

Heino Gaese

Das eine Reich Gottes –  
Die Anfänge des Theologen  
Karl Barth  
1909 – 1915

Tübingen 2017

## Vorwort

Die Bibliographie zu Karl Barth erstaunt durch eine Unwucht: Einer Vielzahl von Arbeiten, die Themen des akademisch gewordenen Barth gelten, steht eine geringe solcher Untersuchungen gegenüber, die den Anfängen des Theologen Karl Barth gewidmet sind, und dies, obgleich seit Barths Tod und der ersten Biographie die Quellenlage, eben im Blick auf die Frühzeit Barths, sich entscheidend geändert, verbessert hat.

Barth starb 1968, bereits 1975 erschien die erste Biographie. Schon 1970 wurde eine Gesamtausgabe beschlossen und in Gang gesetzt.<sup>1</sup> Neue Texte darin, die frühen Vorlesungen, befriedigten zuerst die Fragen, die im Blick auf die frühen deutschen Jahre erörtert wurden und werden. Überraschungen und ungefragten Aufschluß aber brachten die drei Bände „Vorträge und kleinere Arbeiten“ (in der Abteilung III der Gesamtausgabe), die seit 1992 für die Jahre 1905-1921 erschienen. Sie hatten alle ausführliche und materialreiche Einleitungen mit Zitaten aus den Briefschätzen des Barth-Archivs und viele Nachweise. In ihren Zusammenhang rückten nun die Predigten 1913 und 1914 (1976 und 1974 erschienen; Barths Predigten sind zwar eine schwer zu nutzende Quelle), der Briefwechsel mit Rade (von Schwöbel 1981 herausgegeben; er enthielt Barths Kriegsbriefe 1914), der Briefwechsel mit Thurneysen (I 1973), die Entwürfe für den Konfirmandenunterricht (1987; Entwürfe schon für den ersten und zweiten Genfer Kurs).

Eberhard Busch, der Verfasser jener Biographie von 1975, die bis heute maßgebend blieb und unverändert immer wieder gedruckt wurde, zuletzt 2005, war einer der letzten Schüler und Vertrauten Barths in dessen späten Jahren. Daß er, die Quellen für Barths Frühzeit betreffend, dennoch in schwieriger Lage sich befand, ergab sich daraus, daß Barth, bis er 1919 den „Römerbrief“ zum Druck befördern konnte, als ein ziemlich unbekannter Schweizer Pfarrer lebte wie viele, mochte er fleißig lesen und studieren, schreiben und aufzeichnen und dieses alles auch aufbewahren. Er war der literarischen Öffentlichkeit unbekannt und sie hatte kein Bild von ihm; gedruckt waren bis 1919 allein zwei größere Aufsätze und ein Artikel im sozialdemokratischen „Freien Aargauer“ erschienen, der aber als politisch galt. Wie sollte Busch da ohne viel Vorarbeit ein Bild der Frühzeit des Theologen Karl Barth und seiner Entwicklung bis zum Römerbrief hin zeichnen können, mochte des handschriftlich Bewahrten noch so viel sein?

Es gab einen Ausweg, der sich Busch nahelegte. Sobald Karl Barth sich einen Namen gemacht hatte, begann er, von sich zu erzählen und immer wieder selbst den eigenen Weg bis in die Gegenwart zu beschreiben und zu erklären. Busch sammelte, was an Zeugnissen solcher Art über Karl Barths Frühzeit, die Vorgeschichte des Römerbriefs also, von Barth selber notiert oder in Gesprächen von Zuhörern aufgezeichnet, zusammenkam, und er verwob dies, vermischt mit Brief- und Werkzitaten, zum Muster eines höchst kunstvoll gestalteten Teppichs, als literarisches Gebilde bewundernswert. Busch brachte damit ohne Zweifel eine Summe der Ansichten des älteren Barth über seine Frühzeit und wie er diese später gesehen wünschte, zum Ausdruck.<sup>2</sup> Und Schüler samt Enkelschülern sowie alle möglichen weiteren Interessenten glichen Karl Barth darin, daß sie von dem wohlbekanntem späteren Barth aus in eine frühere Vergangenheit rückwärts blickend zu fragen genötigt waren, fragten sie schon nach der Frühzeit, den Anfängen des Theologen, nach dessen Weg und Werdegang. So ist durchaus nicht verwunderlich, daß die wenigen Seiten, die Busch der Frühzeit des später Berühmten vom Studium angefangen über das so entscheidende Kandidatenjahr in Marburg und die zwei Jahre des Hilfspredigers in Genf hinweg widmete; den zehn Safenwiler Jahren, in welche der Ausbruch des Ersten Weltkriegs fiel und der Beginn der Arbeit am Römerbrief mit dreißig; daß diese wenigen Seiten das Bild der Barthschen Anfänge und von der Notwendigkeit seines Weges prägten und bestimmten und

---

<sup>1</sup> S darüber GA III 1, VIIff.

<sup>2</sup> Siehe im Anhang I eine Analyse der Abschnitte Buschs über Barths Wende, die Vorgeschichte des Römerbriefs.

Ausgangspunkt und Voraussetzung auch aller nachfolgenden Spezialarbeiten anderer zu diesem Thema wurden.

Buschs Biographie mit ihrer Verlegenheitslösung hinsichtlich der Frühzeit hat vierzig Jahre später, fünfzig Jahre nach Barths Tod, ein Gegenstück erhalten, insbesondere im Blick auf die Anfänge des Theologen Karl Barth, und beide Bücher spiegeln vorzüglich die Lage zur Zeit ihres Erscheinens. 2016 gab Michael Beintker, das „Barth Handbuch“ heraus, 470 Seiten Text, 70 Seiten Titel, Register usw. Als er mit gut achtzig Jahren starb, war Karl Barth längst zum großen Theologen, seine Theologie zum „europäischen Ereignis“ geworden, noch in Amerika beachtet. International ist denn die stattliche Zahl der Beiträge, alle renommierte Barth-Autoren gleich dem Herausgeber. Person und Werk werden unterschieden, und am Ende noch die Wirkung, die Rezeption dargestellt. Kein Artikel erreicht zehn Seiten, zusammen ergeben sie 84 Nummern. Das Bild, das Person und Werk abgeben, wird durch die Striche vieler Facetten und Detailfragen gezeichnet. Viele weitere Gesichtspunkte lassen sich denken; aber die Gestalt des Theologen, seines Lebens, Denkens und Wirkens zerfließen.

Wer zu Beintkers Sammelwerk greift, das Inhaltsverzeichnis durchgeht und die seit Barths Tod veränderte Quellenlage überdenkt, dem wird plötzlich die schwächste Stelle des zusammenfassenden „Barth Handbuchs“ bewußt, dürftig offenbar unvermeidlicher Weise, notgedrungen und sehr erklärlich. Die schwächste Stelle ist zugleich diejenige, welche am meisten Bewegung verrät. Die Bibliographie zeigt, wie eingangs bemerkt: Das Gros der Barth-Arbeiten traktiert nach alter Weise den bekannten, bewährten älteren und alten Karl Barth, verharrt bei diesem, wie auf ihn fixiert; und dies prägt auch das Handbuch. Die Anfänge des Theologen Karl Barth betreffend, wird der Leser des Handbuchs sogar vor Gegensätze in der Auffassung gestellt, wie es scheint. Allein daß die Verteilung auf kleine Einheiten, verschiedene Autoren und unterschiedliche Orte es verbirgt und nicht sofort ins Auge fallen läßt. Offenkundig ist zu viel neues Material noch nicht verarbeitet oder auf eine zu sehr gewohnten Gedankenwegen und alten Auffassungen verhaftete Art, die gewandelten Bedingungen und Zeitverhältnissen nicht entspricht.

Versteht sich darum oder muß nicht vielmehr dennoch erstaunen: Drei biographische Abschnitte (Elternhaus und Familie, Lehrjahre, Pfarrer) über Barths Schweizer Jahre bis zur Übersiedlung nach Deutschland sind dem Biographen von 1975 anvertraut, der auf seinen bis 2005 unverändert nachgedruckten Lebenslauf sich bezieht und zum Beleg der großen Wende, die Barth nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs vollzogen haben will, ungerührt Barths Schleiermacher-Nachwort von 1968 als das gewichtigste Zeugnis zitiert<sup>3</sup> – als stünden wir heute mit dem, was man über die Frühzeit des Theologen Karl Barth und die Entwicklung seines Denkens wissen kann, wie alles in dieser Zeit zu verstehen sei und was man darüber denken kann oder muß, ganz noch im Jahre 1975? Als sei in all den Jahren kein Material aufbereitet worden und nichts für Verständnis und Urteil gewonnen, was den Theologen Karl Barth und erst recht, was dessen Werden und Anfänge anbelangt?

Widerspruch und Fortschritt blieben jedoch nicht ganz aus in vierzig Jahren, und das Handbuch berücksichtigt sie ebenso: Ein erstes Stadium des „Werks“ dann, nämlich bis zum Römerbrief hin, beschreibt Georg Pfleiderer auf gut fünf Seiten, und er setzt über diesen Beitrag: „1. Liberale Phase“<sup>4</sup> In Hinweisen zur Forschungsgeschichte charakterisiert er eingangs Barths Studienjahre, indem er die Namen der Theologen Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch nennt; die Namen der Philosophen Hermann Cohen, Paul Natorp und die Religionsphilosophie Schleiermachers. Politischer und religiöser Sozialismus haben schon um 1912 neue Akzente zur Folge, 1913 „zeichnen sich erste Konturen einer neuen heilsgeschichtlich-spekulativen Theologie ab“. „Unter dem Eindruck des politisch-ethischen

<sup>3</sup> Handbuch 24C

<sup>4</sup> Handbuch 184-189

Verhaltens“ der „ehemaligen Berliner und Marburger Lehrer zu Kriegsausbruch und Krieg“ erweitert die neue Theologie „in eine neue grundlagentheoretische Suchbewegung“ und, damit verbunden, „eine immer programmatischer werdende Abwendung von der liberalen Theologie“. „Mit der 1916 beginnenden dezidierten Hinwendung zur Bibel, konkret mit der Arbeit an einem neuartigen Kommentar zum Römerbrief ist der Beginn einer neuen post-liberalen Theologie Karl Barths verbunden.“ So der „breite Konsens in der Forschung“ nach Pfeleiderer; Dissens gebe es im Blick auf die Kontinuität von „Impulsen und Grundeinsichten“ der frühen liberalen Zeit in späteren Denkstrukturen<sup>5</sup> (von bleibenden Charaktereigenheiten ist abzusehen); ja die Frage der Fortwirkung ist in der Forschung „dominant“, und diese hat inzwischen die „vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis Barths zur Moderne werkgeschichtlich historisiert“. <sup>6</sup> – Pfeleiderer resümiert den Forschungsbericht: „Die in der älteren Barth-Forschung verbreitete Vorstellung, daß Barth sich erst unter dem Eindruck des Kriegsbeginns von einem zuvor mehr oder weniger schüler- und epigonenhaft übernommenen theologischen Liberalismus Herrmannscher Provenienz verabschiedet und zu einem selbständigen theologischen Denken auf den Weg gemacht hätte, kann als von der neueren Forschung widerlegt gelten.“ Bereits der Barth von 1910 beweist ein der Moderne zugewandtes „systematisch-theologisches Konstruktionspotential“, das die Absicht „auf eine rein binnentheologische Selbstverständigung“ zu unterstellen verbietet. Damit nimmt Pfeleiderer Abstand von McCormack, nimmt Abstand von der eigenen systematischen Rekonstruktion aus dem Jahre 2000 und ersetzt sie weitgehend durch die Wittekinde aus dem Jahre 2000, die Barths frühe Modernität auf historischerem Wege besser begründet.

Verbleiben von Pfeleiderers Beitrag zum „Barth Handbuch“ dreieinhalb Seiten. Davon ist die erste Dreiviertelseite der Zeit des Studenten und Kandidaten gewidmet, der zwei größere Arbeiten fertigte (bei von Harnack und Lüdemann; das Historisch-Kritische schon hier mit dem Sinn fürs Performative der Theologie verbindend). Dann beginnen die Publikationen: These und Duplik (Barth rezipiert die Herrmannsche Erlebnistheologie eigenständig, problembewußt), die Troeltsch-Rezension erhalten knapp eine Seite. (Der Metaphysiker Troeltsch fällt in eine Theorie zurück, „die dem genuin modernen Autonomiegedanken, d. h. dem Gedanken aktueller Selbstrealisierung des Allgemeinen im Gewissen des Individuums, die Spitze abbricht“, wie Pfeleiderer Barth jetzt darstellt.<sup>7</sup>) Auf einer halben Seite würdigt Pfeleiderer miteinander den Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis und die „Ideen und Einfälle“. („Allererst im grundsätzlich passiven, zugleich aber höchst aktiven Gott-Erleben der Religion soll somit das allgemeine Kulturbewußtsein konkret, d. h. geschichtlich-wirklich und ethisch handlungsleitend werden.“<sup>8</sup>) – Von dem Aufsatz über Glaube und Geschichte an (zu dem Pfeleiderer Wittekinde Gedanken von Geschichte und Gegengeschichte übernimmt) teilt sich Barths Theologie in eine dogmatische Richtung („Der Glaube an den persönlichen Gott“), die sich (mit Wittekind) Calvin und der Erwahlungslehre zuwendet, und in eine Linie „ethisch-kulturpraktischer Selbstausslegung“ in der „religiös-sozialistischen Geschichtssynthese von ‚Jesus Christus und [der] sozialen Bewegung‘ (aaO 380)“ zum einen, der „theoretischen Konstituierung eines ‚Doppelagenten‘ (Pfeleiderer 2000, 230)“ in den Mott-Artikeln Barths zum andern.<sup>9</sup> Auf der letzten halben Seite differenziert oder korrigiert Pfeleiderer auf Grund dieser Teilung Wittekind 2000: Das „Sprengpotential“ entwickelt sich einerseits vom Gottesgedanken aus (Einfluß eines platonisierenden Neukantianismus), andererseits ergibt es sich aus Barths Feldzug gegen den „chauvinistischen Nationalliberalismus“ Naumanns und daraus, daß die liberalen Marburger und

<sup>5</sup> S nicht zuletzt H-A Drewes: ‚Abwechselnd über der Zeitung und dem Neuen Testament brütend‘. Themen und Probleme in Barths ‚Vorträgen und kleineren Arbeiten 1914-1921‘. In: Georg Pfeleiderer, Harald Matern (Hr.): Theologie im Umbruch der Moderne – Karl Barths frühe Dialektische Theologie. Zürich (TVZ) 2014, S 25-50, bes S 45 Anm 98.

<sup>6</sup> Alles Handbuch 184

<sup>7</sup> Handbuch 187A

<sup>8</sup> Handbuch 187D. Anzinger, der Busch zu rechtfertigen strebte, ist als Gewährsmann durch Wittekind ersetzt.

<sup>9</sup> Handbuch 187D-188B; also eine Dreiviertelseite.

Berliner Lehrer auf diese Linie einschwenken. „Ab 1915 verschiebt Barth darum die erkenntnistheoretische Basis seiner performativ-ethischen Geschichtstheologie in das autopoietische Arkanum des Offenbarungsbegriffs. Damit wird die bewußtseinstheoretische Basis der Theologie zugunsten einer neuen Form spekulativ-dialektischer Theologie preisgegeben, in der ‚Gotteserkenntnis‘ nicht mehr philosophisch-metatheoretisch abgesichert, sondern gänzlich aus der Selbstbewegung der Gottesgeschichte als Grund- und Gegengeschichte aller Geschichte in der Geschichte abgeleitet werden soll.“<sup>10</sup>

Widersprüchliche Auffassungen? Nein, Eberhard Buschs große Wende entdramatisiert und von Barth her erklärt (Liberale Anfänge und deren Verabschiedung). In der folgenden Nummer beschreibt als nächstes Stadium Van der Kooi einführend den ersten Römerbrief und zitiert noch einmal Anzinger. Ein Stand der Forschung gibt der Hoffnung auf neue Ergebnisse Ausdruck.

Die Sekundärliteratur zu Barth betreffend, bevorzugt Michael Beintker in seinem „Barth Handbuch“ von 2016 eine „bewußt formale“ Einteilung, was ihn vier „Forschungsrichtungen“ unterscheiden läßt.<sup>11</sup> Die vorliegende Arbeit würde Beintker der „theologiegeschichtlichen Forschung“ zuweisen und träge damit ganz die Absicht des Verfassers dieses Vorworts. Allerdings bin ich nicht damit einverstanden, daß Beintker der theologiegeschichtlichen Würdigung Barths ohne jede Unterscheidung die „modernitätstheoretische Barthinterpretation“ im Sinne etwa Georg Pfleiderers gleichstellt und zuweist. Die „modernitätstheoretische Barthinterpretation“ im Sinne Pfleiderers ist an Barths „Neuzeitorientierung und Neuzeitdeutung“ nicht allein historisch interessiert und macht sie historisch zum Gegenstand ihrer Betrachtung; Pfleiderer verfolgt vielmehr (so zuerst in „Karl Barths praktische Theologie“, 2000) interpretierend zugleich ein systematisches Vorhaben und tut damit, soweit er sich dabei auf Texte des frühen Barth beruft und diese in ihrem Sinn (positionell) mißdeutet, der Historie, dem frühen Barth, Gewalt an. Pfleiderer interpretiert nicht theologiegeschichtlich, er setzt vielmehr die systematische Interpretation fort, die Barth zum Programm erhoben hatte und pflegte. – Läßt Pfleiderer den frühen Barth das Programm des späteren entwerfen, so exekutierte davor Anzinger in „Glaube und kommunikative Praxis“, (1984) 1991, ebenso systematisch-historisch und damit den frühen Texten gegenüber, die er heranzog (teils noch aus dem Archiv), nach Gerechtigkeit nicht einmal strebend, den Richterspruch des späteren Barth über seine und seiner Lehrer Theologie vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Er folgte damit dem von Busch in der Biographie Barths komponierten Bild.

Kurz, was die Anfänge des Theologen Karl Barth betrifft, so erlaubt uns heute eine veränderte Quellenlage, das vom späteren Barth gezeichnete Bild seiner Anfänge und sein von Busch überliefertes Urteil zu überprüfen; ja, es ist an der Zeit, sich von den Urteilen des späteren Barth über die Geschichte zu befreien, wenigstens bis zur Jahreswende 1915/16.

Den Titel erklärt, daß vorliegende Untersuchungen aus einer Beschäftigung mit der Zwei-Reiche-Lehre hervorgingen<sup>12</sup>. Die Zwei-Reiche-Lehre gilt als eine das Luthertum, und besonders das deutsche kennzeichnende Lehre. Sie hat nach dem Zweiten Weltkrieg internationale ökumenische Konferenzen und Kommissionen deutscher Kirchen beschäftigt, von Gremien und Tagungen freier Zusammenschlüsse abgesehen. Das Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi wurde konkordierend bestimmt, die Herkunft der Differenz jedoch nie aufgeklärt. Den Ausdruck „Lehre von den zwei Reichen“ gebrauchte zum

<sup>10</sup> Handbuch 188D

<sup>11</sup> Handbuch 8Df

<sup>12</sup> Siehe Anhang II. – Zu Beintkers „Barth Handbuch“, 2016, trug Rudolf Smend einen Abschnitt über Barth als „Akademischen Lehrer“ bei (31-37). Darin heißt es: „Meist mehr ‚Freund‘ als ‚Lehrer‘, bewies er (Barth) eine Gesprächsbereitschaft, die nur an Grenzen stieß, wenn das Thema außer Sicht zu geraten drohte oder wenn von Unkundigen Gegenstände zur Sprache gebracht wurden, auf die er allergisch zu reagieren pflegte: Gesetz und Evangelium, der *deus absconditus*, die Zwei Reiche oder der historische Jesus.“ (36AB)

ersten Male Karl Barth: 1922 setzte Barth sich als Religiös-Sozialer mit der Kritik Paul Althaus' des Jüngeren am Religiösen Sozialismus in scharfer Antikritik auseinander.

Die Zwei-Reiche-Lehre gilt zum andern als eine Lehre Luthers, und Barth irrtiert, indem er Luthertum und Luther oft nicht zu unterscheiden scheint. Die Lehre Luthers hat in der Luther-Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg als solche eine lebhaft literarische Diskussion hervorgerufen. In Harald Diems Dissertation von 1938 gibt sie zum ersten Mal den Titel ab. Mit Luthers Anschauungen einigermaßen vertraut, entdeckte ich die Barthische Wurzel des Problems der „Lehre von den zwei Reichen“. Die Herkunft von Problemen zu kennen, lehrt sie verstehen und ist halb schon die Befreiung davon.

Tübingen, 21.Juni 2017

Heino Gaese



## Inhaltsverzeichnis

### Ein Kapitel vor den Kapiteln

Auswahl der Literatur und Auflösung des abgekürzt Zitierten	1
I. Titel	1
A. Karl Barth	
B. Zur Zeitgeschichte	
C. Zur Deutung und Einordnung Karl Barths im allgemeinen	
D. Zur frühen Theologie Karl Barths im besonderen	
II. Bericht	4
§ 1 Überblick	4
Nr 1 Quellen und Literatur im allgemeinen. – Nr 2 (S 5) Cornelis van der Kooi: „Anfängliche Theologie – Der Denkweg des jungen Karl Barth 1909-1927“, 1987. – Nr 3 (S 7) Bruce L McCormack: „Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936“. Engl 1995, dt 2006. – Nr 4 (S 9) Herbert Anzinger: „Glaube und kommunikative Praxis – eine Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths“, 1991. Mit Interpretation einzelner Texte. – Nr 5 (S 13) Georg Pfeleiderer: Karl Barths praktische Theologie – Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im zwanzigsten Jahrhundert, 2000. Mit Interpretation einzelner Texte. – Nr 6 (S 27) Folkart Wittekind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens, 2000. Eine dritte Arbeit, die frühe Texte bezieht und interpretiert: Karl Barth als aus der Schule Ritschls hervorgegangen – Nr 7 (S 32) Zum Ausgangspunkt des Verfassers.	
§ 2 Anzinger, Teil II und III, nun Text um Text	33
Nr 1 Dispositio. Interpretation einzelner Texte, gedruckter und damals noch unveröffentlichter, unter systematischen Voraussetzungen. – Nr 2 (S 35) (Religion:) Erste Rezensionen. „Moderne Theologie und Reichgottesarbeit“ samt Duplik. – Nr 3 (S 42) „Der christliche Glaube und die Geschichte“. „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“. – Nr 4 (S 46) „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (Forts). – Nr 5 (S 52) „Der Glaube an den persönlichen Gott“; s Nr 9. – Nr 6 (S 56) (Moral:) Der Genfer Konfirmandenunterricht zur sozialen Frage. – Nr 7 (S 58) „Jesus Christus und die soziale Bewegung“. – Nr 8 (S 62) Schweizer Religiös-Soziale Bewegung und Evangelisch-sozialer Kongreß. – Nr 9 (S 63) „Der Glaube an den persönlichen Gott“; s Nr 5. „Hilfe“-Rezension; s Nr 10. – Nr 10 (S 67) Barths Vorkriegstheologie (Religion und Moral) in Zusammenfassung. – Nr 11 (S 69) (Nötigung zur Grundlagenrevision; Theologie:) Barths Kriegspredigten. Kriegsbriefe 1914 nach Marburg; s Nr 13. – Nr 12 (S 73) (Ethik:) Kriegspredigten, sozialistische Reden. „Gottes Vorhut“. „Kriegszeit und Gottesreich“. „Die Gerechtigkeit Gottes“. „Die neue Welt der Bibel“. Blumhardt-Rezension. – Nr 13 (S 75) (Konsequenzen für Religion und Moral:) Kriegsbriefe nach Marburg 1914; s Nr 11. – Nr 14 (S 78) Ergebnis.	
§ 3 Pfeleiderer über Barths erste Phase, nun Text um Text	79
Nr 1 Systematische und Praktische Theologie, Problem und Programm. Barth und Troeltsch. – Nr 2 (S 80) Erste Rezensionen. „Moderne Theologie und Reichgottesarbeit“; Duplik. Troeltsch-Rezension. – Nr 3 (S 85) „Der kosmologische (Gottes)beweis“. – Nr 4 (S 90) „Ideen und Einfälle“. „Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“. – Nr 5 (S 96) „Der christliche Glaube und die Geschichte“. Barth über Tersteegen, Fallstudie. – Nr 6 (S 100) Weitere Fallstudie: die beiden Artikel über John Mott in Genf. – Nr 7 (S 104) „Menschenrecht und Bürgerpflicht“. – Nr 8 (S 106) „Jesus Christus und die soziale Bewegung“. – Nr 9 (S 108) Heim-Rezension; „Der Glaube an den persönlichen Gott“. – Nr 10 (S 114) Predigten 1913/14 (ua: Amos; November 1913; Berner Landesausstellung). „Hilfe“-Rezension. – Nr 11 (S 118) Predigten Juni/Juli 1914; Kriegspredigten 1914. – Nr 12 (S 120) Barths Kriegsbriefe nach Marburg 1914. – Nr 13 (S 123) „Kriegszeit und Gottesreich“; „Gottes Vorhut“. – Nr 14 (S 126) Pfeleiderer nach zehn Jahren zu „Kriegszeit und Gottesreich“ – Nr 15 (S 130) Ergebnis	

§ 4 Zu Wittekinds Barth-Teil, Text um Text	133
Nr 1 Einleitung: Barth geht von der Ethik aus, kritischem Punkt der Schultheologie – Nr 2 (S 135) „Moderne Theologie“ und Duplik. Troeltsch-Rezension. – Nr 3 (S 138) „Ideen und Einfälle“ – Nr 4 (S 142) „Der christliche Glaube und die Geschichte“, bes Barths Teil IV u V (S 145) – Nr 5 (S 151) Ethische Konkretionen („Gott im Vaterland“, „JC u d soz Bewegg“) – Nr 6 (S 155) Zusammenfassung der 1909-1911 entworfenen Theologie Barths und Einordnung in den Zusammenhang der Schule. – Nr. 7 (S 159) Ursachen der Wende (Religion und Ethik). Hilfe-Rezension. – Nr 8 (S 164) Barths Kriegsbriefe 1914; an Thurneysen 8.IX.1915 über Pratteln. (Religion und Ethik) – Nr 9 (S 168) An Rade 9.VI.1915 (Moratoriums-Brief). Verschiebung im Gottesbegriff. – Nr 10 (S 170) „Kriegszeit und Gottesreich“. Der neue Gottesbegriff. – Nr 11 (S 176) „Die Gerechtigkeit Gottes“. Eine neue Anthropologie als dogmatische Konsequenz. – Nr 12 (S 180) Schluß des Buches mit Zusammenfassung.	

## Kapitel I

### Marburger Philosophie und Theologie in selbständiger Aneignung – Zeugnisse 1909

187

*Zwei kleine schriftliche Arbeiten und ein Vortrag bezeugen, daß der Kandidat der Theologie sich als Theologe zu behaupten sucht, ohne an der historischen und naturwissenschaftlichen Kritik etwas abzustreichen. Im Gegenteil ist ein positives Verhältnis der Religion zum allgemein menschlichen Kulturbewußtsein das Ziel der Auseinandersetzung.*

§ 1 „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ <sup>13</sup> oder Erweis, daß sittlicher und religiöser Individualismus den Relativismus der historischen Wissenschaft als Bedingung einschließe	187
§ 2 Die Troeltsch-Rezension <sup>14</sup> – Eine weitere Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch, die eine zweigeteilte Schülerschaft Albrecht Ritschls hervortreten läßt	193
§ 3 Barths „Antwort an D. Achelis und D. Drews“ <sup>15</sup> , gegeben mit Wilhelm Herrmann und Schleiermacher	195
§ 4 „Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes“ <sup>16</sup> – Naturwissenschaftliche Welterkenntnis und religiöse Orientierung in der Welt und über die Welt, ein anderes Beispiel des Verhältnisses von Religion und Kultur	200
§ 5 Das Ergebnis des Vortrags, des ganzen Kapitels über das Marburger Jahr	212

## Kapitel II

### Das selbständig angeeignete Marburger Schulerbe in erster Anwendung und Fortbildung – Erster Teil: Genf 1909/10

217

*Der Genfer Hilfsprediger vollendet den Entwurf des Cohen-Herrmann-Schemas und ringt in kleinen Artikeln mit der Lehre von der Versöhnung durch Jesus und von der Auferstehung Jesu.*

§ 1 „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ <sup>17</sup> – Die Vollendung des Cohen-Herrmann-Schemas	217
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<sup>13</sup> (Kurzer Beitrag in der ZThK samt Diskussion:) GA III 1,(334)341D-347BC; 347C-351BC (EC Achelis); 351C-354C (PDrews); 354D-365B „Antwort an D. Achelis und D. Drews“; 365C-366D (MRade: „Redaktionelle Schlußbemerkung“). Zu Barths „Antwort“ s unt § 3.

<sup>14</sup> „Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 51. Jahrgang, 1. und 2. Heft“; GA III 1,(316f)367-372 (bisher ungedruckt)

<sup>15</sup> 354D-365B; verfaßt im September 1909 in Genf, das Weitere s bei § 1.

<sup>16</sup> III 1,(373)376-410(413) (Vortragsmanuskript, erstmals gedruckt)

§ 2 „Ob Jesus gelebt hat?“ <sup>18</sup> – Die innere Geschichte des Glaubens: Osterglaube ohne einen Jesus – warum nicht? Die nachträgliche Osterbetrachtung 1910	228
§ 3 Konfirmandenunterricht Winter 1909/10 <sup>19</sup> – Entwurf eines Unterrichts in Auseinandersetzung mit einem Leitfaden	232
§ 4 „Mit Christus gestorben“ <sup>20</sup> – Die Karfreitagsbetrachtung 1910 anhand von Röm 6,8: Jesu Sterben und Leben als die Quelle unseres Wachsens und Werdens	253
§ 5 Zwei Diskussionsabende über die „Auferstehung Jesu“ in Glaube und Geschichte im März 1911 <sup>21</sup>	256

### Kapitel III

Das Marburger Schulerbe in Anwendung und Fortbildung – Zweiter Teil: Genf 1910/11	259
-----------------------------------------------------------------------------------	-----

*Der Genfer Hilfsprediger erprobt und bewährt seine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur in Unterricht und Vortrag. Er liest Calvin und lernt von ihm, daß das Reich Gottes die Sozialethik zu bestimmen habe.*

§ 1 Der Konfirmandenkurs im Winter 1910/11 <sup>22</sup> – Erster freier Entwurf eines Unterrichts in der christlichen Religion	259
§ 2 „Gerhard Tersteegen“ <sup>23</sup> – Der gegenwärtige Gott und die Einheit des Lebens in ihm. Selbstverleugnung und Weltverleugnung	292
§ 3 „Der christliche Glaube und die Geschichte“ <sup>24</sup> – Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch über Charakter, Methode und Ziel einer dem geschichtlichen Charakter des christlichen Glaubens gemäßen Theologie mit Hilfe Schleiermachers und des Cohen-Herrmann-Schemas	302
§ 4 „La réapparition de la métaphysique dans la théologie – Der Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“ <sup>25</sup> – Philosophisch-theologische Kritik hauptsächlich an Troeltsch mit Berufung auf Ritschl und Herrmann	340
§ 5 Zu Barths Schleiermacher-Lektüre – das Cohen-Herrmann-Schema und Schleiermacher	358
§ 6 Auf dem Weg zur Exegese? Altkirchliche und protestantische Überlieferung. Die Entdeckung Calvins	367
§ 7 Religion und Kultur – Zu Karl Barths theologischen Anfängen (Marburg und Genf)	384

<sup>17</sup> GA III 2, (126)129-138; ebd 126AB.129A über diesen Titel. (Entwurf, ungedruckt; zit bei Anzinger)

<sup>18</sup> III 2,(37)40-45 „Ob Jesus gelebt hat? – Eine nachträgliche Osterbetrachtung“ (Genfer Gemeindeblatt)

<sup>19</sup> GA I Konfirmandenunterricht 1909-1921, 1-55 (Entwurf, ungedruckt)

<sup>20</sup> GA III 2,(33)33-36 (Gemeindeblatt)

<sup>21</sup> III 2,(293)294-295 (zuvor ungedruckt). Die vorbereitenden Notizen Barths werden hier eingeordnet (der zeitlichen Ordnung nach um ein halbes oder ein ganzes Jahr zu früh, worauf ausdrücklich aufmerksam gemacht sei), weil das Stück wohl einen Abschluß der diesbezüglichen Überlegungen zu erkennen gibt, den der Konfirmandenkurs des Winters 1910/11 voraussetzt.

<sup>22</sup> GA I KU 1909-1921, 57-106 (Entwurf, ungedruckt)

<sup>23</sup> GA III 2,(230)232-256. (257)257-261 (Vortragsmanuskript, bisher ungedruckt; kleiner Artikel im Gemeindeblatt)

<sup>24</sup> III 2,(149)155-212 (Vortrag, überliefert in der gedruckten Ausarbeitung)

<sup>25</sup> III 2,(329)335-360 (Vortragsmanuskript, ungedruckt)

## Kapitel IV

Philosophie und Theologie in Safenwil bis Pfingsten 1914 auf gewohnten Wegen: Religion und Kultur unter der Herrschaft und im Reich des erhabenen Gottes	390
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Der Pfarrer von Safenwil bleibt dabei: Religion und Kultur unter der Herrschaft und im Reich des erhabenen Gottes.*

§ 1 Der Vortrag über „Religion und Wissenschaft“ 1912 <sup>26</sup> – Fortgeltung des Cohen-Herrmann-Schemas	390
§ 2 Die Rezension von Heims Geschichte des Gewißheitsproblems <sup>27</sup> – Das Ewige und das Zeitliche und die Einheit beider	398
§ 3 Vortrag und Aufsatz „Der Glaube an den persönlichen Gott“ <sup>28</sup> – Der persönliche Gott und die Erhabenheit Gottes und seines Reiches, eins in der religiösen Erfahrung Jesu und seiner Nachfolger	402

## Kapitel V

Die soziale Frage bei Barth vor Safenwil. Frühe Äußerungen	420
------------------------------------------------------------	-----

*Frühe Äußerungen zur sozialen Frage, der Aufgabe des Vaterlandes in dieser Hinsicht und über den Mammonismus.*

§ 1 „Zofingia und die soziale Frage“ <sup>29</sup> – Soziale Verantwortung des Studenten als eines Schweizers	420
§ 2 „Gott im Vaterland“ <sup>30</sup> – Ruf zur sozialen Erneuerung	428
§ 3 „Pour la dignité de Genève“; „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche!“ <sup>31</sup> – Negation von Libertinismus und Mammonismus	431

## Kapitel VI

Die soziale Frage in Safenwil: Der Pfarrer von Safenwil wird als Schweizer Religiöser Sozialist Parteigänger des Sozialismus im Klassenkampf am Ort	437
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Auf dem Wege über ein Bildungsprogramm des Arbeitervereins, an dem er sich beteiligt, und über den Konfirmandenunterricht wird der neue Pfarrer alsbald zum Parteinehmenden im Klassenkampf. Er rechtfertigt sich theologisch als (Schweizer) Religiöser Sozialist. (1911/12)*

§ 1 Der Schweizer Religiöse Sozialismus und Karl Barths Wendung zum Sozialismus	437
§ 2 Die soziale Frage in ihrer Safenwiler Gestalt	450
§ 3 „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ <sup>32</sup> – Annäherung an die Sozialdemokratie	456

<sup>26</sup> III 2,(418)418-438 (Manuskript, ungedruckt)

<sup>27</sup> III 2,(469)471-479 (gedruckt)

<sup>28</sup> III 2,(494)499-554 (überliefert in der gedruckten Ausarbeitung)

<sup>29</sup> III 1,(61)71-99(103) (ungedrucktes Vortragsmanuskript und Bericht über die Diskussion)

<sup>30</sup> III 2,(139)139-144 (Betrachtung zum Bettag, Gemeindeblatt)

<sup>31</sup> III 2,(310)312-319; (320)320-328 (Zwei Zeitungsartikel)

<sup>32</sup> III 2,(361)362-379 (Vortragsmanuskript, ungedruckt)

- § 4 „Jesus Christus und die soziale Bewegung“<sup>33</sup> – Religiöse Erkenntnis des Sozialismus ergibt die Lösung der sozialen Frage 470
- § 5 Barths „Antwort auf den offenen Brief“<sup>34</sup> – Bekenntnis zum Schweizer Religiösen Sozialismus und Anerkennung als Sozialist 491

## Kapitel VII

Pfarrer Karl Barth als parteiloser Schweizer Religiöser Sozialist bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs 497

*Nach wie vor parteiloser Schweizer Religiöser Sozialist (bis er im Januar 1915 der Partei beitrug) führt der Pfarrer von Safenwil fort, die sozialistisch-soziale Bewegung (Arbeiterverein, Gewerkschaft) durch Vorträge über rechte Lebensführung und das Verhältnis von Evangelium und Sozialismus, durch Festreden, durch sozialpolitische und andere sachliche Schulung zu unterstützen; ebenso wie das Blaue Kreuz durch Vorträge (Lebensbilder), Präsidentschaft.*

- § 1 „Verdienen, Arbeiten, Leben“<sup>35</sup> – Wahre und falsche Lebensart des Menschen 497
- § 2 Soziale Reform und moralischer Kampf nach verschiedenen Zeugnissen<sup>36</sup> 501
- § 3 „Evangelium und Sozialismus“<sup>37</sup> – Das Votum nach zwei Jahren unverändert 513

## Kap VIII

Die Gottesfremde der modernen Kultur – Karl Barths religiös begründete Kulturkritik im Frühsommer 1914 523

*Die sozialpolitischen Studien des Winters 1913/14 mögen dazu beigetragen haben, daß eine Schweizerische Landesausstellung Barth zum Anlaß einer religiös begründeten allgemeine Kritik der Moderne in ihrer Gottesferne wird und der Entwicklung, die dorthin führte. Aber in gleiche Richtung wirkt die Vorbereitung auf eine christlich-soziale Weltkonferenz, für welche die Auseinandersetzung zwischen Schweizer Religiösem Sozialismus und reichsdeutschem Evangelisch-sozialem Kongreß erwartet wurde. Barth formuliert aber die vom Gottesbegriff ausgehende allgemeine Kritik der geschichtlichen Entwicklung zur Gegenwart mit ihren Widersprüchen in Kultur und Zivilisation nach der Lektüre von Troeltschs „Soziallehren“, in Anlehnung an diese und Troeltschs Bild der Entwicklung von Religion und Kultur widersprechend. Der reichsdeutsche Theologe und Politiker Friedrich Naumann verkörpert Barth die kritisierte Fehlentwicklung.*

- § 1 Die Predigt vom 7. Juni 1914 über die Schweizerische Landesausstellung in Bern<sup>38</sup> – Der Widerspruch in der Kultur der Gegenwart 523
- § 2 „Die Hilfe“ 1913<sup>39</sup> – Karl Barths Urteil über Friedrich Naumann, Deutschland und die deutschen Evangelisch-Sozialen in der Hilfe-Rezension 534

<sup>33</sup> III 2,(380)386-409 (Vortrag und Zeitungsartikel)

<sup>34</sup> III 2,(381ff.409-411)411-417(417) (Zeitungsartikel) = GA OffBr 1909ff,(4-10)10-16(17)

<sup>35</sup> III 2,(439)440-456 (Vortragsmanuskript, ungedruckt)

<sup>36</sup> Alle ungedruckt: Materialsammlung „Zur Arbeiterfrage“, sozialistische und Blaukreuz-Festreden.

<sup>37</sup> III 2,(729)729-733 (Skizze zu dem Vortrag im Februar 1914, ungedruckt)

<sup>38</sup> Pred Nr 224, gehalten in Safenwil am 7.VI.1914, Pred 1914,287-301 (Manuskript der gehaltenen Predigt, von dem im Zusammenhang der Predigten 1914 ausgegangen ist).301-314 (Druckfassung, von der hier ausgegangen wird). Zur Vorgeschichte der Ausstellung wie der Predigt s GA III 2,(457)461-468. Die Predigt ist ausdrücklich der Landesausstellung gewidmet (1. Teil), hat zwei Textworte: Ps 8,6-10 (2. Teil: der Mensch, wenig niedriger als Gott); Matth 16,26 (3. Teil: die Welt gewonnen, mit Schaden für die Seele).

<sup>39</sup> GA III 3,(61)64-76 (am 4.IV.1914 v Rade im Blick auf den Basler Kongreß f soziales Christentum) für die CW bestellt; mit Vorbemerkung Rades nach Kriegsausbruch gedruckt); ebd 77-79 das verspätete Nachwort Barths, bisher ungedruckt.

§ 3 „Politik, Idealismus und Christentum bei Friedrich Naumann“ <sup>40</sup> – Politik ohne Idealismus und Christentum bei Naumann, indes die Gottesfrage entscheidend ist	549
§ 4 Barths im Juni und Juli 1914 entwickelte rein religiöse Kritik der modernen Kultur	556
§ 5 Der Beitrag von Troeltschs „Soziallehren“ zu Barths Kulturkritik	560

## Kapitel IX

Karl Barths Predigt in den Jahren 1913 <sup>41</sup> und 1914 <sup>42</sup> bis zum Kriegsausbruch	565
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Das Kapitel trägt das Ergebnis einer Untersuchung der Gemeindepredigt Barths in den Jahren 1913.1914 ein. Barth predigt (bis Sommer 1914), in siegreich überwindender Antithese zur üblichen christlichen Halbheit, ein (wahres) Christentum, dessen Gottvertrauen in vorbehaltlosem Gehorsam und liebender Hingabe im Dienst des Menschenbruders sich beweist, wie dem Cohen-Herrmann-Schema entspricht. Zwei Beispiele.*

§ 1 Überblick	565
§ 2 Einheit oder Zweiheit – die erste Grundfrage	566
§ 3 Halbheit – die andere Grundfrage	569
§ 4 Die Neujahrspredigt 1913 <sup>43</sup> als erstes Beispiel	572
§ 5 Die zweite Predigt des Jahres 1913 <sup>44</sup> als anderes Beispiel	575

## Kapitel X

Der Ausbruch des großen europäischen Krieges – Karl Barths Predigt im August und September 1914 <sup>45</sup>	579
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Nach Predigt Nr 232 will Gott in seiner reinen Liebe und allmächtigen Güte den Krieg nicht; der Krieg kommt aus dem Bösen der anfänglich-tierischen menschlichen Natur. Dieser Wille Gottes, sein Walten wie sein Gebieten bestimmend, wird den an die Grenze ziehenden Männern zu wissen mitgegeben und vor den Zurückbleibenden weiter bedacht. Ab dem 23. August verkündet der Prediger den Krieg kulturkritisch als Gottes Gericht über das seiner Bestimmung untreu gewordene Europa; die neutrale Schweiz gleicht dem heiligen Rest. (Predigt 235.236) Das Kriegsgebet der kämpfenden Völker lehrt die Schweiz das reine Bild des erhabenen Gottes bewahren. (Predigt 237) Predigt 238 leitet aus dem geschichtlichen Rückblick innerlichste Erneuerung aus dem ursprünglichen, reinen Evangelium als Notwendigkeit für die Zukunft ab. Der Krieg ist große Zeit nach langer Zeit gottloser Halbheit.*

§ 1 Ausgangslage und Überblick	579
§ 2 Die ersten Kriegspredigten Barths in ihrer Abfolge (Nr 231-240 <sup>46</sup> )	581

<sup>40</sup> III 3,(48)49-60; Skizze für den Vortrag am 21.VII.1914. – Zur Einleitung: Über die in GA III 3,61ff anschließend abgedruckte Hilfe-Rezension s vorige Anm. Zur Angabe des Kongreß-Themas (48D) und über den Zweck des Kongresses (49B) s u vgl (richtiger) S 64 Anm 18. – Nach dem gedruckt und ungedruckt Überlieferten (samt Konzepten) wäre dieser Naumann-Vortrag der einzige Vortrag gewesen, den Barth bis dahin vor einem religiös-sozialen Hörerkreis hielt. (Danach s III 3,246ff)

<sup>41</sup> GA I (1973, bis dahin ungedruckt)

<sup>42</sup> GA I (1974, mit Ausnahme der Bearbeitung der Nr 224 bis dahin ungedruckt)

<sup>43</sup> Pred 1913,3-14; Nr 149

<sup>44</sup> Pred 1913,15-25; Nr 150

<sup>45</sup> Nach Predigten 1914 (1974).

<sup>46</sup> Pred 1914,384 (26.VII.) – 504 (20.IX.nachm)

Pred Nr 231 v 26.VII.1914 (S 581): In himmlisches Wesen versetzt – Nr 232 v 2.VIII. (S 584): Krieg, den Gott nicht will – Nr 233 v 9.VIII (S 588): Sorget nicht. – Nr 234 v 16.VIII. (S 592): Freunde und Knechte Gottes – Nr 235 v 23.VIII. (S 596): Der Krieg ist Gericht – Nr 236 v 30.VIII. (S 601): Zur Neutralität berufen – Nr 237 v 6.IX. (S 607): Kriegsgebete – Rein soll uns das Bild Gottes bleiben. – Nr 238 v 13.IX. (S 613): Glaube und Kleinglaube im Sturm – Nr 239 (Bettag I) v 20.IX. (S 617): Das Große – Nr 240 (Bettag II; S 620): Zuerst eins mit Gottes Willen.

§ 3 Zusammenhänge in der Abfolge	623
§ 4 Drei Deutungen des ausgebrochenen Krieges im August und September 1914	628
§ 5 Barths Predigt in den beiden ersten Kriegsmonaten als Zeugnis grundsätzlichen Nachdenkens und einer Erschütterung der religiösen und theologischen Grundlage	633
§ 6 Ergebnis	634

## Kapitel XI

Karl Barths Predigt vom Oktober 1914 bis zum Jahresende <sup>47</sup>	637
-----------------------------------------------------------------------	-----

*Die Rückkehr zum ursprünglich-reinen Evangelium schließt Selbstverleugnung ein. (Predigt 241) Die bessere Erkenntnis der Erhabenheit Gottes läßt verschiedene Fragen neu bedenken. (Predigt 242.243.245.247) Die Adventspredigt nach Sprüchen des Zweiten Jesaja lehrt Jesus als den Friedenskönig kennen, der, an die Herzenstür klopfend, in langer Zeit sein verborgenes Friedensreich baut (Predigt 248 zum I. Advent); bedenkt abermals das Gericht des Krieges (II. Advent). Gottes Liebe ist die wahre, bleibende Wirklichkeit, der Krieg vergeht. (IV. Advent und Weihnacht). Rückblick und Rechenschaft der letzten Predigt lehren für die große Zeit und den Gewinn an Gotteserkenntnis danken.*

§ 1 Überblick und Vorschau	637
§ 2 Die Predigten (Nr 241-253) <sup>48</sup>	638
Pred Nr 241 v 11.X.1914 (S 638): Der Reiche war noch nicht ganz so weit. – Nr 242 v 18.X. (S 642): Gutes im Dienst des Bösen – Nr 243 v 25.X. (S 647): Ewige Gerechtigkeit und die Not des Bösen – Nr 244 v 1.XI. (Reformationsgedächtnis; S 650): Gemeinsamkeit der Schuld, des Gebets, der Hoffnung – Nr 245 v 8.XI. (S 651): Brüder und Kumpane – Nr 246 v 15.XI. (S 656): Abrahams Fremdlingschaft – Nr 247 v 22.XI. (S 660): Ewige Ruhe, neue Schöpfung – Nr 248 v 29.XI. (I.Advent; S 666): Jesus, der stille Friedenskönig – Nr 249 v 6.XII. (II.Advent; S 670): Bedrängnis (Gericht) – Nr 250 v 13.XII. (III.Advent; S 676): Freudenboten – Nr 251 v 20.XII. (IV.Advent; S 679): Zwei Sprachen Gottes? – Nr 252 v 25.XII. (Weihnachten; S 684): Gott, reine Liebe – Nr 253 v 27.XII. (S 688): Rechenschaft zum Jahresschluß mit Dank für Erlebnis und Erkenntnis Gottes.	
§ 3 Der Krieg draußen und Folgerungen aus dem großen Erlebnis	693
§ 4 Die Jahresschluß-Predigt als autobiographisches Zeugnis <sup>49</sup>	696

## Kapitel XII

Die beiden Kriegsbriefe Barths nach Marburg 1914 und der Briefwechsel mit Rade <sup>50</sup> bis Juni 1915	703
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Die beiden Kriegsbriefe Barths an Martin Rade und Wilhelm Herrmann übertragen Barths Kriegspredigt in Safenwil samt Bußforderung auf das Deutschland, das, in die Kulturkritik einbezogen gewesen (Naumann), sich nun mit den anderen größeren Mächten Europas im Krieg befindet. Der Brief an Herrmann hält Marburg in seinem Abfall das wahre ursprüngliche Marburg vor – so weit ist Barth von einem durch den Krieg veranlaßten Bruch mit*

<sup>47</sup> Nach Predigten 1914 (1974).

<sup>48</sup> Pred 1914,505 (11.X.) – 651 (27.XII.)

<sup>49</sup> Pred 1914,642-651

<sup>50</sup> Nach BwR.

*der Vergangenheit entfernt. Rade setzt die im Blick auf den christlich-sozialen Kongreß, der im September 1914 in Basel hätte stattfinden sollen, begonnene Verständigungsbemühung mit Barth als Schweizer Religiös-Sozialem fort, bis er (im Juni 1915) einsieht, daß gegen Barths (vermittelt durch WHerrmann aus Schleiermacher entwickeltes) religiöses Entweder-Oder (vor welches das eine Reich Gottes stellt) nicht anzukommen und eine Verständigung mit Barth darum unmöglich ist.*

§ 1 Die Beziehungen des Genfer Hilfspredigers und des Safenwiler Pfarrers Barth nach Marburg bis zum Kriegsausbruch	703
§ 2 Barth an Rade unter dem 31.VIII.1914 <sup>51</sup>	706
§ 3 Barth an Thurneysen im August und September 1914 <sup>52</sup>	718
§ 4 Der Briefwechsel über die Veröffentlichung des Briefes Barths vom 31.VIII.1914 zusammen mit einer Antwort Rades	721
§ 5 Rades Antwort auf Barths Brief vom 31.VIII.1914, gegeben am 5.X.1914 <sup>53</sup>	725
§ 6 Barth an Wilhelm Herrmann am 4.XI.1914 <sup>54</sup>	732
§ 7 Barth an Rade unter dem 23.XI.1914 und weitere Verhandlungen bis zu Rades Besuch in den ersten Tagen des Jahres 1915	741
§ 8 Barth an Rade am 19.VI.1915 in Antwort auf Rades Andacht „Kein Moratorium des Christenglaubens“ <sup>55</sup> – nebst einer Anmerkung zur Kontinuität in Karl Barths Theologie	748
§ 9 Rückblick und Reflexion des Ausgangs dieses Briefwechsels	753
§ 10 Barths Intransigenz ist überhaupt als persönliche Hartnäckigkeit nicht zureichend aufgefaßt, ist vielmehr als Grundzug seines Denkens zu würdigen.	755
§ 11 Vom absoluten Standpunkt aus hat jede Antithese (Polemik) unfehlbar recht.	757

### Kapitel XIII

Radikales Christentum als innere Zukunft der Schweizer Sozialdemokratie – der religiös-soziale Vorschlag zur Erneuerung der Partei nach dem Versagen von Christentum und Sozialismus

762

*Ab August 1914 stellen über ein Jahr innerhalb und auf dem Boden der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz Religiöse Sozialisten (teils im Verbund mit radikalen) kritisch die Frage, warum Christentum und (internationaler) Sozialismus darin versagten, den Ausbruch des Krieges zu verhindern. Sie verfolgen damit das Ziel einer inneren Reform der Partei, die Erziehung und Bildung der Parteigenossen zu Persönlichkeiten zum obersten Ziel erhebt. Karl Barth, ab Anfang 1915 Parteimitglied, fordert in Vorträgen einen radikalen Sozialismus in Gestalt eines radikalen Christentums, zunächst als Gegenbild seiner religiös begründeten Kulturkritik, dann (ab Februar 1915, in Anlehnung an Kutter) im Sinne des Reiches Gottes als einer anderen, neuen Welt auf der Erde.*

§ 1 Religiös-soziale als sozialistische Selbstbesinnung nach dem Zusammenbruch des Internationalismus (Zürich, 29. September 1914) <sup>56</sup>	762
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<sup>51</sup> BwR 95-98(99) = GA OffBr 1909ff, (18)25-31(-41)

<sup>52</sup> BwTh I

<sup>53</sup> BwR 105-112(113) = GA OffBr 1909ff, (18-25)31-41

<sup>54</sup> BwR 113-116(117. Herrmanns Antwort bis heute ungedruckt)

<sup>55</sup> BwR 132-134(135)

§ 2 „Krieg, Sozialismus und Christentum“ <sup>57</sup> (Küngoldingen, 6. Dezember 1914) – Der Kriegsausbruch lehrt: Die Partei braucht in Zukunft einen radikalen, innerlichen Sozialismus, der dem radikalen kraftvollen Christentum der Urzeit gleicht	765
§ 3 Weihnachtsfeier des Arbeitervereins Rothrist am 27. Dezember 1914 in der Kirche von Rothrist <sup>58</sup> – Das Weihnachtsfest weist auf die Quelle des in dieser Zeit nötigen inneren Lebens hin	772
§ 4 „Krieg, Sozialismus und Christentum“ <sup>59</sup> (Zofingen, 14. Februar 1915) – Nach der Katastrophe der alten Religion und Kultur: „Nichts Neues, aber <i>das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft</i> “	774
§ 5 „Christus und die Sozialdemokraten“ <sup>60</sup> (Seon, 25. April 1915) – Christus, wie Antwort auf die Welträtsel, so auch Quelle und Kraft der sozialistischen Bewegung	782
§ 6 „Die innere Zukunft der Sozialdemokratie“ <sup>61</sup> und „Was heißt: Sozialist sein?“ <sup>62</sup> (Safenwil, 12. und 18. August 1915) – Weitere sozialistische Reden über die innere Zukunft der Sozialdemokratie. Anhang: Die Reform der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz nach Barths Vorschlag	789
§ 7 „Religion und Sozialismus“ <sup>63</sup> (Baden, 7. Dezember 1915) – Zweifaches Bekenntnis zu Gottes Reich	793
§ 8 Überblick über dieses Kapitel und Zusammenfassendes	802
§ 9 Orientierung in den Zeitläuften	805

## Kapitel XIV

Gottgleicher innerer Abstand zur Welt als Weg zur Erneuerung von Mensch und Welt – Die Gedanken bis zum Vortrag über „Die Gerechtigkeit Gottes“ im Januar 1916	808
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Drei Vorträge um die Jahreswende 1915/16 (von denen der zweite vom Dezember 1915 schon im vorigen Kapitel behandelt) bezeichnen einen Ruhe- und Wendepunkt: Die Krise der Darstellung des einen Reiches Gottes mit Hilfe des Cohen-Herrmann-Schemas, die durch das Abrücken Gottes von der Welt in gesteigerter Erhabenheit und die daraus folgende Entgötterung der Welt entstand, scheint überwunden, der alte Stand mit Hilfe Kutters wieder erreicht und nur verbessert, samt Möglichkeit eines wirklichen Gegenbildes zur gottlosen modernen Kultur. Aus der Halbheit ist Gottlosigkeit geworden, aus der dringenden Ermahnung zum Ernstmachen die Entscheidung für oder gegen Gehorsam. Den Durchgangspunkt bezeichnet die vorübergehende Berufung auf das „Gewissen“ als vermittelnden Hilfsbegriff. Ein Ausblick auf den Fortgang beschließt.*

§ 1 „Friede“ <sup>64</sup> – auf dem Boden des Unfriedens?	808
§ 2 „Antrag betreffs Abschaffung des Synodalgottesdienstes“ <sup>65</sup> – Nötigung zum Bekenntnis, im Kampf wider die Halbheit des Freisinns	811

<sup>56</sup> GA III 3,155C (Notiz aus einer Zürcher Diskussion, ungedruckt)

<sup>57</sup> GA III 3,86-93(96) (Skizze für den Vortrag, ungedruckt; Pressebericht)

<sup>58</sup> GA III 3,(97)97-99 (Skizze der Ansprache; ungedruckt)

<sup>59</sup> GA III 3,(105)105-117 (Skizze des Vortrags; ungedruckt)

<sup>60</sup> GA III 3,(131)132-137(139) (Skizze des Vortrags, ungedruckt; Presseberichte)

<sup>61</sup> GA III 3,(152)152-155(160) (Skizze eines einleitenden Referats (ungedruckt) samt Exzerpten für das Gespräch)

<sup>62</sup> GA III 3,(161)161-163 (Skizze eines Referats, ungedruckt)

<sup>63</sup> GA III 3,(211)212-223 (Vortragsmanuskript, ungedruckt)

<sup>64</sup> GA III 3,(145)147-151 (Hauptbeitrag zum Monatsblatt des CVJM Zürich VI/1915)

§ 3 „Kriegszeit und Gottesreich“ <sup>66</sup> – Gottes Erhabenheit entgöttert die Welt; die ganz neue Welt des Vaters, des Schöpfers und Ursprungs; inneres Tun des Glaubens und Wartens auf Gott; „Generalabrechnung“ mit Paul Wernle	819
§ 4 „Die Gerechtigkeit Gottes“ <sup>67</sup> – Die Stimme des Gewissens; eine neue Welt wird möglich, auf der Erde	841
§ 5 Stand der Dinge und Rückblick – oder: Warum die Jahreswende 1915/1916 geeignet schien abzurechnen	853

## Kapitel XV

Karl Barths theologische Anfänge bis zur Jahreswende 1915/16 – Ertrag	863
§ 1 Die erste Gestalt einer eigenen Theologie Karl Barths nach deren drei Ansatzpunkten	863
§ 2 Aneignung des Schweizer Religiösen Sozialismus	865
§ 3 Die Anwendung der Lehre von dem einen Reiche Gottes als kritisches und konstruktives Prinzip über den Rahmen des Schweizer Religiösen Sozialismus hinaus	866
a) Ausweitung des kritischen Blicks: Das angedeutete religiös-soziale Zukunftsbild des Reiches Gottes als Kritik der modernen Kultur (S 866)	
b) „Das Seiende oder das Seinsollende?“ – Barths Hilfe-Rezension, Teil der Vorbereitung auf den Basler Kongreß (S 868)	
c) Die Begründung der Kulturkritik an Naumann aus dem Cohen-Herrmann-Schema und dem Gedanken von dem einen Reiche Gottes (S 868)	
d) Ernst Troeltschs Kulturkritik in den „Soziallehren“, von Karl Barth als Vorbild und Herausforderung zum Widerspruch aufgenommen (S 871)	
§ 4 Die Kriegszeit: Von der Deutung der großen Katastrophe zum bleibenden Gewinn aus der großen Zeit	872
a) Im Kampf gegen den Naumannschen religionslosen Relativismus in aller Politik und Kultur vom großen Krieg überrascht. Kulturkritische Erklärung des Krieges als Gericht und Ruf zur Buße (S 872)	
b) Das Versagen von Christentum und internationalem Sozialismus im Ausbruch des Ersten Weltkriegs (S 874)	
c) Barths grundsätzliche Stellung zu Krieg und Frieden 1913-1915 (S 874)	
d) Bleibender Gewinn an Erkenntnis des lebendigen Gottes aus der großen Zeit des Krieges in Europa (S 875)	
§ 5 Ein innerschweizerisches Ereignis in der Kriegszeit: Das Ende des (alten oder ersten) Schweizer Religiösen Sozialismus. Barth Anfang 1916 vermeintlich auf der verbesserten alten Position	879

<sup>65</sup> GA III 3,(164) 168-176 (Manuskript der Begründung vor der Synode in Aarau am 11.XI.1915; ungedruckt)

<sup>66</sup> GA III 3,(177)186-210 (Manuskript (Anfang verloren) des Vortrags in Basel am 15.XI.1915; ungedruckt)

<sup>67</sup> GA III 3,(225)228-245 (Manuskript des Vortrags in Aarau am 16.I.1916; gedruckt)

## Anhang I

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Eberhard Buschs Biographie „Karl Barths Lebenslauf“– Einige Bedenken zur Theologiegeschichte	882
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## Anhang II

Zwei-Reiche-Lehre (1986) mit Vorspruch 2015	890
Vorspruch 2015	890
Zwei-Reiche-Lehre – Etwas zur Erhellung aus der jüngeren Vergangenheit (1986)	894
Einleitung, Übersicht (S 894)	
I. Exposition: Karl Barth (S 895)	
II. Der jüngste Streit (S 899)	
III. Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Jesu Christi: Ernst Wolf (S 904)	
IV. „Lutherische Zwei-Reiche-Lehre“ (S 913)	
V. Ergebnisse? (S 924)	

## Zeichen

Ineinander stehende Zitate: „...<...>...“

Ergänzungen des vorliegenden Textes: [...]

Erläuterung eines Fürworts, dem zitierten Text entnommen, dem Fürwort nachgestellt: (...)

## Ein Kapitel vor den Kapiteln: Auswahl der Literatur und Auflösung des abgekürzt Zitierten<sup>1</sup>

### I. Titel

#### A. Karl Barth<sup>2</sup>

Karl Barth-Gesamtausgabe, Zürich (Theologischer Verlag Zürich / TVZ) 1971ff, darin  
Abt 1: Predigten. Zitiert: Pred (u Jg).

Abt 2: Akademische Werke

Abt 3: Vorträge und kleinere Arbeiten. Zit: (GA) III mit Band, Seite.

Abt 5: Briefe. Zit: nach Einzeltiteln.

GA I Predigten 1911. Hrsg v Eberhard Busch u Beate Busch-Blum. 2015. XV,494 Seiten  
(Predigten Nr 56-94)

GA I Predigten 1913. Hrsg v Nelly Barth u Gerhard Sauter. 1976

GA I Predigten 1914. Hrsg v Ursula u Jochen Fähler. 1974 (Dort im Vorwort (S VII) über die  
von Barth selbst vorgenommene Numerierung der (Gemeinde-) Predigten)

GA I Predigten 1915. Hrsg v Hermann Schmidt. 1996

GA I Konfirmandenunterricht 1909-1921. Hrsg v Jürgen Fangmeier. 1987. Zit: KU u Jg, Seiten.

GA III 1 Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909. In Verbindung mit Herbert Helms hrsg v  
Hans-Anton Drewes u Hinrich Stoevesandt. 1992 (Im Vorwort S VIII ff zur Geschichte  
der Ausgabe und dieser Abteilung sowie über den Anteil der verschiedenen Bearbeiter)

GA III 2 Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914. In Verbindung m Herbert Helms u  
Friedrich-Wilhelm Marquardt hrsg v Hans-Anton Drewes u Hinrich Stoevesandt, 1993  
(Im Vorwort S XIIff über Verteilung der Texte an die Bearbeiter)<sup>3</sup>

GA III 3 Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921. In Verbindung m Friedrich-Wilhelm  
Marquardt (†) hrsg v Hans-Anton Drewes. 2012 (Im Vorwort S IX Anm 1 Aufzählung  
der Texte, für welche Marquardt „die Verantwortung übernommen“ hatte)

GA III 4 Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925. Hrsg v Holger Finze, 1990

GA V Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966. Hrsg v Bernd Jaspers, 1971 (Im  
Dokumentenanhang unter Nr 38 S 301-310 der Eintrag ins Münsteraner Fakultätsalbum v  
1927 ua). Zit: BwBu u Seite.

GA V Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel. Bd 1 1913-1921. Bearbeitet u hrsg v  
Eduard Thurneysen. 1973 (kurzes Begriffsregister zu Bd I u II (1974), erarbeitet v Reiner  
Marquard, ist Bd II beigelegt) Zit: BwTh I.

GA V Offene Briefe 1909-1935. Hrsg v Diether Koch. 2001. Zit: OffBr 1909ff.

<sup>1</sup> Weitere Titel je zSt. Nach dem bis ins 19. Jahrhundert bei großen Seitenformaten geübten Brauch wird die  
Seitenzahl mit geschätzter vierfacher Unterteilung in A-D versehen angegeben.

<sup>2</sup> Bibliographie Karl Barth. Im Auftrag der Karl Barth-Stiftung und in Zusammenarbeit mit der Aargauischen  
Kantonsbibliothek und dem Karl Barth-Archiv erarbeitet von Hans Markus Wildi. Zürich (Theologischer Verlag)  
1984 (Bibliographie Karl Barth, Bd 1: Veröffentlichungen von Karl Barth. In Verbindung mit der  
Universitätsbibliothek Tübingen und dem Institut für Hermeneutik an der Universität Tübingen hrsg v Hans-Anton  
Drewes. Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 1984; zit: Wildi (u Nr).

<sup>3</sup> S XIff über den Umschlag mit der Sammlung „Sozialistische Reden“.

Nicht GA: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel. Mit einer Einleitung hrsg v Christoph Schwöbel. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1981. Zit: BwR.

Zum Briefwechsel mit Kutter s unter B!

Nicht GA: Karl Barth: Nachwort. Zu: Schleiermacher-Auswahl, besorgt von Heinz Bolli, München und Hamburg (Siebenstern Taschenbuch Verlag) 1968 (Siebenstern-Taschenbuch 113.114), S 290-312. Zit: Bolli u Seite.

## B. Zur Zeitgeschichte

Aargauer Nachrichten. 59(1913) uö.

Aargauer Tagblatt. Aarau 67(1913) uö

Basler Nachrichten. Basel 67(1911) uö.

Berner Tagblatt. 18(1906) uö.

Der Freie Aargauer. Aarau 6(1911) uö.

Neuer Freier Aargauer. Sozialdemokratisches Tagblatt. Aarau 8(1913)

Der freie Schweizer Arbeiter. Wochenblatt für Sozialgesinnte aller Stände. Bern 6(1913)

Die Christliche Welt. Marburg 23(1909) uö. Zit: CW.

Die Glocke. Monatliches Organ des Christl Vereins junger Männer Zürich I, sowie der CVJM Aussersiehl, Industriequartier (Philadelphia), Neumünster, Wiedikon und Schwamendingen-Oerlikon. Zürich 21(1913) uö.

Gemeinde-Blatt für die deutsche reformierte Gemeinde Genf. Genf 6(1909) uö.

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. Bern 26(1911) uö.

Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit. Basel 8(1914) uö. Zit: NW.

Schweizerische Theologische Zeitschrift. Zürich 29(1912) uö.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen 19(1909) uö. Zit: ZThK.

Zofingia. Centralblatt des Schweizerischen Zofingervereins. Basel 51(1910/11).

Zofinger Tagblatt. Täglicher Anzeiger für den Bezirk Zofingen und die Mittelschweiz. Zofingen 40(1912)

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen (Mohr) 1((1908/1909) - 5(1913(/1914))

Alf Özen / Matthias Wolfes: Register zum Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ 1. Auflage 1908-1914. Erstellt unter Mitwirkung v Ruth Conrad, Thomas Stahlberg u Christian Weise. Frankfurt aM Berlin Bern Bruxelles New York Oxford Wien (Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften) 2001 (Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule Bd 6)

Markus Mattmüller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Die Entwicklung der Persönlichkeit und des Werkes bis ins Jahr 1913. Basel Stuttgart (Verlag v Helbing & Lichtenhan) 1957 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, hrsg v Edgar Bonjour u Werner Kaegi, Bd 67) Zit: Mamü I.

ders: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie. Bd II: Die Zeit des Ersten Weltkriegs und der Revolutionen [1910-1921, s S 225A], Zürich (EVZ-Verlag) 1968 („Das vorliegende Werk erscheint gleichzeitig als Bd 110 der Basler Beiträge z Gesch.wissensch . . .) Zit: Mamü II.

- Eduard Buess / Markus Mattmüller, Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth. Mit einem Nachwort v Gerhard Sauter, Freiburg/Schweiz (Edition Exodus) 1986; zit: Buess-Mamü.
- Christine Ragaz / Markus Mattmüller / Arthur Rich (Hrsg) unter Mitwirkung v Hans Ulrich Jaeger: Leonhard Ragaz in seinen Briefen. I. Bd: 1887-1914. Zürich (EVZ-Verlag) 1966 (Zahlreiche biographische Notizen!)
- Max Geiger† / Andreas Lindt (Hrsg) unter Mitarbeit v Uli Hasler u Frieder Furler: Hermann Kutter in seinen Briefen 1883-1931. München (Chr Kaiser Verlag) 1983 (Mit Briefwechsel Barth – Kutter (s S 613) und vielen biographischen Notizen!)
- Hermann Lübke: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel Stuttgart (Benno Schwabe) 1963
- Wolfgang Huber, Evangelische Kirche und Theologie beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs, S 134-215 in: ders (Hrsg), Historische Beiträge zur Friedensforschung, Stuttgart (Klett) und München (Kösel) 1970 (Studien zur Friedensforschung 4)

### C. Zur Deutung und Einordnung Karl Barths im allgemeinen

- Eberhard Busch: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München (Chr. Kaiser Verlag) (1975), <sup>2</sup>1976 (nach GA III 3(2012), S XX: „Unveränderte Neuauflage (Paperback) Zürich (Theologischer Verlag) 2005“); zit „Busch“ u Seite.
- Michael Beintker (Hrsg): Barth Handbuch. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016
- Ders: Die Gottesfrage in der Theologie Wilhelm Herrmanns. Berlin (Evang Verlagsanstalt) 1976 (Theologische Arbeiten XXXIV)
- Peter Fischer-Appelt: Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns. Mit einer Herrmann-Bibliographie. München (Kaiser) 1965 (FGLP X,32)
- Ders: Wilhelm Herrmann. In: Martin Greschat: Gestalten der Kirchengeschichte. Bd 10,1 (1984) 1993 S 59-69
- Friedrich-Wilhelm Marquardt: Der Aktuar. Aus Barths Pfarramt. In: F-W Marquardt ua (Hrsg): Einwürfe 3: Karl Barth: Der Störenfried? München (Kaiser)1986, S 93-139
- Ders: Karl Barths Safenwiler Predigten, Jahrgang 1914. In: EvTheol 37(1977) S 377-396
- Ders: Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin. München (Kaiser) 1981. Darin: Ders: Karl Barths „Sozialistische Reden“, S 470-488 (Gehalten zwischen 1911 und 1917)
- Andreas Pangritz: Neuer Bericht über Karl Barths „Sozialistische Reden“. In: Pfleiderer / Matern (s unt) S 63-80
- Peter Zocher: „Hier hat man das erfreuliche Gefühl, nötig zu sein.“ Der neue Pfarrer Karl Barth und die Gemeinde Safenwil im Jahre 1911. In: ZDTh 31(2025) 109-121

### D. Zur frühen Theologie Karl Barths im besonderen

- Herbert Anzinger: Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur „vordialektischen“ Theologie Karl Barths. München (Chr Kaiser Verlag) 1991 (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd 110) 291 Seiten.<sup>4</sup> Zitiert „Anz“ u Seite.

<sup>4</sup> Einen kritischen Bericht über die erste Hälfte des Anzingerschen Buches, die für den hier behandelten Zeitraum allein interessiert, s im Anschluß an die Titel unter II.

- Jochen Fähler: Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915. Bern – Frankfurt aM – Las Vegas (Peter Lang) 1979 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, hrsg v Max Geiger† u Andreas Lindt, Bd 37) 188 Seiten<sup>5</sup>. Zitiert „Fähler“ u Seite.
- Cornelis van der Kooi: Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth 1909-1927. München (Kaiser) 1987 (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd 103) 263 Seiten. Zit „vdKooi“ u Seite.<sup>6</sup>
- Bruce L McCormack: Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936. Aus dem Englischen (Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936. Oxford 1995. 528 p) übersetzt v Matthias Gockel. Zürich (Theologischer Verlag) 2006. 407 Seiten. Zit „McCormack“ und Seite.<sup>7</sup>
- Georg Pfleiderer: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert. Tübingen (Mohr Siebeck) 2000 (Beiträge zur historischen Theologie Bd 115) 496 Seiten. Zit „Pfleid“ u Seite.<sup>8</sup>
- Georg Pfleiderer / Harald Matern (Hrsg): Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie. Zürich (Theologischer Verlag) 2014 (Christentum und Kultur Bd 15) 244 Seiten. Zit „Pfleid/M“ u Seite. Darin:
- Georg Pfleiderer: Progressive Dialektik. Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs. S 81-103.
- Folkart Wittkind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916). Tübingen (Mohr Siebeck) 2000 (Beiträge zur historischen Theologie Bd 113) 270 Seiten. Zit „Witt“ u Seite.

## II. Bericht

### § 1 Überblick

#### Nr 1. *Die unbekanntten Anfänge eines bekannten Theologen.*

Karl Barth war vor dem ersten Römerbrief von 1919 so unbekannt, wie ein Schweizer oder deutscher Pfarrer ist, von dem nur wenig ausgearbeitet und gedruckt vorliegt von dem, was er bis dahin niedergeschrieben und aufgezeichnet hat. Anderthalb Dezennien akademischer Wirksamkeit in Deutschland und sein kirchlicher Einsatz machten den Namen vielen in Deutschland mehr oder weniger bekannt, und er hatte vor allem unter den Theologen Freunde und Anhänger sowie Gegner und mehr oder weniger kritische Beobachter. Indem seit 1932 allmählich nicht mehr sosehr der Römerbrief, sondern die Kirchliche Dogmatik aller Welt für

<sup>5</sup> Eine ausführliche Stellungnahme zu Jochen Fählers Dissertation ist einer Nebenstudie zu den Predigten von 1914 beigegeben. Auch wenn sie sich auf Vorarbeiten stützen konnten, ist Ursula und Jochen Fählers großes Verdienst die Herausgabe der Predigten 1914 im Jahre 1974.

<sup>6</sup> S unt unter „Bericht“.

<sup>7</sup> S unt unter „Bericht“.

<sup>8</sup> Einen kritischen Bericht über Pfleiderers Darstellung der ersten Phase („Die Entstehung des Programms . . . , 1909-1915) s im Anschluß an die Titel unter II.

seinen Namen stand, so fragten doch selbst Freunde und Anhänger längst nach den Perioden seiner Theologie und suchten auch von der Zeit vor dem zweiten und gar vor dem ersten Römerbrief sich ein Bild zu machen. Die drei Bände der „Vorträge und kleineren Arbeiten“ aus den Jahren 1905 bis 1921, die dafür von Belang sind, erschienen jedoch erst 1992, 1993 und 2012. So behinderte die Frage nach den Anfängen und der frühen Theologie Karl Barths nicht nur der Umstand, daß neugierige Schüler und Freunde, die überdies mit der Generation der Großväter unbekannt waren,<sup>9</sup> rückwärts fragten, sondern vor allem anderen der Mangel an Quellen, die über Barth selbst hätten unterrichten können. Mit den unbekanntem Anfängen eines bekannten Theologen hat es seine Schwierigkeiten.

Wer heute nach neuerer Literatur zu den Anfängen des Theologen Karl Barth fragt, trifft auf vier Titel vor anderen, deren Autoren eint, daß ihr erstes Interesse einem späteren frühen Barth gilt, einem Barth des Römerbriefs und der Entwicklung der Dialektischen Theologie, und sie nehmen den ganz frühen Barth, der noch nicht Barth war, hinzu. Denn Barths Selbstzeugnis entspricht, daß sie von einem Bruch des frühen Barth mit der Marburger und weiteren deutschen Theologie um 1915 ausgehen, weil jene Theologie im Ausbruch des Ersten Weltkriegs theologisch und moralisch versagte; erst nach dieser Befreiung beginnt die Geschichte des Barth, der er selber ist, und der ihm eigentümlichen Theologie (mitsamt deren Wandlungen). Im Zusammenhang mit der Beschreibung des von Barth um 1915 vollzogenen Bruches, der Abkehr von einem individuellen religiösen Erlebnis und Hinwendung zu einer Theologie, die nun wenigstens biblisch oder etwa theozentrisch statt anthropozentrisch zu nennen wäre, haben Anthropozentrisch und (Biblisch oder) Theozentrisch nicht allein beschreibenden, sondern zugleich wertenden Charakter. Alle vier Autoren übernehmen Urteil und Wertung des nach vielen Jahren zurückblickenden Barth, und dies in doppelter Hinsicht. Der Bruch soll zum einen im Blick auf Karl Barths Person und Denken gelten, wenn er auch in biographischer Hinsicht offenkundig ein wenig einzuschränken ist. Der Bruch mit der Erlebnistheologie und deren Verwerfung sollen zum anderen unwiderruflich auf immer fortgelten. Alle vier Autoren übernehmen den von Barth im Rückblick behaupteten, anderes ausschließenden Gegensatz.

Ein fünfter Autor fragt ausdrücklich nach dem frühen Barth und seiner Herkunft, und er stellt den Theologen Karl Barth in den Zusammenhang der Ritschl-Schule, die sich mit Troeltsch auseinanderzusetzen hatte. Allerdings schreibt auch er noch vom Wissen um den späten Barth her und fragt nach der Nötigung zur Wende. – Alle unterschätzen die Bedeutung, die Schleiermacher für Barth hatte, und keiner weiß von dem frühen Eindruck Calvins auf Barth, der Barth dazu brachte, inskünftig als Gerechtigkeit nur noch die Gerechtigkeit gelten zu lassen, die vor Gott gilt. Keiner weiß von der theologischen Verlegenheit, in welche das Kriegsgebet der christlichen europäischen Völker den Prediger Barth brachte; ja die Krise, in welche sein Gottesbild geriet. Thurneysen wies Barth erneut auf Kutter hin, und mit Hilfe Kutters überwand Barth seit Herbst 1914 allmählich jene Krise. Über Kutter verlor er allmählich Schleiermacher, der Thurneysen nie so viel bedeutet hatte wie Barth. Nicht von ungefähr bewahrte Barth Schleiermacher und Herrmann immer ein ehrendes Andenken. Es trug sich wohl manches anders zu, als bisher weisgemacht.

*Nr 2. Eine Amsterdamer Dissertation führt über die durch Barth-Schülerschaft bestimmte Biographie Eberhard Buschs nicht hinaus.*

Cornelis van der Kooi legte 1985 in Amsterdam eine Dissertation vor über den Denkweg Barths von 1919 bis 1927. Erweitert um Barths Anfänge erschien sie auf deutsch 1987 in den „Beiträgen zur evangelischen Theologie“ unter dem Titel „Anfängliche Theologie – Der Denkweg des jungen Karl Barth 1909-1927“. Der Verfasser will die Zeit Barths darstellen, „in der er versucht hat, sich aus den herrschenden Denksystemen herauszulösen und in der er sich

---

<sup>9</sup> Hermann Diem hatte zeitgemäß Arbeiten über Kierkegaard verfaßt, indes sein Bruder Harald und andere nicht allein unter den Schwaben Luther und die deutsche Reformation sich neu zu erobern suchten.

einen eigenen Weg gewählt hat“.<sup>10</sup> So beschreibt van der Kooi Barths Weg vom modernen Theologen Herrmannscher Prägung (den neukantianischen Sozialismus eingeschlossen<sup>11</sup>) zum Autor der Christlichen Dogmatik 1927 in vier Abschnitten. Er verfolge „behutsam“ Umschichtungen und Brüche, wie Michael Beintker als Rezensent<sup>12</sup> sich ausdrückt; das Schema vierer interpretatorischer Leitfragen (oder Gesichtspunkte)<sup>13</sup>, dem van der Kooi jeden Zeitabschnitt unterwirft, führe freilich auch zur Vereinfachung mancher komplexer Gegebenheiten und mit dem Verlust von Konturen zu fehlender Tiefenschärfe, die das Bewegende dieser Theologie nicht mehr erkennen lasse, wie es im gleichen Jahr ihrem Scharfsinn zum Trotz Spieckermann in ihrem Buch gelang<sup>14</sup>. Nach Beintker unterschätzt van der Kooi, wie sehr die Veränderung des „normativen Zentrums“<sup>15</sup> die anfänglichen Denkstrukturen eines formbildenden Kantianismus zerbrochen habe.<sup>16</sup> – Schon die 1919 beginnende unbezweifelte Barthsche Theologie Barths wirft die Frage der Periodisierung auf; hier, in dieser spätere Phasen betreffenden Zeit liegt der Ursprung der Arbeit. Immerhin wirft bereits van der Kooi die Frage nach dem Verhältnis von Bruch und Kontinuität in Barths Theologie auf und möchte Elemente der Kontinuität erkennen.<sup>17</sup>

Van der Kooi nennt für die erste Phase Barths<sup>18</sup> über die Miszelle „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ samt Replik und Duplik hinaus, was bis zu den Kriegsbriefen im Rade-Briefwechsel hin gedruckt vorlag. Dem vierten Gesichtspunkt liefern die Genfer Gemeindeblatt-Artikel das Material; schon vdKooi hat Einsicht genommen in die „Ideen und Einfälle zur Religionphilosophie“, um gegen Troeltschens religiöses Apriori diese zitieren<sup>19</sup> zu können. Als hätte erst der Kriegsausbruch die Gottesfrage ernsthaft gestellt,<sup>20</sup> währt der erste Abschnitt, bis Barth, irregeworden durch die Vereinnahmung Gottes durch die deutsche Theologie, die Kategorie des Erlebnisses hinter sich läßt,<sup>21</sup> um mit Paulus zur Selbstbesinnung der Theologie auf ihr Thema vorzustoßen.<sup>22</sup> Die zweite Phase, die durch den ersten Römerbrief charakterisiert ist (dessen Lösungen sich zwar rasch als veraltet erweisen) beginnt damit 1914.

Es besteht kein Zweifel, van der Kooi kennt sein Material. Doch gliedern nicht allein die vier Leitgesichtspunkte das Material; der Stoff drängt so manche weitere auf, die jenen den Rang streitig machen, und Wiederholungen müssen vermieden werden. So entstand eine mehr systematische denn historische Arbeit, die als eine Einführung in die Theologie Barths gut zu lesen ist. Aber von dem, wofür die in bunter Reihenfolge durcheinander zitierten Titel stehen, den Texten verschiedener Art und Eigenart, ihren Anlässen und Zusammenhängen, von

<sup>10</sup> Van der Kooi, Anfängliche Theologie, 11; vgl 121ff (Beintker, ThLZ 1989,57)

<sup>11</sup> Van der Kooi 56f

<sup>12</sup> Beintker ThLZ 1989,56

<sup>13</sup> Abgrenzungen, zB Ablehnung der epistemischen Versicherung des Glaubens, weil für Barth zeitlebens mit WHerrmann die Theologie aus sich selbst begründet sein muß. – Darstellung des Wegstücks, als Explikation des Glaubensgegenstands, in sich wohlbegründet – Die Distanzfrage: historischer Abstand kann nicht zugestanden werden, es gilt das Urteil des heute zu verantwortenden Glaubens – Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit verlangt einen Bezug auf die Gegenwart und das Urteil über diese.

<sup>14</sup> Ebd 57; vgl HStoevesandt ThLZ 1987, 62-66 zu ISpieckermann, Gotteserkenntnis, 1985.

<sup>15</sup> VdKooi 235

<sup>16</sup> Beintker aaO 58

<sup>17</sup> Hans-Anton Drewes, ehemaliger Leiter des Karl-Barth-Archivs, Herausgeber sehr früher wie sehr später Texte, 2014 in einer Anmerkung: „Wenigstens *in calce* möchte ich, ohne vorzugreifen, andeuten, daß ich die einfachere Antwort, die die Wendungen auf Barths Weg als Brüche akzentuiert, historisch für weniger zutreffend und sachlich für weniger lehrreich halte als die schwierigere Antwort, die nach der einen Linie in Barths Denken sucht.“ Er beruft sich „in der Frage nach dem Zusammenhang und der Einheit von Barths Weg und Werk“ auf Hans Urs von Balthasar. Hans-Anton Drewes: ‚Abwechselnd über der Zeitung und dem Neuen Testament brütend‘. Themen und Probleme in Barths ‚Vorträgen und kleineren Arbeiten 1914-1921‘. (Pfleid/M Anm 98 zu S 45)

<sup>18</sup> VdKooi 21-61, vielmehr -75, nimmt man die überbrückende Einleitung zum Römerbrief-Kapitel hinzu.

<sup>19</sup> Vd Kooi 35

<sup>20</sup> Ebd 63ff

<sup>21</sup> Ebd 66ff

<sup>22</sup> Ebd 73

Schwierigkeiten und Lösungen erfährt man nichts; van der Kooi enthält sie dem Leser vor. Man könnte Stellennachweise kontrollieren, aber warum soll man's tun? Van der Kooi empfiehlt, Barth sich zu Herzen zu nehmen und mit Barth vor manchem sich zu hüten. Das Buch ist nicht zu zitieren, man kann nur in Nebenfragen etwas anderer Meinung sein. Der junge Barth ist ein fertiger junger Barth, eben Karl Barth – aber es kam das Jahr 1914. – Van der Kooi scheidet für eine an den Texten orientierte Auseinandersetzung aus.

Nr 3. *Erweiterung einer Darstellung der Theologie des früheren Barth um die Anfänge, gestützt auf Anzinger.*

Der Amerikaner Bruce Lindley McCormack wurde 1989 in Princeton mit einer Arbeit über Barths Theologie in den Jahren 1921 bis 1931 promoviert. Die Dissertation ist der Kern seiner 1995 auf englisch, zehn Jahre später dann auch auf deutsch erschienenen Darstellung „Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: its Genesis and Development, 1909-1936.“<sup>23</sup> Hier liegt die von Matthias Gockel gefertigte und 2006 erschienene deutsche Übersetzung der Darstellung von 1995 zugrunde.<sup>24</sup> Der Kern des Buches ist, wie wohl schon der Dissertation, die Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars großer Darstellung und Deutung von Barths Theologie als eines Ganzen. Ein Amerikaner, der sich auch in Schottland umgetan hat, studierte die Auseinandersetzung um Barths Theologie in der deutschen Barth-Literatur, um deren Frontstellung auf amerikanische Verhältnisse anzuwenden: In von Balthasar bekämpft McCormack die anglo-amerikanische (liberale) Sicht Barths als eines Neo-Orthodoxen, wie McCormack im Vorwort zur deutschen Ausgabe bestätigt. In der Übersetzung von 2006 kehrt das Buch also als eine Gesamtdarstellung der Barthschen Theologie nach Deutschland zurück und fordert dort Beachtung. McCormack ist mit vBalthasar fraglos einig in der Auffassung, daß Barth im Ersten Weltkrieg mit der liberalen Theologie der Anfangszeit brach, um im Römerbrief zu sich zu finden und dialektischer Theologe zu werden; die Abkehr von der Frühzeit ist beiden gemeinsame Voraussetzung alles weiteren und versteht sich. McCormack bestreitet vBalthasar jedoch, daß es eine zweite Wende gebe, die sich im Anselm-Buch manifestiere: die Wendung von der Dialektik zur Analogie und damit zur Dogmatik; stehen für die Dialektik die Versuche mit dem Römerbrief, so für die schließlich gefundene reine Endgestalt der Theologie die Kirchliche Dogmatik. Hiergegen setzt McCormack zweierlei: Barth blieb, zum ersten, ungeachtet gewisser Verschiebungen bis in die Kirchliche Dogmatik hinein dialektischer Theologe. Barth war und blieb, zum zweiten, immer Theologe; er dachte und entschied von Anfang an rein theologisch; zu keiner Zeit zuerst philosophisch und richtete danach der Philosophie folgend die Theologie aus. Diese Klarstellungen vorausgesetzt, mag man nachrangige Unterschiede feststellen, und McCormack kann sich eine Gliederung der Jahre Barths seit dem Beginn des Römerbriefs in vier material bezeichnete Perioden denken.<sup>25</sup> In der

<sup>23</sup> Oxford (Clarendon Press) 1995. 21997. XX 499 Seiten. Die englische Ausgabe rezensierten Dietrich Korsch: ZDTh 12(1996) 211-218 und, die besondere Stellung innerhalb der Barth-Literatur bezeichnend, Georg Pfleiderer: ThLZ 1998, 417-422. S ferner die Rezension von Colin Gunton im Scottish Journal of Theology 1996, 483-491 nebst McCormacks Response ebd 491-498.

<sup>24</sup> „Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936“, Zürich (TVZ) 2006; mit Vorwort von McCormack.

<sup>25</sup> Um es zu wiederholen: Die Absage an den anfänglichen Liberalismus (Wilhelm Herrmanns Erfahrungstheologie) und die Hinwendung zur Dialektischen Theologie des Römerbriefs versteht sich für McCormack mit vBalthasar. Die Auseinandersetzung betrifft allein eine zweite Wende, die für vBalthasar im Anselm-Buch zum Ausdruck komme. McCormack bestreitet sie gänzlich, Barth bleibe bis in die Kirchliche Dogmatik hinein dialektischer Theologe. Unter der Voraussetzung, daß für Barth immer nur theologische Gründe leitend waren (und nie philosophische) sowie immer materiale, nie methodische (wie ein angedeuteter zweiter Band zu erhärten hätte, s Pfleiderers Rezension Sp 420C), gesteht McCormack in der Auseinandersetzung mit vBalthasar vier Phasen oder Abschnitte der Barthschen Theologie, und das heißt der dialektischen Theologie Karl Barths zu: (mit Spieckermanns Göttinger Dissertation von 1985: von April; nach einem Brief an Thurneysen ab) August 1915 (im Vorwort 2006, den Predigten zufolge, eher seit 1916) bis Januar 1920; Januar 1920 bis Mai 1924; Mai 1924 bis Juni 1936; ab Juni 1936. (McCormack 2006 42f) Zu vermerken ist vielleicht auch, daß McCormack im Vorwort 2006 als seine These

Einleitung werden sie, durch Begriffe bezeichnet und damit benannt, nacheinander aufgezählt,<sup>26</sup> in der Disposition der Darstellung geben sie die Namen der Teile ab, unter die sich ab dem dritten alle Kapitel ordnen. Jene Erweiterung der Dissertation bedeutet, daß unter dem Titel „Prolog – Der Werdegang eines Außenseiters“ dem „Ersten Teil“ in zwei ersten Kapiteln zu je 35 Seiten eine Darstellung der Frühzeit Barths vorangestellt wird. Strebt vdKooi in seinem Buch von 1987 danach, ungeachtet aller Gliederungen keinen wesentlichen Gedanken auszulassen, so schreibt McCormack<sup>27</sup> eine intellektuelle Biographie, die von innen heraus und unter Zurückstellung der zeitgeschichtlich-politischen Umstände und Einflüsse das Werden eines Theologen und seiner Theologie nachzeichnet.

Hier interessiert der vorangestellte Prolog. Die Hauptgewährsleute McCormacks für die Frühzeit und den Bruch damit sind Spieckermans Dissertation von 1985, Beintker mit seinem Buch über Barthsche Dialektik von 1987 und die nachfolgend (teilweise näher) zu besprechende Schrift Anzingers von 1991. Das erste Kapitel ist insofern mit gutem Recht „Der Marburger Hintergrund“ überschrieben, als sein Hauptstück 14 Seiten über „Wilhelm Herrmanns Theologie der religiösen Erfahrung“ sind. Sodann bespricht McCormack im ersten Kapitel<sup>28</sup>, das auch den frühesten Arbeiten (1909-1911) gewidmet ist, auf drei Seiten „Moderne Theologie“ samt Replik und Duplik. Auf weiteren drei Seiten folgt „Der christliche Glaube und die Geschichte“, das als ein zusammengefaßter Herrmann vorgestellt wird. Das zweite Kapitel steht unter der Überschrift „Sozialismus und religiöser Sozialismus in Safenwil (Juli 1911-August 1915)“. Darin handelt McCormack auf vier Seiten „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ ab, der Spaltung von Geist und Materie, Innerem und Äußeren wegen als ein gegen Adolf von Harnack gerichteter Aufsatz vorgestellt, der trotzdem noch als liberal zu gelten hat<sup>29</sup>. Anschließend zieht McCormack für seine Darstellung die gedruckt vorliegenden Predigten heran, bei der Unvollkommenheit des Verfahrens zehn Seiten ohne rechten Ertrag.<sup>30</sup> „Der Glaube an den persönlichen Gott“ erhält drei Seiten, die vor allem dem Argument der Analogie gelten, das von Balthasar bei Barth entdeckt zu haben meinte.<sup>31</sup> Endlich wird in diesem ersten Abschnitt des zweiten Kapitels auf zwei Seiten noch Barths Hilfe-Rezension erwähnt. Der zweite Abschnitt, „August 1914 – die Krise in Briefen und Predigten“ zitiert auf drei Seiten den Rade-Briefwechsel bis November 1914, folgend, in der zeitlichen Reihenfolge vor- und zurückspringend, aus den Predigten. „Die Spaltung der Bewegung des religiösen Sozialismus und Barths Bruch mit dem Liberalismus“, so die Überschrift des dritten Abschnitts, stellt McCormack, das erstere ausdrücklich mit Berufung auf den zweiten Band der Mattmüllerschen Ragaz-Biographie dar (unter Hinzuziehung des Briefwechsels mit Thurneysen); bezüglich des zweiten beruft er sich auf Spieckermann (der Besuch bei Blumhardt im April 1915 habe die Wende gebracht).

McCormack nennt in der Darstellung des Prologs bereits bekannte und öfters besprochene Haupttexte; fügt er über das knappe Referat hinaus auch Bemerkungen hinzu, so führt nichts über seine Gewährsleute hinaus, und kann dies kaum. McCormacks Aufmerksamkeit gilt der Auseinandersetzung mit vBalthasar, die spätere Jahre betrifft und deren Periodisierung, nicht den

---

angibt, daß die wichtigsten materialen Entscheidungen in Barths Dogmatik bereits in Göttingen fielen. (19C) Und zu vergleichen ist: Colin Gunton (der gleichfalls gegen vBalthasar nur einen Bruch statuiert, nämlich den zum Römerbrief hin) hebt in seiner Besprechung des McCormackschen Buches im *Scottish Journal of Theology* 1996, 483-491 („Response“ McCormacks 491-498) hervor, daß es zu allen Zeiten materiale Gesichtspunkte des Glaubensverständnisses waren, die Barth zum Wechsel der Ansichten brachten, nicht zu Anfang methodische, erst später inhaltliche; „rather, there are continuities in both, method and content, between the two periods“ (nämlich der der dialektischen Theologie und der der Kirchlichen Dogmatik).

<sup>26</sup> 42f

<sup>27</sup> Mit Korsch 214.217B

<sup>28</sup> „Der Marburger Hintergrund“

<sup>29</sup> Die Frage der Sozialethik betreffend bleibt McCormack hinter Anzinger deutlich zurück.

<sup>30</sup> Vgl Busch 75BC.

<sup>31</sup> McCormack 107-109 mit Bezug auf HUvBalthsar, Karl Barth, S 226f.

Anfängen, von denen Barth sich abgewendet hat. Von den für die Jahre 1905 bis 1921 durch die drei Bände „Vorträge und kleinere Arbeiten“ neu bekannt gewordenen Texten (samt Beigaben) weiß das McCormacksche Buch nichts. So scheidet auch McCormack für eine Auseinandersetzung aus.

Nr 4. *Die erste Arbeit, die umfänglich Texte bezieht und interpretiert, wenn auch von einem späteren Barthischen Standpunkt aus.*

Herbert Anzingers „Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths“, 1991, trägt einen Titel, der nicht zutreffen scheint und Rätsel aufgibt. Das Buch hat knapp 280 Seiten und ist in fünf Teile gegliedert. Eine systematische Einleitung von 15 Seiten zählt als erster Teil. Der zweite und der dritte Teil sind dann der vordialektischen Theologie gewidmet, von welcher der Untertitel redet und die hier interessiert: „Barths Rezeption der ‚Modernen‘ Theologie in der Vorkriegszeit“ mit knapp 70 Seiten und „Die Nötigung zur Grundlagenrevision“ mit etwa 30 Seiten. Damit gilt knapp die erste Hälfte des Buches der Theologie Barths zwischen 1909 und 1916<sup>32</sup>. Der vierte Teil der Arbeit aber ist mit 110 Seiten dem ersten Römerbrief gewidmet (der Dialektischen Theologie also), ein fünfter Teil resümiert und wendet nach eigener Idee des Verfassers an (20 und 10 Seiten): „Ergebnis und weiterführende Perspektiven“. Anzingers besondere Vorliebe für den Römerbrief ist als solche bald erklärt. Sein Buch von 1991 geht über eine Heidelberger Dissertation von 1984 auf eine 1979 vorgelegte häusliche Prüfungsarbeit zurück: „Die Zuordnung des Theologischen und Politischen in Karl Barths erstem ‚Römerbrief‘, insbesondere anhand der Aussagen über Staat und Revolution“ In Friedrich Wilhelm Marquardt's „Theologie und Sozialismus – Das Beispiel Karl Barths“ von 1972<sup>33</sup> gab es im dritten Kapitel einen öfters kritisch diskutierten Abschnitt: „Karl Barth und Lenin (Römer 13 im ersten ‚Römerbrief‘)“<sup>34</sup> Und an Marquardt hatte 1977 Ulrich Dannemann angeküpft: „Theologie und Politik im Denken Karl Barths“<sup>35</sup> „Durch ein aktuelles systematisches Interesse geleitet“<sup>36</sup>, wie Anzinger schrieb, nämlich an „der Frage nach der Zuordnung des Theologischen und Politischen in der Theologie“ interessiert, „also der Frage, wie sich Theologie zu dem Bereich des Politischen, in dem die Probleme der Ökologie, der Ökonomie und des Sozialen gelöst werden müssen, verhält,“ wollte der Kandidat 1979 dies Thema „an dem historischen Beispiel gerade des ersten ‚Römerbriefes‘ untersuchen, weil sich an ihm . . . nicht nur die weiterführenden Einsichten, sondern auch die Probleme und Irrwege besser demonstrieren lassen als etwa an der ‚Kirchlichen Dogmatik‘. . . zumal es mir weniger um die materialen Aussagen selbst, als vielmehr um die Analyse des methodischen Verfahrens geht,

<sup>32</sup> „Seine (Karl Barths) erste Aufsatzsammlung ‚Das Wort Gottes und die Theologie‘ von 1924 enthielt Texte aus der Zeit von 1916 (dem Jahr, in dem er mit der Niederschrift des ersten ‚Römerbriefes‘ begann) bis 1923, was dokumentiert, daß er sich seit 1916 auf einem ihn gewiß weiterführenden Weg wußte, der sich jedenfalls von den Vorkriegswegen in charakteristischer Weise unterschied.“ (Anzinger 5C)

<sup>33</sup> FWMarquardt, Theologie und Sozialismus, München u Mainz 1972.

<sup>34</sup> FWMarquardt 1972, 126-141

<sup>35</sup> U Dannemann, Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München u Mainz 1977.

<sup>36</sup> Die Theologie kann „an den die Welt bedrängenden Problemen nicht vorbeigehen, sondern muß sie begreifen lernen als Folge von menschlichen Entscheidungen, die dem göttlichen Heilswillen zuwiderlaufen, also als Folge von Sünde. Die Theologie wird sich dabei fragen müssen, inwieweit sie aktiv oder passiv mit Schuld an dieser unheilvollen Entwicklung trägt, und sie wird vor allem in Zukunft die Frage nach dem Verständnis von Mensch, Natur und Geschichte so stellen müssen, daß sie die uns bedrängenden Probleme und die Frage nach ihren Ursachen von vornherein als konstitutives Element der Theologie ernstgenommen und nicht als ihr eigentlich fremd abgeschoben werden. Sie wird also gerade von ihrem genuin theologischen Auftrag her das Gespräch mit nicht-theologischer Wissenschaft ganz neu suchen müssen.“ (Anzinger 1979 1Cf) Schon 1979 macht Anzinger also zur Voraussetzung seiner Arbeit, daß die Weltverantwortung die Theologie zum kooperativ lernenden wie kritischen Gespräch mit nicht-theologischer Wissenschaft zwingt. (Anzingers Lehrer Heinz Eduard Tödt war (nach Wolfgang Huber in: RGG<sup>4</sup> 8,455) Mitarbeiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg gewesen, als er er 1964 in Heidelberg einen Lehrstuhl für Sozialethik erhielt. Ferner beruft Anzinger sich nicht allein auf Habermas, sondern 1991,294f auch auf Georg Picht.)

mittels dessen Barth seine theologisch-politischen Aussagen gewonnen hat.“ „Sinn und Ziel der Arbeit ist es also, Barths Aussagen über Staat und Revolution im Rahmen der politischen Ethik des ersten ‚Römerbriefs‘ darzustellen und auf die darin implizierte Struktur des Verhältnisses von theologischen und politischen Momenten hin zu durchleuchten.“<sup>37</sup> Anzinger verfolgte dann seine historische und doch allgemeinere Absicht in kritischer Auseinandersetzung mit Marquardt und Dannemann. „Glaube und kommunikative Praxis“ hätte Anzinger demnach bereits über seine Studie zum Römerbrief von 1979 setzen mögen; „Glaube und christliches Handeln“ ist 1991 der fünfte und letzte Abschnitt des Teils über den Römerbrief überschrieben. Warum lautet dann 1991 der Untertitel: „Eine Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths“?

In der „Einleitung“, dem ersten Teil des Buches von 1991, dienen zunächst fünf Seiten der „Explikation der Fragestellung“. „Für viele Zeitgenossen ist die uns bevorstehende Zukunft nur mehr mit Hilfe apokalyptischer Kategorien zu beschreiben.“ Wir, die Menschheit, ist den von ihr selbst geschaffenen globalen Problemen nicht gewachsen. „Angesichts dieser Widersprüche beginnt sich heute die Erkenntnis durchzusetzen, daß die Hauptursachen für unsere politischen und sozialen, ökonomischen und ökologischen Probleme im neuzeitlichen Subjektivitätsprinzip wurzeln.“ „Die grundlegende Struktur dieses Prinzips ist die Selbstbeziehung.“<sup>38</sup> Der programmatische Haupttitel ist aus einem großen welt- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang heraus zu verstehen. „Gesucht sind offenkundig ein Selbstverständnis und eine Praxis, die den Mitmenschen (und mutatis mutandis auch die außermenschliche Natur) nicht als Mittel zum Zweck, sondern als gleichberechtigten Partner behandeln.“<sup>39</sup> Die „Ausgangshypothese“ des Buches ist, „daß christlicher Glaube und christliches Handeln eine kommunikative Struktur besitzen. ‚Kommunikativ‘ bedeutet . . . etwas, in dem sich Gemeinschaft (communio) zur Geltung bringt.“<sup>40</sup> Da es um Glaube und Handeln geht, so ist die Heiligung der Rechtfertigung nachgeordnet, die Weltrelation folgt aus der Gottesbeziehung.<sup>41</sup> Hat Gott sich in Christus mit der von ihm abgefallenen Welt versöhnt, so ergibt sich laut der Kirchlichen Dogmatik, auf die Anzinger im darauffolgenden Absatz sich bezieht, für die Theologie der zugleich lernende und kritische Dialog mit der nichttheologischen Wissenschaft, wovon Anzinger bereits 1979 sprach. Dann leitet Anzinger aus dem Haupttitel den Untertitel ab.

„Aber eben dies ist ja strittig; eben dies, daß hier<sup>42</sup> ein kritisch verwertbares Potential vorliege, wird oft bezweifelt. Selbst da, wo man Barths Theologie nicht mehr als neo-orthodox<sup>43</sup> beiseite schiebt, wo man ihre Neuzeitlichkeit grundsätzlich anerkennt, ist man sich uneins über deren (der Neuzeitlichkeit) inhaltliche Bestimmtheit. Darum scheint es mir wichtig, die Frage nach der Konstitution von christlicher Subjektivität und kommunikativer Praxis gerade an Barth zu richten und sie darüber hinaus mit einer Rekonstruktion der Genese seiner frühen Theologie<sup>44</sup> zu

<sup>37</sup> Anzinger 1979, 2BC.Df. – Ein Antiquariat bot einst die (im Offset-Verfahren vervielfältigte?) 80 Seiten starke Arbeit an.

<sup>38</sup> Anz 1A.C. Die Einleitung nennt zum Subjektivitätsprinzip der Neuzeit Hegel, Habermas, Marx. (Anz 1C u Anm 1f)

<sup>39</sup> Anz 1D

<sup>40</sup> Anz 2B. Forts: „Gegenüber sprachlicher Interaktion meint dieses Geschehen insofern ein allgemeineres Phänomen, als es sprachliche Kommunikation einschließt, aber nicht darauf reduziert werden kann. Außerdem ist mir wichtig, daß es nicht bloß die Orientierung an der Idee von Verständigung und Versöhnung impliziert, sondern deren Realität, d. h. gelungene Verständigung und Versöhnung. . . . Darum bringt er (der Terminus ‚kommunikativ‘) für mich im Blick auf den Glauben die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch und im Blick auf das Handeln die Gemeinschaft zwischen Mensch und Mitwelt zum Ausdruck.“ Lösungen für die Weltprobleme sind im Gegensatz zum neuzeitlichen Subjektivitätsprinzip intersubjektiv zu finden.

<sup>41</sup> Anz 2A

<sup>42</sup> In Barths Kirchlicher Dogmatik.

<sup>43</sup> Wie zB Tillich.

<sup>44</sup> Im ersten Römerbrief. Anzinger statuiert eine „Kontinuität der Barthschen Theologie etwa seit 1916“ und eine „Diskontinuität zu seiner Vorkriegstheologie“. (Anz 5D) Davon abgesehen weiß auch Anzinger von feineren Unterscheidungen, die möglich sind, und die Besprechung solcher Periodisierungen füllt das weitere des ersten Abschnitts der Einleitung, des ersten Teils. „Doch mir kommt es hier nicht darauf an, die Frage nach den Diskontinuitäten im Denken des Schweizer Theologen zu traktieren, sondern lediglich darauf, die prinzipielle

verbinden; nicht weil ich von der Prävalenz des Frühwerks ausginge, sondern weil ich die Vermutung hege, daß die für unser Problem entscheidende Weichenstellung bei Barth schon sehr früh anzusetzen ist, ja im Grunde mit der Distanzierung von der Theologie seiner Lehrer unmittelbar zusammenhängt. Mit einer Konzentration auf die theologischen Anfänge Barths<sup>45</sup> nehme ich zwar in Kauf, von einer in geringerem Maße reflektierten Theoriegestalt auszugehen, gewinne aber gleichzeitig die Möglichkeit, zu überprüfen, woran sich seine Kritik neuzeitlicher Subjektivität konkret entzündete und in welchem Sinn sie (Barths Kritik) selber als neuzeitlich anzusprechen ist.“ Präzisiert lautet die Frage der Arbeit mit zwei Hauptteilen, „wie Barth zunächst als Rezipient und schließlich als Dissident . . . das Gottes- und Weltverhältnis des Christen interpretierte“: Wie sollte jeweils „im Zusammenhang von Offenbarung und Glaube“ „Gotteserkenntnis“ sich vollziehen, und welche Konsequenzen zog Barth jeweils daraus „für die Begründung christlichen Handelns, primär im Bereich des Sozialen und Politischen“.<sup>46</sup>

Anzinger will eine Geschichte schreiben, die Geschichte nämlich, wie aus Barth prägnant Barth wurde. Sein Vorsatz ist, von den Einsichten zu erzählen, die den neuzeitlichen, modernen Theologen nach etlichen Jahren dazu nötigten, den Römerbrief abzufassen. Dazu fragt Anzinger von dem Barth, der unbestritten und unbestreitbar Barth ist, zurück nach der vordialektischen Theologie, die nach allmählicher Vorbereitung überwunden werden mußte. Oder: Es gab gute Gründe, daß der Marburger Adept das Vaterhaus verließ und er selber wurde, Karl Barth, von dem aus es nun weitergeht. Der scheinbare Widerspruch im Titel bringt zum ersten die Rückfrage nach der unbedeutenden Vorgeschichte zum Ausdruck, dem Uneigentlichen. Er bringt zum andern zum Ausdruck, daß diese Vorgeschichte des Irrtums und der Verirrungen abgetan werden und daß ein Wechsel stattfinden mußte. Worauf es ankommt, sagt zum dritten der Haupttitel. Er bringt die These zum Ausdruck, die Irrtum und Verirrung entgegensetzten war, zugleich die Synthese – Anzingers Titel ist echt Barthisch. – Gilt die Anteilnahme der vorliegenden Arbeit allein der „Studie zur vordialektischen Theologie Karl Barths“ im zweiten und dritten Teil des Anzingerschen Buches, so muß sie doch vorab um deren Voraussetzung wissen, um die besondere Sicht der Darstellung zu verstehen; warum und inwiefern sie auf den Römerbrief zustrebt.

Der fünfte Teil des Buches stellt zunächst das Ergebnis dar und beginnt dazu mit einem Unterabschnitt: „Die Vorgeschichte der Dialektischen Theologie Karl Barths. Ein zusammenfassender Überblick“<sup>47</sup> „Die weitgehende Bejahung und theologische Rechtfertigung des Krieges seitens deutscher Theologen sowie die Berufung solcher verehrten Lehrer wie Herrmann und Rade auf das Kriegserlebnis als eines religiösen Erlebnisses stürzen Barth in Zweifel über die Tragfähigkeit und Legitimität des erlebnistheologisch-anthropozentrischen Ansatzes.“ „Die latent vorhandenen Spannungen zur Ethik der Marburger Theologie werden nun manifest, wie besonders Barths Brief an Wilhelm Herrmann vom November 1914 zeigt. Barth sieht sich genötigt, nach neuen Fundamenten jenseits des theologischen Liberalismus und in zunehmendem Maße auch jenseits des Religiösen Sozialismus zu suchen. – Eine Schlüsselfunktion für die weitere Entwicklung Barths kommt dabei sicherlich dem im April 1915 erfolgten Besuch bei Blumhardt in Bad Boll zu. Denn in der Folgezeit bringt Barth nicht nur den eschatologischen Dualismus schärfer als je zuvor in Anschlag, sondern er interpretiert ihn nun vor allem nicht mehr idealistisch. Das Reich Gottes tritt der Realität der vergehenden Welt nicht mehr als bloße Idee, als Utopie einer vollkommenen Welt, an der sich der Christ zu orientieren habe, gegenüber, sondern wird jetzt selber als diejenige Realität verstanden, von der her der Christ lebt und handelt.“<sup>48</sup> „Der Blumhardtsche Reich-Gottes-Realismus überführt den

---

Überwindung des ‚liberalen‘ Paradigmas darzustellen, also den ersten Schritt, den Barth bei allen späteren Modifikationen seiner Theologie dennoch nicht rückgängig gemacht hat.“ (4C)

<sup>45</sup> Deren erste Urkunde der erste Römerbrief.

<sup>46</sup> Anz 3C-4A

<sup>47</sup> Anz 237B

<sup>48</sup> Anz 240B-D

anthropozentrischen Ansatz Karl Barths in einen theozentrischen. ‚Von Gott her‘ wird nun die entscheidende Formel seiner neuen, die Subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen des bisherigen erlebnistheologischen Ansatzes bloßlegenden und überwindenden Theologie.<sup>49</sup> In der Zusammenfassung des dritten Teils, also im Übergang zum Römerbrief, zitiert Anzinger aus Barths Blumhardt- Rezension vom Sommer 1916 und bemerkt: „Auch hier kündigt sich jener folgenreiche Perspektivenwechsel an, der darin besteht, das zwischen Gott und Mensch statthabende Geschehen nicht mehr vom Menschen, sondern gleichsam vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten. Der anthropozentrische Ansatz beginnt einem theozentrischen zu weichen.“<sup>50</sup>

Anzinger kennt (und teilt) die Barth folgende Dramatik des Biographen Busch; zugleich sucht er sie besser als letzterer zu begründen. Die bei Kriegsausbruch zutage tretende Spannung hatte ihre Zeit gebraucht sich herauszubilden, und ebenso braucht die Ausbildung einer neuen Theologie weiterhin Zeit, bis sie sich als die Dialektische Theologie gültig äußern konnte. Zunächst brachte die neue Orientierung an der realistischen Reichsgotteshoffnung Blumhardts anstelle der Idealität des inneren Lebens Jesu nichts als den Perspektivwechsel. „Allerdings verfügt Barth zunächst über keine Alternative zum erlebnistheoretischen Ansatz. Sein Verständnis des Glaubens bleibt den Subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen der Modernen Theologie verhaftet, seine Ethik abhängig von idealistischen Prämissen.“<sup>51</sup> Fast mißverständlich untertreibend bekundet darum das Vorwort als Anzingers Absicht nur „eine Studie zur vordialektischen Theologie Karl Barths“. Jedoch: „Die Arbeit stellt die theologische Entwicklung Barths von seinen frühesten Äußerungen bis zur ersten Auflage seines 1918 erschienenen Römerbriefkommentars anhand der Leitfrage nach dem Verständnis von Glaube und christlichem Handeln dar; sie deckt also den Zeitraum ab, in dem sich Barths Wechsel von der im Anschluß an seine Lehrer zunächst vertretenen ‚modernen‘ Theologie hin zu einem eigenständigen Ansatz vollzog. Besonderes Gewicht lege ich dabei auf die Untersuchung der Frage, welche Veränderungen Barths Theologie noch vor dem Ersten Weltkrieg erfuhr und welche Bedeutung dem Ausbruch des Krieges für die weitere Entwicklung beizumessen ist.“<sup>52</sup>

Und um Titel und Untertitel des Buchs noch einmal miteinander ins Auge zu fassen: Die erste Hälfte des Buchs beschreibt die von Barth als Adepten Marburgs aufgegebenen Theologie zwar auf solche Art, daß die innere Nötigung des Wechsels und dessen Ansatzpunkte erkennbar werden; der Gegenstand des Anzingerschen Buches ist aber weit mehr als allein die ausdrückliche theologische Rechtfertigung der großen Wende, der Umkehr Barths. Der eigentlichen systematischen Absicht zum Trotz zeichnet bereits die Dissertation von 1983 sich dadurch aus, daß Anzinger mehr als andere sich Kopien unveröffentlichter Texte der Zeit zwischen 1910 und 1915 aus dem Karl-Barth-Archiv besorgt hatte,<sup>53</sup> um sie samt der Reihe der durch den Druck

<sup>49</sup> Anz 241A. – „Anthropozentrisch, erlebnistheologisch, gesinnungsethisch, idealistisch“ steht für die neuzeitliche selbstische Subjektivität, die im Interesse des Fortbestehens der Welt zu überwinden ist. Gelingt dies in der theozentrischen, realistisch-eschatologischen, christologisch fundierten Dialektischen Theologie, die zu Verantwortungsethik führt, so ist diese darin angemessen neuzeitlich.

<sup>50</sup> Anz 123D. Forts: „Noch deutlicher zeigt sich dies in dem am 6. Februar 1917 in Leutwil gehaltenen Vortrag ‚Die neue Welt in der Bibel‘. . . ‚Den Inhalt der Bibel bilden eben gar nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen. Nicht wie wir mit Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt; nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat; nicht das rechte Verhältnis, in das wir uns zu ihm stellen müssen, sondern der Bund, den er mit allen, die im Glauben Abrahams Kinder sind, geschlossen und in Jesus Christus ein für allemal besiegelt hat.‘ Also eine Umkehrung der Perspektive auf der ganzen Linie. ‚Gott ist *Gott*‘, so lautet fortan die programmatische Formel der theozentrischen Theologie Karl Barths, die nicht tautologisch verstanden, sondern schon hier trinitarisch entfaltet und ausgelegt wird.“ (bis 124C)

<sup>51</sup> Anz 127B

<sup>52</sup> S VII

<sup>53</sup> Über die ungedruckten Texte aus dem Barth-Archiv s Anz 15CD.120 u Anm 64. Es handelt sich, den hier interessierenden zweiten und dritten Teil des Buchs betreffend, außer den „Ideen und Einfällen zur Religionsphilosophie“ (Anzinger schienen sie ihres Zusammenhangs mit „Der christliche Glaube und die Geschichte“ wegen von Belang. In der GA wurden die „Ideen und Einfälle“ von FWMarquardt bearbeitet!) um vier Stücke aus der Sammlung der „Sozialistischen Reden“ und einen Vortrag vom November 1915. Anzinger zitiert

bekanntem innerhalb der systematischen Gliederung unter seinen systematischen Gesichtspunkten einzeln zu interpretieren. Für den Druck 1991 erweiterte er die Dissertation nicht allein um Exkurse wie zum Beispiel über Wilhelm Herrmann; er wertete vielmehr auch aus, was Barth zur Vorbereitung seines Genfer Konfirmandenunterrichts niedergeschrieben hatte.<sup>54</sup> Die Bearbeitung der einstigen Dissertation kam (nach Anzingers eigenen Angaben) ganz der „Studie zur vordialektischen Theologie“ zugute.

Nr 5. *Eine zweite Arbeit, die ausführlich frühe Texte bezieht, interpretiert und von einem anders gearteten Barthischen Standpunkt aus beurteilt.*

- a) I. „Georg Pfleiderer: *Karl Barths praktische Theologie – Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*“ – Erste Vorstellung des Buchs.  
II. *Erste Einleitung – zur Arbeit insgesamt.*

Das Buch erschien als gekürzte Fassung einer Münchner Habilitationsschrift von 1998 im Jahre 2000; mit 500 Seiten, davon 460 Seiten Text, immer noch ein stattlicher Band. Da eine Frucht der Münchner Barth-Schule, geht das Buch von einer Gesamtdeutung der Theologie Karl Barths aus, welche nach der Kirchlichen Dogmatik nun auch deren Entstehung metatheoretisch deutet, das heißt hier den Sinn der für Theologie und Predigt zu findenden Worte nach der bei den Hörern in ihren geschichtlichen Umständen zu erzielenden Wirkung bemißt (und somit aus den historisch-soziologischen Bedingungen der Hörerschaft erklärt); was als Theologie dargelegt wird, spiegelt, einer Antwort auf die Lage gleich, den geschichtlichen Zusammenhang. Oder: dem Titel genau entsprechend, soll die systematische Theologie Barths als in einem besonderen Sinne „praktische Theologie“ dargestellt werden, als eine Theologie Glauben weckender und darin Kirche schaffender Predigtpraxis, die, abseits aller Ontologie, sich ganz nach dem Hörer richtet.<sup>55</sup> Dieser Charakter der Barthschen Theologie ergab sich aus dem Kontext der Zeit: Karl

---

(abgesehen vom Briefwechsel Barths mit Thurneysen) als Quellen zusammenhängend und bespricht: den Briefwechsel 1914 mit Rade und Herrmann, die Predigten 1913.1914 sowie die Vorhut-Predigt 1915, die Konfirmandenkurse 1909/10 und 1910/11 (erschieden erst 1987, also erweiternd nachgetragen). Zehn besprochene Stücke verschiedenen Umfangs waren, weil gedruckt worden, schon immer (mehr oder weniger) bekannt und zitiert.<sup>54</sup> Erschienen 1987. Die Predigten 1913.1914 sind (vor McCormack) 90ff bedacht.

<sup>55</sup> In der ersten Einleitung (Pfleid 1-25), mit welcher der Verfasser sein Buch beginnt, verknüpft er dessen Gegenstand mit den Fragen, vor welche die gegenwärtige Orientierungskrise des Protestantismus stellt. (Pfleid 1-11) Dann führt er in die systematische Theologie Karl Barths ein, wie er sie auffaßt und darzustellen beabsichtigt (Pfleid 11-20), und macht mit den Grundbegriffen seiner Interpretation bekannt. „Schon in einem seiner ersten religionsphilosophischen Entwürfe hat Karl Barth sein theologisches Projekt pointiert als ‚praktische Theologie‘ bezeichnet (Pfleiderer verweist (Pfleid 17 Anm 65) auf GA III 2,130C). Er zielte damit auf eine Theorie, „im Vollzug von deren Aneignung die Selbstdurchsicht des religiösen Individuums als des Grundes ihrer Handlungsfreiheit bewußter individueller Subjektivität erfolgen soll. Die systematische Theologie oder die Theologie als ganze soll in diesem Sinne ‚praktische Theologie‘ sein, bei der es vornehmlich nicht um ein bestimmtes, empirisches Handlungswissen geht, sondern um den Aufbau einer Handlungsgewißheit überhaupt.“ (Pfleid 17CD) Davor schon hatte Pfleiderer die Absicht seiner Untersuchung dahin erläutert: „Die Untersuchung konzentriert sich vielmehr auf die argumentative und näherhin auf die *erkenntnistheoretische* Struktur der Barthschen Theologie. . . Gezeigt werden soll, und das ist der im engeren Rahmen der neueren Barth-Forschung virulente Kern der These der vorliegenden Untersuchung, daß die erkenntnistheoretische Struktur der Barthschen Theologie und deren Entwicklungsgang sich allererst im Rahmen einer textpragmatischen Analyse erschließen. Barths theologischer Erkenntnisbegriff und sein theologischer Reflexionsvollzug müssen im spezifischen Sinne pragmatisch, und das heißt grundsätzlich: als Handlungsvollzug, als intentionaler Akt interpretiert werden, für den mithin gilt, daß für ihn die Differenz von Intention und Realisation konstitutiv ist, und der vor allem konstitutiv auf Adressaten bezogen ist. . . Barths Theologie hat im reflexiven Verhältnis zu ihrem eigenen Handlungscharakter ihre spezifische Signatur. Die Spezifität dieser Signatur besteht darin, daß sie sich zum Handlungscharakter ihres theologischen Reflexionshandelns in ein kritisches Verhältnis setzt.“ (Pfleid 14BC-D) „Wenn es mithin in dieser Untersuchung im Blick auf Karl Barths Theologie um ‚Pragmatik‘ geht, dann meint dieser Begriff hier also, wie gesagt: Wirkungsreflexivität, mithin ein konstitutiv durch die Reflexion auf seine intentionalen Rezipienten vermitteltes reflexives Tun. Pragmatik in diesem Sinne *ist* die Logizität des Handlungsbegriffs, wie Max Weber sie

Barths Theologie ist, sie wurde Teil und Paradigma der antimodernen modernen Kulturkritik in der Kulturkrise um den Ersten Weltkrieg und der zwanziger Jahre (und weiterhin).<sup>56</sup> Mit der Frage der Periodisierung der späteren Theologie Barths nimmt Pfeleiderer die der Genese der frühen Theologie auf. Ein anderer Impuls, dem das Buch folgt, ist die seit 1985 (mit dem Druck der ersten dogmatischen Vorlesung) und erst 1992.1993 (mit der Herausgabe der frühen „Vorträge und kleineren Arbeiten“ seit 1905) möglich gewordene genauere Erforschung der Anfänge des Theologen Barth. Die Genese der Theologie Barths in ihrer Art ist zwar ohne jenen großen Rahmen nicht zu verstehen, wie Pfeleiderer meint. Eine erste Einleitung von 25 Seiten beginnt mit der Mühe, die der deutsche Protestantismus der Gegenwart hat, in seiner Orientierungskrise sich zurechtzufinden in Nachwirkung, vielmehr Fortwirkung jener Kulturkrise; das Verständnis der Theologie Barths mag dem Heute dienen. – Dieser Einleitung folgt ein erster Teil des Buches von 100 Seiten, vier anderen paradigmatisch-exemplarischen Zeitgenossen Barths gewidmet, die auf verschiedenste Weise alle in der von Max Weber beschriebenen Kulturkrise „starke Agenten der Moderne“ (wie Pfeleiderer in Anlehnung an Max Weber sich ausdrückt) als Handlungssubjekte der Gegenmoderne, zu konstruieren versuchten: Georg Lukács und Carl Schmitt, Emanuel Hirsch und Friedrich Gogarten. Nachdem solchermaßen der Kontext beschrieben ist, folgt als zweiter der eigentliche Teil des Buches, der auf gut 300 Seiten die Genese der Theologie Barths analysiert und deutet: „Gott ist Gott: Karl Barths praktische Theologie“ Erst in der letzten von vier Phasen, der Phase der Kirchlichen Dogmatik, ist die systematische Theologie Karl Barths in ihrer Eigenart voll ausgebildet; aber in der dritten, in der Zeit der noch in Göttingen gehaltenen ersten Dogmatik-Vorlesung (1924/25), erreicht sie die der Art des theologischen Denkens angemessene, die ihr eigentümliche Gestalt.<sup>57</sup> Die beiden Römerbriefe stehen Pfeleiderer für die zweite Phase; die eigentlichen Anfänge reichen folglich bis in die Zeit des Ersten Weltkriegs. So erhält der zweite Teil des Buchs zwei Unterteile: die Anfänge ergeben davon den ersten; die andere Hälfte ist der zweiten und dritten Phase gewidmet. Die vierte Phase mußte aus Gründen der Arbeitsökonomie bestimmter Ausblick bleiben, der zweiten Hälfte eingefügt, ehe ein Resümee auf 25 Seiten beschließt.

b) *Zweite Einleitung – nun die Darstellung Barths insgesamt betreffend. I. Basissignatur Barths im Unterschied zu den anderen vier Autoren der Kulturkrise. II. Ort der Untersuchung innerhalb der systematischen Barthinterpretation.*

Der zweite, dem eigentlichen Gegenstand des Buches, der Genese der Barthschen Theologie in ihrer Eigenart, gewidmete Teil muß eine eigene, zweite Einleitung<sup>58</sup> erhalten. Sie beschreibt zunächst die Aufgabe, welche der Verfasser unter den gegebenen Bedingungen sich gestellt hat. Barths Theologie gehört dem ersten Teil des Buches zufolge wie die verglichenen anderen vier Theorien dem Typus der „geschichtsphilosophischen Handlungstheorie“ zu; des näheren nun nicht mehr von Max Weber, sondern von Kant aus zu beschreiben als „invertierte“<sup>59</sup> praktische Transzendentaltheorie: der „transzendentaltheoretische Anspruch der Theorie“, ihr Idealisches, wird „invers; er (der zu erfüllende Anspruch) verschwindet in dem von der Theorie aufgebauten Handlungssubjekt und seine Leistung ist nur für diejenigen präsent, die diese Inversion selbst bewußt mitvollziehen,“ wie wiederum nur ein außenstehender Beobachter in einer funktionalen

---

bestimmt hat, wenn er Handeln bestimmt als ‚soziales Handeln . . . , welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.‘ (zit aus *Wirtschaft u Gesellschaft* (1922), 5. Aufl 1980 S 1) usw“ (Pfleid 15B)

<sup>56</sup> Dies legt der dritte Abschnitt der (ersten) Einleitung dar: „Prinzipielle Pragmatik als Konstituierung eines kollektiven Handlungssubjekts. Zum Projekt der Untersuchung (II)“ (Pfleid 20-25)

<sup>57</sup> Pfeleiderer folgt darin der bekannten Arbeit von ISpieckermann, *Gotteserkenntnis*, 1985.

<sup>58</sup> Pfeid 139-174

<sup>59</sup> So Pfeleiderer in Anlehnung an Friedrich-Wilhelm Marquardts *Barth-Deutung* (1972; „Inversion des Sozialismus in die Theologie“ (37D), dh Umkehr, Rückverwandlung; „Inversion und Rezeption“ (38B)). Anzinger erwog die Übertragung dieser Perspektive auf Rendtorffs *Barth-Deutung*. (Pfleid 140 u Anm 2f)

Analyse der Theorie feststellen kann.<sup>60</sup> Doch gibt es eine Besonderheit, die Barth von den vier anderen im ersten Teil behandelten Autoren grundlegend unterscheidet. Barth verzichtet „auf jegliche empirische Positivierung seines starken Handlungssubjekts und verlegt dessen Aufbau rein in das Bewußtsein der Rezipienten seiner Theologie. Die für die bislang untersuchten Entwürfe kennzeichnende Restdifferenz zwischen starkem Geschichtssubjekt und elitärem Bewußtsein, das um seine Konstitution weiß, wird bei Barth eingezogen, beziehungsweise einzuziehen versucht. Die Einziehung dieser Differenz wird bei Barth selbst noch einmal zum Thema der Theorie. Darin ist Barths Theologie den anderen Entwürfen systematisch überlegen.“<sup>61</sup> Barths Lösungsversuche, welche die von Pfeleiderer behauptete Überlegenheit als Folgeproblem begleiten, stellen nun aber „das Motiv dar, das die Theorieentwicklung Barths in allen ihren Stadien vorantreibt“.<sup>62</sup> Unter Verzicht auch auf eine „metatheoretische Außenreflexion“ radikalisiert Barth allen Verzicht und prinzipialisiert ihn; von entscheidender Bedeutung ist dabei: „Die Prinzipialisierung ist eine theologische; und sie wird signalisiert durch das den vier anderen Basissignaturen (der im ersten Teil des Buches behandelten Autoren) an Prinzipialität überlegene ‚Gott ist Gott‘“.<sup>63</sup> „<sup>64</sup> Der werkgeschichtlich-genetische zweite Teil der Arbeit hätte nun die Deutungshypothese Pfeleiderers darstellend zu bewähren. „Denn nur durch eine genaue Nachzeichnung des historischen Entwicklungsgangs von Barths Denken kann gezeigt werden, daß jene prinzipialisierende Invertierung in der Tat dasjenige Motiv darstellt, das die Theorieentwicklung Barths in allen ihren Stadien vorantreibt.“<sup>65</sup>

Ist aber die zweite Einleitung im übrigen dem Stand der Dinge in der Barthforschung gewidmet, so mußte zu allererst durch Hinführung auf die metatheoretische Deutung die im üblichen Sinne systematische Barthforschung und über sie die werkgeschichtlich-genetische der kulturhistorischen Deutung und Einordnung Barths angeschlossen und mit ihr vermittelt werden. So erklärt Pfeleiderer in dem nachfolgenden Abschnitt, der zunächst die systematische Barth-Auslegung überblickt: „Für die hier vorgelegte Interpretation ist die erkenntnistheoretische und darum vorrangig an Barths Verhältnis zum Marburger Neukantianismus orientierte Perspektive grundlegend; denn sie ist aus meiner Sicht die am weitesten vorangetriebene Linie der modernitätstheoretischen Barthforschung. Alle entsprechenden Interpretationen kommen darin überein, daß sie in der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der ‚Gotteserkenntnis‘ (Verfasser verweist auf Spieckermann 1985), der ‚Erkennbarkeit Gottes‘ (Verfasser verweist auf Lohmann 1995), das zentrale Thema der Barthschen Theologie erblicken.“<sup>66</sup> Die konsequent erkenntnistheoretische Barth-Interpretation erliegt allerdings der in ihr beschlossenen Gefahr der Abstraktheit, da ihr eine entscheidende Differenz aus dem Blick gerät. „Indem die Theologie die Selbstausslegung des Glaubens sein will, ist sie als Vollzug solcher Selbstausslegung etwas anderes als der (von ihr zu beschreiben intendierte) Vollzug des Glaubens selbst.“<sup>67</sup> Sodann faßt

<sup>60</sup> Alles Pfeid 140B.

<sup>61</sup> Pfeid 140Cf. Oder: Ebenso wie er auf „empirische Positivierung seines starken Handlungssubjekts“ verzichtete (etwa durch „Außenperspektive“), vermied Barth die Aufhebung der transzendentaltheoretischen Inversion (141AB)

<sup>62</sup> Pfeid 141Cf

<sup>63</sup> Keine Tautologie (vd Kooi 73C; vielmehr ist das zweite „Gott“ emphatisch, mit Nachdruck, eigentlicher, prägnant, präzise gebraucht. In „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915 heißt es bedeutungsvoll: „Ja, die Welt wird jetzt entgöttert und erweist sich als das, was sie ist, als Welt. Dafür erweist sich Gott umso kräftiger als Gott.“ (GA III 3,195B)

<sup>64</sup> Pfeid 141B. Des grundsätzlichen Verzichts wegen „*prinzipialisierte* invertierte praktische Transzendentaltheorie“.

<sup>65</sup> Pfeid 141Cf

<sup>66</sup> Pfeid 144Cf innerhalb „Zum Ort der Untersuchung im Rahmen der systematischen Barthinterpretation“ (Pfeid 142-154)

<sup>67</sup> Pfeid 145B. Davor: „Indem sich die erkenntnistheoretische Barthinterpretation ganz auf die Logik der theologischen Erkenntnistheorie Barths konzentriert, droht ihr eine entscheidende Differenz aus dem Blick zu geraten, nämlich die – eingangs der Untersuchung erwähnte – Differenz zwischen der Logik der theologischen Erkenntnistheorie, welche die Barthsche Theologie *selbst ist* oder anwendet, und dem praktischen Vollzug von

Pfleiderer auch die Frage der Genese der Theologie Barths, von einer Gesamtdeutung derselben ausgehend, die sich an deren in der Kirchlichen Dogmatik erreichter Endgestalt orientiert, rückwärts schreitend in den Blick. Darum beginnt nach jenen überleitenden Erklärungen die nähere Darlegung der systematischen Erforschung und Deutung der Theologie Karl Barths mit der Gesamtdeutung Trutz Rendtorffs (seit 1972<sup>68</sup>) in deren Zuspitzung durch Falk Wagner und Friedrich-Wilhelm Graf (1975). Denn diese warf neue Fragen auf: Anschein des Autoritären und struktureller Totalitarismus, und der Vorwurf gegen Barths Dogmatik wurde systemtheoretisch verschärft durch Murrmann-Kahl (1997). Dagegen wäre nach Dietrich Korsch, der bereits 1981 die Gegenposition zu Wagner einnahm, wenn Barth das Gelingen der Freiheit tatsächlich außer Betracht ließe, „Barths semantisch-dogmatisch sehr geschlossenes System . . . hintergründig, nämlich ethisch-praktisch als sehr offenes System zu verstehen“.<sup>69</sup> Steht nicht die Erfahrung der Freiheit für Religion? Wiederum: „Kann es eine Selbstausslegung individueller Freiheitsvollzüge jenseits der ihnen dogmatisch vorgeschriebenen Selbstausslegung geben? Anders gefragt: vermag sich die dogmatisch-christologische Selbstausslegung an der Stelle der faktischen Selbstausslegungsvollzüge der Individuen zu explizieren?“<sup>70</sup> Jörg Dierken untersuchte 1996 in vier Fallstudien aus dem Bereich der modernen protestantischen Theologie die Bestimmung des Vollzugs praktisch-ethischer Realisierung der Freiheit als Glaube in ihrem Verhältnis zur Bestimmung der Selbsterkenntnis der Freiheit als Lehre. Pfleiderer wendet Dierkens Ergebnis gegen Korsch ein: „Die abstraktere Terminologie expliziert die Relation von Glaube und Lehre als Verhältnis von *religiösem Vollzug* und *theologischer Bestimmtheit*.“<sup>71</sup> Dierken diente sein Ergebnis lediglich dazu, den Selbstwiderspruch der Barthschen Dogmatik festzustellen; Pfleiderer fragt, ob Barths Dogmatik methodisch angemessen erfaßt sei, wenn sie dem Leser zwei Optionen offenzulassen scheine.<sup>72</sup> Barths Kirchliche Dogmatik verlangt von ihren Prolegomenen an nach metatheoretischer Deutung.

---

Gotteserkenntnis, den sie *beschreiben will*.“ Barth theologisiert, wie Pfleiderer meint, pragmatisch, ganz nur in praktischer Absicht. So überschrieb Pfleiderer den zweiten Abschnitt der ersten Einleitung, aus dem oben in Anm 42 ausführlich zitiert wurde, „Systematische Theologie als pragmatische Theologie“ (Pfleid 11-20) Abstrakt, wie sie lautet, als reine Theologie genommen, würde Barths Systematik zu reiner Spekulation. (Pfleid 145B) „Die Untersuchung wird zu zeigen versuchen, daß die Unterscheidung der Gotteserkenntnis, die der Glaube sein soll, von der Erkenntnis der Gotteserkenntnis, welche die Theologie sein will, diejenige Differenz ist, die für Barths Theologie und ihre Interpretation von fundamentaler Bedeutung ist und aus der tatsächlich ihr sie vorantreibendes Entwicklungspotential stammt.“ (Pfleid 145C)

<sup>68</sup> „Radikale Autonomie Gottes“ wurde als Überschrift des Aufsatzes von Trutz Rendtorff bekannt. (TRendtorff, Theorie des Christentums, 1972, 161-181) Rendtorff gelangte aber zu dieser Formel für sein Verständnis der Theologie Barths, indem er Barth, von Troeltsch ausgehend, als Schüler Wilhelm Herrmanns zu verstehen suchte. Wilhelm Herrmann habe in seiner Theologie die durch die historische Aufklärung nötig gewordene Umbildung der Theologie aktiv zu betreiben unternommen. Barths Römerbrief deutet Rendtorff als „ersten Schritt einer neuen Aufklärung, die den Prozeß der Aufklärung noch einmal aufrollt, aber nicht als historischen, sondern in einem radikalen und systematischen Sinne. Es ist ein Prozeß der Aufklärung, der als Gegenprozeß zur Aufklärung im historischen Sinne konzipiert ist. Sein Zielpunkt ist nicht die Freiheit und Autonomie des Menschen, sondern die Freiheit und Autonomie Gottes. Die Radikalität des Gegensatzes, den Karl Barth aufreißt, . . . ist nur evident, wenn man Karl Barth als Exponenten der liberalen Theologie begreift, der hinter deren historische Vermittlungsversuche zurückgeht auf den harten Kern der Auseinandersetzung, der sie sich verdankt. Der entschlossene Wechsel von der neuzeitlichen Autonomie zur Autonomie Gottes ermöglicht es, diesen Prozeß der Aufklärung unabhängig von seiner historischen Durchführung in seiner systematischen Reichweite erneut zur Diskussion zu stellen mit dem gleichen traditionskritischen Selbstbewußtsein, das das Kennzeichen der religionskritischen Aufklärung gewesen ist.“ (Ebd 164Cf)

<sup>69</sup> Pfleid 148D; „ethisch-praktisch“ ist wohlbemerkt von „religiös-praktisch“ zu unterscheiden.

<sup>70</sup> Pfleid 151D

<sup>71</sup> Pfleid 152A mit Dierken 11.

<sup>72</sup> „Die Bestimmtheit, als deren Theoretiker Dierken Barth ansieht, ist offenbar Bestimmtheit, der ihr Vollzogen- und Nachvollzogenwerden nicht so äußerlich ist, wie es die Bestimmtheit dieser Bestimmtheit (absolute Selbstbestimmung Gottes) auf den ersten Blick vermuten läßt. Die Negation des Vollzogenwerdens, die dieser Bestimmtheit inhaltlich inhäriert, setzt selbst die Möglichkeit zweier gegenläufiger Vollzüge frei: Mitvollzug oder kritische Vollzugsverweigerung. „Entscheidung“ ist seitens des Adressaten verlangt; nicht nur als Entréebillett zum System, sondern gewissermaßen permanent. Die Permanenz des Theorievollzugs, der Zwang zu seiner Fortsetzung,

c) *Noch einmal zweite Einleitung; nun zur historischen Barthforschung (Spieckermann, Lohmann, McCormack). Theologizität als deren Aufgabe.*

Gegenstand des dritten und vierten Abschnitts der einleitenden Forschungsgeschichte ist der Überblick über die historisch-genetisch-werkgeschichtliche Barthforschung; davon gilt der erstere den beiden Wenden von 1924/25 und 1914/17, der letztere der Rezeption der liberalen Theologie, welche die Anfänge Barths bestimmt.<sup>73</sup> Die beiden Wenden aber sind aus ihrer Phänotypik allein nicht zureichend zu verstehen, auch sie bedürfen der metatheoretischen Deutung; weshalb Pfeleiderer der historischen Barthforschung sogleich in der Überschrift des zweiten Abschnittes Theologizität als die eigentliche Forschungsaufgabe stellt.<sup>74</sup> – Pfeleiderer beginnt mit den neu erschlossenen Quellen, welche nach Verständnis und Gewicht beider Wechsel neu fragen ließen. Die verbesserte Quellenlage ist „speziell für die hier ins Auge gefaßte und als grundlegend erachtete Frage nach der Entwicklung von Barths Theologieverständnis“ ein Gewinn.<sup>75</sup> Besserem Verständnis der Wenden geht aber verbesserte „Einsicht in die entscheidende Bedeutung von Barths Rezeption der liberalen Theologie für den gesamten Gang seiner intellektuellen Biographie“ vorher. „Die Rezeption der liberalen, näherhin neukantianischen Marburger Theologie und die mit ihrer Hilfe wahrgenommenen klassisch modernen Theorien, insbesondere Kants und Schleiermachers, bildet die entscheidende Folie, auf deren Hintergrund die sonstigen Einflüsse, die in Barths Denken erkennbare Spuren hinterlassen, bis wenigstens in die Zeit des zweiten ‚Römerbriefs‘ erklärt werden müssen.“<sup>76</sup> Ja, Pfeleiderer weist der rezipierten Marburger Philosophie und Theologie eine Bedeutung zu, die über die einer bloßen Rezeptionsbedingung weiterer Einflüsse hinausreicht: „Die Ergebnisse der neueren Forschung konvergieren in der Einsicht, daß in Barths Marburger philosophisch-theologischem Liberalismus nicht nur die Rezeptionsbedingungen, sondern weitgehend auch die Motive für die Verarbeitung von sonstigen intellektuellen Einflüssen wie etwa Hermann Kutters, allgemein der religiösen Sozialisten, des Sozialismus insgesamt, der beiden Blumhardts, Kierkegaards, Overbecks etc zu suchen seien.“<sup>77</sup> Aber nicht, was Pfeleiderer zu Barths Rezeption Marburger Philosophie und Theologie ein Weniges des Näheren ausführt, ist von Belang, sondern daß er sie in ihrer Bedeutung so hervorhebt und hernach nicht eine „einfache Ablösung“ folgen läßt, sondern die „Abwendung“ in den „Rahmen einer kritischen Wendung seiner (Barths)

---

könnte selbst auf der Einsicht des Autors basieren, daß die Entscheidung des Rezipienten der Theorie permanent wieder gegen diese ausgefallen sein könnte.“ (Pfleid 154AB) Es wäre damit dieser Literaturbericht Pfeleiderers von Beginn an bereits auf den „Handlungscharakter“ der Barthschen Theologie hin angelegt. „Die Negation, die im Reflexionsprozeß immer wieder als unvermittelte auftritt, könnte das Signal des Handlungscharakters der Theorie sein, die das mit momentanem, dezisionistischem Reflexionsabbruch verbundene Nachaußentreten des Handelns in sich selbst abbildet – und darin aufzuheben sucht. Dogmatik hätte dann einen „ethischen Sinn“ (mit TRendtorff 1991) und darin einen praktischen.“ (Pfleid 154C)

<sup>73</sup> Pfleid 155-168.168-174. Der letztere Abschnitt leitet also fast schon die erste Phase ein; diese erhält freilich noch einmal eine methologische Vorbesinnung.

<sup>74</sup> Pfleid 155A in Anlehnung an Spieckermann 1985 (Pfleid 160C). Pfeleiderers Sicht ist stärker noch als die Anzingers durch den Blick zurück und das rückwärts schreitende Fragen bestimmt; so fragt er auch von einem älteren, den neu erschlossenen Quellen vorausliegenden Forschungsstand her nach alten und neuen Quellen und erwartet, daß die neuen Quellen die älteren Ergebnisse bestätigen.

<sup>75</sup> Pfleid 156B. Pfeleiderer vermutet, das hinzugekommene Material werde die Schlüsselbedeutung der bekannten Texte eher bestätigen als in Frage stellen. Ein anderes wäre ohnehin ein erweitertes, vertieftes Verständnis, Voraussetzung auch dafür, die „Neuorientierung“ zwischen 1914 und 1916 „zurückverfolgen“ und deren Gewicht beurteilen zu können. (156BCf)

<sup>76</sup> 157B. Lohmanns Namen zu nennen, spart Pfeleiderer sich noch ein wenig auf.

<sup>77</sup> Pfleid 157B. – Dies klingt bereits, als sollten die vielfältige Grade und Möglichkeiten eingeschränkt werden, mit fremden Gedanken zu leben, und sie vielleicht sich einmal anzueignen (bis hin zur Selbstkorrektur). Die Sprachlehrer unterscheiden zwischen dem aktiven und einem tieferen Fundus des passiven Wortschatzes. Die Bekanntschaft mit Hermann Kutter geht auf den Vater zurück, mag sie auch lange ruhendes Erbe gewesen sein; und was bedeutete der Name als Teil eines nicht ganz ruhenden Erbes für die Offenheit gegenüber Marburger neukantianischem Sozialismus? Ähnliches dürfte für den „religiösen Sozialismus“ überhaupt und Ragaz gelten. Die Namen der „beiden Blumhardts“ usw kehren nachher im Zusammenhang für „überholt“ (Pfleid 157C.158A) erklärter Anschauungen wieder.

Rezeption dieser Tradition“ gestellt wissen möchte.<sup>78</sup> Der „Erklärungsbedürftigkeit“ der „einschneidenden phänotypischen Veränderung, die Barths Theologie im Lauf des Ersten Weltkriegs durchmacht,“ ist damit noch nichts genommen (und bisher nichts gewonnen). Pfeleiderer berichtet (in diesem Abschnitt über die Theologizität als eigentliche Aufgabe der historischen Barthforschung) summarisch, wie fast bereits Anzinger es hätte tun können: „Alle gegenwärtig einschlägigen Interpretationen, die von der normativen Bedeutung des Marburger Neukantianismus für Barths theologische Entwicklung ausgehen, suchen diese Veränderung als Folge einer einschneidenden Verschiebung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Barths Theologie zu erklären. Schematisch gesprochen geht Barths Entwicklung weg von einer explizit bewußtseinstheoretischen Grundlegung der Theologie, mithin einem erkenntnistheoretischen Kritizismus, hin zu einem erkenntnistheoretischen Realismus.“<sup>79</sup> Wiederum kann nur Pfeleiderer solchen Bericht schließen, der neue erkenntnistheoretische Realismus wolle „nicht einfach nur als Negation, sondern als kritische Aufhebung der früheren bewußtseinstheoretischen Fundierung der Theologie verstanden werden“.<sup>79</sup>

Mit in die Höhe der Abstraktion genommen, kühlen Gegensätze und Streit sich zu unterschiedlichen Modellen ab. Da steht gegenwärtig „innerhalb der genetisch-erkenntnistheoretischen Barthinterpretation“ einem Modell, das auf die „These“ „dominanter Diskontinuität in Barths früher Entwicklung“ gebaut ist (herkömmlicher allgemeiner Ansicht gemäß), ein anderes gegenüber, das „das durch den phänotypischen Wandel hindurch das Moment der Kontinuität . . . stärker bewahrt sieht“, „bislang noch eher eine Außenseiterthese, obwohl sie auf den ersten Blick die plausiblere Konsequenz aus der Einsicht in die Prävalenz des erkenntnistheoretischen Neukantianismus in der Entwicklungsgeschichte des frühen Barth zu ziehen scheint“.<sup>80</sup> So läßt Pfeleiderer Lohmann gegen Spieckermann und McCormack antreten (und „mit Abstrichen“ auch gegen vdKooi und Anzinger), die „mit ihrer Interpretation ausgesprochen affirmative Interessen einer Stärkung des ‚Barthianismus‘“ vertreten, „was jedoch der inneren Konzisität der Argumentation keinen Abbruch tut“.<sup>81</sup> Spricht Spieckermann von Barths „Bruch mit der liberalen Theologie“, dann zeigt Pfeleiderer sich vorwiegend an dessen Beschreibung interessiert.<sup>82</sup> Er reflektiert sie und stellt von Spieckermanns Erklärung für sich fest: „Die diesem Modell sublim innewohnende Konkurrenz von (dialektischer) Kontinuität und emergentem Umschlag wird von Spieckermann so zu bewältigen versucht, daß sie mit der Unterscheidung von (formaler) Problemstellung und (materialen) Lösungen arbeitet.“<sup>83</sup> Von diesem Gegensatz und Widerspruch zwischen von Spieckermann behaupteter Diskontinuität und

---

<sup>78</sup> Pflleid 157C

<sup>79</sup> Pflleid 158AB

<sup>80</sup> Pflleid 158C. Forts: „Auch Lohmann leugnet nicht die phänotypische Wandlung der Barthschen Theologie im Verlauf des Ersten Weltkriegs; er erklärt sie aber mit einer inneren systematischen Entwicklungsfähigkeit der neukantianischen Denkkonzeption, an die Barth sich anschließe.“ Pfeleiderer argumentiert mit Lohmanns Hinweis auf „die neukantianischen Elemente in Barths Theologie des zweiten ‚Römerbriefs‘“; Lohmann bezieht sich auf einen von Jan Rohls 1988 zu bedenken gegebenen Wandel innerhalb des philosophischen Neukantianismus „nach dem Ersten Weltkrieg“. (Pflleid 159 u Anm 75ff) Pfeleiderer referiert Lohmanns Argumentation damit, um sie Spieckermanns Argumentation gegenüberstellen zu können, Pflleid 160AB.

<sup>81</sup> Pflleid 158D Anm 72. Spieckermann setzt also voraus, was Anzinger vertritt; auf Anzinger kommt Pfeleiderer aber erst am Ende des folgenden Abschnitts unter dem Gesichtspunkt der „ethisch-praktischen Vollzugslogik der Konstitution des religiösen Individuums“ zu sprechen, den Spieckermann und McCormack „tendenziell“ abgeblendet haben. (Pflleid 173D)

<sup>82</sup> „Sie (Spieckermann) geht davon aus, daß Barth das liberale Paradigma ‚in bisher nicht dagewesener Radikalität und Schärfe‘ verfolgt und so die ‚Aporie der liberalen Theologie‘ herausgearbeitet habe; dann habe er (Barth) im Medium eines unableitbaren, emergenten grundbegrifflichen Umschlags eine Reformulierung der theologischen Grundlagen auf einer ‚neuen, einer anderen Ebene theologischen Nachdenkens‘ vorgenommen.“ (Pflleid 159C)

<sup>83</sup> Pflleid 159Cf. Forts: „In der liberalen Phase habe Barth das Problem adäquater ‚Gotteserkenntnis‘ immer klarer und prinzipieller herausgearbeitet, und in dieser Herausarbeitung bestehe genau die geltend gemachte Radikalisierung des Paradigmas; in ihrer systematischen Problemstruktur erkannt, führe diese Thematik dann aber gewissermaßen eo ipso über die im Rahmen des liberalen Paradigmas möglichen Lösungen hinaus.“

von Lohmann behaupteter Kontinuität aus gelangt Pfeleiderer nun<sup>84</sup> in die von ihm auch für die historische Barthforschung geforderte Metaebene der Theologizität.

„Bemerkenswert ist nun, daß sowohl Spieckermann als auch Lohmann ihre (dem Anspruch nach) immanent erkenntnistheoretische Rekonstruktion der Barthschen Theologie noch einmal einer Deutung, gewissermaßen einer Zweitdeutung unterziehen, die bei Spieckermann als Interesse am Nachweis einer ‚spezifischen Theologizität der Theologie Karl Barths, ähnlich bei Lohmann als Rede von einem ‚Prae des theologischen Motivs bei Barth‘ firmiert.“<sup>85</sup> Beide scheinen auf die von ihnen des weiteren erhobene Frage und Forderung von ihren neukantianisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus keine Antwort mehr geben zu können.<sup>86</sup> Dagegen trifft der Einwand und Vorwurf, mit theologisch nicht mehr begriffener religiöser Deutung zu enden, obgleich er sich an Spieckermann anschließt und ähnlich wie Spieckermann und Lohmann den zweiten Römerbrief als „christliche Entsprechung zu Cohens Philosophie“ auffaßt, nicht Korsch 1996, weil er das Christlich „noch einmal einer religionsphilosophischen Interpretation zugänglich“ macht. Ist die Grundfunktion der Religion, den Ursprung als Verwirklichung zu denken, so ist der Quasi-Objektivismus des zweiten Römerbriefs erklärt.<sup>87</sup> Pfeleiderer erkennt hierin die Richtung auf eine von ihm geforderte metatheoretische Deutung hin: „Damit ist, wie mir scheint, in der Tat die abstrakt und immanent erkenntnistheoretische Interpretation der Barthschen Theologie in Richtung auf eine höherstufige funktionale Deutung aufgeschlossen. Das diesen Sachverhalt kennzeichnende Signal ist die reflektierte Einführung des Religionsbegriffs in die Barthinterpretation, die Korsch mit Dierken teilt.“<sup>88</sup> – Auf Theologizität und die Notwendigkeit metatheoretischer Deutung der Barthschen Theologie in letzter Einheit führte die Frage, ob Diskontinuität oder Kontinuität darin überwiegen, nachdem bereits die Rezeption (erkenntnistheoretisch geprägter) Marburger Philosophie und Theologie zur Grundtatsache und Ausgangspunkt aller weiteren Überlegung erklärt und der Bruch damit in kritische Rezeption umgewandelt war. So verwundert nicht, daß Pfeleiderer das Fazit der vorangegangenen Erörterungen im Blick auf den Wandel und Übergang von der ersten zur zweiten Phase formuliert: Wer sich mit der „phänotypischen Abwendung der Barthschen Theologie von ihrer bewußtseinstheoretischen Frühform“ begnügt, dem muß sie in ihrer Theologizität als Wendung zu einer spekulativen Theologie erscheinen. „Zwar hat die Barthsche Theologie, . . . nach ihrer ‚Wende‘ unverkennbar einen religiös-spekulativen Zug, aber die Eigenheit dieses Zuges zu *beschreiben* ist die eigentliche Aufgabe der Interpretation.“ Sonst ist die Eigenheit dieses Zuges, die Theologizität, methodologisch nicht mehr einholbar, sondern bleibt Spekulation.<sup>89</sup>

Danach formuliert Pfeleiderer sein Ergebnis noch einmal abstrakter und allgemeiner, um es auch auf die zweite Wende der Barthschen Theologie zu beziehen.<sup>90</sup> Nach Bekanntwerden der

<sup>84</sup> Ohne die Ausgangsfragen als solche zu bearbeiten und dadurch ihre Beantwortung zu fördern; als könne er vielmehr durch eine neue Frage sich darüber erheben, die angesprochenen offenen Fragen übertreffend, radikalisiert, erledigend.

<sup>85</sup> Pfeid 160C. Unwesentlich ist, daß Spieckermann erklärt, Barths ‚Frage der Gotteserkenntnis‘ stelle keinen philosophiegeschichtlichen Rückschritt dar; Lohmann erklärt, Barths philosophisch-theologisches Denken verfolge in allen Entwicklungsschritten das Interesse, „die Souveränität Gottes zur Geltung zu bringen“. (Pfeid 160CD)

<sup>86</sup> „Worin besteht eigentlich die ‚Theologizität‘ der Barthschen Theologie, respektive wie weist sich das Interesse an der Souveränität Gottes jenseits ihrer neukantianischen Denkkonstruktion aus? . . . Wenn Spieckermann die ‚theozentrische‘ Wende der Barthschen Theologie als ‚Emanzipation der in ihr intendierten Theologizität von der sie umgreifenden Religiosität‘ beschreibt, dann verweist der Designator ‚Theologizität‘ hier auf ein höherstufiges Deutungsschema, das aber als solches methodologisch nicht reflektiert wird; es tritt faktisch selbst wiederum als religiöse Deutung in Erscheinung.“ (Pfeid 161AB)

<sup>87</sup> Pfeid 161Cf

<sup>88</sup> Pfeid 162A

<sup>89</sup> Pfeid 162B

<sup>90</sup> „Darum gilt es, ein strikt funktionales, methodologisch am Theologiebegriff, näherhin am theologischen Argumentationsvollzug Barths orientiertes Interpretationsschema einzuführen, das die immanent und abstrakt

Göttinger Dogmatikvorlesung von 1924/25 haben Spieckermann und Lohmann (und Beintker ist zu vergleichen) sofort die klassische These von Balthasars über Barths Wendung zur Dogmatik und alles, was damit verbunden ist, „stark relativiert“.<sup>91</sup> Von einem ganz anderen Ausgangspunkt her machte 1995 der Amerikaner McCormack „ein originelles Lösungsangebot“ zum Ersatz der „brüchig gewordenen v Balthasarthese“; „an die Stelle des methodologisch-erkenntnistheoretischen Schemas bei von Balthasar“ setzte er „ein – nimmt man es im Wortlaut – dogmatisches Deutungsmuster“.<sup>92</sup> Obwohl McCormack „die erkenntnistheoretische Deutungsperspektive Ingrid Spieckermanns aufnimmt und weiterführt und gerade dem Einfluß des Neukantianismus auf Barth großes Gewicht beimißt“, „neigt er, wie sein Periodisierungsschema anzeigt, andererseits wiederum dazu, die fundamentalen theologischen Entscheidungen Barths der erkenntnistheoretischen und methodologischen Analytik zu entziehen“. „Im Versuch, dogmatischen Kategorien einen gewissermaßen metagnoseologischen Stellenwert zuzuschreiben, zeigt sich bei McCormack das innerhalb des abstrakt-erkenntnistheoretischen Interpretationsverfahrens ungelöste Deutungsproblem der ‚Theologizität‘ der Barthschen Theologie.“<sup>93</sup> Die (neukantianisch-) erkenntnistheoretische Deutung ist für Pfeleiderer ohne Frage die Grundlage der historischen Barthforschung und Barthdeutung, läßt sich sein kritischer Überblick über diese zusammenfassen, aber sie hat die Theologie in ihre erkenntnistheoretische Deutung einzubeziehen.<sup>94</sup>

Gleichsam anhangsweise verspricht Pfeleiderer (über das Verständnis für den Einfluß Erik Petersons hinaus) weiteren Gewinn von seiner einheitlichen, die Theologie in die erkenntnistheoretische Kritik einbeziehende Barthinterpretation. Er liegt darin, „daß sich so jene tendenziell funktionalen Deutungsperspektiven der Barthschen Theologie wieder in ihr relatives Recht einsetzen lassen, die in jener (gnoseologischen) Perspektive abgeblendet worden sind. Dazu zählt erstens die politisch-ethische, zweitens ein religiöser Typ der Barthinterpretation.

---

erkenntnistheoretische Interpretation integriert und gegen eine kryptospekulative Fehldurchführung schützt. Sein Explikandum ist – auf der Basis der Einsicht in ihre erkenntnistheoretische Struktur – kurz und bündig die „Theologizität“ der Barthschen Theologie. Diese Interpretationsperspektive dürfte am besten geeignet sein, um die beiden phänotypischen Veränderungen, um deren Deutung es einer historischen Barthforschung von jeher gegangen ist, zu erklären.“ (Pfleid 162C)

<sup>91</sup> Pfleid 162CDf. „Die Sachverhalte, um deren Deutung es geht, fallen jetzt im Grunde zeitlich zusammen mit Barths Eintritt in das akademische Lehramt und mit seiner wissenschaftlich-dogmatischen Ausarbeitung der Theologie als solcher. Genau dies haben diese neueren Untersuchungen (der neueren Forschung), insbesondere die von Bruce McCormack bestätigt.“ (Pfleid 163B)

<sup>92</sup> Pfleid 163BCf

<sup>93</sup> Pfleid 164AB

<sup>94</sup> „Eine abstrakte, immanent erkenntnistheoretische Interpretation der Entwicklung der Barthschen Theologie kann also, wie ich meine, die Motive nicht klären, die jeweils für die phänotypischen Verwandlungen dieser Theologie verantwortlich sind. Was Barth etwa nach der Fertigstellung des zweiten ‚Römerbriefs‘ theologisch weitertreibt, läßt sich nicht zureichend als noch eindringlichere Reflexion auf die Logizität göttlicher Offenbarung erklären. Genau wie 1914/15 ist auch die phänotypische Wendung, die sich nach der Fertigstellung des zweiten ‚Römerbriefs‘ ab 1922 und im ersten Resultat 1924/25 greifbar als Hinwendung zur dogmatischen Theologie vollzieht, in ihrer erkenntnistheoretischen Struktur nur zu erfassen, wenn sie als eine methodische Wendung der Theologie, als eine Veränderung ihres Aussagestatus beschrieben wird. Ein immanent erkenntnistheoretisches Verfahren vermag diese Veränderung nicht adäquat abzubilden.“ (Pfleid 164CD) „Es steht zu vermuten, daß mit einer an der Entwicklung des Theologiebegriffs orientierten Interpretationsperspektive genau diejenige Optik gegeben ist, welche die zeitliche Koinzidenz von ‚analogischer‘ Methode und der Umformulierung der Barthschen Theologie als innerakademischer, dogmatischer Theologie *als* die eigentliche Interpretationsaufgabe dieses Zeitabschnitts wahrzunehmen vermag. Im Rahmen dieser Fragestellung dürfte sich auch der jüngst (1992) von Barbara Nichtweiß durchrecherchierte und plausibel gemachte Einfluß Erik Petersons auf die Umbildung von Barths Theologie zur trinitarisch strukturierten Dogmatik klären lassen. – Für die methodische Erweiterung der immanent erkenntnistheoretischen Barthdeutung durch eine am Theologie- statt am Erkenntnisbegriff orientierte Perspektive dürfte nicht zuletzt der Sachverhalt sprechen, daß jenes immanent erkenntnistheoretische Modell systematisch Mühe hat, die Implizität der Erkenntnistheorie nach der (während des Ersten Weltkriegs erfolgenden) Wende des Barthschen Denkens zu erklären.“ (Pfleid 165AB)

Unter dem ersten Gesichtspunkt würdigt Pfeleiderer Marquardt, Dannemann, Winzeler und mit Einschränkung Anzinger.<sup>95</sup> Der religiösen Barthdeutung rechnet er Jünger zu.<sup>96</sup>

d) *Zum dritten Mal zweite Einleitung, nun zu Barths Rezeption der liberalen Theologie nach Spieckermann, McCormack, Anzinger.*

Der letzte Abschnitt der zweiten Einleitung ist überschrieben: „Barths Rezeption der liberalen Theologie. Zum Forschungsstand“<sup>97</sup> In diesem Abschnitt erhält am Ende Anzinger seinen Platz; die beiden anderen Namen sind bekannt und die Arbeiten von Pfeleiderer unter anderen Gesichtspunkten bereits besprochen, weil ihr Schwerpunkt einer späteren Phase Barths gilt: Spieckermann<sup>98</sup> und McCormack.<sup>99</sup> – Pfeleiderer beginnt mit dem Namen Wilhelm Herrmanns als des theologischen Lehrers, um sofort Barths Selbständigkeit auch diesem gegenüber zu betonen.<sup>100</sup> Den Forschungsstand, mit dem er sich auseinandersetzt, die erkenntnistheoretische Barthdeutung, bezeichnet für Pfeleiderer zum ersten die Arbeit Ingrid Spieckermanns von 1985; an ihr hat sich „die nachfolgende Forschung“ orientiert.<sup>101</sup> Als den Grundgedanken, den Barth von Herrmann übernehme, führt Pfeleiderer aus Spieckermann an: „Der eigentümliche, radikal-selbständige Wirklichkeitscharakter des die moderne Theologie kennzeichnenden *religiösen Individualismus*“<sup>102</sup> Den Begriff der Individualität wie den der Religion formuliere Barth, so gibt Pfeleiderer Spieckermann wieder, zwar „in Bezug auf eine Theorie des Bewußtseins“; mit „Individualismus der Sittlichkeit als Voraussetzung der Religion“<sup>103</sup> suche Barth jedoch, so notiert Pfeleiderer aus Spieckermann, durch theologiegeschichtlichen Rückbezug auf Schleiermacher „ein empirisch-psychologisches Mißverständnis der religiösen individuellen Subjektivität zu vermeiden“.<sup>104</sup> Pfeleiderer aber kehrt in seinem Bericht zum Bewußtsein zurück: „Die Religion komme als die Funktion der Individualität für das Individuum zu stehen, weil und indem sie ‚dem Gesamtbereich der apriorischen Bewußtseinsformen als aktualisierendes Prinzip und insofern ihrer nur *abstrakten Möglichkeit als konkrete Wirklichkeit* gegenüberstehend‘ gedacht werde.“<sup>105</sup> Und habe Herrmann „den Primat der radikal selbständigen, unmittelbar

<sup>95</sup> Pfeid 166B u Anm 113. Zu Marquardt bemerkt Pfeleiderer: „Der oft notierte Nachteil dieser innovativen Arbeit, . . . liegt darin, daß sie mit einem der Absicht nach normativ-inhaltlich bestimmten Begriff des Politischen arbeitet, dem Begriff des Sozialismus, und so das funktionale Deutungspotential, das in dieser Perspektive liegen könnte, wieder verspielt.“ (Pfeid 166B) Zu Anzinger: „An die immanent erkenntnistheoretische Barthdeutung grundsätzlich anschlussfähig gemacht worden ist eine solche politisch-ethische Perspektive bei HAnzinger.“ (Pfeid Anm 113)

<sup>96</sup> Pfeid 166Cff u Anm 118 (Greive 1991). Es gebe ein paar Bemerkungen, die sich darunter befassen ließen, meint Pfeleiderer, es gebe aber keine religiöse Barthdeutung als ausgearbeitete Theorie. Als von „methodischer Bedeutung“ (Pfeid 168A) erkannt, könnte „dieser Betrachtungsweise gleichwohl eine von der aktuellen erkenntnistheoretischen Barthforschung unterschätzte, nicht reflektierte *particula veri* zukommen“ (Pfeid 167B).

<sup>97</sup> Pfeid 168-174

<sup>98</sup> Spieckermann war an der Herausgabe der ersten Dogmatik-Vorlesung beteiligt, und ihre Arbeit mußte schon darum Pfeleiderers Aufmerksamkeit erwecken. In ihrer Dissertation ist Barths Frühzeit mit drei Stücken vertreten, die gedruckt vorlagen: „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“, „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (worin sie einer Variante der nun unter dem Titel der „Ideen und Einfälle zur Religionphilosophie“ bekannten Aufzeichnungen begegnete), „Der Glaube an den persönlichen Gott“. Mit Bezug auf das Verständnis des von ihr früh angesetzten Wandels sprach sie von „Theologizität“, was Pfeleiderer als Begriff aufnahm.

<sup>99</sup> McCormack, der seiner Herkunft nach ohnehin eine ganz andere Barth-Tradition vertritt, war Pfeleiderer seiner Gegenposition zu vBalthasar wegen von Interesse gewesen.

<sup>100</sup> „Herrmanns Theologie fungiert . . . für den jungen Barth als Plattform, von der aus er von Anfang an selbständige philosophisch- theologische Reflexionen und Studien anstellt und die er weiterzuentwickeln sucht.“ (Pfeid 169AB) Pfeleiderer erwähnt Barths Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis (1909), doch nur wegen des brieflich ausgedrückten Stolzes auf die Eigenständigkeit des darin enthaltenen philosophischen Bekenntnisses.

<sup>101</sup> 169C. Es kommen für Pfeleiderer hinzu McCormack (1995) und Anzinger (1991). Spieckermann hat Pfeleiderer wohl den Eindruck vermittelt, die nun breitere Materialbasis unterstreiche eher bisherige Ergebnisse, als daß sie diese in Frage stelle. (Pfeid 156B)

<sup>102</sup> Pfeid 169C mit Spieckermann 22.

<sup>103</sup> GA III 1,358A

<sup>104</sup> Pfeid 169Cf

<sup>105</sup> Pfeid 170A; alles nach Spieckermann 30.

individuellen Wirklichkeit der Religion“ – nur behauptet, so versuche Barth deren „synthetische Funktion gegenüber dem nur thetischen Bereich der apriorischen Möglichkeit des Menschen“ zu denken“.<sup>106</sup> Doch bahnt nach Spieckermann in der Abkehr von Schleiermacher Barths Bruch mit seinen theologischen Anfängen sich sehr früh an, lange vor dem Ersten Weltkrieg. So referiert Pfeleiderer nun mit Spieckermann „Barths ‚vorsichtig kritische Wendung gegen Schleiermacher‘“ seit 1912.<sup>107</sup> Barth versuchte, die Inhalte des religiösen Bewußtseins, namentlich den Gottesgedanken, mit Hilfe des Persönlichkeitsgedankens zu denken. Nach diesem Glanzpunkt spätliberalen Denkens leitete den Bruch mit der liberalen Theologie ein, „daß die Verknüpfung von ‚individuellem religiösem Erlebnis‘ und ‚Gottesfrage‘ sukzessive gelöst worden sei, indem Barth die ‚theologische Sachfrage der *realen Erkenntnis Gottes*‘ gestellt habe“.<sup>108</sup> Mangels Anhaltspunkten umschrieb Spieckermann den allmählichen Bruch mit allgemeinen Worten, die Pfeleiderer genau zitiert: Der Grund für den Bruch liege „im Fraglichwerden der *religiösen Voraussetzung selber*, in der in ihr erkannten theologischen Aporie, ja, wenn man so will, in der Emanzipation der in ihr intendierten Theologizität von der sie umgreifenden Religiosität“.<sup>109</sup> Spieckermann wertete den Bruch nach Pfeleiderer als „scharfen Schnitt zwischen dem frühen liberalen und dem neuen Denken Barths“ – „ein Schnitt, der keinerlei linearen Kontinuitätsaufweis zwischen beiden zuläßt, weder materialer noch formaler Art“.<sup>110</sup> Spieckermann rekonstruierte Barths frühe Theologie und deren Preisgabe erkenntnistheoretisch, fährt Pfeleiderer sodann fort, und dies ungenügend.<sup>111</sup> Die Folge der methodischen Mängel ist, daß in der Beschreibung der erreichten theologischen Objektivität die

---

<sup>106</sup> Pfeid 170B nach Spieckermann 33. Forts Pfeid 170B mit Spieckermann 34: „Die in ihrer prinzipiell synthetischen Funktion wahre qualitative Differenz der konkret-individuellen Religion und die im Ganz andern dieser religiös-individuellen Voraussetzung wirkliche synthetische Funktion der Religion – das ist die Lösung, die das theologische Problem der Relation von Vernunft und Offenbarung im . . . noch einmal in die Anfänge der liberalen Theologie zurückfragenden Denken Barths erfahren hat. . . In ihrem Einheitspunkt der ‚*synthetischen Individualität des lebendigen religiösen Menschen*‘, ist beides zusammenzudenken: . . . Auf dieser Linie würden Glaube und Geschichtlichkeit zu Synonymen.“ (Spieckermann 37)

<sup>107</sup> Pfeid 170C mit Spieckermann 43. Barth „thematisierte das Problem, wie die Inhalte des religiösen Bewußtseins, namentlich der Gottesgedanke, diesem so . . . präsent gedacht werden könnten, daß sie dem Feuerbachschen Projektionsvorwurf entzogen seien. Dieses werde nun mithilfe des Persönlichkeitsgedankens zu denken versucht. Was zuvor über den Erlebnisbegriff zu leisten versucht worden sei, nämlich die Explikation einer ‚nicht dem (objektiven) Wesen des Menschen immanenten, sondern theologische Externität implizierenden subjektiv-synthetischen, individuell-ursprünglichen, geschichtlichen Wirklichkeit‘ (Spieckermann 50), werde nun mittels des Persönlichkeitsbegriffs zu leisten versucht.“ (Pfeid 150C). – Damit ist Spieckermanns Übergang von „Der christliche Glaube und die Geschichte“ zu „Der Glaube an den persönlichen Gott“ wiedergegeben.

<sup>108</sup> Pfeid 170D. Zweite Beschreibung des gleichen Übergangs. Alle drei Zitate Pfeleiderers bei Spieckermann 63.

<sup>109</sup> Pfeid 170Df mit Spieckermann 63. Forts (Pfeid 171A): „Zwar räumt Spieckermann ein, daß sich diese Entwicklung in einer gewissen Nähe zu HCohens idealistischem Gedanken vollzieht, nach welchem „das Denken über Gott zur Grundlage empfängt das Denken Gottes‘ (Cohen)“ (Spieckermann 65), aber dieser Gedanke werde eben noch umgriffen vom Denken der Vernunft, wohingegen bei Barth die ‚Frage der Erkenntnis Gottes‘ (Spieckermann 71) als ‚Wahrnehmung der allererst Beziehung schaffenden Umkehrung des ganzen Menschen und mit ihm seiner Denkrichtung durch ihren sich darin – als ‚Apriori alles . . . Vertretens‘ – selbstvoraussetzenden Gegenstand selbst‘ (Spieckermann 71) vollziehe.“ Mit einer „der Absicht nach strikt erkenntnistheoretischen – und das heißt eben theoretisch-philosophischen – Rekonstruktion dieses Denkkzusammenhangs“ wird die Barthsche Wende als „Wendung vom individuellen religiösen Erlebnis zu ‚*theologischer Objektivität*‘ (Spieckermann 73)“ beschrieben. (Pfeid 171B) Spieckermann stellt „die Wende der Barthschen Theologie opak als Wende von der Subjektivität des religiösen Individuums zur Objektivität theologischer *Gottserkenntnis*“ dar. (Pfeid 171CD) Spieckermann vermochte also den Bruch begrifflich-theologisch nicht zu fassen und begnügte sich mit der Andeutung der Tiefe. (Zu Cohens „Ungrundlegung“ vgl GA III 2,525Bf)

<sup>110</sup> Pfeid 171AB mit Spieckermann 71. Spieckermann war ansonsten um vermittelnde Formulierungen nicht verlegen.

<sup>111</sup> Pfeid 171BC. Pfeleiderer vermißte drei oder vier Unterscheidungen: „Die vermeintlich einlinige Umstellung vom religiösen Erlebnis auf eine ‚theologische‘ Selbstexplikation des Gottesgedankens impliziert tatsächlich ein komplexes methodisches Bündel, das der Interpretation als solches jedoch nicht in den Blick kommt.“ (Pfeid 170C)

„Konstituierungsleistung, welche diese theologische Objektivität für den praktisch-religiösen Lebensvollzug des Individuums erbringen soll, nicht mehr abgebildet werden“ kann.<sup>112</sup>

Pfleiderer gewinnt Spieckermans Ausführungen über die Anfänge Barths zum ersten ab, daß dieser versucht habe, den von Wilhelm Herrmann (nur) behaupteten religiösen Individualismus als Synthese von Vernunft und Offenbarung zu denken. Läßt zum zweiten Spieckermann den Bruch Barths mit Schleiermacher und der liberalen Theologie früh beginnen, schon 1912, so stellt sie die Wendung von schleiermacherischer Subjektivität zur Objektivität einer religiösen Gotteserkenntnis so einseitig-beschränkt dar, daß sie eben die Theologizität dieser Wende nicht zu erfassen und auszudrücken vermag. Drittens entschuldigt sie, daß sie (mangels Quellen) die Bedeutung Cohens für Barth noch nicht gehörig darstellen konnte (wie dennoch der gleichzeitige Anzinger): So blendete sie die ethisch-praktische Seite der Religion aus, den praktisch-religiösen Lebensvollzug. Die Auseinandersetzung mit Spieckermann hat für Pfleiderer gleichwohl ein fünffaches Ergebnis: 1. Nach Spieckermann-Pfleiderer steht bereits der früheste Barth vor dem Problem des Bewußtseins hinsichtlich seiner Funktionen wie hinsichtlich des Bewußtwerdens seiner Inhalte, dh sich selbst in seinem absoluten Grund einzuholen. 2. Die erkenntnistheoretische Rekonstruktion der theologischen Anfänge Barths läßt die Bedeutung der Theologie Wilhelm Herrmanns hervortreten, damit die Frage der Wirklichkeit und die kritische Prüfung von Religion und Theologie auf stichhaltige Wirklichkeit hin. 3. Die von Spieckermann als Folge der ersten Wende beschriebene Emanzipation der Theologizität von der vorausgesetzten und sie umgreifenden Religiosität ergibt die Notwendigkeit einer Meta-Deutung des unbegriffenen Vorgangs. 4. Die von Spieckermann beschriebene Wende führt mit Barth die Theologie auf Gott als den, der Umkehr wirkend, sich selbst voraussetzt (im Unterschied zur idealistischen Ungrundlegung Cohens).<sup>113</sup> 5. Für Barth dient früh (in Emanzipation von Herrmann, von der Spieckermann noch nicht wissen konnte) die Aufnahme des Cohenschen Kulturbewußtseins der Selbstexplikation des (religiösen) Individuums oder: sie gehört bei ihm zur Vollzugslogik der Selbstkonstitution des religiösen Individuums.<sup>114</sup>

Zum zweiten: „Genauer als Spieckermann erkennt McCormack<sup>115</sup> insbesondere den Einfluß Hermann Cohens auf den jungen Barth.“<sup>116</sup> Trotzdem war auch nach McCormack Wilhelm

---

<sup>112</sup> Pflleid 171CD. Der Zensur folgt eine Entschuldigung: Spieckermans Textbasis war noch zu schmal, um zu erkennen, wie entscheidend wichtig Cohens Begriff des Kulturbewußtseins für Barth war. Die Aufnahme des Begriffs habe Barth dazu gedient, die Vollzugslogik der Selbstexplikation des Individuums in dessen absoluten Grund einzuholen, dh die ethisch-praktische Seite der Religion und des individuellen religiösen Lebens darzustellen. (Vgl Pflleid 173CD) „Aus der Ablendung dieser Vollzugslogik erklärt sich auch die Ablendung, die Spieckermann Barths sozialetischer Theorieentwicklung dieser Jahre – die Bedeutung seiner Rezeption des religiösen Sozialismus – zuteil werden läßt.“ (Pflleid 171Df)

<sup>113</sup> Vgl Pflleid 171AB

<sup>114</sup> Spieckermann konnte noch nicht erkennen, „daß es entscheidend die Aufnahme des Begriffs des Kulturbewußtseins von HCohen ist, die bei Barth dazu dient, die Vollzugslogik der Selbstexplikation des Individuums in seinem (des Individuums) absoluten Grund einzuholen.“ (Pflleid 171D) Wie ist oder wird ein religiöses Individuum ein solches? „Aus der Ablendung dieser Vollzugslogik erklärt sich auch die Ablendung, die Spieckermann Barths sozialetischer Theorieentwicklung dieser Jahre – die Bedeutung seiner Rezeption des religiösen Sozialismus – zuteil werden läßt.“ (Pflleid 171Df) McCormack berichtet mit unbefangener Deutlichkeit der (nicht weiter reflektierten) religiösen Grundlage; Anzinger macht, der aus dem Psychologisieren sich ergebenden theologischen Schwäche zum Trotz, „eine solche politisch-ethische Perspektive“ und „all dies“ (Pflleid 172A) seiner „immanent erkenntnistheoretischen Barthdeutung grundsätzlich anschlussfähig“. (Pflleid 166 Anm 113)

<sup>115</sup> Mit Spieckermann und Anzinger zusammen vertrat McCormack schon in Pfleiderers Abschnitt über die historische Barthforschung die Mehrheit, die von Bruch (break) mit den Anfängen sprach und Diskontinuität überwiegen sieht, gegenüber dem einsamen Lohmann, der Barth im Rahmen des Neukantianismus sich wandeln sieht, unbeschadet des wie bei Spieckermann unerklärten Vorzugs der Theologie. Später dankt Pfleiderer McCormack, der (Anzinger folgend) die frühen Predigten gelesen hat, den Hinweis darauf, daß viele Schlüsselworte der dialektischen Theologie dort sich bereits 1913 finden. (Pflleid 240ff)

Herrmann der große theologische Lehrer Barths, und McCormack urteilt von Barth kurz und knapp: „He was first and last a theologian.“<sup>117</sup> Für Pfeleiderer bedeutet dies wiederum: „Herrmann‘ ist für McCormack der Name für die hintergründige Kontinuität der ‚Theologizität‘ des Barth’schen Denkens, die von ihm aber nur designatorisch beschrieben wird, nämlich als religiöse.“<sup>118</sup> Als Theologe hätte er sie, ist Pfeleiderer zu verstehen, reflektieren und in Worte fassen müssen.<sup>119</sup> – Pfeleiderer hatte, Spieckermann gegenüber, McCormack und Anzinger zugestanden, daß bei ihnen die ethisch-praktische Seite des religiösen Lebens besser zur Geltung komme als bei jener.<sup>120</sup> Als er nun aber in der kritischen Würdigung McCormacks auf dessen Darstellung der Sozialethik Barths in ihrer Entwicklung zu sprechen kommt, bleibt von der Anerkennung nicht mehr viel übrig. Der Einfluß des religiösen Sozialismus auf Barths Theorieentwicklung wird von McCormack zwar klarer erkannt als von Spieckermann. „Da McCormack aber an der abstrakt erkenntnistheoretischen Deutungsperspektive Spieckermanns festhält, sieht er in Barths Rezeption des religiös-sozialen Reich-Gottes-Gedankens lediglich eine Steigerung des realistisch-objektiven Moments von Barths theologischer Erkenntnistheorie, über die sich die dann auch in den Predigten des Jahres 1913 zunehmend deutlicher werdende ‚wholly otherness‘ of God‘ allmählich herausbilde.“<sup>121</sup>

Zum dritten endlich Anzinger, den schon McCormack voraussetzt, dem vor allem Pfeleiderer für seine Arbeit sehr viel verdankt. Pfeleiderer fragt nach der Konstitution des religiösen Individuums beim frühen Barth. Die ethisch-praktische Seite dieses Vollzugs findet Pfeleiderer allein bei Anzinger, wenn nicht befriedigend behandelt, so doch beachtet und in seiner Bedeutung herausgestellt. „Den von Spieckermann, aber auch von McCormack tendenziell abgeblendeten Aspekt der ethisch-praktischen Vollzugslogik der Konstitution des religiösen

---

<sup>116</sup> Pfeid 172A über McCormack 1995. Forts: „Aber wie bei Spieckermann bildet auch bei ihm die Grundlage der Barth’schen Rezeption aller philosophischen Theoriebildung die Theorie Wilhelm Herrmanns. Und stärker (und ungeschützter) als Spieckermann verbindet McCormack mit diesem Hinweis die Feststellung: „He was first and last a theologian.“

<sup>117</sup> Mit Pfeid 172AB zit nach McCormack, 1995,42. Das Nebeneinander von Philosophie (dh „passiv“ (Pfeid 173B) rezipierter Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre Cohens) und Theologie in gewisser Selbständigkeit, wie McCormack es für Barth unbefangen beschreibt, ist Voraussetzung auch der funktionalen Deutungen, zu denen Pfeleiderer neigt: „Der funktionale religiöse Sinn der Theologie wird als deskriptive Funktionalisierung der Cohenschen Ursprungsphilosophie auf der Grundlage der Annahme eines „objectively existing God“ gefaßt. Erkenntnistheoretisch sucht McCormack dies im Rahmen eines „critical realism“ plausibel zu machen, dessen Konstitution zugleich die Grundstruktur von Barths früher liberaler Theologie erkläre wie auch die Abkehr von ihr: „The ‚given‘ . . . is the product of the knowing activity of the human subject. The word ‚realism‘ is meant to suggest, however, that after the break Barth would always insist that the divine being was real, whole, and complete in itself apart from the knowing activity of the human subject; indeed, the reality of God precedes all human knowing. But the only way to secure this theological realism against idealistic constructivism was by *consistently* starting with it.“ (Pfeid 172Cf nach McCormack 67)

<sup>118</sup> Nach einem Belegzitat fährt Pfeleiderer fort: „Die von McCormack im Gefolge Spieckermanns unternommene, der Absicht nach immanent erkenntnistheoretische Rekonstruktion der Barth’schen Theologie basiert bei ihm ihrerseits auf einer religiösen Beschreibung von deren Grundintention, die aber als solche nicht noch einmal reflektiert wird.“ (Pfeid 172B)

<sup>119</sup> Gleiches gilt für Gabriele Obst 1998 (Pfeid 172 Anm 136): Sie bezeichnet den heiligen Geist als „die die Theologie tragende *Macht*“. Möchte sie in der Haltung der Bitte um den heiligen Geist in die Theologie Barths einführen, wer will sagen, ob es ihr gelingt, oder über einen solchen Vorsatz sich mit ihr verständigen, wenn sie ihre dogmatische Voraussetzung nicht erläutert noch bekundet, was (auf einen methodologischen Sinn hin reflektiert) daraus für ein methodisch-konstruktives Reden und Schreiben zu folgen hätte. Die allzu knappe Bezeichnung der Absicht bildet diese nicht ab, will sagen: macht sie nicht einmal als Absicht verständlich. Doch stößt andererseits ein jeder an Grenzen, an denen er fürs erste sich mit einem Hinweis begnügt.

<sup>120</sup> Pfeid 171Df

<sup>121</sup> Pfeid 173B mit McCormack 100. Forts: „Zwar arbeitet McCormack die parallele Entwicklung von Barths sozialetischer Öffnung seiner religiösen Individualitätstheorie, die Religionskritik und die zunehmend ‚objektivistischer‘ werdende Rede von Gott in den Vorkriegsjahren deutlich heraus, aber die beiden ersten Linien werden allein von der dritten, der theoretisch-erkenntnistheoretischen Perspektive, her zu deuten versucht.“

Individuums stellt Herbert Anzinger ins Zentrum seiner Rekonstruktion der ‚liberalen‘ Vorkriegstheologie Karl Barths. Damit nimmt er gegenüber jenen Arbeiten zweifellos eine thematische und methodische Erweiterung vor.<sup>122</sup> Allein Anzinger handelt in seinem Buch über Glaube und kommunikative Praxis auch von Barths Ethik in der Frühzeit, und dies so, daß er nur einen Glauben anerkennt, der auch auf eine christliche Lebensführung achtet, ja auf christliche Formen und Ordnungen des Lebens: mögen Gottes- und Weltverhältnis des Menschen voneinander zu unterscheiden sein, sie sind aufeinander bezogen und miteinander zu betrachten. So knapp Pfeleiderer von Anzinger über diesen Hauptpunkt des Miteinanders hinaus berichtet, er staunt mit Anzinger, daß Cohen den Menschen nicht ohne Mitmenschen statuiert und den Gesamtwillen der Menschheit durch den Staat vermittelt sein läßt.<sup>123</sup> – Ein nächster Abschnitt ist dem Begriff der Religion gewidmet<sup>124</sup> und dem, was Anzinger von dessen Stellung und Aufgabe beim frühen Barth wahrnimmt. Indem die Religion „Aktualisierung des apriori bloß Möglichen“ sein solle, sei der Begriff auf „das Bewußtsein überhaupt“ bezogen, sodaß im Akt „der Realisierung“ „das Individuum sich seiner Individualität bewußt wird“.<sup>125</sup> Die letzte Wendung ist gewiß keine Anzingersche Formulierung, sondern eine genuin Pfeleidersche. Und Pfeleiderer spielt nun Anzinger gegen Anzinger aus. Daß dieser Gottes- und Weltrelation unterscheidet, setzt ihn eigentlich instand, „um nun nach dem Verhältnis von sittlicher und religiöser Aktualisierung von individueller Subjektivität bei Barth zu fragen“.<sup>126</sup> Aber Anzinger stellt diese Frage hier nicht und versagt damit. Er versagt, indem er statt dessen die „Frage der Konstitutionslogik der Religion“ wie die anderen falsch stellt.<sup>127</sup> Die negative Folge ist: Jenes Gleichursprünglich<sup>128</sup> Anzingers wurde nicht durchgeführt oder ließ sich (so) nicht durchführen. „Glaube und kommunikative Praxis kommen in Anzingers Perspektive dann doch nur als logisches Nacheinander zu stehen und nicht als integraler sittlich-religiöser Vollzug der Selbstkonstituierung individueller Subjektivität.“<sup>129</sup> Ursache ist nach Pfeleiderer die individualistisch-erlebnistheologisch-psychologisch-kantianisierende Interpretation, die Anzinger dem Barthschen Religionsbegriff angedeihen läßt; denn zu dieser gehört ein „Bruch“ zwischen „religiös-sittlicher ‚Gesinnung‘“ und „sittlich-sozialem Handeln“. Das Anzinger treibende „Interesse an einer theoretisch befriedigenden Begründung von ‚Intersubjektivität‘ kann so als Vehikel der selbstkritischen Wendung Barths gegen seine eigenen theologischen

<sup>122</sup> Pfeid 173D. Forts: „Die Frage ‚nach Religion und Moral, nach Subjektivität und christlichem Handeln, nach Glaube und kommunikativer Praxis‘ (Anz 11D) wird von Anzinger von vornherein als ein Problemkomplex eingeführt.“

<sup>123</sup> Pfeid 173Df

<sup>124</sup> Pfeid 174AB-C

<sup>125</sup> Pfeid 174B. Zu diesen Religion und Bewußtsein betreffenden Formulierungen gelangt Pfeleiderer, indem er Formulierungen Barths aus verschiedenen Teilen des Aufsatzes „Der christliche Glaube und die Geschichte“, die damit unter verschiedenen Gesichtspunkten stehen, mit solchen Anzingers aus dessen Behandlung des Aufsatzes mischt. Das Ergebnis der Mischung ist durchaus Pfeleiderisch.

<sup>126</sup> Pfeid 174B. „Damit (mit der Frage der Aktualisierung, die nach Pfeleiderer das Individuum sich seiner Individualität bewußt werden läßt), hätte Anzinger sich im Prinzip die Ausgangslage verschafft, um nach dem Verhältnis von sittlicher und religiöser Aktualisierung von individueller Subjektivität bei Barth zu fragen.“

<sup>127</sup> Pfeleiderer hat bei Anzinger die (einzige) Stelle entdeckt, an der dieser von der Gleichursprünglichkeit von Glaube und Sittlichkeit spricht (Anz 94B) und zitiert sie. Aber Anzinger lenkt für Pfeleiderer ab auf die falsche Spur (und dies für Pfeleiderer in eben jenem Aufsatz!): „Die Problematik der Konstitutionslogik der Religion sieht Anzinger für Barth dann in dem Problem gegeben, wie gezeigt werden könne, daß die ‚Offenbarung in nobis selber auf ein extra nos als ihren Ursprung verweist‘ (Anz 53BC). Mit dieser Beschreibung wird die Konstitutionsproblematik der Religion wieder rein ins theoretische Bewußtsein verlegt und überdies im Medium von Gegenstandserkenntnis gefaßt.“ (Pfeid 174B) Pfeleiderer bezieht sich, ohne dies zu vermerken, immer noch auf Anzingers Besprechung von „Der christliche Glaube und die Geschichte“; aber Pfeleiderer nimmt in seinem Forschungsbericht keine Notiz davon, daß Anzinger interpretatorisch schreiben möchte und sich an Texte bindet.

<sup>128</sup> Pfeid 174 Anm 141 mit Anz 94BC.

<sup>129</sup> Pfeid 174C. Ob Anzinger mit der letzten Wendung die Gottesrelation des Menschen befriedigend beschrieben gefunden hätte? Pfeleiderers Wendung bringt die erste Aufgabe zum Ausdruck, vor welcher Pfeleiderer den jungen Barth (auf Grund der Anzingerschen Darstellung) stehen sieht; eine Erwartung, welcher der junge Barth nicht entspricht (nicht zu entsprechen vermag)

Anfänge erklärt werden“ und eine theologisch begründbare „kommunikative Praxis des Christentums“ auf den Römerbrief verschoben.<sup>130</sup>

Kurz, das Urteil des Systematikers Pfeleiderer über Anzinger lautet: Er sieht die ethische Frage, versagt aber in ihrer Bewältigung, unreflektierter religiöser Psychologie wegen.<sup>131</sup> Spieckermann wird in diesem Abschnitt „zum Forschungsstand“ mit gut zwei Seiten bedacht, Anzinger mit gut einer; dabei ist Anzingers Buch weitaus mehr als Spieckermanns Dissertation historisch-systematische Vorarbeit über Barths theologische Anfänge und zur Rezeption von Marburger und anderer Theologie (und Philosophie) und deren selbständiger Verarbeitung. So gerne er benutzt wird, als Autor kommt Anzinger kurz weg. Überhaupt nimmt Pfeleiderer, selber im Begriff, einen Erkenntnisweg deutend-reflektierend nachzuvollziehen und damit an Schritte und Texte sich zu binden, von der historischen Bemühung Anzingers kaum Notiz. Rückwärts schreitend konstruiert aus rückwärts schreitender Sekundärliteratur Pfeleiderer sich die systematische Ausgangsfrage, mit der er den Anfängen Barths sich nähert: Wie verhält die sittliche sich zur religiösen Aktualisierung, das Selbstbewußtsein sich zur Praxis in der Selbstkonstitution individueller Subjektivität?

e) *Keine systematisch-theologische Auseinandersetzung, weder mit Anzinger noch mit Pfeleiderer. Die historische Auseinandersetzung schränkt der unterschiedliche gewählte Ausgangspunkt und damit des in den drei Schriften (von Anzinger, Pfeleiderer, der vorliegenden) behandelten Zeitraums ein. Hier keine Vorgeschichte, sondern eine Phase der Geschichte. Die nähere Durchsicht wird weiter unten Beispiele liefern, daß Pfeleiderers hermeneutische Voraussetzungen bessere Erkenntnis verhindern.*

Karl Barth hat nach Pfeleiderer in einer bestimmten Gestalt und Art der Dogmatik die dem Kontext unserer Zeit angemessene systematische Theologie erkannt. In der ersten, frühen Phase seiner Theologie, 1909-1915, scheiterte Barth freilich an der Verhältnisbestimmung von Theologie und Glaube, „theologischer Reflexion und religiös-ethischem Vollzug“.<sup>132</sup> In die Überschrift des ersten Unterteils in den Zeilen davor und darüber schließt Pfeleiderer das Ziel seiner Darstellung ein, die Lösung des durch die große Kulturkrise bedingten Problems, die er Barth zuschreibt (von der Kulturkrise versucht Pfeleiderer eingangs des Buchs an vier ausgewählten Beispielen etwas zu erfassen): „Die Entstehung des Programms einer systematischen Theologie als systematisch-praktischer Theologie (1909-1915)“.<sup>133</sup> Seine Aufgabe löst Barth laut Pfeleiderer in zwei Schritten; im ersten (1917-1924) erkennt er das Ziel, das eine zeitgemäße (systematische) Theologie haben muß, im zweiten (der Göttinger Dogmatik-Vorlesung von 1924/25) entwickelt und beschreibt er die Gestalt einer Dogmatik, die dem Ziel angemessen ist; in der Kirchlichen Dogmatik als viertem Schritt dann durchzuführen: als kirchlich-dogmatische Elite schaffen die Prediger eine in der Innerlichkeit der Gläubigen und ihrem Bewußtsein so unangreifbar starke wie in der gegenwärtigen Welt handlungsfähige Kirche als „kollektives Handlungssubjekt“. Pfeleiderer unternimmt den Versuch, in die kontingente Welt des Europa vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in das 21. hinein, wie sie von einem sehr deutschen und sehr protestantischen Standpunkt aus erscheint, ein begrifflich geschlossenes System zu setzen. Dazuhin reicht der von Pfeleiderer erfaßte und bedachte Zeitraum über den in der vorliegenden Arbeit untersuchten und noch über den Anzingerschen hinaus. So muß die These des Buches und erst recht der kulturhistorische oder geistesgeschichtliche Zusammenhang,

<sup>130</sup> Pfeid 174CD mit einiger Ungerechtigkeit gegen Anzinger, da Pfeleiderers Beschreibung des Bruchs mit den von Anzinger getroffenen Unterscheidungen nicht ganz übereinkommt.

<sup>131</sup> „Aufgrund ihrer psychologischen Engführung scheint Anzingers ethisch-theologische Rekonstruktion der Anfänge Barths, das interpretative Potential, das in dieser Deutungsperspektive steckt, wieder zu verschenken.“ Methodologisch sei dieser an die „Vollzugsformen der Konstitution individueller Subjektivität“ sich haltende Versuch (dh ein Ansatz, der nach der Gottesbeziehung und nach der Ethik zugleich und in einem fragt) der „abstrakt erkenntnistheoretischen Perspektive“ (Spieckermann, McCormack) überlegen. (Pfeid 174D)

<sup>132</sup> So die erste Phase zusammenfassend. (Pfeid VIII.139)

<sup>133</sup> Pfeid VIII.137. „Gott ist Gott: Karl Barths praktische Theologie“ lautet der Titel des zweiten Teils, der eigentlichen Abhandlung; als Teil I zählt Pfeleiderer die ersten 100 Seiten über die Kulturkrise.

dem Pfeleiderer sie einordnet, gänzlich unbesprochen und ohne Abwägen von Recht und Unrecht bleiben.<sup>134</sup> Eine Auseinandersetzung damit führte von dem Vorsatz der vorliegenden Untersuchungen ab: den Anfängen des Theologen Karl Barth nachzugehen.

Die zu äußernde Anteilnahme an Pfeleiderers Buch beschränkt sich notgedrungen auf die Frage des Bruchs mit deutscher Theologie und des Anfangs Barthscher Selbständigkeit einerseits, Elementen der Kontinuität andererseits. Damit scheint, als blieben von Pfeleiderers Buch mit seinen 470 Seiten, je nach Rechnung, ganze 70, allenfalls 120 Seiten übrig, die zu Anteilnahme und Aufmerksamkeit verpflichteten, die für eine eingeschränkte Auseinandersetzung in Frage kämen.<sup>135</sup> Denn Pfeleiderer zieht gleich Anzinger frühe Barthsche Quellentexte heran, und er begnügt sich nicht damit, aus ihnen belegweise oder illustrativ zu zitieren, sondern er beansprucht, Quellentexte zu interpretieren. Pfeleiderer liegen nun die beiden ersten Bände der „Vorträge und kleineren Arbeiten“ Barths aus den Jahren 1905 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs vor, und er kann (anders als zuvor Anzinger) aus den Einleitungen Nutzen ziehen.<sup>136</sup> Diese die hiermit vorgelegte Arbeit näher berührenden Partien des Pfeleidererschen Buchs werden weiter unten (in § 3) nach den entsprechenden Teilen Anzingers (§ 2) gleichermaßen eingehender durchgegangen und Text um Text. Dabei wird, leider, oft genug Anlaß sein, Pfeleiderers Behauptung, die von ihm vorausgesetzte These sei als Richtlinie erkenntnisfördernd, ja unerlässlich zu rechter Einsicht und Verständnis des Textes, im Einzelfall zu widersprechen. Seine Vormeinung, die danach gebildeten Begriffe, die Interpretation des Textes, Einordnung und Urteil darüber bestimmen, erweisen sich nur zu oft als Erkenntnis hindernd und Barth, wenigstens jenem frühen Barth zuwider.

Kurz und gut: Von der theologiegeschichtlichen Absicht dieser Untersuchungen her verbietet sich eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Pfeleiderer wie mit Anzinger. Die historische schränkt sehr ein, daß die vorliegenden Untersuchungen nur dem ersten Zeitraum gewidmet sind, den jene umfassen; zum zweiten, daß sie nicht einer Vorgeschichte gelten, sondern der frühen Phase der Theologie Karl Barths.

Nr 6. *Eine dritte Arbeit, die frühe Texte bezieht und Stück für Stück interpretiert: Karl Barth als aus der Schule Albrecht Ritschls hervorgegangen.*

- a) *„Folkart Wittekind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens – Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916)“ – Anlage der Arbeit und Absicht (1. Abschnitt der Einleitung).*

Auch für Wittekind ist Barth der spätere große Barth, der Theologe, und Wissen von diesem späteren Barth blitzt immer wieder durch. Aber Wittekind sieht Barth, den ganzen Barth, vor dem Hintergrund der eigentlichen theologischen Schule des neunzehnten Jahrhunderts und versteht ihn von dort her: Der klassische Karl Barth, das europäische Ereignis, ist durch viele Auseinandersetzungen hindurch, aus der Ritschl-Schule hervorgegangen. Die Gegner und die Auseinandersetzungen verblassen dem Systematiker alle als Anlässe, zu Gegenbegriffen sublimiert, über die sich bessere Begriffe erhoben haben. Aber weil auf dem Boden der Ritschl-Schule erwachsen, nötigt schon ein Frühwerk Barths, das am Ausreifen verhindert wurde, Wittekind Achtung ab. Und so untersucht um des Barthschen Frühwerks willen eine theologiegeschichtliche Arbeit aus dem Jahr 2000 in zwei ersten Teilen auch bei Albrecht Ritschl und Julius Kaftan die Grundlagen ihrer Theologie in deren Verhältnis zueinander. Die Arbeit geht dann im dritten Teil eine Anzahl ausgewählter Texte des frühen Barth Stück für Stück durch, sodaß sie, ohne dies ausdrücklich vorzugeben, dem Anschein nicht fern ist, eigentlich das Wesentliche der frühen Theologie Barths bis zum Römerbrief darzustellen. Ein

<sup>134</sup> Und dies, eben weil beide Arbeiten, seine und die vorliegende, in so mancher Hinsicht sehr nahe sich berühren.

<sup>135</sup> Vom Anzingerschen Buch blieb mit 130 Seiten die Hälfte.

<sup>136</sup> Die von Pfeleiderer benutzten ungedruckten Texte sind S 467 verzeichnet.

Theologe mit systematischen Interessen beschreibt auf diese Weise die Geschichte des jüngeren Karl Barth bis zum Römerbrief hin als den Weg eines Gliedes jener Schule: Barths Frühwerk erwächst aus der älteren Ritschl-Schule als deren respektable Fortbildung, bis die Umstände es in die Krise treiben. Das Buch mit 260, respektive 280 Seiten, eine Habilitationsschrift, erschien 2000: Folkart Wittekind: *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens – Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916)*

Das Buch hat drei Teile. Nach einer Einleitung von fünfzehn Seiten beschreibt Wittekind in einem ersten Teil von 65 Seiten in zwei Kapiteln<sup>137</sup> die Theologie Albrecht Ritschls. Als einzigen Vertreter der Ritschl-Schule vor Barth stellt Wittekind auf 65 Seiten Julius Kaftan vor, ebenfalls in zwei Kapiteln.<sup>138</sup> Als dritter Teil folgt auf gut 100 Seiten (diesmal ist die Einleitung etwas länger): „Karl Barth (1909-1916): Geschichtliche Offenbarung und Gottes Realisierung der Wahrheit“ Die erste Hälfte des Zwischentitels über dem Barth-Teil würdigt dessen Frühwerk als Frucht der Ritschl-Schule, der andere bezeichnet das theologische Ergebnis der Wende, zu welcher die mit der Ritschl-Schule gegebenen Probleme genötigt haben. Die beiden Kapitel sind überschrieben: „Von 1909 bis 1911 – Barths Kritik an der historisch-normativen Christologie“<sup>139</sup> und: „Von 1914 bis 1916 – Die Kritik der Ethik als Aufgabe der Dogmatik“ . – Albrecht Ritschl wird vom frühen Barth oft genug genannt und steht für Religion und Theologie, Theologie und Metaphysik, das historische Problem, und Wittekind mag mit einem gewissen Recht an seinen Kantianismus erinnern. Julius Kaftan, den Barth in Berlin gehört, wird seltener genannt; Wittekind führt ihn mit Recht an, schon des positiven Verhältnisses von Religion und Kultur und mancher Nähe zu Herrmann wegen. Man vermißt unter allen Umständen Wilhelm Herrmann als selbständige Gestalt, abgesehen von Barthscher Schülerschaft; so sehr wirkt gegen die Absicht des Verfassers die Gewohnheit nach, Herrmann als den Lehrer der Anfänge Karl Barths mit diesem zusammen auf einen Atemzug zu nennen und abzutun.

Wittekinds Einleitung zum ganzen Buch verdient der Anlage der Arbeit wegen und um des systematischen Charakters der Durchführung willen Aufmerksamkeit;<sup>140</sup> und auch des Lesers wegen, der das Buch nicht um der Systematik willen zur Hand nimmt. Das Thema „Glaube und Geschichte“ ist zwischen der Ritschl-Schule und dem Religionsgeschichtler Troeltsch strittig; die älteren Ritschlianer aber haben Troeltsch nichts entgegenzusetzen, Herrmann ausgenommen. Barth liefert dann unter Bezugnahme auf Herrmann die den älteren Kontrahenten fehlenden Argumente. Indes: „Barths frühe Theologie bloß als Reproduktion Herrmannscher Grundthesen anzusehen, entspricht weder Barths Selbsteinschätzung noch den Texten.“<sup>141</sup> Nach dem Hintergrund der Ritschl-Schule zu fragen, ist Wittekind durch den späteren Barth veranlaßt, was für Fragestellung und Anlage der Untersuchung zu bedenken ist: „Die Motivation und das argumentative Begründungsgefälle, das zur Ausarbeitung der dialektischen Theologie führte, hat

<sup>137</sup> Der Zwischentitel „Albrecht Ritschl: Geschichtliche Offenbarung und ethische Bestimmung der Wahrheit“ vereint das Kapitel über „Über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristentums“ – Ritschls Kritik an der spekulativen Theologie“ und das andere über „Unterricht in der christlichen Religion“ – Ethik als Aufgabe der Dogmatik“

<sup>138</sup> Unter dem Zwischentitel des Teils II: „Julius Kaftan: Geschichtliche Offenbarung und reflexive Innerlichkeit der Wahrheit“, stehen: „Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben“ – Kaftans Kritik am dogmatischen Glauben“ und „Dogmatik“ – Christliche Kulturphilosophie als Aufgabe der Dogmatik“ Über das Verhältnis, in dem beide Kapitel jeweils zueinander stehen, s Witt 14Df.

<sup>139</sup> „Historisch- normativ“ gilt Herrmann und Troeltsch in einem.

<sup>140</sup> Über die Orientierung innerhalb der Barth-Literatur siehe den Bericht über die Einleitung zum dritten Teil.

<sup>141</sup> Witt 1D. „Der hier genannte Dreischritt (Barth in einem Brief über den Metaphysik-Vortrag: „Werde ich Troeltsch . . . schlecht machen, mich als reaktionärster Ritschlianer gebärden, um dann zum Schluß auf das System der Zukunft zu reden zu kommen“) ist für die Begründungslage der theologischen Frühwerke in der Tat entscheidend: Auseinandersetzung mit Troeltsch, Anknüpfung an die Intentionen der Ritschlschule, dann aber völlige Neubegründung dieser Intentionen in einem eigenen System.“ (Witt 2A) „Es ist die dogmengeschichtliche Grundthese der folgenden Arbeit, daß Barths eigene theologische Entwicklung nicht zureichend verstanden werden kann, wenn in seinen Frühschriften nur Herrmannschülertum entdeckt wird.“ (ebd 2B)

hier (in der Absicht Barths, die Auseinandersetzung der Ritschl-Schule mit Troeltsch in einem eigenen System zu überwinden) seinen Ursprung.<sup>142</sup> Im Blick auf jene späteren Zeiten Barths verfolgt Wittekind jetzt die Absicht, den „eigenständigen Beitrag Barths zur Theologie der Ritschlschule in den systematischen Zusammenhang dieser Schultheologie hineinzustellen. Barth entwickelt aus dem Grundproblem der Schule kritisch die Momente, die ihn über die älteren Ritschlianer hinausführen und die dann in einer zweiten Stufe den festgehaltenen Zusammenhang mit dieser Theologie sprengen.“<sup>143</sup> Die Rücksicht auf den späteren Barth hat gewiß auf das zweite Barth-Kapitel Einfluß, das erste betrifft sie insofern, als Barth seine Theologie im Gegensatz zu Troeltsch ausbilde. So erhält das erste Barth-Kapitel geradezu systematisch-theologische Gegenwartsbedeutung: „Es ist deshalb inhaltlich die dogmatische Grundthese dieser Arbeit, daß das Zentrum dieses Schulzusammenhangs und zugleich das Zentrum der angenommenen eigenen Theologie Barths (auf dem Hintergrund der Schule) im Problem der Zuordnung von Glaube und Geschichte liegt.“<sup>144</sup>

b) *Offenbarung, Geschichte, höchstes Gut als die drei theologischen Themata*

Der erste Abschnitt der Einleitung war überschrieben: „Gegenstand (erg: der Untersuchung) Karl Barth und die ältere Ritschlschule“ Der zweite Abschnitt stellt die drei Elemente oder Begriffsfelder vor, die durch Ritschl und zunächst bei Ritschl „Thema“ sein müssen, alle drei abseits neuzeitlicher Begründungszusammenhänge liegend, wie es scheint: „Offenbarung, Geschichte und höchstes Gut“<sup>145</sup> – Die Offenbarung ist ein Wunder, das Gott in der Geschichte tut. Nach dem herkömmlichen Begriff verstößt Gott mit dem Wunder gegen die allgemeine Weltordnung. Ritschl lernte mit Schleiermacher umdenken: das Wunder ist auf den individuellen Glauben ausgerichtet. Die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Christus suchte er bewußtseinstheoretisch festzuhalten, nämlich über das wahrheitsgebundene Selbstbewußtsein: „Das göttliche Offenbarungshandeln ist an die bestimmte Einsicht der Wahrheit gebunden – aber mit diesem bestimmten Geschehen der Erkenntnis der Wahrheit wird zugleich die allgemeine humane Analyse der Erkenntnis und ihrer Möglichkeiten verlassen.“<sup>146</sup>

<sup>142</sup> Witt 2B. Forts: „Davon ist die Frage, ob es sich bei der neuen Theologie ab 1916 tatsächlich um einen Neuanfang oder eine Fortsetzung der alten Theologie mit neuen Mitteln handelt, zunächst gänzlich unberührt. Denn die Behauptung, daß Barth schon vor der dialektischen Theologie eine eigenständige theologische Position besetzt und eine eigenständige theologische Grundlegung auszuarbeiten versucht habe, läßt die Wertung der „Wende“ zur Offenbarungstheologie offen.“

<sup>143</sup> Witt 2Cf. Bruch und Wende, die Barth aus der Schule hinausführen, sind eine Frage für sich, bei der Kontinuitäten zu erörtern sind, die ein differenziertes Urteil verlangt.

<sup>144</sup> Witt 3AB. Forts: „Die Lösung dieses Problems wird erschwert und zugleich motivisch-traditionsgeschichtlich profiliert durch die Einbeziehung der Ethik und der Wahrheitsgewißheit des Glaubens. Barth geht bei der Beschreibung des Problems von den offenbarungstheologischen und geschichtsphilosophischen Intentionen der Ritschlschule aus und versucht, diese gegen die rationale und historistische Kritik Troeltschs neu zu begründen. Entscheidend für diesen Zusammenhang ist dabei das zugrundeliegende Glaubensverständnis. Denn Barth versteht Glaube als evidente Innerlichkeit, als wahrhaftiges Innwerden des Subjekts, als geschichtliche Bewegung wahrheitsbezogener Selbstreflexion des einzelnen Menschen. Dieser Akzent auf dem Geschehen der Wahrheit als Gewißheit des Glaubens steht gegen Troeltschs inhalts- und lehrbezogene Glaubensauffassung, die sich der geistesgeschichtlichen Vergleichbarkeit der Religionen und Weltanschauungssysteme verdankt. Wahrheit und nicht Sinn ist der Bezugspunkt von Barths Glaubensverständnis, und das verbindet ihn mit den älteren Ritschlianern gegen die Religionsgeschichtler.“ (bis 3C)

<sup>145</sup> Witt 5A. „Die folgende kurze Einführung in diese drei Themenbereiche soll zum einen die auch noch gegenwärtige Brisanz der angesprochenen Probleme aufzeigen, sie soll zum anderen aber die von mir vorgeschlagene Auslegung der Theologie der Ritschlschule vorbereiten, indem sie die Überführung der drei Fragestellungen in einen einheitlichen wahrheitsbezogenen Zusammenhang vornimmt.“ (ebd 5C)

<sup>146</sup> Witt 8CD. Forts: „Die Freiheit des Bewußtseins ist für Ritschl, wie noch zu zeigen sein wird, nicht die konstitutive Bedingung der Wahrheit, sondern vom Ort der Wahrheitserkenntnis selbst aus gesehen eine Konsequenz der wahren – durch Gott bestimmten – Selbsterkenntnis: Die Bestimmbarkeit der Freiheit ist ein weltbezogenes Element des in der Wahrheit selbst liegenden Zusammenhangs von Freiheit und göttlicher Bestimmung.“

Nach der Offenbarung hat Wittekind einleitend die „Bedeutung der *Geschichte* Jesu Christi“ zu erklären. Wittekind setzt den Glauben als individuellen geschichtlichen Vollzug von den ewigen Vernunftwahrheiten Lessings ab. „Der Glaube eignet sich die Offenbarung an und wird sich zugleich seiner selbst als durch die Offenbarung hervorgerufen ansichtig. Das Aneignungsgeschehen des Glaubens ist damit selbst Bestandteil der von dem Glauben angeeigneten Wahrheit: Gott will seine Wahrheit nicht ohne die Aneignung durch den Menschen.“<sup>147</sup> Im Zusammenhang der Geschichte Jesu Christi und des Glaubens als Vollzug bei Ritschl führt Wittekind also den Aneignungsbegriff ein, der in der Darstellung Barths (besonders im zweiten Kapitel) zum Schlüsselbegriff wird. – Ja, der Aneignungsbegriff findet nach Wittekind bei Ritschl noch weitergehend Anwendung: „Ritschl hat aber die Geschichtsbezogenheit des Glaubens nicht nur als Element der Religion, sondern er hat den Zusammenhang von individuellem Vollziehen und inhaltlicher Bestimmung zugleich als Grundsachverhalt jeder vernünftigen Geschichtsbetrachtung exponiert. Auch damit<sup>148</sup> hat er sich gegen die Konsequenzen einer falschen Hegelrezeption zur Wehr gesetzt. Individuelles Wollen und Handeln ist danach nicht nur ein Durchgangspunkt der geschichtlichen Bewegung, sondern es ist der konstitutive Bezugspunkt dafür, daß überhaupt Geschichte ist. Ritschl hat damit auf seine Weise den Historismus als moderne Lebenshaltung akzeptiert und theologisch gerechtfertigt.“<sup>149</sup>

Zum dritten erläutert Wittekind vorweg, was es heiße, daß bei Ritschl die Offenbarung (Gottes in Christus) zugleich der theonomen Begründung des Guten diene (in Anlehnung an die Autonomie der praktischen Vernunft laut Kant und sie berbietend).<sup>150</sup> Wittekind stellt fest, daß die Autonomie der praktischen Vernunft für sich „die Beziehung Gott – Mensch religiös unzureichend abbilde. Die Aufnahme des Offenbarungscharakters der Ethik soll aber nicht ihre autonome Grundlegung und Begründung gefährden, sondern bezieht sich auf die notwendige individuelle Aneignung und den notwendigen individuellen Vollzug sittlichen Wollens.“<sup>151</sup> Fehlender Einmütigkeit in der Deutung sich bewußt, fhrt Wittekind fort: „Für die von mir vorgeschlagene Deutung der Ethik in der Ritschlschule . . . ist der Bezug des allgemeinen

<sup>147</sup> Witt 9C. Der Glaube wird in die Evidenz hineingezogen und ist also bei der Unterscheidung von Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit zu berücksichtigen. (ebd 9C) „Insofern der Glaube als individueller Vollzug selbst ein geschichtliches Geschehen ist, versteht er sich selbst, indem er geschichtliche Bestandteile in die Wahrheit der Offenbarung hineinnimmt. Die Geschichte Jesu Christi ist ein notwendiger Bestandteil des Glaubens, weil nur im Bezug auf sie der Glaube sich selbst durchsichtig werden kann. Denn das personale Moment der Christologie verdeutlicht den individuellen Vollzugscharakter der Glaubenswahrheit.“ (ebd 9D)

<sup>148</sup> Wie mit der „Anbindung der göttlichen Offenbarung an das absolutheitsbezogene menschliche Wissen“; vgl Witt 8A.

<sup>149</sup> Witt 9Df. Folgt ein Absatz über die Historismus-Debatte angesichts der modernen historischen Sozialwissenschaft und die Stimmen evangelischer Theologen dazu. (ebd 10AB) „Genau gegen solche Individualittsvergessenheit einer absolutheitstheoretisch fundierten Theologie richtet sich Ritschls Geschichtsverständnis, wie unten zu zeigen sein wird. Zu begreifen ist das Einbeziehen des individuellen Aneignungsgeschehens des Glaubens gegen die berechtigte Kritik an einer unkritischen Affirmation des einzelnen bürgerlichen Privatindividuums jedoch nur, wenn der Geschichtstheorie Ritschls ihre Bindung an Offenbarung und Ethik zugestanden wird: Denn in der Zusammenfügung des Aneignungsgedankens mit dem der Wahrheit des Selbstverhältnisses im Glauben wird die Kritik des Individuums zum Bestandteil der individuellen Aneignung der Wahrheit Gottes.“ (ebd 10C-11A) Wittekindes Begriff der Aneignung enthält also ein starkes systematisches Interesse, und die Kritik des Individuums erscheint hier erstaunlicherweise als sein wesentliches Element.

<sup>150</sup> Witt 5B.11B. „Für Kant war es klar, daß Jesus Christus, der Heilige des Evangelii, ebenso wie jeder andere Mensch der Beurteilung nach dem allgemeinen moralischen Gesetz unterliegt. . . Gott bloß als Verkörperung des allgemeinen Sittengesetzes, gleichsam als symbolische Prädikation der menschlichen Autonomie zu verstehen, entspricht, wie Fichte dort (in seiner Offenbarungsschrift) anerkennt, nicht dem Gehalt und den Bedürfnissen der christlichen Religion.“ (ebd 11BC) Und wieder folgt ein Stück Debatte unter Systematikern.

<sup>151</sup> Witt 12A. Zur „Aufnahme des Offenbarungscharakters der Ethik“ (bei Ritschl) vgl den ersten Satz dieser Nr 3: „Ritschl hat die kantische normative *Ethik* als Ethik der Offenbarung reformuliert. Hat er damit nicht den modernen Gedanken einer Autonomie der praktischen Vernunft verlassen?“ (ebd 11A) und dazuhin obigen ersten Satz (in Anlehnung an Witt 5A), daß die Offenbarung (in Christus) zugleich der theonomen Begründung des Guten (als Element des Glaubens) diene und sie berbiete.

Sittengesetzes auf die Offenbarung konstitutiv. Denn die strikte absolute Norm ist ausschließlich ein Inhalt der Offenbarung,<sup>152</sup> wie umgekehrt der Offenbarungsbegriff nur dort akzeptabel ist, wo er sofort an diesen Inhalt gebunden wird. Damit wird aber die kantische Ethik (und an Ritschls theologischer Entwicklung wird dies zu zeigen sein) nicht in einer begründungstheoretischen Absicht rezipiert. Das weltliche praktische Freiheits- und Handlungsbewußtsein wird vielmehr als gegeben immer schon vorausgesetzt.<sup>153</sup> „Die kantische Ethik wird damit im Rahmen einer Theorie der reflexiven Wahrheit des Bewußtseins aufgenommen und der Struktur dieses Wahrheitsgeschehens unterstellt.“ Und auch der Ritschl-Schüler Barth ist als Verfasser der „Ideen und Einfälle“ sowie des Aufsatzes über Glaube und Geschichte so aufzufassen: „Offenbarung, Geschichte und normative Ethik sind deshalb in der von Ritschl initiierten theologischen Perspektive auf den Menschen als Momente eines einheitlichen Glaubensgeschehens zu interpretieren.“<sup>154</sup> Denn: „Die Frage nach der Wahrheit des Glaubens ist der Zielpunkt der Theologie der Ritschlschule.“<sup>155</sup> Wittekind blickt auf „die vermeintliche Auflösung der Schule“ in ihren Auseinandersetzungen mit Troeltsch, dann auf ihr wirkliches Ende in Barth 1914-1916: „Die Kritik an allen vorgegebenen und weltlichen inhaltlichen Bestimmungen dieser Wahrheit führt zu einer Verschärfung der Individualisierung der Theologie, deren Überwindung bei Barth zugleich das Ende der Schule wie aber auch die Bestätigung der Wahrheitsfrage bedeutet.“<sup>156</sup>

c) *Beschränktes Interesse an Wittekind's Arbeit in dieser.*

Die mit dem Buch verfolgte Absicht kann Wittekind eben in der Einleitung zum ganzen Buch, aus der jetzt berichtet wurde (zum Beispiel über den Gesichtspunkt der Aneignung), so systematisch formulieren, wie die Verwirklichung nicht ausfallen konnte<sup>157</sup> – zum Glück. Die hiermit vorzulegende Arbeit teilt Wittekind's systematisches Interesse so wenig wie das Anzingers oder Pfeleiderers; sie streitet nicht einmal über Modernität. Die Anteilnahme gilt den

<sup>152</sup> Ein problematischer Satz.

<sup>153</sup> Witt 12A. Dem entspricht dann Wittekind's Deutung der „Ideen und Einfälle“ Barths: Barth geht in seiner Religionsphilosophie „von ethischen Problemen aus“, „nämlich von der Kulturbedeutung der Religion“, und „sein Skopus“ „besteht“ „genau darin“, „die getrennten Bereiche von Kultur und Geschichte einerseits sowie individuellem Glauben und persönlicher Sittlichkeit andererseits aufeinander zu beziehen“. (Witt 166D; vgl 169B.170D usw) Zum folgenden Satz Wittekind's vgl 257BC. Dann: „Das Geschehen der Einsicht in sich selbst und seine Wahrheit ruht nicht auf einer (theologischen oder autonomen) vorauszusetzenden Begründung des Bewußtseins, sondern es ist der Existenz des Bewußtseins gegenüber kontingent. Das Bewußtsein kommt im Glauben in seine Wahrheit, doch ist dieses Geschehen nicht aus dem Bewußtsein selbst und seiner Fähigkeit zur Selbstreflexion abzuleiten.“ (ebd 12BC)

<sup>154</sup> Witt 12C. Forts: „Und der Skopus dieses – an das Bewußtsein gebundenen, aber gleichwohl nicht in ihm begründeten – Geschehens von Glauben liegt in der Gewißheit der von Gott gegebenen Wahrheit: In dieser Wahrheit wird sich der Glaube seiner selbst – und zwar gerade in Differenz zu seiner humanen Möglichkeit – durchsichtig.“

<sup>155</sup> Witt 12D. Forts: „Denn sie liegt im Zentrum, im Schnittpunkt der angegebenen Themenbereiche Offenbarung, Geschichte und normative Ethik.“

<sup>156</sup> Witt 12D. Zu „Individualisierung der Theologie“ vgl ebd 13B.

<sup>157</sup> „Es liegt der Arbeit also der Versuch einer systematischen Konstruktion des theologiegeschichtlichen Ablaufs zugrunde. Es geht nicht in erster Linie um die dogmengeschichtliche Darstellung eines historischen Gesprächszusammenhangs, aber auch nicht um eine Zurückführung der Intentionen Barths auf (und ihre Einordnung in) synchrone geistesgeschichtliche Bestrebungen.“ (Witt 13B) – Bedenkenswert bleibt: „Im Gegensatz zum üblichen Vorgehen der Barthinterpretation, die diese Zeit als Negativfolie des Neubeginns sieht, möchte ich versuchen, Barths theologische Entwürfe aus dieser Zeit als eine eigenständige Weiterentwicklung der Theologie der Schule zu verstehen: Barth ist in dieser Zeit nicht nur unselbständiger Schüler Herrmanns gewesen, und die dialektische Theologie entsteht nicht nur durch die Abwendung von dieser Phase. Vielmehr hat Barth in einer ersten Periode die Fragestellung der Schule verschärft und damit die Wahrheitsfrage als individuelle Infragestellung der inhaltlichen Inanspruchnahme der Christologie durch die älteren Theologen gewendet. Diese Verschärfung der Fragestellung führt ihn dann zu einer grundsätzlichen Kritik an der ethischen Anbindung des Offenbarungsgedankens. Damit wird der vorausgesetzte Zusammenhang von Offenbarung, Geschichte und Ethik gesprengt, der systematische Sinn aber festgehalten: Die Wahrheit des Glaubens ist das Ziel der Offenbarung.“ (Witt 14BC)

Anfängen des Theologen Karl Barth mit allen theologiegeschichtlichen Einzelheiten und deren Verständnis; es mußte bei diesem Bestreben genug offenbleiben und der Bemühung anderer überlassen. Darum werden die Fallstudien zu Ritschl und Kaftan in Teil I und II hier nicht wiedergegeben, zumal Wittekind seine Grundgedanken (unter Umständen leicht variiert) in der Fallstudie zu Barth wiederholt und zu Beginn der unten referierten Schlußbetrachtung des ganzen Buchs selbst darlegt. Über Wittekinds Arbeit wird hier berichtet, weil er nacheinander eine Reihe früher Texte Barths Stück für Stück interpretiert. Über die Auswahl von Texten ist schlecht streiten;<sup>158</sup> die Systematik hat Wittekinds Blick beschränkt, der damit erfaßte Zusammenhang ihn aber auch sehen lassen. Wittekind hat durch sein Buch den Anfängen des Theologen Karl Barth näher gebracht als die anderen, und es lohnt sich, ihn zu lesen, nicht allein des Gedankens von der zweifachen Geschichte bei Barth wegen.

*Nr 7. Wie dem älteren, auch dem jungen Barth verpflichtet,  
und seinen Lehrern.*

Wer jetzt, nachdem die Texte des frühen Karl Barth fast alle veröffentlicht sind,<sup>159</sup> nach den Anfängen des Theologen Karl Barth fragt, hat<sup>160</sup> allenfalls mit drei Büchern sich auseinanderzusetzen: mit Herbert Anzingers „Glaube und kommunikative Praxis“, 1991; mit Georg Pfleiderers „Karl Barths praktische Theologie“, 2000; mit Folkart Wittekinds „Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens“, 2000. Die Verfasser gehören alle zur Schar der Barth-Freunde und -Anhänger in der zweiten Generation, so bemerkenswert wie den Zugang zu Karl Barth erschwerend für alle, die ohne Anhängerschaft und aus der Ferne mit dieser Gestalt der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte bekannt zu werden wünschen. Soll man es für eine Erleichterung halten oder weitere Erschwerung, daß die Autoren unterschiedlichen Richtungen später, abgeleiteter Schülerschaft und des Interesses zugehören? Denn es bedeutet, daß ihnen (von der verbreiteten allgemeinen Meinung über den jungen Barth abgesehen) die frühen Schriften und damit die Anfänge Barths aus einer verschiedenen Sicht und je eigenen Perspektive in den Blick treten. Diese Verschiedenheit ist durch die verschiedene Deutung des späteren Barth bedingt, wie denn bei allen dreien die Behandlung der frühen Texte auf eine verschieden gewendete Behandlung des Römerbriefs zuläuft. Anzingers Buch geht eben auf eine bei Heinz Eduard Tödt in Heidelberg angefertigte Dissertation zurück; Georg Pfleiderers auf seine Münchner Habilitationsschrift; Wittekinds schulgeschichtliche Deutung, die den hier verfolgten Absichten am nächsten kommt, auf eine dem Andenken Falk Wagners gewidmete Bochumer Habilitationsschrift. Das Recht der Schule liegt in der Einsicht und dem Verständnis, die sie zu vermitteln und in der Auseinandersetzung zu behaupten vermag; ihre Gefahr ist, daß sie sich abschließt und ein Erbe fortentwickelt.

Die gleichen zugrunde liegenden Äußerungen des gleichen Theologen, des frühen Karl Barth, verbinden diese hier vorgelegten Untersuchungen mit den Büchern von Anzinger, Pfleiderer und Wittekind. Allein, die hiermit vorgelegte Arbeit teilt nicht deren systematisch-theologische Voraussetzungen und Absichten. Dies vor allem anderen schränkt die Gemeinsamkeit in der historischen Absicht ein, der Absicht historischer Aufklärung. – Eine weitere Bemerkung zum Verfahren drängt bei einer Barth-Arbeit sich auf. Barth liebte es, sich entschieden zu äußern, will sagen in Gegensätzen; oder, was er vorzubringen hatte, als Entgegensetzung zu erklären. Antithesen machen Hörer und Leser die Sache rasch klar – fürs erste. Schwieriger als die Entgegensetzung ist die Kritik, die auf Änderung der Begriffe und Auffassung mit vielen Unterschieden und in vielen Einzelheiten drängt. Diese Arbeit hat kein neues Bild einem oder

<sup>158</sup> Zu den einzelnen Interpretationen s wie zu Anzingers und Pfleiderers nachfolgend im besonderen.

<sup>159</sup> Es fehlen außer Teilen der frühen Predigten hauptsächlich Briefe, wie die Einleitungen in der GA zeigen – dürfte man der Bände I und II des Briefwechsels zwischen Barth und Thurneysen sicher sein.

<sup>160</sup> Von den Einleitungen der GA abgesehen.

zwei alten entgegensetzen und kann nur in sehr wenigen Punkten mit entschiedener Gewißheit reden.

Angesichts so mancher Äußerung, die Karl Barth tat; so manchen Spruches, den er wagte, ist hundert Jahre nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs und bald fünfzig Jahre nach Karl Barths Tod für den zukunfts offenen Betrachter der Vergangenheit der Vorsatz angebracht, dem frühen Karl Barth und seiner Theologie, begegnet man ihnen aus dem Abstand des Heute, vorab mit der gleichen Anerkennung als Christen und Theologen zu begegnen wie er dem späteren und nun längst verstorbenen Karl Barth (und seinen theologischen Feinden und abgesagten Gegnern) gebührt;<sup>161</sup> mit dem gleichen Respekt dem Karl Barth vor und noch während des Ersten Weltkriegs (dem, der dem liberalen deutschen Protestantismus zugerechnet wird) und seinen Marburger Lehrern, die er dann für Widersacher erklärte; den Theologen, denen er zuerst widersprach und sie für Gegner und Widersacher erkannte, Ernst Troeltsch und Friedrich Naumann. Vor allem Anstoß, den Karl Barth genommen und gegeben, ist dies die Voraussetzung der Aufgabe, seinen Weg als Theologe zu untersuchen, um ihn zu verstehen und kritisch zu würdigen – nach Vermögen. Gleicher Respekt in Nähe und Distanz ist die Voraussetzung, und sei es gegen allerlei spätere Sätze und Handlungen Karl Barths.

## § 2 Anzinger, Teil II und III, nun Text um Text<sup>162</sup>

Nr 1. *Anzingers Ausnahmestellung innerhalb der älteren Sekundärliteratur zum frühen Barth: Interpretation einzelner Texte, selbst ungedruckter Quellen. Doch getrennt nach dogmatischem und ethischem Aspekt und unter Nachordnung des historischen gegenüber dem systematischen. Dies vorausgesetzt, soll der zweite Teil Barths frühe Theologie vor dem Bruch darstellen, der dritte die Verarbeitung des Kriegserlebnisses.*

Ein Jahrzehnt, ehe im Rahmen der Karl-Barth-Gesamtausgabe unter dem Titel „Vorträge und kleinere Arbeiten“ veröffentlicht und allgemein zugänglich gemacht wurde, was (von Predigten und Briefen abgesehen) an Texten des frühen Barth über Gedrucktes hinaus im Archiv ungedruckt erhalten ist, alles mit materialreichen Einleitungen versehen, besorgte Anzinger sich für seine Dissertation Kopien vieler Stücke und interpretierte sie Stück für Stück im Zusammenhang seiner Arbeit an dem ihm gehörig erscheinenden Ort.<sup>163</sup> Indem er sich nicht mit

<sup>161</sup> Solcher Einstellung war man bisher in München näher als in Heidelberg.

<sup>162</sup> Sollte jemand (wie zu hoffen) sich die Mühe machen, bis zum Ende des Buchs weiterzulesen, so dürfte sich empfehlen, diesen § 2 ebenso wie die beiden hernach folgenden noch einmal zu lesen. – Anzinger bespricht eingehender und mit einer gewissen Ausführlichkeit: 23ff die Mix-Rezension (Pläne zur Reform des Theologiestudiums), um den Gesichtspunkt „Theorie und Praxis“, Glaube als Erleben und dieses reflektierende Theologie für die Behandlung von „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ (samt Repliken und Duplik) zu gewinnen (Anz 25ff); (42B-44B) die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“, weil sie offenbar dem ersten Abschnitt von „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (Anz 32ff; 44C-54D) zugrundeliegen; (54D-60D bzw 62C) „Der Glaube an den persönlichen Gott“, zunächst der Erweiterung des kategorialen Rahmens in der Theologie wegen, im ethischen Teil (Anz 82D-86C; vgl 61f) fortgesetzt, weil die Persönlichkeitsethik durch eine Sozialethik in Gestalt einer idealistischen Güterethik zu ergänzen gewesen; im ethischen Abschnitt des zweiten Teils (Anz 64-71A) die vorbereitenden Notizen für den KU 1909/10 und 1910/11 um der Behandlung sozialetisch-politischer Fragen willen; (71AB-76CD) um der ethischen Dimension religiöser Individualität willen den bekannten Safenwiler Vortrag „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ (ohne Replik und Duplik); im ethischen Abschnitt des zweiten Teils ebenso (Anz 86CD-89CD) die „Hilfe“-Rezension mit einer neuen idealistischen Eschatologie; bald nach Kriegsausbruch, noch 1914, unter dem Gesichtspunkt, was damals zur Revision in Theologie und Moral nötigte (dritter Teil der Arbeit), die briefliche Auseinandersetzung mit Rade und Wilhelm Herrmann (Anz 103D-113D, s auch 125A-127A); aus dem Jahre 1915 als erstes Zeugnis des völligen Neubeginns in der Theologie nach dem Besuch bei Blumhardt von drei Vorträgen Barths am ausführlichsten den in Basel gehaltenen über „Kriegszeit und Gottesreich“ (Anz 120ff).

<sup>163</sup> Über die ungedruckten Texte aus dem Barth-Archiv s Anz 5CD. Es handelt sich, den hier interessierenden zweiten und dritten Teil des Buchs betreffend, außer den „Ideen und Einfällen zur Religionsphilosophie“ (In der GA wurden die „Ideen und Einfälle“ von Marquardt bearbeitet!) um drei Stücke aus dem von Barth selbst mit „Sozialistischen Reden“ beschrifteten sammelnden Umschlag und drei Vorträge zwischen November 1915 und Februar 1917. Anzinger zitiert (abgesehen vom Briefwechsel Barths mit Thurneysen) als Quellen

dem wenigen Gedruckten begnügte, macht Anzinger eine Ausnahme unter denen, die sich gleichwohl dem frühesten Barth zuwendeten und über die Anfänge sich ausließen, und er verpflichtet, ja nötigt damit zur Auseinandersetzung auch im einzelnen. Denn seine Arbeit erhielt, wie es scheint, zwar keine Rezension, wird aber von anderen Autoren benutzt und auch zitiert.<sup>164</sup>

In der Einleitung führt auf den Aufbau des Buches hin: „Daß untersucht werden soll, wie Barth zunächst als Rezipient und schließlich als Dissident ‚Moderner‘ Theologie das Gottes- und Weltverhältnis des Christen interpretierte, d. h. wie er jeweils den Vollzug von Gotteserkenntnis, den Zusammenhang von Offenbarung und Glaube bestimmte und welche Konsequenzen er daraus für die Begründung christlichen Handelns, primär im Bereich des Sozialen und Politischen, zog. – Unter diesem doppelten, zugleich dogmatischen wie ethischen Aspekt will ich die Genese der Barthschen Theologie von seinen ersten schriftlichen Äußerungen bis hin zum ‚Römerbrief‘ von 1919 nachzeichnen.“<sup>165</sup> Diese strikte Unterscheidung von Gottes- und Weltrelation des Menschen kommt in Aufbau und Gliederung des zweiten und dritten Teils der Arbeit mit erheblicher Wirkung zur Geltung. Zur Erläuterung seines Inhaltsverzeichnisses bemerkt Anzinger im dritten Abschnitt der Einleitung, es seien „genetische und systematische Hinsichten gleichermaßen zur Geltung zu bringen“, was besonders für den zweiten Teil von Bedeutung, „der sich . . . mit der Vorkriegstheologie Barths, d. h. seiner Rezeption der Modernen und Religiös-sozialen Theologie beschäftigt sowie die durch den Kriegsausbruch und das Verhalten einiger seiner Lehrer provozierte Infragestellung seiner bisherigen Theologie zum Thema hat. Es scheint mir hier sinnvoll, nicht streng chronologisch vorzugehen,<sup>166</sup> sondern erst die Analyse der Gottesrelation des Menschen, des Religions- und Theologieverständnisses abzuschließen, um dann auf die Frage der Ethik, des Weltverhältnisses einzugehen.“<sup>167</sup> Den gleichen Gesichtspunkt macht Anzinger dann auch im vierten und letzten Abschnitt der Einleitung bereits für „Auswahl und Verarbeitung der Quellen“ geltend: „Da es mir nicht primär darauf ankommt, die Entwicklung der Barthschen Theologie chronographisch genau minutiös nachzuzeichnen, sondern darauf, anhand der beiden Leitthemen des christlichen Glaubens und Handelns zu zeigen, daß Barth im Untersuchungszeitraum einen Paradigmenwechsel vollzog, den man nicht ungestraft ignorieren kann, wähle ich aus den verfügbaren Quellen Texte aus, die Antwort auf diese Fragestellung zu geben versprechen.“<sup>168</sup>

---

zusammenhängend und bespricht: den Briefwechsel 1914 mit Rade und Herrmann, die Predigten 1913.1914 sowie die Vorhut-Predigt 1915, die Konfirmandenurse 1909/10 und 1910/11 (erschieden erst 1987, also erweiternd nachgetragen). 8 besprochene Stücke verschiedenen Umfangs waren, weil gedruckt worden, schon immer (mehr oder weniger) bekannt und zitiert.

<sup>164</sup> McCormack (2006) stützt sich auf ihn, Georg Pfeleiderer (2000) referiert und beurteilt ihn nicht allein, sondern stützt sich offenbar des öfteren auf Anzingers Arbeit. Auch Wittekind teilt öfters, zu oft noch Auffassungen Anzingers.

<sup>165</sup> Anz 4AB. Vgl: „Die Frage nach der Gottes- und Weltrelation des Menschen im Übergang von der ‚modernen‘ zur ‚dialektischen‘ Phase des Barthschen Denkens ist in der hier behandelten Weise m. W. bisher noch nicht thematisiert worden.“ (Anz 6 Anm 10) „Wenn ich im folgenden nach der Gottes- und Weltrelation, also nach Religion und Moral, nach Subjektivität und christlichem Handeln, nach Glaube und kommunikativer Praxis in den Vorkriegsaufsätzen und im ersten ‚Römerbrief‘ frage, etc“ (Anz 11D) – Für Anzinger, der den Wechsel von einer anthropozentrischen Erlebnistheologie zu einer theozentrischen Theologie beschreiben will, versteht es sich, daß er ein Gottesverhältnis des Menschen von einem Weltverhältnis des Menschen wohl unterscheidet. Als verstünde sich dies von selbst, stellt Anzinger damit (statt etwa historisch von der Einheit eines gegebenen Textes auszugehen) seine Fragen vom Menschen aus; er trägt eine Voraussetzung in die Untersuchung ein, von der er nicht weiß, inwieweit (der frühe) Barth sie immer teilt, und erschwert sich, ein anderes zu entdecken.

<sup>166</sup> Anders dann in der Zusammenfassung, s 237 Anm 1.

<sup>167</sup> Anz 14A. Forts: „Die Interpretation geht die einschlägigen Texte Barths bis 1913 also zunächst unter dem dogmatischen Aspekt durch, um dann gleichsam im Rückblick auf den bereits zurückgelegten Weg den ethischen Aspekt nachzutragen.“

<sup>168</sup> Anz 15A. Forts: „Statt Vollständigkeit bei der Verarbeitung der Quellen anzustreben, scheint es mit wichtiger, die themarelevanten Quellen wirklich zum Sprechen zu bringen. Die größeren Aufsätze aus der Vorkriegszeit

Im dritten Teil wird sodann die „theologische Verarbeitung des Kriegserlebnisses“ thematisiert und untersucht, „welche Bedeutung es für Barths weiteres Theologisieren hat“. <sup>169</sup> „Für die Darstellung von Barths Reaktion auf den Kriegsausbruch und dessen theologische Wertung ist einerseits auf die Predigten von 1914, andererseits – neben dem ohnehin durchgängig benutzten Briefwechsel mit Thurneysen – auf den Briefwechsel mit Martin Rade zurückzugreifen.“ <sup>170</sup> Anzinger läßt sich auf den durch Barths Paradigmenwechsel entstehenden Konflikt ein, allerdings unter strenger Beschränkung auf das Theologisch-Ethische, ohne Erörterung des Historisch-Politischen. Andererseits ist er auch bestrebt, die Forderung des interdisziplinären Gesprächs zu erfüllen: Jedem der drei Hauptteile, zweitem, drittem und viertem, geht ein „zeitgeschichtlich-biographischer Rahmen“ voraus. <sup>171</sup>

*Nr. 2. Erste literarische Erzeugnisse des Kandidaten: Rezensionen, eine Reform des Theologie-Studiums betreffend (Theorie und Praxis); im gleichen Zusammenhang eine Miscelle „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“. Glaube (individuelles religiöses Erlebnis) und Glaubensgedanken (theologische Reflexion in historischem Relativismus)*

Der zweite Teil des Anzingerschen Buches, „Barths Rezeption der ‚Modernen‘ Theologie in der Vorkriegszeit“ (heißt der vordialektischen Theologie) gewidmet, hat nach dem zeitgeschichtlich-biographischen Rahmen drei weitere Abschnitte. Der nächste, der zweite Abschnitt gilt der Gottesbeziehung, der dritte dem Weltverhältnis des Menschen, der vierte faßt Religion und moralisches Handeln zusammen; zweiter und dritter Abschnitt haben Unterabschnitte. Faßt der zweite Abschnitt unter der Überschrift „Barths Verständnis der Religion“ die Gottesrelation in Religion und Theologie zusammen, so gebraucht die Überschrift „Religion“ in einem weiteren Sinn als Herrmann und Barth. <sup>172</sup> Der Abschnitt ist dreigeteilt; der erste Unterabschnitt dann „Religiöses Erlebnis und theologische Reflexion“ überschrieben, wobei wenigstens ersteres im bestimmten engeren Sinne Barths und Wilhelm Herrmanns genommen werden soll. Genannter erster Unterabschnitt bei Anzinger hat seinerseits wieder zwei Nummern oder Paragraphen, den beiden ersten Texten gewidmet, die behandelt werden. Anzingers Besprechung des ersten, einer kurzen Rezension Barths zu einer Schrift über die Reform des Theologiestudiums in der „Christlichen Welt“ unter der Überschrift „Der Hiatus

---

interpretiere ich deshalb relativ ausführlich und ziehe lediglich dort, wo sich in kleineren Texten neue Aspekte bieten, diese ergänzend hinzu.“

<sup>169</sup> Anz 14B, im dritten Abschnitt der Einleitung. Insofern Anzinger diesem Gesichtspunkt einen eigenen Teil widmete sowie in der Art der Behandlung, blieb er in Buschs Spur und damit in der des späteren Barth.

<sup>170</sup> Anz 15B. Forts: „Die während des Krieges entstandenen Aufsätze Barths werden – sofern sie nicht in Teil drei heranzuziehen sind – nicht je für sich dargestellt und interpretiert, sondern im Zusammenhang mit der Analyse des ersten ‚Römerbriefs‘ dort berücksichtigt, wo dies vom Thema her sinnvoll ist.“

<sup>171</sup> Anz 16-22 für den zweiten Teil, 98-100 für den dritten. Weil Anzinger sich an ein Handbuch der deutschen Geschichte angelehnt, zeichnet er den Rahmen sehr aus deutscher Perspektive, die er aber durch Bemerkungen über Schweizer Verhältnisse ergänzt. Was den zweiten Teil betrifft, so ergänzen einige Hinweise auf Fortschritte in der Medizin und der Technik die geistesgeschichtlichen, von denen der auf den neukantianischen Sozialismus später auch wieder aufgegriffen wird. Bezüglich der Schweiz kommen zu Bemerkungen über die Vorherrschaft des Bürgertums und die Kirche solche über die eigengeprägte Sozialdemokratie und die Religiös-Sozialen (an alles muß man sich im Folgenden selber erinnern, es fehlen die Verbindungslinien), bis die Darstellung (ab 20D) in die Biographie des jungen Barth übergeht. Der zum Folgenden überleitende Absatz beginnt: „In der Zeitspanne zwischen 1909 und 1914 versteht sich Barth uneingeschränkt als ‚Moderner‘ Theologe. Welche Rolle dabei der schweizerische Religiöse Sozialismus im einzelnen spielt, wird noch zu fragen sein.“ Das „Modern“ entnimmt Anzinger dem ersten Titel Barths in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, zurecht vorsichtig mit der Bezeichnung „Liberal.“ – Das wenige, das dem dritten Teil vorausgeschickt wird, stützt sich hauptsächlich auf Band II der Mattmüllerschen Ragaz-Biographie (Auseinandersetzungen innerhalb der Sozialdemokratie, die Krise der Religiös-sozialen Bewegung), bis Anzinger mit Busch über die Predigtnot (hier aber auf Barths Kriegspredigt bezogen) auf den Römerbrief hinlenkt. Der letzte Absatz beginnt: „Bevor wir in die Analyse des ersten ‚Römerbriefs‘ einsteigen, muß freilich geklärt werden, in welcher Weise dem Kriegsproblem eine Initialfunktion für Barths neuen Ansatz zukommt.“ (Anz 100BC)

<sup>172</sup> „... , wie sich sein eigenes Verständnis von Glaube und Theologie entwickelt (2.2.).“ (Anz 22C)

zwischen Theorie und Praxis<sup>173</sup>, beginnt biographisch: Die ersten Monate in Marburg hätten „ganz im Zeichen eines bewußt und reflektiert vollzogenen Übergangs vom Studium ins Pfarramt, vom universitären Wissenschaftsbetrieb zur kirchlichen Praxis“ gestanden.<sup>174</sup> „Vermutlich ist es Rade, der Barth anregt, über das Verhältnis von Theorie und Praxis nachzudenken, beschäftigt er sich doch selbst mit den Problemen einer Studienreform, die darauf abzielt, die schon damals immer wieder beklagte Kluft zwischen theologischer Wissenschaft und pfarramtlicher Praxis zu verringern.“<sup>175</sup> Barths Rezension halte sich an die Linie Rades, seine Kritik entzünde sich „vor allem an der Forderung, das theologische Studium solle ‚theoretisch und praktisch‘ lehren, Christentum und empirische Wirklichkeit ‚in wirksamer Weise zusammenzubringen‘, sodaß dadurch Glaube geweckt werde.“<sup>176</sup> Dagegen setze Barth, zitiert Anzinger: „Was treiben wir denn eigentlich beim Studieren von Dogmatik und Ethik anderes als eben jenes ‚Zusammenbringen‘ von Christentum und empirischer Wirklichkeit?“<sup>177</sup> Weil aber das Christentum nicht in Gedanken bestehe und „keine Theorie“ sei, „durch deren Aneignung man zum Glauben komme, sondern ‚individuelle Gewißheit‘“, referiert Anzinger weiter, so gelte nach Barth, „das eigentlich bedrängende Problem kirchlicher Verkündigung sei also gar nicht, wie zwei Theoriekomplexe zu vereinigen seien, sondern wie eine persönliche Gewißheit so vermittelt werden könne, daß sie im andern Glauben wecke“, „keine theoretische, sondern eine praktische (Frage) und darum auch nur praktisch beantwortbar“. Barth fasse seine Kritik dahin zusammen, es sei das Bedauerlichste, „daß er (Mix) nicht erkannt habe, wie der Hiatus von Theorie und Praxis dem Wesen der Sache entspricht und daher niemals ganz zu beseitigen ist“.<sup>178</sup>

Vom Referat geht Anzinger zur Interpretation über. Theorie und Praxis bedeuten vordergründig Wissenschaft und Pfarramt. „Doch hinter dieser Bedeutung verbirgt sich eine zweite, von der her Barths knappe Andeutungen erst Schärfe und Prägnanz gewinnen.“<sup>179</sup> Barth

<sup>173</sup> GA III 1,(313)317-320; Anz 23-25. Anzinger wählt eine Wendung des Barthschen Textes (GA III 1,320A) als Überschrift; Barth: „der Hiatus von Theorie und Praxis“.

<sup>174</sup> Anz 23B. – Den Anlaß, mit der Mix-Rezension zu beginnen, gibt Anzinger, daß Barth in dem kleinen Artikel über die Moderne Theologie das beklagte Mißverhältnis von Theorie und Praxis von der an den Fakultäten auf verschiedene Art gepflegten theologischen Theorie aus zu erklären unternimmt: der Kandidat aus Halle oder Greifswald finde sich leichter in die pfarramtliche Praxis als der aus Marburg oder Heidelberg. In der von Anzinger als Beispiel gewählten Mix-Rezension verschiebt Barth als Rezensent das Problem zum Hiatus zwischen Reflexion auf die (dem religiösen Erlebnis nachfolgenden) Glaubensgedanken in historischer und systematischer Theologie (im Schleiermacherischen Sinne) einerseits, „individuelle Gewißheit“ genanntem Glauben der Person (dem für alles weitere vorausgesetzten Erlebnis Gottes) andererseits; Anzinger aber folgt Barth nur insoweit, als er die weiter gefaßten Begriffe von vorgängiger (theologischer) Theorie und nachfolgender (pfarramtlicher) Praxis für die Überschrift und als leitenden Gesichtspunkt wählt, der nicht allein Ausgangspunkt der Erörterung ist, sondern folgenreich auch das grundlegende Erlebnis Gottes im Sinne Barths und Herrmanns unter einen engeren Begriff von „religiöser Praxis“ (in der Gottesrelation) rückt, die sich von weitergehender anderer Praxis des Christen (in der Weltrelation) unterscheidet.

<sup>175</sup> Anz 23B. Forts: „Alle lebendige Wissenschaft diene der Praxis und ziehe ihre beste Kraft aus der Praxis, schreibt Rade 1907 . . . ,darum komme es ihm auch als Systematiker darauf an, einen Zusammenhang herzustellen zwischen Theorie und Praxis. Zwei Jahre später stellt er entsprechende Vorschläge zur Studienreform, in denen Praktische Theologie und Ethik an den Anfang des Studiums gelegt werden, zur Diskussion. Rade hält den Ruf nach größerer Praxisnähe der Theologie also durchaus für berechtigt. Sie werde aber nicht dadurch erreicht, so betont er, daß der Theologe mit einer ‚Technik der Seelsorge‘ ausgerüstet werde, wie Gustav Mix es fordere, und schon gar nicht sei es die Aufgabe der Theologie, dem Bewerber ums geistliche Amt zum Glauben zu verhelfen.“ – Nur zwei von fünf oder sieben der GA 314 erwähnten Rezensionen Barths gelten Schriften zur Studienreform.

<sup>176</sup> Anz 23Df

<sup>177</sup> Anz 24A; GA 319A. – Statt von „Christentum und empirischer Wirklichkeit“ hätte Barth mit „Moderne Theologie usw“ von „Religion und Kultur“ sprechen mögen.

<sup>178</sup> Anz 24BC; GA 320A

<sup>179</sup> Anz 24C. Die Reformdebatte hat den Gesichtskreis auf die Aufgabe und Fähigkeit des Pfarrers, Glauben zu vermitteln eingeschränkt. Diese Einschränkung auf den Pfarrer als Theologen und Glauben Weckenden behält Anzinger im Folgenden bei: Sie sichert die Beschränkung auf die Gottesrelation; die Weltrelation des Glaubens steht damit nicht zur Diskussion.

bestreitet nicht, daß auch Theologie Glauben vermitteln könne; dies ist aber eine praktische, keine theoretische Frage, weil das Christentum nicht „mittelbare Theorie“ ist, sondern „individuelle oder persönliche Gewißheit“.<sup>180</sup> Daraus folgert Anzinger, als „persönliche Gewißheit“ sei das Christentum „eine Bestimmtheit des christlichen Bewußtseins, die sich im konkreten Lebensvollzug spiegelt“. Damit trägt er stillschweigend in Barth, der nicht von Bewußtsein spricht und davon einen „konkreten Lebensvollzug“ unterscheidet, seine eigene Unterscheidung zwischen Gottesrelation und Weltverhältnis ein und beschränkt die „religiöse Praxis“ auf das Gottesverhältnis: „Praxis bedeutet hier also für Barth nicht etwa Handeln, sondern einen Vorgang, der sich innerhalb des Bewußtseins abspielt. Der von ihm (Barth) konstatierte ‚Hiatus von Theorie und Praxis‘ wäre demnach die prinzipielle Differenz zwischen verobjektivierender Wissenschaft und nichtobjektivierbarem, innerem[!] Lebensvollzug, zwischen Theologie und Glauben.“<sup>181</sup> Von der „religiösen Praxis“ als „innerem Lebensvollzug“ wird ein äußerer abgesondert.<sup>182</sup> – Anzinger hat durch die Mix-Rezension alle ihm nötigen Begriffe beisammen. Barth hingegen weiß als Schüler Wilhelm Herrmanns, daß die vermeintliche Differenz zwischen Theorie und Praxis ein Problem der Theologie berührt, dem mit praktischen Reformen, wie sie erörtert werden, nicht beizukommen ist. Er spricht in der Rezension darum für ein „mit Lust und Liebe“<sup>183</sup> betriebenes Studium und ist geneigt, die Reformdebatte als das eigentliche Problem verfehrend abzulehnen.

Im gleichen ersten Unterabschnitt über „Religiöses Erlebnis und theologische Reflexion“ interpretiert Anzinger zum zweiten dann Barths Miszelle „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“;<sup>184</sup> daß diese an die Debatte über eine Reform des Theologiestudiums anknüpft, hatte Anzinger ja auf den ersten Text geführt. In seinem Vorspruch erinnert Anzinger daran und damit an den theologischen Hintersinn des Begriffspaars „Theorie und Praxis“, nämlich für „Theologie und Glaube“, „persönliche Gewißheit“, „religiöse Praxis“, „Vorgang, der sich innerhalb des Bewußtseins abspielt“ zu stehen als die zwei Gestalten der Gottesbeziehung bei Barth. Anzinger wählt zwei Hauptbegriffe der Miszelle, welche die Moderne Theologie charakterisieren, zur Überschrift: „Religiöser Individualismus und historischer Relativismus“ und gibt als den Zweck der „These“ Barths an, „zu begründen, warum jene behauptete Diastase

<sup>180</sup> Anz 24CD. Innerhalb des Abschnitts über die Gottesrelation („Barths Verständnis von Religion“) steht Anzinger im ersten Unterabschnitt „Religiöses Erlebnis und theologische Reflexion“.

<sup>181</sup> Anz 25AB. Unter der Voraussetzung, daß Theologie „verobjektivierende Wissenschaft“ sei (gleich irgendeiner anderen), der Glaube, das religiöse Erlebnis aber „nichtobjektiverbarer, innerer Lebensvollzug“, steht Barth für Anzinger vor folgenden Fragen: „Inwiefern nun allerdings diese Diastase (der Hiatus) dem ‚Wesen der Sache‘ tatsächlich entspricht, ob der Glaube mit dem Stichwort ‚individuelle Gewißheit‘ adäquat umschrieben ist, – das sind durchaus offene Fragen, ebenso wie die, was eigentlich unter dieser Voraussetzung Objekt der Theologie sei und wie sich die durch jene Kluft getrennten Größen Theologie und Glaube zueinander verhalten. Denn, daß sie trotz der betonten Distanz nicht einfach beziehungslos nebeneinander stehen, daß sowohl die Theorie praxisrelevant als auch vice versa die Praxis theorierelevant sein soll, daran will Barth jedenfalls festhalten.“ (Anz 25BC)

<sup>182</sup> Anzinger weicht von Barth ab, wo er Christentum als eine Bestimmtheit des christlichen Bewußtseins von dem konkreten Lebensvollzug (als Spiegelung der Bestimmtheit des christlichen Bewußtseins) unterscheidet und sodann den eingegengten Begriff des Christentums als „religiöse Praxis“ bestimmt: „In diesem Sinne ist Christentum für Barth religiöse Praxis usw.“ Der Unterscheidung von Gottes- und Weltrelation gemäß unterscheidet Anzinger (anders als Barth und gegen diesen) „religiöse Praxis“ als „fundierende (innere) Praxis, die die anderen (drei, mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein als Denken, Wollen, Fühlen zu beschreibenden) als wahre Formen von (äußerer) Praxis ermöglicht.“ (Anz 52Df) In dieser von Barth abweichenden Unterscheidung ist die psychologisierende Beschreibung der frühen, ‚modernen‘ Theologie Barths begründet (sogleich in der nächsten, zweiten Nummer oder Artikel innerhalb dieses Unterabschnitts bei der Behandlung von „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ zu gewinnen), welche schließlich die Bezeichnung als anthropozentrischer Erlebnis- und Bewußtseinstheologie rechtfertigt. Anzinger folgt mit seiner Beschränkung des Christentums auf die Innerlichkeit des „religiösen Lebens“ im Verhältnis zwischen Gott und der Seele der (älteren) Auffassung, der gemäß auch Achelis Barth versteht (GA III 1,350B); vgl. „persönliche Frömmigkeit“ in Drews Antwort (III 1,352D.353B).

<sup>183</sup> GA III 1,320B

<sup>184</sup> Anz 25C-32C. Der Vorspruch 25C-26A. Anzinger schließt hieran zunächst einen „Exkurs: Zum theologischen Ansatz Wilhelm Herrmanns“. (Anz 26B-27BC)

zwischen Theorie und Praxis zu Recht besteht und nie ganz überwunden werden kann“; der Artikel hätte also Herrmann mit Bezug auf eine Studienreform zu verteidigen gehabt (und nicht dessen Theologie). Schließlich ist vorweg zu bemerken, daß Anzinger die „These“ zusamt Repliken und Duplik des Autors in eins nimmt und miteinander behandelt.<sup>185</sup> Daraus ergibt sich, daß nach dem Vorspruch zwei Begriffe und zum dritten deren Verhältnis zueinander abgehandelt werden: Religion und religiöses Erlebnis, die durch den religiösen Individualismus bestimmt sind; die durch historischen Relativismus bestimmte Theologie; schließlich die „Funktion, die der Theorie im Blick auf die Praxis zukommt“<sup>186</sup>.

Beginnt Barth die Abhandlung: „Das Wesen der ‚modernen‘ Theologie ist der religiöse Individualismus.“, so Anzinger, immer noch textgemäß und doch zunächst erstaunlich, mit dem folgenden zweiten Satz: „Streng individuellen Charakter hat nach ihrer (der ‚modernen‘ Theologie) Auffassung schon die Voraussetzung der Religion, die Sittlichkeit.“<sup>187</sup> Bereits die Träger der im Allgemeingültigen verankerten sittlichen Autonomie sind mit Schleiermacher Individuen und nicht Exemplare. „Schon Sittlichkeit ist also für Barth im Anschluß an Herrmann individuell und deshalb nicht in einem System von Normen zu fixieren, das theoretisch, d. h. als normative Theorie vermittelbar wäre.“<sup>188</sup> Analoges gilt für Erwachen und Leben der Religion, das ist für das Erlebnis einer Macht, der man sich unbedingt unterwerfen muß. Alte oder neue Überlieferung der Kirche vermitteln das Erlebnis, „aber was dem einzelnen daraus zur Offenbarung werde,“ so referiert Anzinger Barths Darstellung, „vermöge nur er selbst als einzelner zu beantworten“.<sup>189</sup> Und Anzinger nimmt einerseits mit Verständnis die späteren Bedenken der beiden Replikanten gegen solchen „extremen Subjektivismus“ auf, der die Offenbarung in Frage stellt.<sup>190</sup> Andererseits verteidigt er Barth, indem er präzisierend richtigstellt: Barth spreche nur davon, „daß das, was für einen Menschen faktisch Offenbarung geworden sei, auch nur von ihm selbst“ so genannt werden könne.<sup>191</sup> „Deshalb kann Barth in seiner Duplik der These zustimmen, daß der christliche Individualismus sich an Jesus Christus gebunden fühle.“<sup>192</sup> „Das religiöse Erlebnis ist also zwar Christuserlebnis, aber es kann als solches – ohne seine charakteristische Struktur zu verlieren – nicht zu normative Geltung beanspruchenden Dogmen verobjektiviert werden.“<sup>193</sup> Allerdings folgt dem religiösen Erlebnis die theologische Reflexion (womit der andere in der Überschrift dieses Unterabschnitts genannte Begriff erreicht wäre); zunächst aber ist Religion als Erlebnis bestimmt und für Anzinger diese Bestimmung der Gottesbeziehung nach Barth zu bedenken.<sup>194</sup> –

<sup>185</sup> GA III 1,(334)341-347; (347-351 Replik Achelis; 351-354 Replik Drews); 354-365(Barths Duplik); (365-366 Rades Redaktionelle Schlußbemerkung)

<sup>186</sup> Anz 30B

<sup>187</sup> GA III 1,342BC; vgl Anz 27C. Folgt Anzinger gegen die beabsichtigte Beschränkung auf die Gottesbeziehung dem Text?

<sup>188</sup> Anz 28AB. Anzinger nimmt Barths Widerspruch gegen Achelissens und Drews spätere Einwendungen sogleich in diese erste Wiedergabe auf.

<sup>189</sup> Anz 28BC mit GA 342Cf

<sup>190</sup> „In der Tat mag man mit Achelis (GA 349AB) fragen, ob es dem subjektiven Bewußtsein überlassen bleiben dürfe, welche Äußerungen der Religion es als Offenbarung anerkennen wolle, und ob nicht vielmehr Jesus Christus der kritische Maßstab dessen sei, was als Offenbarung Gottes anzusprechen ist.“ (Anz 28BC) So fragt der besorgte Heidelberger Barthianer mit Verständnis für den Alt-Ritschlianer.

<sup>191</sup> Anz 28C

<sup>192</sup> Anz 28C; vgl GA 359BC. Forts: „Denn das dem Menschen widerfahrende Machterlebnis sei ja nichts anderes als die – wieder mit Schleiermacher zu reden – ‚auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi‘ (vgl GA 359D). Allerdings – und hier vermutet Barth die eigentliche Differenz zu seinen Kritikern – ‚nur in der <Affektion> dieses inneren Erlebnisses liegt das Normative, Objektive, Ewige‘ (GA 361BC), nicht in einer ‚irgendwie restringierten Überlieferung von der geschichtlichen Person Jesu‘ (GA 360D)“ (Anz 28D)

<sup>193</sup> Anz 28D. Forts: „Denn ‚alles, was in Gedanken und Worte tritt, gehört selber schon wieder dem relativierenden Strom der Geschichte an und ist als Vergängliches nur ein Gleichnis‘ (GA 361C).“

<sup>194</sup> „Der schlechthin innerliche Glaubensakt ist scharf zu unterscheiden von seiner gedanklichen Gestaltung, von den ‚Glaubensgedanken‘ – um den Herrmannschen Terminus zu gebrauchen –, wie sie im Neuen Testament, im Dogma, in der Theologie und in der Predigt zur Sprache kommen.“ (Anz 29A) Entscheidend ist, daß Anzinger vom

„Barths Erlebnisbegriff zeichnet sich durch äußerste Konzentration und Reduktion auf den im Erlebnis statthabenden Akt des Affiziertwerdens aus. ‚Erlebnis‘ ist ihm weniger das in seiner bleibenden Bedeutung auf Dauer gestellte Erlebte als vielmehr das Erleben in seiner baren Unmittelbarkeit.“<sup>195</sup> Träfe diese Feststellung Anzingers zu, so bedeutete dies abermals, daß Anzinger in seiner Darstellung das religiöse Erlebnis der Gegenwart Gottes von seiner Beziehung auf Gott löst und statt dessen in psychologischem Sinne als religiöses Erlebnis wertet und beurteilt. Galt das Augenmerk des jungen Barth und seiner Lehrer vorzüglich der durch, in und an Jesus zu gewinnenden Beziehung zu Gott, so faßt Anzinger das religiöse Erlebnis von der psychologischen Seite her auf. Was jenen als jeweils unanfechtbar religiös-individuell anzusehen war, nimmt Anzinger ohne weiteres als exemplarisch und beurteilt es generell. Gedanken und Worte als „geschichtlich bedingte Zeichen“, mit deren Hilfe der Glaube sich zu äußern vermag, bleiben dem Glauben äußerlich und sind ihm „letztlich unangemessen“. Empirisch-psychologisch einsehbar gilt freilich: „Ihre (der Zeichen) Inadäquanz ist für Barth Ausdruck der Unverfügbarkeit des Glaubens als eines Geschehens zwischen Gott und Mensch.“<sup>196</sup> Anzinger führt die Religion auf das Erleben, weil ihm nicht mehr am die Gegenwart Gottes unwidersprechlich behauptenden religiösen Individualismus gelegen ist. – Nach der Bestimmung der Religion als Erlebnis im dargestellten Sinn leitet Anzinger mit einigen weiteren Sätzen auf den „Theologiebegriff“ hin und erinnert dazu an die Fragen, die er zum Schluß des vorigen Paragraphen und ersten Textes aufgeworfen. Ist der Glaube nicht objektivierbar, welcher Art ist dann die Beziehung zwischen Theorie und Praxis, Erlebnis und theologischem Begriff über den Hiat hinweg? „Besteht die Funktion der Theologie etwa darin, die gerade auch in der Theologie nicht zu überspringende Nichtobjektivierbarkeit des Glaubens festzuhalten?“<sup>197</sup>

Was Anzinger im nächsten Schritt dann zu Barths „Theologiebegriff“ ausführt, ist mehr (mißverstehende) Interpretation als Wiedergabe Barths; es rächt sich die Beschränkung von Praxis auf die religiöse Praxis der Gottesbeziehung und deren bloß psychologische Auffassung. Ordnet Anzinger den „religiösen Individualismus“ mit Barth dem religiösen Erlebnis zu und schon dessen Voraussetzung, der Sittlichkeit, so bezieht er den historischen Relativismus, davon getrennt, als ein für die Religion (das ist für Anzinger: die religiöse Praxis) nicht ebenso wesentliches, doch auffallendes Moment auf Barths Begriff von Theologie (als die Theorie).<sup>198</sup> Der historische Relativismus „ist damit gegeben, daß es für die Religion ein Gebot sittlicher Wahrhaftigkeit ist, ihre Offenbarungsquelle wissenschaftlich zu untersuchen, die Wissenschaft aber ‚keine absolute Größe‘ kennt“.<sup>199</sup> Die Untersuchung kann freilich nicht dem Glaubensakt

---

„schlechthin innerlichen Glaubensakt“ spricht; von diesem Ausdruck aus kommt er, im Folgenden „Barths Erlebnisbegriff“ kennzeichnend, auf den „im Erlebnis statthabenden Akt des Affiziertwerdens“ (Anz 29AB).

<sup>195</sup> Anz 29AB. Forts: „(Erleben in seiner baren Unmittelbarkeit,) das als solches vorreflexiv ist und sich prinzipiell rationaler Fixierung und Mitteilung entzieht. Das heißt keineswegs, daß der Glaube sprachlos ist. Er äußert sich sehr wohl in Gedanken und Worten; aber diese Äußerungen bedienen sich zwangsläufig geschichtlich bedingter Zeichen, die als solche dem Glauben selber letztlich unangemessen bleiben.“ – Den „Ideen und Einfällen“ vom Sommer 1910 liegt ein Blatt bei: „*Herrmanns* Theorie des religiösen Erlebnisses ist dahin zu korrigieren resp. zu verbessern, daß das ‚Erlebnis der Person Jesu‘ nicht als einmaliger, überhaupt nicht als einzelner zeitlicher Akt zu verstehen ist, sondern als unzeitliches resp. kontinuierliches Gewißwerden der Wahrheit und Wirklichkeit im Zusammenhang der lebendigen Überlieferung von Jesus.“ (GA III 2,137D)

<sup>196</sup> Anz 29BC

<sup>197</sup> Anz 29C

<sup>198</sup> Anzinger faßt, wie sich sogleich zeigen wird, Barths Begriff von Theologie (an dieser Stelle jedenfalls, als nur die Glaubensgedanken betreffend) zu eng. Anzinger beginnt: „Zur Explikation seines Theologiebegriffs führt Barth den Begriff des ‚historischen Relativismus‘ ein.“ Vgl Barth selbst: „Das Wesen der ‚modernen‘ Theologie ist der *religiöse Individualismus*.“ (III 1,342B) „Das andere Charakteristikum der modernen Theologie ist der *historische Relativismus*. Er ist nicht das Wesentliche an dieser Theologie, wie Gegner – und Freunde in der Hitze des Gefechts oft behaupten, sondern nur ein nach außen besonders auffallendes Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion“ (ebd 343C), also des „religiösen Individualismus“.

<sup>199</sup> Anz 29D mit Anspielung auf GA 343D. – Bei Barth ist zunächst „die Religion“ Subjekt: „Weil diese Religion auf einem persönlichen, nicht allgemeingültigen Grunde beruht, empfindet sie es nicht nur nicht als Schädigung ihrer selbst, sondern als ein Gebot sittlicher Wahrhaftigkeit, auch die Offenbarungsquelle, die Anlaß ihrer

gelten, sie gilt den „historisch bedingten ‚Glaubensgedanken‘ “. „Die Theologie als die Wissenschaft, derer sich die Religion dabei bedient, hat also wesentlich historischen Charakter.<sup>200</sup> Sie (die Theologie) konfrontiert die Glaubensaussagen mit dem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein.“<sup>201</sup> Anzinger folgert daraus: „Offenbar sollen die Glaubensaussagen nicht nur durch ihre Quelle, das religiöse Erlebnis, normiert sein; darüber hinaus dürfen sie auch der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis nicht zuwiderlaufen.“ Anzinger findet zwar die von ihm eruierte Folgerung schwer einsichtig,<sup>202</sup> aber einem Marburger scheint allerlei an Unverstand und Unbeholfenheit zuzutrauen sein, wenigstens von einem späteren Barth aus.<sup>203</sup>

Nach Religion als Erlebnis und Barths Theologiebegriff kommt Anzinger zum dritten Gesichtspunkt, unter dem er in diesem („Religiöser Individualismus und historischer Relativismus“ überschriebenen Paragraphen) Barths „These“ über „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ samt Repliken und Duplik abhandelt: „Wir stehen hier bei der für Barth zentralen Frage nach der Funktion, die der Theorie im Blick auf die Praxis zukommt.“<sup>204</sup> Der historische Relativismus der Theologie (oder Theorie) stellt für den Christen zum ersten ein Stück Weltüberwindung dar, indem er, falsche historische Sicherheiten benehmend, zu eigener Stellungnahme nötigt, „ob und inwiefern sie (die Vorstellungen und Begriffe der Überlieferung) Ausdruck auch seines Glaubens sind“. Zur „kritischen“ kommt eine „heuristische“ Funktion des historischen Relativismus der Theologie: Er bringt „dem Leben der Gegenwart immer neue Anregung und Förderung“. „Dennoch bleibt auch hier ihre (der beiden Replikanten) Frage, woran Verkündigung und Theologie eigentlich ihre Kriterien

---

Entstehung und ihres Bestandes ist, durch die Mittel der allgemeingültigen Wissenschaft zu untersuchen.“ (GA 343CD) Später ist „der Theologe“ Subjekt: „Derselbe Theologe, der dem Neuen Testament die Kraft und den Frieden seines inneren Lebens verdankt, die ihn über die Welt erheben zu Gott, sieht im Neuen Testament eine Sammlung religiöser Schriften wie andere usw.“ (ebd 343Df)

<sup>200</sup> Für diese Behauptung kann Anzinger sich allenfalls auf den in der Miscelle (selbst) unmittelbar berührten Zusammenhang berufen. Vom anderen Flügel der Theologie ist schon bald danach in der Miscelle selbst (GA 344Bf.346Bf) und in der Duplik (362) mit Bezeichnungen für gegenwärtige Lehre in christlicher (nicht vernünftigt-allgemein gültiger, doch ebenso großer) Gewißheit die Rede. (S auch GA III 2,130Bf).

<sup>201</sup> Anz 30A. – Vielmehr wäre Anzinger, heutzutage und anders fragend, entgegenzuhalten: Sie, die Religion, der Glaube in ihrem nicht zu erschütternden religiösen Individualismus und darum die Theologie prüfen (in ihrem religiösen Individualismus) von selbst und aus eigenem Antrieb, ehe sie sich für sich selber, Gottes gewiß, in der Gegenwart gemäßen Gedanken zu äußern wagen, kritisch die eigene Quelle sowie alle seither daraus geflossenen Zeugnisse. Barths Miscelle (selbst) hat die religionsgeschichtliche Kritik (und Troeltsch) im Blick; Barths Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis die moderne kritische Naturwissenschaft. Die Religion hat die historisch-kritisch untersuchende Theologie hinter sich, wenn sie (in ihrem anderen Zweig) predigend und systematisch-dogmatisch lehrend, im Bestreben, der Gegenwart angemessen zu reden, das Wort ergreift.

<sup>202</sup> „Man ist allerdings versucht zu fragen, was dabei denn wirklich auf dem Spiel steht oder welchen Nutzen es haben soll, wenn Religion doch gerade nicht auf historisch erhebbaren, ‚allgemeingültigen Tatsachen‘ (GA 344B), sondern einem individuellen ‚verabsolutierenden Werturteil‘ beruht (GA 361A).“ (Anz 30AB)

<sup>203</sup> Um Überlegenheit und Hochmut des Späteren nicht zu weit zu treiben: Seit GA III 1(1992) kann der heutige Leser zu GA 360Df der Duplik GA III 1,406ff in Barths Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis vergleichen.

<sup>204</sup> Anz 30B. – Denn Anzinger ließ den religiösen Individualismus durch das (als augenblicklich bestimmte) religiöse Erlebnis gegeben sein; die Aufgabe der Theologie oder theologischen Reflexion bestimmte er nicht von der Bildung der Glaubensgedanken aus, sondern vom historischen Relativismus her als Forderung an die theologische Wissenschaft infolge des sittlichen Gebots der Wahrhaftigkeit. Oder: Weil Anzinger „Moderne Theologie“ ganz und allein von der Reformdebatte her auffaßte, war ihm die Bildung der Glaubensgedanken Theorie, die sich von der Praxis (als Glaubenspraxis in religiösem Individualismus soeben bestimmt) unterschied. So kam es, daß nachher, als nach dem Glaubenserleben die Theologie (als Theoriebildung) an die Reihe kam, für diese der historische Relativismus als dabei zu erfüllende Forderung übrigblieb. Barth ging aber von dem durch Troeltsch gegebenen historischen Relativismus als selbstverständlicher Voraussetzung aus und als Problem, das nur durch Radikalisierung zu überwinden. Barths Sorge war mit Wilhelm Herrmann eine andere als die eines Achelis, Drews, Rade.

<sup>205</sup> Anzinger 30C mit GA 345A; die erste Aufgabe, Weltüberwindung, mit GA 343B.

haben.<sup>206</sup> Antwortete Barth zum ersten mit dem Christuserlebnis, so ist diese Antwort durch die Erklärung als ungenügender hermeneutischer „Zirkel subjektiver Erfahrung“<sup>207</sup> bereits abgetan. Barth begegnet dem „von Achelis und Drews so massiv erhobenen Subjektivismusvorwurf“ zum zweiten durch den Hinweis auf das nach Schleiermacher gegebene „innere Korrektiv“<sup>208</sup>, daß alle christliche Lehre „Funktion der Kirche“<sup>208</sup> sei, und Anzinger wägt ab.<sup>209</sup> Der moderne Theologe ist jedenfalls in ganz anderer Weise als der orthodoxe in Pflicht genommen, „in äußerster subjektiver Wahrhaftigkeit zu leben“.<sup>210</sup> Daß die moderne Theologie zur Praxis unfähig mache, bestreitet auch Anzinger den beiden Replikanten. „Der behauptete Hiatus zwischen Theorie und Praxis dient ihm (Barth) ja gerade nicht zur Legitimation einer theorielosen Praxis, sondern ist ihm lediglich Hinweis auf die je verschiedene Funktion beider.“<sup>211</sup> – In Anzingers Resümee erscheint der Barthsche Begriff von Theologie unversehens um seinen anderen Bestandteil ergänzt<sup>212</sup>: „Barth versteht Theologie als Theorie religiöser Praxis. Dies impliziert einerseits, daß sie eine Theorie des religiösen Erlebens auszuarbeiten,<sup>213</sup> und andererseits, daß sie die individuellen Glaubensgedanken einer historisch-kritischen Analyse zu unterziehen hat. In dieser Weise auf den Glauben bezogen, bleibt sie doch ihres reflexiven Charakters wegen von ihm unterschieden.“<sup>214</sup>

<sup>206</sup> Anz 30D. Forts: „Gewiß sollen sie Ausdruck des individuellen Christuserlebnisses sein und sich in den Rahmen des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins einfügen. Aber heißt dies nicht doch, daß der Zirkel subjektiver Erfahrung faktisch nicht verlassen werden kann?“ Anzinger bezieht sich auf Anz 28BC (Religion als Erlebnis und Barths diesbezügliche Antwort an die Replikanten) zurück und erneuert die Frage, weil Barths dort mit Schleiermacher im Brief an Sack gegebene Antwort ihm nicht genügt, er zum anderen auf die nächste (unbefriedigende) Antwort Barths im als nächstes zu behandelndes Textstück, Vortrag und Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“, hinlenkt. So bleibt vom Text jener Antwort der kritischen Gewissenhaftigkeit nur noch der ebenfalls mit Schleiermacher weiterhin gegeben Hinweis auf den Zusammenhang der Kirche zu würdigen.

<sup>207</sup> Anz 31A

<sup>208</sup> Anz 31B. „Der einzelne habe an der Kirche nur teil, indem er sich ihr unterstelle.“ faßt Anzinger Schleiermacher-Barth zusammen. (ebd)

<sup>209</sup> Anz 31A-C. Späteren barthianischen Bedenken, auf die Kirche zu vertrauen, hält Anzinger entgegen, daß mit dem Barth der Duplik der eine Gott in den religiösen Subjekten sich offenbare. (Anz 31C mit GA 363CD) Auch dem Amerikaner HWFrei, auf den Anzinger sich beruft (Anz 31 u Anm 31), hätte der junge Barth entgegengehalten, man habe ihn offenbar mißverstanden, also nicht verstanden.

<sup>210</sup> Anz 31CD. Sie erschwert die Reichsgottesarbeit, macht sie jedoch keineswegs unmöglich; Achelis und Drews haben Barth auf bezeichnende Weise mißverstanden. „Mit Recht weist Barth diese Unterstellung von sich.“ (Anz 32A) – Hat der Autor Barth mehr die Lebensreife der Persönlichkeit des Theologen im Blick, so Anzinger die Wahrhaftigkeit dessen, der nach seinem subjektiven Erleben verkündigt.

<sup>211</sup> Anz 32A. Forts: „Mit Praxis ist hier freilich immer religiöse Praxis gemeint. Wie sich diese Glaubenspraxis zur politischen Praxis des Christen verhält, wird in diesem frühen Aufsatz nicht thematisiert.“ Sittlichkeit meine hier die „Gesinnung“, nicht „das äußere Handeln“. (Unter dieser Voraussetzung begann Anzinger (27C) also im textgemäßen Anschluß an Barth mit der Sittlichkeit.

<sup>212</sup> Es sollt also der erste Punkt anhand der Mix-Rezension nicht das Verhältnis von Wissenschaft und Pfarramt behandeln, sondern die Theologie gegenüber der Glaubenspraxis.

<sup>213</sup> Der nachgetragene Teil der Aufgabe, obzwar mit Anzingers Beschränkung der Aufgabe.

<sup>214</sup> Anz 32BC. – Anzinger leitet dann noch mit eigenen Fragen zum nächsten Unterabschnitt über, dem Barths „Der christliche Glaube und die Geschichte“ zugrunde liegt: Zum ersten ist offen, „wie theologische Begriffsbildung konkret zu verfahren hat“ – dh des genaueren zu verfahren hat angesichts des beschriebenen Verhältnisses von Theorie und Praxis (Anz 32C); als sei der innere, theologische Zusammenhang noch ganz offen. Zum zweiten: „Der Glaube wird als religiöse Praxis interpretiert, d. h. als Geschehen, in dem Gott sich dem Menschen unmittelbar mitteilt.“ (Damit würdigt Anzinger, daß der individuelle Glaube als Geschehen für Barth wie für Herrmann Gottesbeziehung, Gegenwart Gottes ist. Andererseits ist das Gotteserlebnis als Geschehen geschichtlich, sogar historisch vermittelt.) Hier ist „noch unklar, wie die Relation von Offenbarung und Glaube zu denken ist, wie das religiöse Erlebnis eigentlich zustande kommt und wodurch es vermittelt wird“. Vor allem dem Zweiten, den „um das Verständnis des Glaubens zentrierten Fragen“, soll das Nächstfolgende gelten. (ebd) – Wenigstens die zweite Frage ist, vom Barth der „These“ und Duplik her gesehen, unzutreffend gestellt: Gott teilt sich nicht „unmittelbar“ mit. Sofern nicht ein wortloser Anlaß auf vorhergehende Formulierungen verweist, verdankt der Gläubige (und Theologe) das ihn bestimmende Gotteserlebnis früheren Formulierungen, von denen gilt, daß sie nicht auch (oder wieder) die seinen werden können, wenigstens nicht ohne kritische Prüfung auf deren Eignung hin, die eigene Erfahrung in der Gegenwart auszudrücken. Das Problem dessen, der Gott erlebt hat (des modernen Theologen), ist

Anzinger möchte die ‚Moderne‘ Theologie Barths darstellen; dazu zieht er Barths kleinen Aufsatz über „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ heran. Er erkennt, daß die Miszelle im Zusammenhang mit Rezensionen Barths steht, die er wohl auf Anregung Rades verfaßte. Denn Rade unterstützte reformerische Bestrebungen, das Theologiestudium der pfarramtlichen Praxis näherzubringen, und Barth nimmt zu Beginn seines kleinen Artikels auf die Debatte Bezug – um ihren guten Sinn zu leugnen. Jener Zusammenhang bewog Anzinger, die besonderen Bestimmungen von Barths Moderner Theologie von den bewußter Debatte zugrunde liegenden Begriffen von Theorie und Praxis her zu erklären, sodaß die Bedeutung der Begriffe wechselt, von „Religion“ angefangen. Durch den praktischen Zusammenhang, den Anzinger so hervorhebt, gewinnt Barths Miszelle apologetischen Charakter; der Stolz, Troeltsch überlegen zu sein und ihm mit einem positiven Verhältnis zur modernen Kultur (die historische Kritik eingeschlossen) als moderner Theologe den Schneid abgekauft zu haben, tritt etwas zurück – was die von Anzinger für seine Distinktionen verwendete Schrift Barths über Moderne Theologie angeht; deren Distanzierung von Herrmann wie von Troeltsch bleibt unbemerkt.

Nr 3. *„Der christliche Glaube und die Geschichte“ I: Glaube und Geschichte sind eines (Barth gegen Troeltsch). Der Glaube aktualisiert die Tiefendimension der Kultur: „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“. Barth teilt Troeltschs Interesse an der Kultur.*

Handelte Anzingers erster Unterabschnitt davon, daß die Religion, die Gottesrelation, Theorie und Praxis umfaßt, soll heißen: sich in Theologie und Glaube zerlegt und die Theologie die Theorie religiöser Praxis ist, so gilt der zweite Unterabschnitt (mit einem Vorspruch und vier Punkten sowie einem Exkurs innerhalb des zweiten Punkts) nun im besonderen dem „Glauben als religiöser Individualität“,<sup>215</sup> ehe (im dritten und letzten Unterabschnitt zur Gottesrelation) der Glaube zu den Glaubensgedanken in Beziehung gesetzt wird: „Glaube und theologische Reflexion“ Im Vorspruch zu „Glaube und religiöse Individualität“ stellt Anzinger das Barthsche Hauptdokument vor, anhand dessen er abhandeln wird, was er als von dem vorigen Text den Glauben betreffend offen gelassene Fragen genannt. Der Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“<sup>216</sup> bezeuge nicht allein persönliche Ansichten Barths, sondern wolle „auch als Dokument der Auseinandersetzung der Herrmann-Schule mit Troeltsch gelesen werden“.<sup>217</sup> Ergänzend will Anzinger „wegen seiner inhaltlichen Parallelen“ das damals noch ungedruckte Manuskript „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“<sup>218</sup> beziehen. Eine knappe problemorientierte Vorstellung des Aufsatzes beschließt den Vorspruch.<sup>219</sup> Danach ist der (fast

---

nicht, daß er sich äußere, sondern daß er dies authentisch tue, nämlich seinem Erleben in der Gegenwart gemäß, wie dies sein kann: „Denn durch die Wissenschaft wird ihm zunächst der ganze historische Apparat von Vorstellungen und Begriffen, der der Vergangenheit ‚Motiv und Quietiv‘ ihres Glaubens war, genommen; er wird rücksichtslos genötigt, selber Stellung zu ihnen zu nehmen, . . . , ob und inwiefern sie Ausdruck auch seines Glaubens sind.“ (GA 345A. Wunder und Auferstehung sind für Herrmann und Herrmann-Schüler kritische Hauptpunkte der Glauben weckenden Überlieferung.) Dasselbe gilt bezüglich der ersten, das Verhältnis von Theorie und Praxis betreffenden Frage, nämlich die dem Gläubigen (und Theologen), der zu seiner Zeit Gottes Gegenwart erlebt, gemäße Äußerung dessen, was Anzinger seine religiöse Praxis nennt.

<sup>215</sup> Anz 32-54. Dieser Abschnitt über den Glauben wird laut der Ankündigung zum ersten dartin, wie der Glaube zu religiöser Begriffsbildung gelangt (systematische Aufgabe der Theologie); zum zweiten wird die Hauptaufgabe sein, wie der Glaube sich zur Offenbarung verhält und dies bedeutet: was ihn zustandekommen läßt und wodurch das religiöse Erlebnis vermittelt wird. Vgl 34BC.

<sup>216</sup> GA III 2,(149)155-212

<sup>217</sup> Anz 33B. Anzinger berücksichtigt damit Barths ausführliche Einleitung zu seinem Aufsatz. – Dokument der Auseinandersetzung mit dem „historischen Relativismus“ Ernst Troeltschs war eigentlich schon „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ gewesen, und dies mehr als die Studienreform, der unleugbare Anknüpfungspunkt und Hintergrund.

<sup>218</sup> Anz 34A; heute GA III 2,(126)129-138; dazu dann Anz (36 Anm 42.38B)42B-44B. Der Gegenstand ist das Verhältnis von Religion und Kultur.

<sup>219</sup> Die Vorstellung variiert die Ankündigungen. Der Aufsatz „entfaltet die Frage nach dem Wesen des Glaubens als Frage nach seiner Entstehung und Wirkung,“ nämlich „als Frage nach seinem Geschichtsbezug“. Unter

ebenso knappe) erste Punkt Barths „Kritik des traditionellen Glaubensverständnisses“ gewidmet.<sup>220</sup> Angesichts der modernen Kritik schlage Barth vor, „die übliche Gegenüberstellung von ‚Glaube‘ und ‚Geschichte‘ aufzulösen zugunsten einer ‚Ineinanderstellung der beiden Faktoren‘“ und fasse dies in die formelhafte Hauptthese „Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube“, die es nun zu interpretieren gelte.<sup>221</sup>

Nach diesen Präliminarien beginnt Anzinger, Barths Vorstellung vom „Glauben als religiöser Individualität“ nachzuzeichnen, und beginnt, wohl durch die „Ideen und Einfälle“ veranlaßt, mit der Unterscheidung von „Glaube und Vernunft“ als zweitem Punkt.<sup>222</sup> Anzinger setzt um des Glaubens als religiöser Praxis willen beim Unterschied von Glaube und Vernunft ein und nennt Vernunft, was Barth mit Cohen das allgemeine Kulturbewußtsein nannte. Glaube als Gotteserlebnis bedeute (nach Barth zu Anfang des ersten, psychologischen Teil seines Vortrags und Aufsatzes) für das religiöse Individuum die Erfahrung des Trans-Individuellen (transindividuellen Lebens), womit für Barth der Glaube als Vorgang im Geschichtsvorgang verankert sei.<sup>223</sup> Als geschichtliches Moment kann der Glaube aber nicht allgemein und notwendig sein wie die Vernunft. „Als etwas Individuelles, Kontingentes, Geschichtliches liegt er auf einer ganz anderen Ebene.“<sup>224</sup> Damit ist zum ersten Troeltschs religiöses Apriori „falsch“, und zum zweiten die „Selbständigkeit“ der Religion gegenüber der Kultur erwiesen.<sup>225</sup> – Gegen Troeltschs Apriori gilt: Es gibt keinen allgemeinen Wahrheitskern, an dem der Glaube sich messen ließe. Mit beiden Argumenten der Kritik folgt Barth Wilhelm Herrmann. Hält Troeltsch zum einen Glaube für Erkenntnis, so fällt er damit hinter § 3 der Glaubenslehre Schleiermachers zurück, welcher das Glauben gegen Wissen und Tun abgegrenzt<sup>226</sup> habe. Glauben und Glaubensgedanken, Religion und Theologie sind zu unterscheiden. Troeltsch behandelt, statt aus dem Glauben über diesen zu reden, Geschichte und Glauben als zwei gleichermaßen historisch-objektive und darum voneinander getrennte Phänomene. Barth indessen will nachweisen, „daß Glaube und Geschichte eins sind“.<sup>227</sup> Denn für Barth hat zum andern „es der Glaube ‚mit konkret-einzeln-wirklichem Geschehen, mit *Geschichte* zu tun‘, das Apriori aber lediglich ‚mit der transzendental-allgemein-gesetzlichen Möglichkeit des Geschehens‘.“ Das rationale religiöse Apriori darf als Abstraktion, wie Troeltsch selbst sagt, niemals für die eigentliche Religion gehalten werden.<sup>228</sup> –

---

Voraussetzung des historischen Relativismus, wird Barth selber zitiert, ist „die eigentümlich religiöse und von da aus theologische Methodik nachzuweisen, kraft deren ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte, kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen“. Diese Methodik erklärt Entstehen und Bestehen „des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte“. Ein „bestimmter feststellbarer Verlauf“ dieser Geschehnisse, der ihrem „Wesen“ entspricht, ermöglicht, (nach der „psychologischen Beschreibung des Glaubensaktes“) sie theologisch zu beschreiben und zu deuten. (Anzinger 34BC) Anzinger beginnt mit der von Barth eingeschobenen „Verfallsgeschichte des Glaubensverständnisses“ (Anz 34CD).

<sup>220</sup> Teil II.III des Aufsatzes, GA S 164-174.174-180; Anzinger S 35. Barth kritisiert dreifach: dogmatisch-ethisch (intellektuelle Unredlichkeit, Selbsttäuschung, Werkgerechtigkeit), historisch (Gründung auf kirchliche Autorität statt auf wissenschaftliche Rationalität), philosophisch (Autorität statt Autonomie des Bewußtseins). (Anz 35C)

<sup>221</sup> Anz 35D; das Ineinanderstellen GA 210AB, die formelhafte Hauptthese GA 193B im fünften, „christlich-theologisch-dogmatischen“ (GA 188A) Teil üö.

<sup>222</sup> Anz 36-45. Hatte Anzinger sich im ersten Punkt auf Barths zweiten und dritten Teil gestützt, so stützt er sich nun auf dessen ersten Teil mit einer „psychologisch-phänomenologischen“ Beschreibung des Bewußtseins. (Anz 36A)

<sup>223</sup> Anz 36A-C mit GA 161C.162A

<sup>224</sup> Anz 36C

<sup>225</sup> Anz 36C. Anzinger zit in seiner Anm 42 dazu GA III 2,133AB; Nr 2 („Ideen“)

<sup>226</sup> „Rückfall ‚hinter § 3 der Glaubenslehre Schleiermachers‘ mit deren Abgrenzung des Glaubens gegen Wissen und Tun.“ (Zu Anz 37B vgl GA 156CD)

<sup>227</sup> Anz 37C. Vgl Anz 35D mit GA 193B; GA 163C.

<sup>228</sup> Anz 37CD. Über die kritische Entgegensetzung hinweg möchte Anzinger gleichwohl eine gewisse Nähe Barths zu Troeltsch erkennen; „daß es Barth dabei mehr um die Erlebbarkeit der Offenbarung, Troeltsch mehr um ihre Verstehbarkeit geht,“ wäre, die Nähe zugestanden, nicht mehr als „unterschiedliche Nuancierung innerhalb eines ähnlichen erkenntnistheoretischen Modells“. (38A) – In der Tat liegt nahe, eben wegen der von Barth gepflegten Entgegensetzung, beide Theologen auf das ihnen Gemeinsame hin zu vergleichen; doch wäre der verschiedene

Der Hauptgegenstand dieses zweiten Anzingerschen Punktes ist aber nicht die Ablehnung des Troeltschischen religiösen Aprioris, sondern eben „Vernunft und Glaube“. „Die zweite Konsequenz, die Barth aus dem geschichtlichen Charakter des Glaubens zieht, ist die, die Religion nicht in Kultur aufgehen zu lassen, sondern strikt von ihr zu unterscheiden“, dies aber nicht als „beziehungsloses Nebeneinander“, sondern als „innerlich *notwendigen* Zusammenhang“ mit den Worten der „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“.<sup>229</sup> Anzinger schildert nun im Anschluß an diese, wie Barth, das Verhältnis von Religion und Kultur betreffend, sich ohne Einschränkung wie von Troeltsch ebenso von Natorp distanziert.<sup>230</sup> Lasse Cohen den Gottesgedanken nur als Grenzbegriff zu in Logik, Ethik und Ästhetik, so habe deswegen nach Barth „die Religion“ dort ihren Platz, wo die Vernunftkritik die Idee konstatieren müsse, die Idee in regulativem Gebrauch. „Aber gerade dieser regulative Gebrauch sei die Realitätsbeziehung, ohne die das Kulturbewußtsein empirisch gar nicht zustande komme.“<sup>231</sup> Kultur im eigentlichen Sinne entsteht erst dort, wo konkrete Individuen sich tatsächlich an der Idee orientieren. So verstanden sei ‚Religion innerhalb der Kultur‘<sup>232</sup> ein ‚schlechthiniges Richtungsgefühl‘,<sup>233</sup> das die Ausrichtung der Kultur an der ihr innewohnenden Idee sicherstelle.

---

Inhalt und das unterschiedliche Bezugfeld gleichlautender Begriffe sorgsamer zu beachten, als in der hier geäußerten Vermutung geschieht.

<sup>229</sup> Anz 38BC; vgl Anz 36CD. An dieser Stelle, nämlich ehe Anzinger auf Barths „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ eingeht, findet sich (wieder in Kleindruck) deretwegen ein zweiter Exkurs eingeschoben: „Zur Religionsphilosophie des Marburger Kantianismus“ (Anz 38CD-42A) Anzinger skizziert die Gedanken des früheren Cohen über die Religion und die Stellung, die er ihr im Verhältnis zur Kultur einräumt; ebenso die Änderungen, die sich durch den Austausch mit Natorp und Wilhelm Herrmann ergeben (bis 41A); schließlich auch den Übergang zu Cohens Spätphilosophie. In „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“, 1915, trage Cohen Herrmannschen Einwänden Rechnung und habe sich stärker dem Problem des Individuums zugewendet. Deswegen zieht Anzinger aus einem Brief Barths an seine Mutter vom Januar 1918 den Schluß, „daß Barths religionsphilosophischer Versuch („Ideen und Einfälle etc“, 1910) in der Perspektive des Cohen-Textes (von 1915) interpretiert werden muß“. (41B) Cohen suche in seiner Schrift von 1915 die Religion in sein System zu integrieren, indem er nachweise, daß sie die drei Bewußtseinsrichtungen voraussetze und sich deshalb auch an sie angliedern könne. (Anz 41BC) Anzinger zitiert aus Cohens Schrift von 1915: „Gerade die Unmittelbarkeit des Lebens der Seele wollen wir von der Religion fernhalten, gerade ihre durchgängige Vermittlung mit allen Richtungen des Kulturbewußtseins möchten wir feststellen und sicherstellen.“ (Anz 41BC; Cohen aaO 121) Ein längeres Referat der Schrift Cohens beschließt Anzinger (42A): „Der Beitrag der Religion zum Problem der *Einheit des Bewußtseins* bestehe darin, daß ‚sie in scheinbarem Widerspruch zur Logik, zur Ethik und beinahe auch zur Ästhetik, die allesamt das Aufgehen des Endlichen in der Allheit des Unendlichen fordern, . . ihre Eigenart für die Behauptung des Endlichen, des menschlichen Individuums seinem Gotte, dem Gotte seines Ichs gegenüber, geltend macht. Die Korrelation von Gott und Mensch macht in der Methodik den Menschen Gott ebenbürtig‘ (ebd 135). Damit ist zugleich Herrmanns These, die ‚Religion stelle allein die Einheit des Bewußtseins im Menschen dar‘, relativiert (ebd 124; vgl WHerrmann, Schriften (hrsg v Fischer-App) II 312).“ Der Exkurs zur Marburger Religionsphilosophie hat Cohen Herrmann ein Stückchen näher (und dafür die Hinweise auf Schleiermacher um ihr Gewicht) gebracht – was der im Folgenden anzugehenden Aufgabe, die „Ideen und Einfälle“ das Verhältnis von Religion und Kultur betreffend zu erklären, insofern zugutekommt, als es sie erleichtert. – Noch eines: Interpretiert Anzinger nachfolgend (42B-44BC) Barths „Ideen und Einfälle“, so tut er dies im (begründeten) Zusammenhang mit der Besprechung von „Der christliche Glaube und die Geschichte“ und setzt bei GA III 2,133A Nr 2 ein („2.) Ebenso verkehrt ist aber der Versuch etc“; von Anzinger bereits in seiner Anm 42 zu S 36C zit). Die einmal als Gegenstand für sich niedergelegten „Ideen und Einfälle“ (zum Verhältnis von Religion und Kultur) rücken damit ganz in den Dienst der religionspsychologischen Skizze des Glaubensvorgangs, die Barth einleitend gibt, um sie dem „psychologischen Gesamtbestand des Bewußtseins“ (GA III 2,163A; er stellt aber die Einheit von Religion und Kultur dar) einzuordnen, und unter den Anzinger leitenden Gesichtspunkt allein des „Glaubens als religiöser Individualität“, und diese mehr von der Eigenständigkeit ‚religiöser Praxis‘ (indes Barth 186C die Anschauung des Glaubens als Erlebnis mit den ‚Monologen‘ ausdrücklich ‚auf das sittliche Gebiet‘ erweitert); mehr vom Erlebnis als vom Erlebnis Gottes her aufgefaßt.

<sup>230</sup> Anz 42B. Vgl GA III 2,133B; zu Cohen 133C.

<sup>231</sup> Anz 42CD mit Bezug auf GA III 2,134B. Aber „empirisch“ heißt „einzeln“ – für Barth!

<sup>232</sup> GA 134BC unter Nr 2; vgl die Überschrift 134A.

<sup>233</sup> Drei Überschriften lauten: „2. Religion innerhalb der Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl“ (GA III 2,134A) „3. Religion als individuelles Erleben“ (135C) „4. Religion außerhalb der Kultur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ (137A)

Als ‚regulatives Prinzip‘ aktualisiere der Glaube die religiöse Tiefendimension, die Wahrheit der Kultur, die in den apriorischen Funktionen des Kulturbewußtseins als bloße Potentialität angelegt sei. Dies geschehe, indem sie<sup>234</sup> Intellekt, Willen und Gefühl veranlasse, ihrer je eigenen apriorischen Gesetzmäßigkeit tatsächlich Genüge zu leisten und sich an der Idee zu orientieren.<sup>235</sup> So versuche Barth, fährt Anzinger fort,<sup>236</sup> Herrmanns Gotteserlebnis, das keine Beziehung zur Kultur habe, und Cohens Kulturbewußtsein, das der individuellen Konkretion entbehre in der Lebensgestaltung, durch die Frage nach dem Subjekt des Kulturbewußtseins<sup>237</sup> (Cohen und Herrmann weiterdenkend) miteinander zu verbinden.<sup>238</sup> Insofern gilt schließlich: „Subjekt der Idee ist das Individuum, indem es Träger des Gottesbewußtseins ist, also an der göttlichen Lebensmacht partizipiert.“<sup>239</sup>

Der erste Teil des Aufsatzes über den „christlichen Glauben und die Geschichte“, der zur Einführung eine psychologische Darstellung des Glaubensvorgangs geben sollte, hatte Anzinger auf die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ geführt als der Basis dieser psychologischen Schilderung. Nach Anzingers Auffassung berühren beide Texte sich nicht allein in ihrem Gegenstand, sondern kommen in der Darstellung des Verhältnisses von Religion und Kultur überein: Anzinger faßt die „Ideen und Einfälle“ subjektiv-psychologisch auf. Indem Anzinger zu Barths Vortrag und Aufsatz über den „Christlichen Glauben“ zurückkehrt, faßt er das unter der Überschrift „Glaube und Vernunft“ zum (positiven) Verhältnis von Religion und

<sup>234</sup> Doch wohl die Religion. S auch Anz 44C.

<sup>235</sup> Anz 42D-43A

<sup>236</sup> Anz 43BC mit Bezug auf 135BCf.

<sup>237</sup> Es muß nach Barth das (religiöse) Subjekt mit seinem Richtungssinn auf Gott hin für das Gelingen der Realitätsbeziehung eintreten. Die Religion will „selbst Realitätsbeziehung sein“. (III 2,133C) „Die Religion anerkennt und sanktioniert also kraft ihrer eigensten Tendenz (Lebensgestaltung) die Methodik des Kulturbewußtseins, aber sie gibt ihr (der Methodik des Kulturbewußtseins) durch und in diesem Richtungsgefühl die Realitätsbeziehung, ohne welche jene (die Methodik des Kulturbewußtseins) als bloßer psychologischer Ablauf zu betrachten sein würde.“ (ebd 134C) – Hat der „innerlich notwendige Zusammenhang“ von Religion und Kultur (GA III 2,132BC; Anz 38C u Anm 52) diese Gestalt, welche ungeheure Folge für das Realitätsbewußtsein! Es erstaunt, daß Anzinger sich darüber nicht wundert.

<sup>238</sup> In diesem Zusammenhang referiert Anzinger Barth, daß Kulturwert oder Lebensgestaltung erst zustande komme, wenn „das Subjekt des normalen Kulturbewußtseins kraft Aufleuchtens der Idee in ihm teilnimmt an der Idee des (kritisch verstandenen!) Dings an sich“. (Anz 43C mit GA 136AB) Anzinger interpretiert die Worte Barths: „In Cohenscher Terminologie drückt Barth damit einen zentralen Gedanken Herrmannscher Theologie aus: Der Mensch scheitert letztlich an seinem Versuch, den Ansprüchen der Sittlichkeit (Barth weitet aus: der Vernunft) gerecht zu werden und findet erst im Glauben die Kraft, das Gute zu tun (Barth weitet aus: die Idee zu verwirklichen).“ (Anz bis 44A) Herrmann auf die beschriebene Weise auf Cohen hin zu „erweitern“, lag Barth mit Gewißheit fern: Der Glaube führt einerseits auf Glaubensgedanken; andererseits geht die logische Erkenntnis zum einen in die Kritik der Glaubensgedanken ein, zum andern könnten diese ihrerseits (mit Cohen, doch ohne klare Entscheidung Barths) die logische Erkenntnis kritisch fortreiben. (Manche Predigten lassen derlei Überlegungen Barths vermuten.) Seine Interpretation erspart Anzinger die Verwunderung.

<sup>239</sup> Anz 44A (Das in diesem Absatz noch Folgende bezieht sich auf spätere Predigten und bringt das Bewußtsein ins Spiel). – Indem Anzinger Religion und Kulturbewußtsein von Anfang an (Anz 44CD) persönlich-subjektiv auffaßt, verändert und verringert sich der Abstand zwischen Cohen und Herrmann und damit die Aufgabe, beide „weiterdenkend“ zu „verbinden“ (Anz 43B). Wilhelm Herrmann muß nur um ein Weniges ergänzt werden (um zu dem von Barth angestrebten) positiven Verhältnis von Religion und Kultur zu kommen; Herrmann Cohens Kulturbewußtsein ist durch den Blickwinkel von 1915 mit der Religion schon halb verbunden. Vor allem hat mit der durchgehend persönlich-subjektiven Auffassung von Religion und Kulturbewußtsein Barths Frage nach einem Subjekt der Kultur und der Idee (GA 135D.136AB), das allein die Realitätsbeziehung herstellt, ihr Unerhörtes verloren. (Die Umkehrung GA 134C unter 2b) ist unverständlich geworden.) „Tiefendimension“ ist eine verharmlosende Verfälschung der (wie Teilhabe an der Idee als Hypothese offenbar unverständenen) „Realitätsbeziehung“ und des „Gottesbewußtseins“ (GA 134C). Usw. – Anzingers Anm 69 auf S 44 dürfte sich, wie sie dasteht, nicht halten lassen (obgleich die „Ideen“ heute auf den Sommer 1910 datiert werden (GA III 2,126ff) und die Druckfassung des Neuenburger Vortrags im März 1911 abgeschlossen wurde (GA III 2,152C). – „Wenn wir nun wieder zum Neuenburger Vortrag zurückkehren, so zeigt sich, daß Barth von der im religionsphilosophischen Fragment gelegten grundbegrifflichen Basis aus argumentiert.“ fährt Anzinger sodann (Anz 44BC) fort, und gegen diesen Satz und die folgenden Sätze ist allein dies einzuwenden, daß er dem, was er liest und selber schreibt, offenbar nicht zu trauen wagt, weil es ihm zu ungewöhnlich erscheint.

Kultur bisher Ausgeführte in einem Zitat aus dessen erstem Teil zusammen, das nach Lage der Dinge ebenso als Zusammenfassung seiner Auffassung der „Ideen und „Einfälle“ gilt: „Durch das regulative, heuristische, grenzbegriffliche Moment des Glaubens . . . wird die abstrakte Möglichkeit des Kulturbewußtseins aktualisiert, in konkrete Wirklichkeit verwandelt.“<sup>240</sup> Was Anzinger bisher, Barths erstem Teil des Aufsatzes folgend, zum Glauben sagte, ist hauptsächlich noch dahin zu ergänzen, daß der christliche Glaube in der Persönlichkeit Jesu einen inneren Lebenszustand erreicht sieht, der in der Vollkommenheit des selbstverleugnenden Liebesgehorsams Jesu die restlose Aktualisierung der Bestimmung des Menschen erblickt.<sup>241</sup> So ist das Ergebnis von Anzingers Paragraphen über „Glaube und Vernunft“, formuliert im Blick auf dessen folgenden Paragraphen über „Glaube und Offenbarung“, hinsichtlich des Glaubens, daß er bei Barth nicht zum Begriff des Menschen gehören solle, sondern „dem Menschen von außen zukommendes Geschehen“ sei. „Nur indem er Glaube dezidiert als Geschehen versteht, meint er (Barth), seinen Glaubensbegriff hinreichend gegen die Szylla eines intellektualistischen und zugleich synergistischen Mißverständnisses des Glaubens sichern zu können, ohne der Charybdis eines subjektivistischen Mißverständnisses zu verfallen.“<sup>242</sup>

Nr 4. *„Der christliche Glaube und die Geschichte“ II: Gott schafft durch die Rechtfertigung die Beziehung zum Menschen, Christus ist die Chiffre dafür. Religiöser Kulturidealismus bereitet die Wendung zum Religiösen Sozialismus vor.*

„Glaube und Vernunft“ oder Kulturbewußtsein, so hatte Anzinger den vorigen zweiten Punkt seines Abschnitts über den (subjektiven) Glauben überschrieben, um Glaube und Vernunft gegeneinander abzugrenzen wie um die positive Beziehung zueinander darzustellen; von Barths Aufsatz lag ihm der erste Teil, eine psychologische Beschreibung des Glaubensvorgangs zugrunde. Unter dem Titel „Glaube und Offenbarung“ geht Anzinger in seinem dritten Punkt von der einführenden und kritischen zu der „konstruktiven“ Hälfte von Barths Aufsatz über, die mit dem vierten, religionsphilosophischen Teil beginnt und mit zwei „christlich-theologisch-dogmatischen“<sup>243</sup> fortgesetzt wird.<sup>244</sup> Die aus der vernünftigen Kritik der Offenbarung in vielen früheren Generationen erwachsene Problematisierung des Glaubens bezieht Anzinger also, mit dem späteren Barth voll Bedenken gegen den jüngeren Barth, in diesem dritten Punkt des Abschnitts über den Glauben als religiöse Individualität auf einen viel früheren vorkritischen Stand der Dinge zurück. Dem Gebrauch von „Offenbarung“ als Kriterium entspricht die reinliche Scheidung von „Subjekt“ und „Objekt“ (gegenüber dem ein Gewirktes sich zueigen machenden religiösen Individuum und dem das Gewirkte Wirkenden) im „Geschehen“ oder

<sup>240</sup> Anz 44C mit GA 163C

<sup>241</sup> Anz 45AB unter Beziehung einer viel späteren Stelle (194Df), die von der Beschränkung auf eine „religiöse Praxis“ nichts weiß.

<sup>242</sup> 45BC. Was von Barth eingesehen zu sein scheint, weckt freilich neue Bedenken, die Anzinger 53C dann bestätigt findet. Forts: „Der Kurs, den Barth dabei steuern muß, führt ihn allerdings in die Schwierigkeit, im Geschehen des Glaubens Subjekt und Objekt weder völlig voneinander scheiden noch ganz ineinander aufgehen lassen zu können. Und da er primär darauf bedacht ist, die Gefahr der Differenz im Auge zu behalten, wie sein Referat der (Verfalls-) Geschichte des Glaubensverständnisses ausweist, besteht Anlaß zu der Befürchtung, sein Versuch könnte in den vom Gedanken der Identität erzeugten Strudel geraten.“ „Gefahr der Differenz bedeutet: Gefahr durch die Differenz von assensus und notitia, welche die fides als fiducia voraussetzt. – Das „absolute Verhältnis zur absoluten Geschichte“ (GA 160AB; Einleitung) bleibt unerörtert.

<sup>243</sup> Diese Verbindung GA 188A; „konstruktiv“ GA 180B.

<sup>244</sup> Anz 46-49.50-54 zu GA 180B-188A.188Aff. „Ging es bisher um Barths Verständnis des Glaubens in seiner Bezogenheit auf das ‚Kulturbewußtsein‘, traditionell gesprochen: um das Verhältnis von Glaube und Vernunft, so jetzt um das Problem, was es bedeutet, daß der Glaube sich als ‚gewirkt‘ versteht, wie er entsteht, also um das Verhältnis von Glaube und Offenbarung.“ (Anz 46A) Zu Anzingers Skizze der Aufgabe in diesem Punkt vgl die Sätze über das Ergebnis des vorigen. (Die Formulierung des Ergebnisses, insbesondere hinsichtlich der beigegebenen „Ideen“, entfiel zugunsten der Vorschau auf die Fortsetzung der Darlegungen Anzingers.)

„Vorgang“, in dem die absolute Geschichte mit relativer zusammentreffen oder übereinkommen muß.<sup>245</sup>

Vom vierten, religionsphilosophischen Teil des Barthschen Aufsatzes beachtet Anzinger die Behandlung Schleiermachers, übergeht zwar die Erwähnung des Paragraphen drei der Glaubenslehre. Anzinger verfolgt die Beschreibung des Verhältnisses von Anschauung und Gefühl im Anschluß an Schleiermachers zweite Rede. „Im Endlichen, so Barth, offenbare sich das Unendliche in ununterbrochener Tätigkeit unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Die Anschauung sei das Aufnehmen jener Wirksamkeit des Unendlichen ins Bewußtsein, das Gefühl aber ‚das durch diese Wirksamkeit im Bewußtsein Gewirkte‘.<sup>246</sup> Keiner der beiden Faktoren sei ohne den anderen.“<sup>247</sup> Mit Barth geht Anzinger vom Schleiermacherischen Ausdruck des Gemeinten unmittelbar zum reformatorischen über.<sup>248</sup> Er konstruiert einen orthodoxen Anschein des Verhältnisses von fides und iustificatio, um ihn sofort aufzuklären: Rechtfertigung als Gefühl steht nicht der Anschauung „als dem religiösen Erlebnis objektiv gegenüber“<sup>249</sup>; zu verstehen ist vielmehr: „Rechtfertigung‘ kann als objektive Tat Gottes vom Gläubigen gar nicht ‚angesehen‘, gar nicht ‚geglaubt‘ werden, ohne zugleich als ‚Gefühl‘ in ihm, ohne gleichzeitig Inhalt seines subjektiven Bewußtseins zu sein.“<sup>250</sup> Die eigentliche Absicht Barths sei, „das orthodoxe Verständnis von Rechtfertigung als Imputation zu überwinden bzw. genauer durch ein effektives Verständnis zu ergänzen“.<sup>251</sup> Den noch tieferen Grund erblickt Anzinger darin: „Gott selber schaffe durch das rechtfertigende Urteil eine Beziehung zwischen sich und dem Menschen, die nicht erst durch den Glaubensakt des Menschen wirksam werde; vielmehr gelte umgekehrt: ‚weil und indem sie wirksam ist, glaubt der Mensch‘.“ Von daher erklärt sich der Ausdruck „gewirkter Glaube“ in dem Satz: „Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.“<sup>252</sup> Anzinger trifft die Meinung des jungen Barth, wenn er die Wiedergabe des religionsphilosophischen Teils beschließt: „‚Gewirkte‘ ist der Glaube, weil und sofern er eben Anschauung und Gefühl ist, Erleben von göttlichem Leben als etwas ihm Vorgegebenes, das

<sup>245</sup> Anzingers Punkt oder Paragraph „Glaube und Offenbarung“ hat vier Seiten. Die erste halbe Seite füllt ein einleitender Überblick über den vierten und fünften Teil des Aufsatzes. Daß der Glaube sich als gewirkt versteht, bedeutet, daß er „Offenbarung“ sein soll und „objektiv“, ohne „orthodoxe“ „Verobjektivierung“; „subjektiv“, ohne sich dem Verdacht der Illusion oder der Mystik auszusetzen. Geht es im nächsten und letzten Punkt des Unterabschnitts um die geschichtliche Vermittlung, wird jetzt der Glaube als „Aufnahme göttlichen Lebens ins Bewußtsein“ beschrieben, welche das göttliche Leben selbst „wirkt“, im „unmittelbaren Erlebnis einer das Individuum ergreifenden Lebensmacht“, „ein Akt, durch den Gott selbst sich offenbart“, usw. (Anz 46AB) Die nächsten anderthalb Seiten gelten (GA 182BC-186A aus) Barths religionsphilosophischem Teil, die übrigen zwei (189-193B aus) dem „christlich-theologisch-dogmatischen“. – Auf den Glauben „als eine soziale Tatsache“ und „die menschliche Sozietät“ (GA 161Df) geht Anzinger nicht ein, noch auch auf den religionsphilosophischen Erklärungsversuch GA 187, dem christlich-theologisch GA 192f entspricht.

<sup>246</sup> GA 182C

<sup>247</sup> Anz 46C; der letzte Satz GA 183AB raffend.

<sup>248</sup> „Die Bedeutung dieser Differenzierung (von Anschauung und Gefühl bei Barth) wird deutlich durch ihre Verknüpfung mit Aussagen der Reformatoren.“ (Anz 46CD)

<sup>249</sup> Anz 46D

<sup>250</sup> Anz 47A. Anzinger zit (47A) Barth (184B): „Im Glaubensakt *ist* das Glaubensobjekt, es braucht nicht erst per fidem herbeigebracht zu werden.“ – Über dem von einem späteren Barth aus an den früheren herangetragenen Begriffspaaren Subjekt – Objekt, (subjektiver) Glaube – (objektive) Offenbarung entgeht Anzinger die in „Anschauung“ liegende kantische Auffassung Barths von aneignender Aktivität: aktiv wirkend wird das Gewirkte passiv erfaßt. Und weil ihm diese kantisch-aktive Auffassung des Schleiermacherischen „Anschauung“ durch Barth entgeht, kann er nachher (Anz 49) diese Deutung mit der rezeptiven sinnlichen Anschauung Kants zusammenbringen.

<sup>251</sup> Anz 47B. Anz 47 Anm 72 stellt fest, wie folgenreich Holls Aufsatz von 1910 für Barth war.

<sup>252</sup> Anz 47CD. Barths programmatischer Satz sogleich Anz 35D unter dem ersten Punkt dieses Abschnitts, bei Barth GA 193B uö. Der zitierte Satz Barths folgt aus der „dogmatischen Anwendung dieser (der vorhergehend dargelegten) religionsphilosophischen Grundlegung“ (Anz 48A) in den drei dogmatischen Thesen über Christus (Anz 48f; GA 188BC) bis hin zur Durchführung der dritten: „3. Darum kennt die Methodik des christlichen Glaubens nur einen ‚Christus in uns‘.“ (Anz 49AB zu GA 192B)

dieses Erleben im Bewußtsein auslöst.<sup>253</sup> Weil Anzinger jedoch den religionsphilosophischen Teil in Barths Aufsatz nicht als allgemeine Theorie der Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht, die Barth damit vorgetragen hat, würdigt (warum nur versäumt er es?), hält er das Ergebnis dieses seines Punkts über „Glaube und Offenbarung“ erst zu Beginn des folgenden vierten Punkts über „Glaube und Geschichte“ fest und verbindet es mit der christlichen Religion, zu welcher Barths fünfter Teil dann übergeht.<sup>254</sup> Zuvor behandelt und prüft Anzinger diesen „christlich-theologisch-dogmatischen“ Teil wie den vierten unter dem Gesichtspunkt von „Glaube und Offenbarung“.<sup>255</sup>

„Das konstitutiv Christliche besteht lediglich in dem besonderen Objekt, in dem der christliche Glaube die Wirksamkeit Gottes ‚anschaut‘ und ‚fühlt‘: Christus. Das Subjekt-Objekt-Problem stellt sich in dieser (der christlichen) Perspektive dann folgendermaßen dar: ‚Die Methodik des christlichen Glaubens kennt nur einen Christus außer uns. Sie kennt keinen Christus an sich. Sie kennt nur einen Christus in uns‘.<sup>256</sup> Die erste These ergibt sich aus der im religionsphilosophischen Teil besprochenen religiösen Anschauung Schleiermachers, die immer eine Anschauung von etwas außer uns ist.<sup>257</sup> Das Etwas ‚sei freilich immer schon als Wirksamkeit vorauszusetzen, da ‚Anschauung‘ selber nichts anderes als Rezeptivität sei, die von etwas auf sie Wirkendem affiziert werde.“<sup>258</sup> – „Die Vorstellung des ‚Christus an sich‘ unterscheidet sich von der des ‚Christus außer uns‘ dadurch, daß sie Christus ohne inhärenten Bezug zu einem Bewußtsein, eben so, wie er ‚an sich‘ sein soll, zu denken beansprucht. Wie aber, so fragt sich Barth, sollen wir dann überhaupt etwas von ihm erfahren?“<sup>259</sup> – „Barths dritte These besagt, die ‚Methodik‘ des christlichen Glaubens kenne nur einen ‚Christus in uns‘. Denn als ‚angeschaute‘ und ‚gefühlte‘ Erscheinung ist Christus in uns, ohne selbst Produkt der religiösen Subjektivität zu sein, er ist uns ‚das <Objektive>‘.“<sup>260</sup> – So will Anzinger endlich „den

<sup>253</sup> Anz 47CD. Forts: „Das Moment des Gefühls soll dabei die Wirklichkeit des Angeschauten im Bewußtsein verbürgen, das Moment der Anschauung die Abhängigkeit des Gefühlten von einer bewußtseinsexternen Ursache, deren Wirkung sie ist.“

<sup>254</sup> Anz 50AB: „Daß Geschichte ein ‚konkret-einzeln-wirkliches Geschehen‘ (GA 86BC) bezeichnet, das als solches zur Offenbarung des Göttlichen werden kann.“

<sup>255</sup> Anz 48f zu GA 188D-193B.

<sup>256</sup> Anz 48A mit GA 188C.

<sup>257</sup> Anz 48B mit GA 189A.

<sup>258</sup> Anz 48BC. Vgl Barth GA 193A (zur dritten These) mit Bezug auf das Schleiermacher-Zitat aus dem Brief an Sack: „Der Christus des Glaubens ist der affizierende Christus, denn Glaube ist ja als Anschauung selbst nichts anderes als Sehen einer Wirksamkeit, als Affiziertwerden.“ – Für Barth ist, wie er Schleiermacher kantisch auffaßt, Anschauung Sehen als Affiziertwerden, aber nicht passive „Rezeptivität“.

<sup>259</sup> Anz 48CD. Zu Barths Frage an sich vgl GA 190C.

<sup>260</sup> Anz 49A mit GA 193A. Forts: „Man wird sich freilich fragen müssen, ob das Objekt des Glaubens, indem es nur als Erscheinung perzipiert werden kann, nicht doch durch das Subjekt jedenfalls mitkonstituiert sei. Auch wenn Barth dies selber nicht explizit macht, so kann man doch schwerlich übersehen, in welcher großen Nähe zu Kants transzendentaler Erkenntnistheorie, insbesondere dessen Theorie sinnlicher Wahrnehmung, er seine Theorie religiöser Erfahrung entfaltet.“ – Mißversteht Anzinger Barths Auffassung von Schleiermachers „Anschauung“ zum ersten, wenn er ihr Passivität oder „Rezeptivität“ zuschreibt (nach der Ordnung des allgemeinen Kulturbewußtseins), dann zum zweiten, wenn er sie in diesem Mißverständnis mit Kants sinnlicher Anschauung in Verbindung bringt. So leicht ist dem Vorkriegs-Barth nicht beizukommen. Vom späteren Barth ausgehend, mißtraut Anzinger der Berufung auf den Namen Schleiermacher. Barth hätte aus dem allgemeinen Kulturbewußtsein in den individuellen religiösen Bereich übertragen. Anzinger hat nur darin recht, daß er den Kantianismus in der transzendentalen Konstruktion Schleiermachers empfindet. „Diese Verdoppelung der Transzendentalphilosophie, die dadurch entsteht, daß Barth den zugrundegelegten Anschauungsbegriff Schleiermachers unter der Hand mit Elementen des ganz anders gearteten Kantischen Begriffs von Anschauung anreichert, bringt ein eigentümliches Schillern in Barths Verständnis des Glaubens. Er oszilliert zwischen der fast als noetisch vorgestellten Perception eines einzelnen Glaubensobjektes und dem präreflexiv-unmittelbaren Erleben einer Gefühlstotalität.“ (Anz 49C) Der Vorkriegstheologe Karl Barth ist als Kant-Kenner und Kantianer und Neukantianer unterschätzt, wenn man ihm zutraut, daß er die Anschauung, von der Schleiermacher spricht, „unter der Hand mit Elementen des ganz anders gearteten kantischen Begriffs von Anschauung anreichert“ (Anz 49C); die Lösung der empfundenen Schwierigkeit könnte in anderer Richtung zu suchen sein. Bleibe Anzingers Begründung seines Zweifels im einzelnen dahingestellt, so bekundet zwar der Barth jener Jahre selber mehrfach eine Unsicherheit darüber, ob Schleiermacher

Blick nun doch vom Subjekt weg auf das lenken, was sich in der Offenbarung dem Gläubigen vermittelt und wie dies in concreto geschieht“.<sup>261</sup> „Was aber versteht Barth unter ‚Geschichte‘ (und unter ‚Christus‘), wenn er sie in dieser Weise mit dem ‚Christus außer uns‘ gleichstellen kann?“

Von „Glaube und Vernunft“, Religion und Kultur aus kam Anzinger auf „Glaube und Offenbarung“. Unter dem Punkt „Glaube und Geschichte“<sup>262</sup> mußte nach Anzinger Barth erläutern, wie die Vermittlung der Offenbarung gedacht werden soll; wie kann Barth von Geschichte und von Christus sprechen, wenn der Christus außer uns der Christus in uns sein soll? Anzinger erklärt: Religionsphilosophisch ist Geschichte „ein ‚konkret-einzeln-wirkliches Geschehen‘<sup>263</sup> . . . , das als solches zur Offenbarung des Göttlichen werden kann“; „faktisch“ haben zwar nur solche geschichtlichen Vorgänge Offenbarungsqualität, „die sich in bestimmter Weise als ‚wirksam‘ erweisen, das heißt in der Lage sind, Glauben zu wirken.“ Die andere Hälfte der Frage beantwortet er, indem er fortfährt: „Christus ist Chiffre für solch ein wirksames Geschehen. In seiner Anschauung entsteht und besteht christlicher Glaube.“<sup>264</sup> Und der christliche Glaube fragt nach Christus,<sup>265</sup> weil sich in der Anschauung seiner „ein innerer Lebenszustand als perfekt präsentiert, der von uns erst noch erreicht sein will, sich in dieser Präsentation aber gleichzeitig vermittelt, das heißt sich bei uns als wirksam erweist“.<sup>266</sup> „Nicht Jesus als historische Persönlichkeit, sondern Christus als unmittelbares Selbstbewußtsein, als Religion, als Frömmigkeit wird auferweckt, lebt in der Geschichte weiter, bleibt wirksam.“ faßt Anzinger, einige Distinktionen Barths übergehend, mit Bezug auf den historischen Jesus und

---

psychologisch oder transzendentalphilosophisch verstanden sein wolle (beides innerhalb des allgemeinen Kulturbewußtseins), zB in einem Brief an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew vom 21. VII. 1910 (nach GA III, 2, 128A; vgl ebd 136D.478AB.504A). Von alledem ist unberührt, daß Anzinger Barth streng unter dem Gesichtspunkt göttlicher Offenbarungswirksamkeit prüft und weniger als Barth bisher sich ein Verständnis geschichtlicher Vermittlung und Weitergabe göttlichen Lebens angelegen sein läßt. – Darum irrt zum dritten Anzinger darin, daß er die religiöse Anschauung „die fast als noetisch vorgestellte Perzeption eines einzelnen Glaubensobjekts“ nennt. Das „religiöse Erlebnis“ ist nicht auf die Gottesbeziehung beschränkte „religiöse Praxis“, ist vielmehr (göttlich gewirkte, im ersten Teil des Aufsatzes (GA 161Df), dann im vierten (GA 186A-188A; als das sittliche ‚unbegreifliche Faktum‘) wohl vorbereitete und innerhalb der menschlichen Sozietät als möglich erwiesene) Aneignung der im Bilde Jesu respektive Christi, so Gott will (vgl GA 160AB), (laut des fünften Teils im Aufsatz als ‚der Christus in uns‘ (GA 192B-193B) religiös affizierenden göttlich vollkommenen Bruderschaft des göttlichen Menschen. – Nicht weniger unverständlich ist schließlich, wie Anzinger Barths „religiösen Individualismus“ mit einem, vielmehr dem „religiösen Apriori“ vergleichen kann. (Anz 49B) Desto beachtlicher ist die Beobachtung zu Barths erster These, daß der von Arthur Drews behauptete „uns von Natur eigene ‚Christus in uns‘“ (GA 189A) mit dem uns von Natur eigenen Kulturbewußtsein zu vergleichen ist, nicht jedoch mit dem individuellen religiösen „unmittelbaren Selbstbewußtsein“, das von außen gewirkt sein muß: „Anschauung kann ich somit nur von etwas haben, das auf mich wirkt, d. h. das ich als wirksam ‚fühle‘, von dem ich ein Gefühl in mir trage.“ (Anz 48C)

<sup>261</sup> Anz 49CD. Forts: „Es ist also nun zu fragen, was man sich unter einer ‚wirksamen Geschichte‘ vorstellen sollte und inwiefern sie als identisch mit dem ‚gewirkten Glauben‘ gelten könne. Auf die Hauptthese: ‚Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube‘, die zu analysieren wir uns vorgenommen haben, folgt unmittelbar der Satz: ‚Der Christus außer uns ist der Christus in uns‘ (GA 193A) Offenbar sollen die beiden parallel gebauten Aussagen sich wechselseitig erklären.“

<sup>262</sup> Anz 50A-54CD

<sup>263</sup> GA 186C

<sup>264</sup> Anz 50AB

<sup>265</sup> Anz 50B nach GA 193C.

<sup>266</sup> Anz 50B mit GA 195B. Forts bei Anzinger: „Wirksam in diesem Sinne ist allerdings nicht das Äußerliche: ‚Nicht sein äußeres Leben, nicht seine Worte, nicht seine Taten.‘ (GA 194C) Sie gehören bloß der Kunde über ihn an, unterliegen damit aber ‚der Relativität, der Unwirksamkeit alles bloß Historischen‘ (GA 194CD). ‚Wirksam‘ ist nicht das, was sich historisch feststellen läßt, nicht das Vergangene, sondern die gegenwärtig sich ereignende Geschichte.“ Wirksam in diesem Sinne ist nicht „das Äußerliche“: Anzinger wehrt unter dem Kulturbewußtsein allgemeingültige Geschichte ab zugunsten religiösen Geschehens, das mit dem wirksamen Christus gemeint ist. (Anz 50C) Er geht darum mit GA 195A zum (dem menschlichen gegenüber „gleichwertig Wirkenden“ – ein von Anzinger übergangener Gesichtspunkt Barths wie ebenso die Beziehung auf die Bestimmung des Menschen – im) „Selbstbewußtsein oder . . . inneren Leben Jesu“ über. – In diesen Begriffsübergängen liegt bei Barth ein kritischer Punkt vor, den Anzinger allerdings statt zu Kritik zu weiterer Harmonisierung benutzt.

dessen inneres Leben zusammen, was Barth dem als Gotteskraft wirksamen Christus zuschreibt.<sup>267</sup> Denn das innere Leben Jesu, „ein Selbstbewußtsein“, war die restlose Aktualisierung<sup>268</sup> der apriorischen Bewußtseinsgesetzlichkeit und darum gerecht. „Der Charakter Jesu“, paraphrasiert Anzinger weiter, „beeindruckt uns, und indem er uns beeindruckt, wirkt er bereits in uns, schafft er ein Gefühl göttlichen Lebens und göttlicher Kraft in uns, durch das unser eigener Charakter verwandelt wird.“<sup>269</sup> „Die hier herrschende Relation (zwischen Vorbild und Abbild) ist also die Analogie zweier Selbstbewußtseine, eine Sonderform der analogia entis.“<sup>270</sup> So „verbirgt sich hinter der Chiffre ‚wirksame Geschichte‘ nichts anderes als das Selbstbewußtsein Christi, das in unserem Selbstbewußtsein Glauben wirkt.“<sup>271</sup> Anzinger kommt nach einigem Erwägen zu dem Schluß, es werde bei Barth „die Differenz zwischen Glaube und Offenbarung letztlich doch zugunsten des Glaubens, und das heißt: zugunsten des frommen Selbstbewußtseins, eliminiert“. „In diesem Sinne ist also die Geschichte, verstanden als Glauben wirkendes Geschehen, im Glauben mitgesetzt, umgekehrt aber der Glaube ‚einfach die Verlängerung oder die apprehensio der Geschichte im Leben des Individuums‘.“<sup>272</sup>

Um der Auseinandersetzung mit Troeltsch willen stellt Barth im sechsten Teil des Aufsatzes die gewonnene „christlich-theologisch-dogmatische“ Lösung der Frage nun ausdrücklich auf die Probe „der ganzen Kluft von 1900 Jahren mit all den tiefgehenden Unterschieden der Denk-, Lebens- und Fühlweise, die sie einschließt“, durch die sie uns von der Person Christi scheidet.<sup>273</sup> Nach Anzinger entgegnet Barth, „daß der hinter seinen Worten und Taten verborgene christliche Charakter“ des Glaubens „sich seinem Gegenüber unmittelbar, d. h. ohne den Weg über das reflektierende und darum distanzierende Bewußtsein, offenbart.“<sup>274</sup> So können wir uns durch die gewöhnliche historisch-psychologische Einfühlung „hineinversetzen in den theopneusten biblischen Autor und in seinen Vorstellungen und Worten Zeugnisse seines Glaubens, seiner individuellen Lebendigkeit erkennen“. Ein gleiches „Offenbarungserlebnis“ mag „auch durch die Begegnung mit anderen Menschen, sofern sie nur innerlich wahrhaftig sind, zustande kommen. Durch das bloß Äußerliche von Worten, Taten und Kunstwerken hindurch identifiziert das glaubende Selbstbewußtsein darin anderes glaubendes Selbstbewußtsein als mit sich selber übereinstimmend.“ Anzinger erinnert schließlich an die anfängliche Unterscheidung von Theorie und Praxis mit Barths Mix-Rezension. „Religiöse Praxis in diesem (dort gewonnenen) Sinne (des Unterschieds zur theologischen Theorie) ist deshalb zu unterscheiden von logisch-wissenschaftlicher, ethisch-politischer und ästhetisch-künstlerischer Praxis, ohne sich als vierte Form von Praxis danebenstellen zu lassen. Sie ist vielmehr diejenige fundierende (innere) Praxis, die die anderen überhaupt erst als wahre Formen von (äußerer) Praxis ermöglicht. Dies impliziert

<sup>267</sup> Vgl außer GA 197Bf auch 194B zu Anz 50CD; aus Barths Darstellung der „objektiven Seite“ (GA 193C) des Geschehens.

<sup>268</sup> Vgl GA 194D.195B

<sup>269</sup> Anz 50D. Forts: „Von da aus wird das oben konstatierte Oszillieren in Barths Glaubenbegriff verständlich. Denn ein Charakterbild ist einerseits ein einzelnes ‚Objekt‘, dessen Perzeption fast zwangsläufig in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung vorgestellt wird, es ist andererseits aber auch eine Gefühlstotalität, an der man nur unmittelbar oder gar nicht partizipieren kann.“ Anzinger zitiert dazu (Anm 79) Sätze, die innerhalb der „subjektiven Seite“ der Sache von Christi Gerechtigkeit sprechen, die meine wird (nach GA 200BC).

<sup>270</sup> Anz 51B. Oszillieren und Analogie sind hinfällig mit der Unterscheidung Kantischer und Schleiermacherischer Elemente in Barths Begriff von Anschauung.

<sup>271</sup> Anz 51BC. Forts: „Der ‚Christus in uns‘, der in uns gewirkte und zu bewirkende Glaube, und der ‚Christus außer uns‘ als Wirkursache des Glaubens sind identisch.“ Anzinger erwägt nun, was „ist“ und was „identisch“ hier besage. Lege sich „die Annahme nahe, Gott selber sei es, der zwischen Christus und gläubigem Selbstbewußtsein einerseits unterscheidet, andererseits beides miteinander identifiziert“ (51D), so stehe dieser Auffassung der Ausführungen Barths andererseits entgegen: „Indem der Glaube sich als gewirkt erfährt, unterscheidet *er* sich von der ihn affizierenden Erscheinung Christi, um sich gleichzeitig mit ihr zu identifizieren.“ (Anz 52A) Damit „wird die Differenz zwischen Glaube und Offenbarung letztlich doch zugunsten des Glaubens, und das heißt: zugunsten des frommen Selbstbewußtseins, eliminiert“. (Anz 52B)

<sup>272</sup> Anz 52BC mit GA 201BC; zu apprehensio GA 198Cf.

<sup>273</sup> GA 203AB. Dazu Anzinger in zwei Absätzen 52BC-53A.

<sup>274</sup> Anzinger verweist 52C auf GA 205CD Anm bd.

umgekehrt, daß die äußere Praxis des Glaubenden zwar nicht an sich selbst Ausdruck von Religion ist, wohl aber auf ein ihr vorausgehendes und innewohnendes religiöses Movens verweist und insofern notwendig transparent ist auf religiöse Praxis hin.“ Diese Transparenz „könnte man Barths religiösen Kulturidealismus nennen“.<sup>275</sup>

Anzinger beschließt den Punkt „Glaube und Geschichte“ und damit den Abschnitt „Glaube als religiöse Individualität“ zum ersten mit einem negativen Befund.<sup>276</sup> Für Barth ist zwar „von zentraler Bedeutung“, „daß diese (geschichtliche) Offenbarung in nobis selber auf ein extra nos als ihren Ursprung verweist“. Glaube und Offenbarung sind aber nach Anzingers Urteil<sup>277</sup> „insofern in den Sog des Identitätsstrudels geraten, als es letztlich das religiöse Subjekt ist, das mangels objektiver Kriterien selber darüber befindet, was als Offenbarung zu identifizieren ist“.<sup>278</sup> Die Frage von Religion und Kultur betreffend, wird Troeltschens nur mehr mit dessen Behandlung der Religion im sechsten Teil des Barthschen Aufsatzes gedacht. Die innerliche Verwandlung des Menschen in der Religion ist gleichwohl nicht ohne Bedeutung: „Religion ist insofern dann auch die Tiefendimension aller wahren Kultur, wahre Kultur dann aber nichts anderes als das Transparent für Religion.“ Anzinger nennt dies die „beiden Merkmale des Barthschen Kulturidealismus“.<sup>279</sup>

<sup>275</sup> Anz 52Df. – Die Religion als innerlich vom Kulturbewußtsein als äußerlich zu unterscheiden, beginnt Anzinger erst in diesem Punkt, da er „Glaube und Geschichte“ interpretierend einander gegenüberstellt. Anzingers Bezeichnung „Kulturidealismus“ könnte man übrigens nur rechtgeben, wenn für den Verfasser der „Ideen zur Religionsphilosophie“ das Erlebnis Gottes allein eine subjektiv-psychologische „religiöse Praxis“ wirkte und nicht eine ethische in einem damit, also die „Realitätsbeziehung“ erlangte und „Kulturwert oder Lebensgestaltung“ darstellte (III 2,136A). Wenn nicht die „Kunde“ (GA194C) und der historische Namen „Jesus“ in der „Geschichte“ der christlichen Religion die „Chiffre“ vermitteln müßten und wir uns mit der Frage nach deren Zustandekommen, wie von Anzinger selbst zitiert, als einem „konkret-einzeln-wirklichen Geschehen“, als ebenso „Geschichte“ „im Problemkreis nicht der Vernunft, sondern des Individuums“ (GA 186BC; berührt und zit Anz 50A) befänden. „Kulturidealismus“ nimmt wie „Tiefendimension“ durch die subjektive, psychologische Interpretation des religiösen Erlebnisses den durch ihre Zeit veranlaßten und in diese freilich eingebundenen Gedankengängen des frühen Barth ihren religiösen und theologischen Ernst.

<sup>276</sup> Anzingers Zusammenfassung 53B-54BC (Anz 54C dient dem Vorblick). Traute Anzinger dem Vorkriegs-Barth mehr als den Irrtum bloßer Subjektivität zu, wäre die Wiedergabe der Zusammenfassung mit deren erstem Satz zu beginnen: „Glaube, . . . ist für den ‚modernen‘ Barth Ausdruck göttlichen Lebens im Menschen, eine Bestimmtheit seines unmittelbaren Selbstbewußtseins, seines Charakters. Er ist kein apriorisches Vermögen wie die Funktionen des Kulturbewußtseins, sondern Anschauung und Gefühl einer geschichtlichen Offenbarung.“ (Anz 53B)

<sup>277</sup> Anzinger wiederholt die Abkehr Barths von Schleiermacher.

<sup>278</sup> Anz 53BC. Forts: „Denn um für den einzelnen erlebbar zu werden, muß die Offenbarung in der Form des ‚religiösen Individualismus‘ gegeben sein.“ Von Anzinger nicht geradezu falsch und doch den Sinn des Verfassers von 1910/11 nicht treffend ausgedrückt; denn die Gegenwart Gottes in dieser (offenbarenden) Begegnung innerhalb der menschlichen Sozietät muß „in einem absoluten Verhältnis zur absoluten Geschichte“ stehen, „kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen“ (GA 160AB), das heißt gottgewollt sein. – Anzinger hat bis dahin das Ergebnis seines Punktes über „Glaube und Offenbarung“ (Anz 46-49) festgestellt. Die Fortsetzung faßt das Ergebnis dieses nächstfolgenden Punktes „Glaube und Geschichte“ (Anz 50A-53A) zusammen: „Geschichtlich ist diese Offenbarung, sofern sie sich im Medium der Geschichte ereignet und sich als gegenwärtig wirksam erweist. Gleichartig dem, was sie bewirken soll, ist sie ein dem Willen Gottes entsprechendes Charakterbild.“ (Anz 53C) Mit „Charakterbild“ hat Anzinger in die Sprache der relativen Historie übertragen, was als sittlich-religiös darüber hinausragen müßte. In des frühen Barth Sinne hätte sich in dieser offenbarenden Begegnung eine Berufung zu Gotteskindschaft in der Nachfolge Jesu begeben.

<sup>279</sup> Anz 53Df. Anzinger stellt beides in einen weiteren Zusammenhang. Um 1913 habe Barth einen „anthropologischen und universalgeschichtlichen Fortschrittsoptimismus sozialistischer Provenienz“ entwickelt. (Anz 54A) Doch werde jetzt schon deutlich, „daß die Hinwendung zum Sozialismus durch eine vom Marburger Neukantianismus inspirierte und hier sichtbar werdende Ausgestaltung des theologischen Ansatzes in Richtung auf einen religiösen Kulturidealismus zumindest vorbereitet wird“. Sie greife mit der „Betonung des positiven Verhältnisses von Religion und Kultur“ mehr auf Cohen zurück; aber Barth wolle „die Erlebnistheologie ja auch nicht preisgeben, sondern diesem Ansatz Neues zu integrieren versuchen“. Erwacht aber dank Cohens Kulturphilosophie ein Interesse an (kulturidealistischen) Handlungszielen und Reich Gottes als objektivem, sozialem Begriff, so werde es „auf die Dauer“ zu „Spannungen“ kommen zwischen einem „an der Innerlichkeit des Individuums orientierten Religionsverständnis und einem von der Idee der Tiefendimension wahrer Kultur her entwickelten“. (Anz 54AB) Die Behauptung eines Fortschrittsoptimismus für 1913 beruht freilich auf einer gewiß

Nr 5. „Der Glaube an den persönlichen Gott“: In der theologischen Reflexion tritt 1913 das Reich Gottes mit objektiven Ordnungen neben das Vorbild Jesu.

Anzingers zweiter Abschnitt (im zweiten Teil über Barths Moderne Theologie), der mit Verhandlungen über Theorie und Praxis im Christentum begann, schließt auch mit einem Unterabschnitt über „Glaube und theologische Reflexion“<sup>280</sup>; es gibt nämlich (außer „Der christliche Glaube und die Geschichte“) noch einen zweiten frühen Aufsatz, der zu betrachten ist, den Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“ von 1913<sup>281</sup>. Anzinger beginnt mit „Barths Gottesbegriff“ als erstem Paragraphen<sup>282</sup>, der dem zweiten über Barths „Methodik der theologischen Reflexion“ zur Grundlage dient. Im ersten Paragraphen übergeht Anzinger die langen begrifflichen Auseinandersetzungen mit der Literatur in Bezug auf Persönlichkeit und Absolutheit Gottes, um an dem Punkt einzusetzen, an dem Barth beide Momente, die begrifflich sich nicht miteinander vereinbaren lassen, als im Gottesgedanken der religiösen Erfahrung aber vereint und beide enthalten feststellt. „Dem religiösen Gottesgedanken liegen, so Barths Hauptthese, zwei gleichursprüngliche Momente zugrunde, die nicht in einem sie synthetisierenden Begriff zusammengedacht werden können,<sup>283</sup> gleichwohl aber beide auf die religiöse Erfahrung zurückgehen und darin eine Einheit bilden.“<sup>284</sup> Barths ganzer Aufsatz gewinnt in Anzingers Darstellung dadurch zunächst den Charakter theologischer Reflexion religiöser Erfahrung abseits aller theologischen Diskussion. Von der religiösen Erfahrung aus geht Anzinger dann doch auf die vorhergehenden begrifflichen Erläuterungen zurück und stellt seinerseits den „unauflösbaren Widerspruch“ fest.<sup>285</sup> Die „Antinomie“, in jeder religiösen Erfahrung nachzuweisen, habe „in der durch das Evangelium Jesu geweckten aber ‚seine<sup>286</sup> tiefste, vollständigste und klarste Ausprägung gefunden‘.“<sup>287</sup> „Daß Gott ‚Persönlichkeit‘ sei, leite sich daraus ab, daß ‚sich alles im Evangelium, (nämlich:) Forderung, Drohung und Verheißung, um die Persönlichkeit‘ drehe.“ Dies gelte wie von Jesus, so auch für unser persönliches Leben, und der Glaube erkenne „den Gott, der solches persönliches Leben weckt und pflegt und vollendet, selbst als persönlich Lebendigen“.<sup>288</sup> „Daß Gott aber ebenso auch Erhabenheit sei, folge aus einer anderen im Evangelium Jesu vermittelten Erfahrung, der Erfahrung nämlich, daß der Lebensinhalt des Menschen ‚Funktion im Reiche Gottes‘ sei und sein solle.“ Jesus kenne

---

falschen Interpretation des letzten Teils von „Der Glaube an den persönlichen Gott“ (Anz 61f) – trotz des Hinweises auf die Predigten der Zeit (Anz 90C).

<sup>280</sup> Anz 54-62

<sup>281</sup> GA III 2,(494)499-554; dazu Anzinger in zwei Punkten oder Paragraphen (54)55-57.57-62. Barth, an dem Thema offenkundig sehr interessiert, nimmt zur Persönlichkeit Gottes dessen Absolutheit hinzu, um in langen begrifflichen Auseinandersetzungen mit zeitgenössischer religionsphilosophischer und systematisch-theologischer Literatur die Gegenüberstellung als ein theologisches Problem der Zeit auf einen theologisch-begrifflich unlösbaren Widerspruch hinauszuführen, obgleich beides im Gottesbegriff sein Recht hat. In der religiösen Erfahrung sind sie beide vereinigt; das Evangelium bezeugt beide als Momente des Gottesgedankens, und im Leben Jesu findet sich beides: Gott, der gütige Vater, und die strenge Sachlichkeit des Reiches Gottes, der er sein Leben opfert.

<sup>282</sup> Anz 55B-57C

<sup>283</sup> Dies bemerkt Anzinger vom zweiten Römerbrief aus zurüchblickend, s Anz 57AB.

<sup>284</sup> Anz 55BC mit Berufung auf GA 543C.

<sup>285</sup> Anz 56C. Anzinger zit (56BC) Barth (GA 530B): Dieser sah sich vor der Aufgabe, „die Begriffe des Erhabenen und der Persönlichkeit, die im religiösen Gottesgedanken zusammengestellt werden, wirklich zu vollziehen. Das Erhabene, der *Inbegriff der Überlegenheit und der Herrschaft*, soll gleich sein einem *individuell geistigen (werdenden) Ich*.“ Zur Ablehnung einer „Strukturanalogie zwischen göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein“, die auch „de facto gar nicht bestehe“ (Anz 56CD), zit Anzinger Barth (GA 547B): „Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Mensch ist doch der, daß wir in Gott das Erhabene als *nicht* beschränkt durch das Individuelle seiner Persönlichkeit denken, daß wir bei ihm beides unvermittelt nebeneinander stellen müssen, während es beim Menschen einen Kompromiß miteinander eingeht, einander beschränkt und relativ aufhebt.“

<sup>286</sup> „Wir halten uns aber an dasjenige in der Geschichte wirksame Leben aus Gott, das durch das Evangelium Jesu geweckt worden ist und geweckt wird, weil der innere Gegensatz, der zu jener Antinomie im Gottesgedanken führt, hier (im Evangelium Jesu) seine tiefste, vollständigste und klarste Ausprägung gefunden hat.“ (GA 548B)

<sup>287</sup> Anz 56D mit GA 548B.

<sup>288</sup> Anz 57A mit Beziehung auf GA 549Df.550Df.

auch das „Aufgehen der Persönlichkeit in der Sache, der sie zu dienen habe“, dem Reiche Gottes. „Die Erfahrung dieser Forderung und ihrer Erfüllung aber sei die Erfahrung von Erhabenem, das ‚nur als das Wesen, als die reine Sache, als das innere Prinzip und die höchste Macht des Lebens‘ beschrieben werden könne.“<sup>289</sup> „Beide Erfahrungen stehen in wechselseitiger Beziehung zueinander, bedingen sich gegenseitig und sind im unmittelbaren Erlebnis des Glaubens und nur dort eine wenngleich spannungsvolle Einheit.“<sup>290</sup>

Im zweiten Punkt untersucht Anzinger daraufhin Barths „Methodik theologischer Reflexion“. Barth gehe vom „Erfahrungsgehalt“ des „religiösen Erlebnisses“ aus.<sup>291</sup> Anzinger faßt alsbald zusammen: „Theologische Reflexion kann also nicht der Methode spekulativer Entfaltung und Kombination von Begriffen folgen, sondern hat zu prüfen, welche Begriffe geeignet sind, dem Erfahrungsgehalt des religiösen Erlebnisses Ausdruck zu verleihen.“<sup>292</sup> Barths Begriffsbildung folgt noch nicht späterer „Dialektik“ und der Aufhebung der bereits synthetisch gewonnenen Spitzenbegriffe in einer „dialektischen Synthese“, vielmehr ist – für die frühe Begriffsbildung „entscheidend“ zu nennen – „im lebendigen Gefühl eins“ und stellt als „Grundmerkmale“ „zusammen“ und „nebeneinander“, was „im Medium des Denkens notwendig dissoziiert“.<sup>293</sup> – Von der Betrachtung der erfahrungstheologischen Begriffsbildung des frühen Barth aus der Sicht der Dialektik des zweiten Römerbriefs wendet Anzinger sich zu Barths Ausgangspunkt bezüglich der Methodik der theologischen Begriffsbildung zurück, dem problematischen Verhältnis von Theorie und Praxis. „Was in früheren Texten bereits anklingt, daß theologische Theorie auf einer vorgängigen religiösen Praxis basiere, daß die theologische ‚Methodik‘ der religiösen gleichsam zu folgen habe, wird hier (in dem Aufsatz von 1913) exemplarisch anhand der Entwicklung des Gottesbegriffs durchgespielt.“<sup>294</sup> Hat der Aufsatz über Glaube und Geschichte „die Entstehung des religiösen Erlebnisses thematisiert, wird jetzt (in ‚Der Glaube an den persönlichen Gott‘) der darauf aufbauende und weiterführende Prozeß theologischer Reflexion vorgeführt“; bietet sich doch der Gottesbegriff für eine Reflexion des Gotteserlebnisses geradezu an.<sup>295</sup>

„Neu ist allerdings nicht nur die Emphase, mit der Barth die Begriffsarbeit betreibt, – neu ist vor allem die Bedeutung und Funktion, die er jetzt dem Begriff ‚Reich Gottes‘ einräumt. Sie geht

<sup>289</sup> Anz 57B mit Beziehung auf GA 551AB.552A.D.

<sup>290</sup> Anz 57BC mit Beziehung auf GA 553A.D.

<sup>291</sup> Anz 57C. Einleitend wiederholt Anzinger seine Fragestellung. „Ausgangspunkt ist für ihn (Barth) das religiöse Erlebnis und der darin vermittelte Erfahrungsgehalt. (GA 500A) Es handelt sich dabei nicht um das Erleben von Welt, sondern um Gotteserlebnis, Erlebnis der Wirkung Gottes auf das menschliche Bewußtsein. . . Der Begriff der Persönlichkeit Gottes ist nichts anderes als der Versuch, die Erfahrung eines im religiösen Erlebnis an uns herantretenden ‚Du‘ gedanklich zu fixieren. Usw.“ (Anz 57CD)

<sup>292</sup> Anz 57D. Ein kleiner Exkurs zu Feuerbach (57D-58B?) ergibt, daß Barth glaube, dem Feuerbachschen „Projektionsvorwurf dadurch entgehen zu können, daß er den Gottesbegriff an die religiöse Erfahrung als der Norm theologischer Begrifflichkeit zurückbindet“. (Anz 58AB) Man kann aber gegen die Erfahrung als Grundlage der theologischen Begriffe mißtrauisch werden, wie Anzinger mit zwei Beispielen beweisen will, die er den langen theologischen Diskussionen vor dem biblisch-erfahrungstheologischen Schlußteil entnimmt. – Die auch von ihm zugegebene „Antinomie“ (Anz 56D), Barths „fundamentalen Widerspruch im Gottesgedanken“ (GA 543CD) nimmt Anzinger nicht allzu ernst: „Es fällt auf, daß die religiöse Erfahrung offenbar im wesentlichen gegen die Vereinseitigung ihrer Elemente zugunsten eines ‚Prinzips der Mitte‘ auftritt, oder umgekehrt, daß das religiöse Erlebnis eine solche Vielfalt möglicher Erfahrungen in sich birgt, daß sie in ihrer ganzen Breite nur mit Hilfe von Gegensatzpaaren adäquat aussagbar ist.“ (Anz 58C; vgl 59CD)

<sup>293</sup> Anz 59A-C. Im diskursiven Denken zerfällt in Elemente, „jeweils eine Dualität“ (Anz 59B), „was religiöser Erfahrung ganzheitlich gegeben ist. Im Hintergrund dieser Methode theologischer Begriffsbildung steht die Überzeugung, daß Gott selber nicht denkbar sei, sich nicht auf den Begriff bringen lasse, sondern nur umschrieben werden könne durch das Nebeneinanderstellen unvermittelter Gegensätze.“ (Anz 59CD) – Feuerbachschem Illusionsverdacht ist durch die Selbstverleugnung Jesu im Dienst an der Sache des Reiches Gottes doch wohl mit einigem Ernst gewehrt.

<sup>294</sup> Anz 59Df

<sup>295</sup> Anz 60AB. Anzinger zitiert (Anz 60C) aus Barths Einleitung (GA 501AB): Über die zentrale Angelegenheit unseres Lebens, über unser Verhältnis zu Gott, nachzudenken, sei ernste Aufgabe trotz der Einsicht in den sekundären Charakter des religiösen Gedankens.

über eine bloße Akzentverlagerung deutlich hinaus.<sup>296</sup> Im Vorblick auf den nächsten Abschnitt über „Barths Begründung moralischen Handelns“ und im Übergang dazu, als gehöre er mehr dorthin als hierher, beschließt Anzinger diesen Punkt über die Methodik der theologischen Reflexion, indem er nicht allein ein neues Interesse Barths für Begriffsarbeit feststellt, darüber hinaus noch mehr „Reich Gottes“ als „Erweiterung des bisherigen kategorialen Rahmens“ vermerkt und bespricht.<sup>297</sup> Er hält selbst fest, daß „Reich Gottes“ als „biblisches Äquivalent für „das Erhabene“ eingeführt wird,<sup>298</sup> „das sich im Gotteserlebnis als Moment des Unpersönlichen und Überpersönlichen manifestiert.“<sup>299</sup> „Es gehe beim Reich Gottes, so Barth, um ‚die unergründliche wirksame Macht Gottes, die in den Menschenherzen und im Menschenleben Ordnungen‘ schaffe, ‚wie sie dem ewigen Willen Gottes‘ entsprächen; . . . die Königsherrschaft Gottes selbst, seine Kraft und Herrlichkeit“<sup>300</sup> Vom Inneren geht Anzinger zum Äußeren über: „Anschaulich ist es (das Reich Gottes) in der Geltung ‚objektiver sozialer Werte‘.“<sup>301</sup> Unterwirft Barth in seinen früheren Äußerungen alle Anschauung dem Prinzip des religiösen Individualismus und läßt er alle Anschauung vom ‚inneren Leben‘, dem Charakterbild, der Persönlichkeit bestimmt sein, durch die allein sich das religiöse Erleben vermittelt, so führt sein jetziges Beharren auf der nicht aus ‚Persönlichkeit‘ abzuleitenden ‚Sachlichkeit‘ des Reiches Gottes zwar nicht zur Beseitigung jenes Kriteriums, wohl aber zur Installation eines zweiten neben ihm. Seine entscheidenden Merkmale sind – wie sich aus der Parallelisierung von ‚Kultur der Persönlichkeit‘ und ‚Kultur der objektiven sozialen Werte‘<sup>302</sup> folgern läßt – Objektivität und Sozialität. Nicht nur in Individuen, sondern auch in objektiven, subjektunabhängigen, sozialen Werten, wie sie sich in Vorgängen und Strukturen niederschlagen, kann das gläubige Subjekt Gott erleben.“<sup>303</sup> In Erinnerung an frühere Diskussionen bis hin zur eigenen Prüfungsarbeit von 1979 meint Anzinger feststellen zu können: „Dachte er (Barth) bisher beim Stichwort ‚Kultur‘ primär an wissenschaftliche oder auch künstlerische Werke, die die subjektive Wahrhaftigkeit ihrer Schöpfer durchscheinen lassen, so verlagert sich sein Interesse jetzt offenbar auf den Bereich des Politischen und Sozialen.“<sup>304</sup>

Wie ordnet endlich das Neue, Objektivität und Sozialität des Reiches Gottes, dem Bisherigen sich ein? „Während der religiöse Individualismus das Gotteserlebnis an die grundlegende Anschauung des Lebens Jesu bindet und damit christologisch normiert, so entbehren die objektiven, ‚sozialen Werte‘ ihres unpersönlichen Charakters wegen einer vergleichbaren Norm.“<sup>305</sup> Da Anzinger vom Römerbrief aus zurückblickt, wird ihm dessen „Bezugsrahmen“ in

<sup>296</sup> Anz 60C. So schließt Anzingers seine Ausführungen über Begriffsbildung, Theorie und Praxis.

<sup>297</sup> Anz 61A

<sup>298</sup> Anz 61A. Weil „das Absolute“ eine rein negative Bestimmung, zog Barth vor, statt dessen vom „Erhabenen“ zu sprechen; dieses ist „der Inbegriff der Überlegenheit und der Herrschaft“. (GA 530B; vgl Anz 59 u Anm 92)

<sup>299</sup> Anz 61A mit Beziehung auf GA 551Af. „Mit und neben der Botschaft vom Vater, der auf den verlorenen Sohn wartet, verkündigt Jesus das unpersönliche, d. h. von allen Gedanken an bestimmte menschliche Individuen freie *Reich Gottes*.“ (GA 551B)

<sup>300</sup> Anz 61AB mit GA 551BC.

<sup>301</sup> Anz 61B mit einem Vergleichsverweis auf GA 553C

<sup>302</sup> GA 553C

<sup>303</sup> Anz 61BC. Forts: „Nicht nur ein aufrichtiger Charakter kann ihm zur Offenbarung werden, sondern ebensosehr die konkrete Forderung oder Verwirklichung beispielsweise von sozialer Gerechtigkeit. Barth knüpft hier offensichtlich an seinen oben skizzierten religiösen Kulturidealismus an, gibt ihm aber dadurch zugleich eine neue Wendung, daß er die Momente des Objektiven und Sozialen in einer Weise ins Spiel bringt, wie dies vorher nicht der Fall war.“ – Anzinger sieht davon ab, daß zum Evangelium und Bilde Jesu, das den „Menschen zum Menschen, d. h zur Persönlichkeit“ werden läßt (GA 553A), gehört, daß auch er (wie Jesus) sich der strengen Sachlichkeit des Reiches Gottes unterwirft; GA 553f.

<sup>304</sup> Anz 61CD

<sup>305</sup> Anz 61D. Forts: „Wohl kann das innere Leben Jesu als ‚die reinsten Darstellung der Persönlichkeit‘ (GA 550B), nicht aber analog als ‚Darstellung des Reiches Gottes‘ gelten. Allenfalls eine Art Übergangsaspekt bietet sich im Gedanken des ‚Untergangs der Persönlichkeit in der Sache, der sie zu dienen‘ habe oder des ‚Opfers der Persönlichkeit an die Sache‘ (GA 552D) an.“ – „Übergangsaspekt“ zeigt, daß Anzinger Opfer des von ihm irrtümlich unterstellten reinen Subjektivismus als Voraussetzung geworden ist. (Lautet der nächste Abschnitt

einer Vorstufe sichtbar: „Das neu gewonnene Kriterium religiöser Anschauung und der mit ihm korrespondierende Begriff des Reiches Gottes implizieren streng genommen keinen christologischen, sondern einen eschatologischen Bezugsrahmen, dessen genauere Umriss vorerst allerdings noch im Dunkeln liegen.“<sup>306</sup> – Ob Übergang oder Ergänzung, Anzinger stellt sich mit Recht die Frage, ob Barth „in allmählicher Annäherung an die Schweizer Religiös-Sozialen“ „sein soziales Engagement theologisch reflektiert und begründet“ habe und „inwiefern diese ethische Reflexion zurückwirkt auf die Entfaltung seines dogmatischen Ansatzes“, gehe man mit dem Biographen Busch davon aus, Barth habe in „Der Glaube an den persönlichen Gott“ versucht, „seine Marburger Erkenntnisse (unter dem Stichwort: Persönlichkeit, Seele) irgendwie in Einklang zu bringen mit seinen neuen sozialen Entdeckungen (unter dem Stichwort Reich Gottes)“.<sup>307</sup> So schließt Anzinger den Abschnitt über „Barths Verständnis von Religion“: „Wir werden also unter ethischen Gesichtspunkten noch einmal auf den Aufsatz ‚Der Glaube an den persönlichen Gott‘ zurückkommen, wenden uns aber zunächst den Anfängen (der ethischen Dimension bei Barth) zu.“<sup>308</sup>

Summa summarum, Anzinger folgte (zum ersten) einer flüchtigen Bemerkung des Biographen Busch, als er die „objektiven sozialen Werte“ von denen im Vortrag und Aufsatz von 1913 die Rede ist, auf die „soziale Frage“ bezog und das in einem engen Sinn gebrauchte „sozial“ auf ein in unbestimmtem weiten Sinn gebrauchtes bezog. (Zur sozialen Frage Stellung zu nehmen, sah Barth sich seit Sommer 1911 genötigt, und er bekannte sich anfangs 1912 zum Schweizer Religiösen Sozialismus.) Dies war spätestens seit 1987 unbegründet, als Barth in seinen Präparationen für den Konfirmandenunterricht auch von Staat und Vaterland sprach und also Objektivität und Sozialität, subjektunabhängige Werte, kannte (nicht allein den ihm unterstellten Subjektivismus). Zum zweiten ist der „religiöse Individualismus“ zunächst zwar „inneres Leben“, als solches aber nicht auf das Bewußtsein, ein Anzingersches „religiöses Bewußtsein“ beschränkt, sondern auf das Leben des ganzen Menschen hin, sein Menschsein hin offen. So sind Religion und Kultur nicht als Innerliches und Äußerliches, letzteres hier „Anschauung“ genannt, als zwei Sphären gegeneinander abzugrenzen und einander gegenüber zu stellen, sodaß Barth eben seinen „Kulturidealismus“ erweitert hätte. Die vorausgesetzte Unterscheidung einer subjektiv-innerlichen Gottesrelation von einem ethischen Weltverhältnis, das erst dem Handeln objektive Ziele setzt (und solche gar des Reiches Gottes) trifft nicht zu. Zum dritten rächt sich, daß Anzinger, vom zweiten Römerbrief aus rückwärts schreitend, abstrakt Barths Umgang mit Begriffspaaren verfolgte; lag ihm an „Reich Gottes“, so hätte der letzte Teil des Aufsatzes ihn

---

Anzingers „Barths Begründung moralischen Handelns“ so dessen erster Unterabschnitt „Die ethische Dimension religiöser Individualität“, und Anzinger berichtet unter diesem Titel, daß „Calvins Idee des Gottesstaates auf Erden“ Barth „ein neues Verständnis der Reichsgottesbotschaft Jesu gebracht habe; Anz 63BC; vgl heute GA III 2,730Cf. Im Genfer Konfirmandenunterricht habe Barth den Staat behandelt; Anz 64ff.69ff. Anzinger verkennt (Anz 71ff), daß Barth 1911 in dem Vortrag „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ Kommen des Reiches Gottes darin erkennt und darum sozialistischer Reformist bleibt, weil der Staat nicht Natur, sondern ein Stück Geist nach dem Willen Gottes ist.) So müssen Barths Worte GA 553f sich ihm verschließen. Fährt Anzinger fort, daß statt des christologischen für „Reich Gottes“ ein eschatologischer Bezugsrahmen gefunden werden müsse, „dessen genauere Umriss vorerst allerdings noch im Dunkeln liegen“ (Anz 62A), so legen sich ihm solche Worte nahe, weil er von Barths Römerbrief aus zurückblickt.

<sup>306</sup> Anz 62A

<sup>307</sup> Anz 62AB mit Bezug auf Busch 84CD. Die Stelle aus Buschs Biographie sei zitiert, weil sie nicht nur für Anzingers Interpretation des Barthschen Aufsatzes von 1913, sondern für die ganze Anzingersche Konstruktion so folgenreich geworden ist: „Offenbar wollte Barth hier (in dem Vortrag, der dem Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott zugrunde lag) auch seine ‚Marburger‘ Erkenntnisse (unter dem Stichwort ‚Persönlichkeit‘ ‚Seele‘) irgendwie in Einklang bringen mit seinen neuen sozialen Entdeckungen (unter dem Stichwort ‚Reich Gottes‘).“ Anzingers Anhaltspunkte bei Barth sind dann „Ordnungen“ und „Kultur objektiver sozialer Werte“ (GA III 2,551C.553C) Geht die Busch-Stelle bei diesem folgenlos unter, so versprach sie Anzinger Korrektur des von Dannemann behaupteten unkoordinierten Nebeneinanders von liberaler Theologie und (aus religiösem und politischem Sozialismus folgender) politischer Praxis. Über die Fehlinterpretation Barths s zSt, dh unt Kap IV § 3 Anm 201 S 414.

<sup>308</sup> Anz 62B

genötigt, sich an den von Gott im Evangelium von Jesus offenbarten Gottesgedanken und an das seit diesem in der Geschichte wirksame Leben aus Gott zu halten:<sup>309</sup> Die Persönlichkeit verzehrt sich (womöglich) im Dienst des Reiches Gottes; Christologie voll Eschatologie.<sup>310</sup>

Nr 6. *Nach dem Gottesverhältnis des Menschen untersucht Anzinger dessen Weltverhältnis, die Moral. Der Genfer Konfirmandenunterricht weiß nichts von der sozialen Frage.*

Die Thesen Ulrich Dannemanns über den jungen Barth sind es offenbar, die Anzinger zur näheren Beschäftigung mit dem frühen Barth bewogen haben und als Frage leiten. Er zitiert Dannemann, und sein Zitat endet mit dem Satz, den nachzuprüfen er sich vornimmt: „Theologie und politische Praxis laufen letztlich unkoordiniert nebeneinander her.“<sup>311</sup> Das theologische Denken Karl Barths (die Gottesrelation des Menschen betreffend) war nach Anzinger bis 1913 ausschließlich durch die „religiöse Individualität“ bestimmt.<sup>312</sup> So handelte Anzinger (mit kleinem Vorbehalt) zunächst den „Glauben“ nach Theorie und Praxis ab; nun geht er die Moralvorstellungen im Zeichen der „religiösen Individualität“ an: „Barths Begründung moralischen Handelns“<sup>313</sup> Der Abschnitt ist zweigeteilt: „Die ethische Dimension religiöser Individualität“ und „Idealistische Eschatologie und Sozialethik“.<sup>314</sup> Im ersten Unterabschnitt bespricht Anzinger „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ und stellt den Vortrag und Artikel damit unter den Gesichtspunkt der subjektiven Frömmigkeit und ihrer Ethik und der Christologie; unter der neuen Überschrift mit dem neuen Gesichtspunkt der Eschatologie kommt er auf „Reich Gottes“ im Schlußteil von „Der Glaube an den persönlichen Gott“ zurück. – Barth ließ „nachweislich“ die soziale Frage sehr früh sich nahebringen und las früh „Schriften sozialistischer und religiös-sozialer Autoren“. „Wie lassen sich dieses politische Interesse und soziale Engagement mit der theologischen Konzentration auf das Individuum zur Deckung bringen?“ fragt Anzinger im Vorspruch des ersten Unterabschnitts und folgert daraus die Absicht, „diesen Weg von Genf nach Safenwil nachzuzeichnen. Die leitende Fragestellung wird dabei sein, worin für Barth die Moralität des Handelns besteht und welche praktischen Konsequenzen er aus seinem ethischen Ansatz zieht.“<sup>315</sup> „Die sittliche Kraft des Glaubens“ überschreibt Anzinger den ersten Punkt,<sup>316</sup> in dem er Barths Genfer Konfirmandenunterricht

<sup>309</sup> Vgl GA 548B

<sup>310</sup> „Grenzt das nicht an den unmöglichen Gedanken, daß der Untergang der Persönlichkeit in der Sache, der sie zu dienen hat, ihre wahre Bestimmung sei? Jesus selbst ist mit dieser unpersönlichen, streng sachlichen Lebensauffassung vorangegangen.“ (GA 552C) – Anzinger ist zugleich Opfer des Barth unterstellten, auf das „religiöse Bewußtsein“ beschränkenden Subjektivismus (der die Weltrelation abteilt). Die Bruderliebe, die Selbstverleugnung erfordert, läßt den Schluß des Aufsatzes in anderem Licht erscheinen.

<sup>311</sup> UDannemann, *Theologie u Politik im Denken KBarths*, 1977, S 32A; samt vorhergehenden Sätzen zit Anz 7A.

<sup>312</sup> Anzeichen einer Veränderung gibt der Vortrag über den „Glauben an den persönlichen Gott“ zu erkennen.

<sup>313</sup> Anz 63-92. Der dritte Abschnitt zählt 30 gegenüber 40 Seiten für Religion und Theologie. Der Vorsatz, nach der Darstellung der theologischen Anfänge gesondert davon auch die Vorstellungen von der Weltrelation des Menschen darzustellen, und dies nicht ohne gehörige Auskunft über die sozialethischen Anschauungen sowie die Stellung zur sozialen Frage, litt unter Mangel an Äußerungen und ergab für Anzinger noch mehr als für Heutige eine mühsame Spurensuche. – Es folgen in diesem zweiten Teil noch wenige Seiten über das Verhältnis von Religion und Moral als vierter Abschnitt. (Anz 93-97)

<sup>314</sup> Anz 63-82.82-92.

<sup>315</sup> Anz 63B.64A.

<sup>316</sup> Anz 64B-69B. Erst seit 1987 sind Barths Aufzeichnungen für seinen Konfirmanden-Unterricht, die Anzinger für diesen ersten Punkt im ersten Unterabschnitt hauptsächlich benützt, im Druck zugänglich. Dieser erste Punkt schließt einen kurzen Exkurs „Zum ethischen Ansatz Wilhelm Herrmanns“ ein (ohne nach Sozialethik zu fragen). Anzingers Ergebnis lautet: „Vergleicht man diese Konzeption (Herrmanns) mit der Barths, so fällt zunächst auf, daß beide in der Grundtendenz übereinstimmen: Sittlichkeit wird verstanden als von Gott garantierte individuelle Verwirklichung der Herrschaft des Geistes über die Natur.“ (Anz 68D) Zu „von Gott garantiert“ vgl Anz 66CD: „Der Mehrwert der theologischen gegenüber der philosophischen Ethik besteht offenbar darin, die Realisierbarkeit der Idee aufgrund einer konkreten geschichtlichen Erscheinung zu verbürgen und anschaulich zu machen, wobei allerdings zu beachten bleibt, daß nach Barth gerade das Historische daran für den Glauben irrelevant ist und es lediglich auf das dahinter durchscheinende ‚innere Leben‘ Jesu ankommt.“

bespricht, und deutet damit schon an, daß er Barths Entwurf für den Unterricht im Winter 1910 auf 1911, dem ersten ohne Anlehnung an ein Buch, entnimmt, es habe ein treuer Herrmann-Schüler den Unterricht gehalten: gute Gesinnung versucht, das Kulturideal zu realisieren.<sup>317</sup> Dennoch stellt Anzinger schließlich fest, Barth folge mehr Cohen als Herrmann.<sup>318</sup>

In beiden Genfer Konfirmandenkursen stellte Barth seinen Unterricht unter die Frage nach dem rechten, wirklichen Leben und dem rechten Menschsein; er wollte die ihm anvertrauten jungen Leute zum Nachdenken über das eigene Leben anregen, und dies mit dem allerweitesten Gesichtsfeld, dem Leben von Welt und Menschheit unter Gott. Insofern ist es, wenigstens von den herangezogenen Texten her, nicht abwegig, wenn Anzinger auch unter den einschränkenden Gesichtspunkten „Die ethische Dimension religiöser Individualität“ und „Die sittliche Kraft des Glaubens“ nun fragt: „Welche praktischen, politischen, sozialetischen Folgerungen zieht Barth aus seiner ethischen Theorie?“<sup>319</sup> Im Kurs 1909/1910 folgt Barth seinen Lehrern und unterrichtet über den Staat als die „weiteste sittliche Gemeinschaft“, die der „Bildung von Recht“ dient. Die Parteien der Katholiken wie der Sozialisten gründen bis in die Gegenwart auf Prinzipien, während die anderen zu Interessengruppen geworden sind. „Ein Christ kann bei *jeder* Partei sein“, so beschließt Barth seine Bemerkungen in politicis, „wenn er ein Christ *bleiben will*“.<sup>320</sup> „Unter der Überschrift ‚Das Vaterland‘ setzt Barth ein Jahr später im zweiten Hauptteil<sup>321</sup> . . . Staat und Reich Gottes zueinander in Beziehung.“ Anzinger erkennt, daß „Reich Gottes“ „sittliche Gemeinschaft“ verdrängt hat.<sup>322</sup> Die Voraussetzung „religiöser Individualität“ läßt ihn mit der Erklärung fortfahren: „Der Staat wird zum Reich Gottes durch die ihn tragenden Menschen, sofern sie sich durch die Gesinnung Jesu und die ‚Gerechtigkeit des Herzens‘ bestimmen lassen.“<sup>323</sup> Nachdem er, wieder in Anlehnung an Barth, ausgeführt hat, was dies für einen Schweizer und „besonders hier in Genf“<sup>324</sup> „konkret heißt“, schließt Anzinger: „Die Umsetzung der Gesinnung Jesu ins Politische zeitigt offensichtlich trotz allem ein eher affirmatives Ethos.“<sup>325</sup> – Von der Untersuchung der politischen wendet Anzinger sich der

<sup>317</sup> Anzinger resümiert: „Die Moralität des Handelns besteht für den Barth der Genfer Zeit also in der Gesinnung, aus der heraus gehandelt wird. Moralisch gut ist eine Handlung dann, wenn sie in dem Willen vollzogen wird, damit (jedenfalls tendenziell) das Kulturideal zu realisieren, das als solches vernünftig und – weil vernünftig – allgemeingültig ist. Der christliche Glaube kommt bei diesem Vorgang der Ausrichtung des Willens am Ideal nur insofern ins Spiel, als er dem Menschen durch das Bild Jesu die Kraft vermittelt, trotz ständigen Scheiterns, sich immer wieder von neuem der sittlichen Aufgabe zu stellen; für die Begründung moralischen Handelns dagegen spielt der Glaube keine Rolle.“ (67D)

<sup>318</sup> Anz 68Df. Barth folge zwar mehr Cohen: „Das vom Menschen geforderte Handeln besteht in nichts anderem als in der Aktualisierung der theoretischen, praktischen und ästhetischen Vernunft.“ (Anz 68Df) „Zum andern scheint mir Barth bei der Lösung des sittlichen Problems dem Vorbild Jesu größere Bedeutung als Herrmann beizumessen.“ (Anz 69A) So hieß es bereits zuvor: „Im Grunde wirkt Jesus also allein durch sein Vorbild. Er hat die Idee, an der sich alle Menschen zu orientieren haben, realisiert und damit bewiesen, daß der Mensch nicht notwendigerweise an ihrer Verwirklichung scheitern muß. Das Vorbild macht Mut zur Umkehr, dh zur erneuten Ausrichtung des Lebens am Ideal des Wahren, Guten und Schönen.“ (Anz 66C) „Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß sich die Situation dessen, der sich im Blick auf Jesu Charakter an der Idee orientiert, jedenfalls nicht wesentlich von der Lage dessen unterscheidet, der dies ohne Jesus versucht.“ (Anz 66D) Anzinger spricht öfters vom Kulturideal (65CD.67CD) und von Kulturidealismus (53A.54AB.58D.61C; vgl 38BC); von Jesu Charakter (50D(NB Anm 78).66D) und Jesu Vorbild (51B.66C.67A.69A; vgl 45AB). – Das Bild Jesu ist uns gegeben und wirkt auf uns, ein Vorbild nehmen wir uns; das Bild gehört in die absolute Geschichte, das Vorbild in die relative – möchte man Barth verteidigen.

<sup>319</sup> Anz 69B

<sup>320</sup> Anz 69BC

<sup>321</sup> Dieser zweite Hauptteil setzt den Christen voraus, der auf dem Weg zu Gott ist.

<sup>322</sup> Anz 69D

<sup>323</sup> Anz 69Df. Barths erster Leitsatz zu der Nummer „30. Das Vaterland“ lautet: „Solange das Reich Gottes und seine bessere Gerechtigkeit . . . noch nicht alle Menschen ergriffen hat, bedarf es für ihr Zusammenleben des nationalen *Staates*, der die Interessen der Gesamtheit bewacht durch seine *Gesetze* und dadurch zugleich mithilft, den Einzelnen zum Gemeinsinn zu *erziehen*.“ (KU 99A) Folgt bei Barth, was Anzinger für die Konkretion zitiert.

<sup>324</sup> KU 99C

<sup>325</sup> Anz 70A

Untersuchung möglicher sozialetischer Folgerungen zu. Enttäuscht stellt Anzinger fest: „In Barths Konfirmandenunterricht kommt der soziale und sozialpolitische Bereich kaum zur Sprache; das überrascht um so mehr, als Barth selbst seinerzeit im Konfirmandenunterricht mit der ‚sozialen Frage‘ konfrontiert worden ist. Hier bleibt sein Interesse ganz auf das ethische Individuum gerichtet.“<sup>326</sup> Anzinger berichtet dann von Barths Worten über den Beruf, dessen höchster Sinn als Auftrag Gottes sei, den anderen zu dienen.<sup>327</sup> Anzinger findet Barths spätere Erinnerung bestätigt: Noch in der Genfer Zeit habe er soziale Not für naturgegeben gehalten und dem gegenüber nur von einer unpraktischen Hoffnung des Glaubens gewußt.

Nr 7. *„Jesus Christus und die soziale Bewegung“: Jesus Christus als soziale Bewegung, das Reich Gottes als subjektive Größe. Gesinnungsethik und politische Praxis.*

Anzingers Abschnitt über „Barths Begründung des moralischen Handelns“ hat einen ersten Unterabschnitt „Die ethische Dimension religiöser Individualität“. Darin folgt auf „Die sittliche Kraft des Glaubens“ als erstem Punkt über den Genfer Konfirmandenunterricht als zweiter „Jesus Christus als soziale Bewegung“, der wie schon die Überschrift zu erkennen gibt, den Safenwiler Vortrag vom Dezember 1911 bespricht.<sup>328</sup> Anzinger schloß den ersten Punkt mit Barths Erinnerung an seine Genfer Auffassungen. „In Safenwil hat sich daran manches geändert. Dies geschah gewiß nicht unbeeinflusst vom Gedankengut des Religiösen Sozialismus, wengleich Barths Annäherung . . . sich keineswegs vorbehaltlos vollzog.“ Anzinger will die Veränderungen als solche prüfen, dann, „wie Barth sie begründet und welche Rückwirkungen sie auf seinen ethischen Ansatz haben.“ Der vor dem Safenwiler Arbeiterverein gehaltene Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ ist „die entscheidende Quelle dafür“.<sup>329</sup>

Weil Barth im ersten Absatz seines Vortrags und Artikels die soziale Bewegung „das größte und eindringlichste Wort Gottes an die Gegenwart“ nennt,<sup>330</sup> hat Anzinger, wie er zu Beginn seiner Interpretation erklärt, in seiner Überschrift des Punkts Barths Formulierung des Themas verändert. „Kommt man von der Analyse des Aufsatzes ‚Der Glaube an den persönlichen Gott‘ her zu diesem Satz, drängt sich zunächst die Vermutung auf, Barth habe schon 1911 die geschichtstheologische These von der Offenbarungsqualität der ‚sozialen Bewegung‘ vertreten, . . . Die oben festgestellte Erweiterung des methodischen Instrumentariums der Barthschen Theologie müßte dann freilich in die Zeit jenes frühen Vortrags zurückdatiert werden. . . . Tatsächlich ist aber genau das Gegenteil der Fall.“<sup>331</sup> Denn Jesus Christus und die soziale Bewegung seien nicht zwei Größen, die man erst zusammenbringen müsse, „vielmehr sei beides

<sup>326</sup> Anz 70B. Forts: „Sozialpolitische Konsequenzen werden nicht gezogen.“ Zu diesem Vorwurf s unt am Ende von Kap V § 3 in der Anm 132 S 435.

<sup>327</sup> 70B. Aus den Notizen für den Vorjahrskurs trägt Anzinger nach, was Barth zum 8. resp 7. Gebot hatte sagen wollen, ua: „Es muß die Gesinnung dasein, die das Eigentum nicht als höchsten Wert betrachtet, sondern als anvertrautes Gut.“ und: „Andere Menschen, nicht andere Gesellschaftsordnung!“ (Anz 70CD; KU 33CD)

<sup>328</sup> GA III 2,(380)386-409; dazu Anz 71A-76C.

<sup>329</sup> Anz 70D-71A

<sup>330</sup> GA III 2,387A

<sup>331</sup> Anz 71AB. Mit der Umformulierung des Barthschen Titels in den Wortlaut der Überschrift seines Punkts stellt Anzinger diesen also unter die ihn bei seiner Behandlung des Vortrags insgeheim leitende Frage. In der ersten Lücke ist von Anzingers Worten ausgelassen: „( . . . vertreten,) habe ihr (der sozialen Bewegung) also bescheinigt, den Willen Gottes im Medium historischer Objektivität zur Anschauung zu bringen. (Die oben etc)“ In der zweiten ist übergangen: „Voraussetzung dafür wäre allerdings, daß Barth schon damals auch zwischen der Person Jesu Christi und der Sache der sozialen Bewegung unterschieden hätte.“ – Mit „oben festgestellte Erweiterung des methodischen Instrumentariums der Barthschen Theologie“ bezieht Anzinger sich auf S 61B: „Unterwirft Barth in früheren Äußerungen alle Anschauung dem Prinzip des religiösen Individualismus, und läßt er alle Anschauung vom ‚inneren Leben‘, dem Charakterbild, der Persönlichkeit bestimmt sein, durch die allein sich das religiöse Erleben vermittelt, so führt sein jetziges Beharren auf der nicht aus ‚Persönlichkeit‘ abzuleitenden ‚Sachlichkeit‘ des Reiches Gottes zwar nicht zur Beseitigung jenes Kriteriums, wohl aber zur Installation eines zweiten neben ihm.“ Vgl GA III 2,551f(f).

– sogar in reziproker Weise – ein und dasselbe“, wie Barth gleich zu Beginn lapidar feststelle.<sup>332</sup> „Person und Sache sind also – entgegen der späteren Differenzierung – hier noch als identisch vorausgesetzt.“<sup>333</sup> Der kurz davor entstandene Vortrag über Glaube und Geschichte lasse fragen, ob nach Barths Meinung in der sozialen Bewegung Jesu inneres Leben wirksam und lebendig sei.<sup>334</sup> „Ehe er allerdings an die Explikation seiner These geht, klärt Barth zunächst sein Verständnis der im Titel des Vortrags enthaltenen Begriffe ‚Jesus Christus‘ und ‚soziale Bewegung‘. Er tut dies, indem er zwei kritische Einwände gegen sein Unternehmen zurückweist.“ Dem „bürgerlich-klerikalen Einspruch“ entgegne Barth, er rede nicht vom Machen der Sozialdemokraten, sondern von deren Wollen. „Es soll also auf die Programmatik im Sinne der allen Sozialisten gemeinsamen Willensrichtung ankommen; sie stimmt – wie Barth im Folgenden zeigt – mit dem überein, was auch Jesus gewollt hat, sicher nicht in allen konkreten<sup>335</sup> Einzelforderungen, wohl aber in der inneren Ausrichtung, der sozialen Gesinnung, die ihnen zugrundeliegt. ‚Soziale Bewegung‘ ist hier also gar nicht primär in soziologischen Sinne als organisierte Arbeiterschaft verstanden, sondern bezeichnet vielmehr das gemeinsame Bestreben der in der Sozialdemokratie verbundenen Individuen, den inneren Impuls, der sie bewegt, ihre Gesinnung, nicht ihr faktisches Handeln. Grundsätzlich ist hier für Barth wie für Herrmann die Gesinnung und nicht die (äußerliche) Tat der entscheidende Beurteilungsmaßstab des Ethischen.“<sup>336</sup> – Den sozialistischen Einspruch gegen das Vorhaben seines Vortrags beantwortete Barth nach Anzinger mit religiös-sozialer Kirchenkritik und „Herrmanns bekanntem Verdikt gegen das lehrgesetzliche Mißverständnis des Christentums“.<sup>337</sup>

Barth beginnt nach einer langen Einleitung einen Vortrag vor Safenwiler Arbeitern und Gästen: „Nun aber lassen Sie uns mitten in die Sache hineintreten.“<sup>338</sup> Anzinger reflektiert Barths Vortrag unter dem Gesichtspunkt der theologischen Entwicklung Barths: „Wie aber versucht Barth nun im einzelnen die Identität jener Kraft des ‚inneren Lebens‘ Jesu mit der die ‚soziale Bewegung‘ bewegenden Gesinnung zu erweisen?“<sup>339</sup> Zum ersten sind nach Barth, referiert Anzinger, der Sozialismus und Jesus gleicherweise eine Bewegung von unten nach oben; Jesus war ein Arbeiter und wandte sich an die Unterdrückten seiner Zeit, nicht aus behäbigem Mitleid von oben nach unten, sondern weil er vom Feuer des echten sozialen Geistes erfüllt war, der aus der Abhängigkeit in die Unabhängigkeit treibt. Möge vielleicht, zum zweiten, der soziale Antrieb der gleiche sein, so sei doch die Zielsetzung, wie man scheinbar einwenden zu können, verschieden. Die Sozialdemokratie strebe nur äußere materielle Besserstellung an, das von Jesus verkündigte Reich Gottes sei Geist und Innerlichkeit. Die Kirche, halte Barth dagegen, habe über der Sorge für die Innerlichkeit und den Himmel die soziale Not hingegenommen. Jesus<sup>340</sup> indessen habe „mit dieser Spaltung der Wirklichkeit in die zwei Welten ‚Geist‘ und ‚Materie‘ nichts zu schaffen.“ „Er sei vielmehr von der *einen* Realität des Gottesreiches ausgegangen, das *zu uns*

<sup>332</sup> Anz 71C

<sup>333</sup> Anz 72A. – Anzinger fragt nach Person und Sache überhaupt.

<sup>334</sup> Anz 72B. „Wie ist eine solche Identifizierung zu verstehen? Welchen Sinn kann es haben, ‚Jesus Christus‘ mit der ‚sozialen Bewegung‘ gleichzusetzen? Nun erinnert freilich diese Gleichsetzung an die in dem nicht lange davor entstandenen Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“ vorgetragene These, daß Christus insofern die ‚wirksame Geschichte‘ sei, als sein Charakterbild sich im konkreten Lebensvollzug von Menschen reproduziere. Meint Barth hier, so wäre darum zu fragen, daß in der ‚sozialen Bewegung‘ Jesu ‚inneres Leben‘ – denn der Ausdruck ‚Inhalt der Person Jesus‘ bedeutet wohl, was Barth sonst mit Herrmann ‚inneres Leben‘ Jesu nennt – wirksam und lebendig sei?“ Anzinger fragt so unter der Voraussetzung seiner Scheidung von religiöser Praxis und moralischer Gesinnung.

<sup>335</sup> Verstehe: sozialistischen, sozialdemokratischen Einzelforderungen!

<sup>336</sup> Anz 72C-73A. Forts: „Immerhin gilt aber: Nur die Gesinnung, die zur sozialen Tat drängt, ist wirklich Gesinnung Jesu.“

<sup>337</sup> Anz 73AB

<sup>338</sup> GA 391C

<sup>339</sup> Anz 73BC. Über Barths ersten Abschnitt 73C, über den zweiten 73CD-74B; den dritten 74BC; den vierten 74C-75B.

<sup>340</sup> Anz 74A; vgl GA 395Df

komme in die Materie und auf die Erde'. Jesus kenne und anerkenne ‚nur das Reich Gottes, das *inwendig* in uns ist. aber es muß Herrschaft werden über das Äußere, über das tatsächliche Leben, . . .<sup>341</sup> In diesem Sinne sei die soziale Bewegung – nun göttlich betrachtet – eine Bewegung von oben nach unten, von Gott zu den Menschen,<sup>342</sup> die die Menschen verändere. Denn der darin vermittelte soziale Geist sei der Geist, der vor Gott gelte, und die soziale Hilfe darum ‚*der Weg zum ewigen Leben*‘. Anders als die Kirche habe Jesus sich tatsächlich gegen die materielle Not gewandt, ‚indem er den Menschen den Geist einflößte, der die Materie verwandelt‘. Von ihm könne die Sozialdemokratie lernen, ‚daß wir Zukunftsmenschen brauchen, um den Zukunftsstaat zu bekommen, nicht umgekehrt‘.<sup>343</sup>

Zum dritten steht dem Kommen des Reiches Gottes das kapitalistische Wirtschaftssystem entgegen. Jesus, sozialistischer als die Sozialisten, lehnt Eigentum mit allem Privatwesen als Selbstsucht ab. ‚Jesus und die soziale Bewegung kommen in der Tendenz also auch darin überein, daß es darin um die Befreiung von Selbstsucht und damit um ein Bewußtsein, eine neue Gesinnung geht.<sup>344</sup> – Zum vierten, gibt Anzinger Barth wieder: ‚Um ihre Forderungen realisieren zu können, bedarf die Sozialdemokratie der Organisation und Solidarität der Arbeiter.<sup>345</sup> Wenn die Kirche (insbesondere die lutherisch geprägte Kirche Deutschlands) dagegen darauf beharre, daß es sich beim Evangelium ‚nicht um eine Angelegenheit der Masse, sondern der einzelnen Seele<sup>346</sup> handle, so trenne sie, was bei Jesus eine Einheit bilde. Der Einsatz des eigenen Lebens für die anderen – von Jesus exemplarisch vorgelebt bis zum Kreuz – sei Ausdruck des darin implizierten Bewußtseins, ‚, daß man aufhören muß etwas für sich zu sein, daß man ein Gemeinschaftsmensch ein Genosse werden muß, um überhaupt ein Mensch zu werden‘.<sup>347</sup> – Aus Barths Schlußwort referiert Anzinger, Barth wolle nicht den Sozialisten rechtgegeben haben, ‚lediglich deren Programm‘; die Sache der Sozialisten liege in der Fluchtlinie der Sache Jesu und der rechte Sozialismus sei folglich das rechte Christentum der Zeit, allein daß, als Unterschied zu beachten, Jesus getan habe, was bei den Sozialisten noch bloßes Programm sei.<sup>348</sup>

Um ‚Jesus Christus und die soziale Bewegung‘ im Zusammenhang der Barthschen Gedankenentwicklung und insbesondere der Ethik zu würdigen, blickt Anzinger auf den späteren Vortrag und Aufsatz ‚Der Glaube an den persönlichen Gott‘ von 1913 zurück, den er im vorigen

---

<sup>341</sup> Anzinger liest ‚Reich Gottes‘, vermißt aber ‚Ordnungen‘ und ‚objektive soziale Werte‘ (GA III 2,551C.553C) Das gläubig-ungläubig vorausgesetzte Subjekt, dem die Dogmen von der Erlebnistheologie und dem inwendigen Leben Jesu gehorchen (dann die unüberwindliche Mauer der Gottesrelation) muß es gewesen sein, das Anzinger daran hinderte zu entdecken, wie nach den eigenen Worten des Safenwiler Barth Gottes Wege zum wenigsten in Jesus ihr Ziel und Ende in der Leiblichkeit erreichten (GA 396AB.398AB) – freilich ohne diese in der Zeit über das Selbstopfer Jesu hinaus), die Zeit aufhebend, zu vollenden. Allein infolge dessen lassen Sätze wie die vorstehend zitierten Anzinger den Vortrag von 1911 und seinen (ganz an ein Subjekt gebundenen) Begriff des Reiches Gottes noch ganz der Bewußtseinstheologie und Gesinnungsmoral zurechnen, wie eine solche Anzinger auch den Schweizer Religiös-Sozialen nachweist (vgl Anz 77, bes 77C!) und erst in dem Gebrauch und Zuordnung des Begriffs im Vortrag von 1913 bei Barth eine ‚Erweiterung des bisherigen kategorialen Rahmens‘ erblicken, wenn auch keinen ‚völligen Neuansatz‘ (Anz 61A) gegenüber der Bewußtseins- und Erlebnistheologie, sodaß 1911 Schweizer Religiös-Soziale samt dem Marburger Barth einerseits und reichsdeutschen Evangelisch-sozialen Kongreß andererseits nicht Grundsätzliches, sondern nur die politisch-praktische Einstellung trennt (Anz 76-82). Die Auseinandersetzung im Blick auf den Basler Kongreß 1914 will Anzinger davon unterschieden wissen. (Anz 82-92)

<sup>342</sup> Anz 74A; GA 396C

<sup>343</sup> Anz 74AB; GA 397Df

<sup>344</sup> Anz 74C

<sup>345</sup> Barth selber drückt sich, wie der kritische Leser beider als Dritter bemerkt, aus gutem Grunde etwas anders aus: Denn in der nach den Fabrikherren nun von der Sozialdemokratie als Mittel ergriffenen Organisation; in der durch die Industriearbeit erzwungenen Solidarität, die der Sozialismus nun zum Bewußtsein bringt und pflegen will; im Genossenschaftswesen kommt – unter fremdem Namen – das Reich Gottes.

<sup>346</sup> GA 404A

<sup>347</sup> Anz 74CD; GA 407AB

<sup>348</sup> Anz 75A

Abschnitt bereits religiös oder unter dem Gesichtspunkt der Gottesrelation gewürdigt. 1911 betone Barth im Unterschied zu 1913 „gerade nicht die Differenz zwischen Individualität und ethisch-politischer Programmatik, zwischen Jesus Christus und Reich Gottes, sondern deren Identität. Nicht eine objektive, sondern eine durchaus subjektive Größe stellt das Reich Gottes dar: Es ist inwendig in uns, die Herrschaft Gottes in der Seele, das Feuer des sozialen Geistes, das die Materie durchdringt und läutert. Und Sozialität meint hier durchaus die Gemeinschaftsbezogenheit des Individuums. Jesus ruft kraft seines Vorbildes den einzelnen zur Wahrnehmung seiner sozialen Verantwortung, weckt eine Gesinnung, die sich tatkräftig in sozialer Hilfe an den ‚Neben-Individuen‘ äußert.“<sup>349</sup> Sodann trifft Anzinger eine zweite für seine Fragen und das von ihm zu zeichnende Bild der theologischen Entwicklung Barths wichtige Feststellung: „Andererseits fällt gegenüber dem Aufsatz ‚Moderne Theologie und Reichgottesarbeit‘ von 1909 und dem Genfer Konfirmandenunterricht auf, daß hier das Verhältnis von Gesinnung und politischer Praxis – soweit ich sehe – erstmals thematisiert wird.“<sup>350</sup> Damit hat, wer 1911 einen neuen Akzent ausmachen wollte, „insofern recht, als tatsächlich in das Konzept moderner Gesinnungsethik gleichsam ein Störfaktor eintritt, der eine vorerst allerdings latent bleibende Spannung erzeugt.“<sup>351</sup>

Eine dritte würdigende Bemerkung kehrt wie die vorige zum theologischen Kapitel zurück (und führt vom Safenwiler Sozialismus und Religiösen Sozialismus weit weg). „Dieser neue Akzent im gesinnungsethischen Ansatz Karl Barths von 1911 entspricht ziemlich genau der festgestellten kulturidealistischen Ausweitung des Verständnisses von Religion, wie sie sich uns in dem religionsphilosophischen Fragment und in dem Aufsatz ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ von 1910 präsentiert. Denn auch dort wird vorausgesetzt, daß wahre Kultur transparent sei für Religion, daß die äußere Praxis die innere Praxis des Glaubens durchscheinen lasse.“<sup>352</sup> Nach dem Vergleich einiger Einzelheiten urteilt Anzinger: „Es scheint mir darum deutlich zu sein, daß Barth auf den Linien, die das Referat von 1910/12 über das Verhältnis von Glaube und Geschichte zeichnet, fortschreitet, ja im Grunde lediglich dessen politisch-ethische Konsequenzen herausarbeitet.“<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> Anz 75BC

<sup>350</sup> Anz 75C. Forts: „Gewiß setzt Barth auch jetzt wieder bei der Gesinnung des einzelnen an, er macht aber nun deutlich, daß sie eine zur sozialen Tat drängende Gesinnung sein muß, die nicht in bloßer Innerlichkeit verharret, sondern sich in eindeutigem Handeln äußert.“

<sup>351</sup> Anz 75Cf. Forts: „Denn nach wie vor ist der Maßstab des Ethischen für Barth – übrigens in Übereinstimmung mit Cohen – nicht etwa der Erfolg einer Handlung, sondern die Gesinnung, aber eben eine Gesinnung, die handelnd sich äußert.“ – Mit der Wendung von „Interpreten, die seit 1911 einen neuen Akzent in der Barthschen Theologie ausmachen,“ bezieht Anzinger sich (leicht kritisch) auf Spieckermann, die, was „den Vorgang der Rezeption des Religiösen Sozialismus durch Barth“ betraf, diesen „weder als Ablösung der ‚liberalen‘ durch die religiös-soziale Theologie noch als ihre Koordination vorgestellt“ wissen wollte; „es handle sich dabei vielmehr um eine ‚liberal-theologische Integration des Religiösen Sozialismus‘ (ISpieckermann, Gotteserkenntnis, 33).“ Anzinger erklärt sein Einverständnis, insofern Barth „seinen ‚modernen‘ Ansatz, dh die erlebnis-theologische Grundlegung seiner Theologie, in der Tat erst während des Krieges preisgegeben“ habe. Spieckermann unterschätzt aber nach seinem Dafürhalten „die vorangegangene Entwicklung des Barthschen Denkens“ (und damit das ethische Problem), vielleicht weil sie themabedingt „die ethischen Arbeiten Barths“ weitgehend ausklammert, die Texte zu sehr systematisiert, „die zeitgeschichtlich-biographischen Bedingungen theologischen Denkens“ zu sehr abblendet. Anzinger fragt, was Barth denn dazu veranlasse, „den Religiösen Sozialismus in seine Theologie zu integrieren“, und antwortet: „Dahinter stehen, . . . soziale und politische Erfahrungen, die theologisch verarbeitet werden mußten. Und weil und sofern die ‚liberale‘ Theologie diese Erfahrungen nicht adäquat zu interpretieren gestattete, griff Barth auf religiös-soziale Erklärungsmuster zurück.“ (Anz 75D u Anm 114) – Anzingers Anmerkung dürfte der späteren Zeit angehören, da er seine Dissertation zum Druck überarbeitete.

<sup>352</sup> Anz 76AB. Forts: „Auch dort ist die subjektive Wahrhaftigkeit entscheidender Beurteilungsmaßstab, wurde das ‚innere Leben Jesu‘ als normativ angesehen.“ Anzinger vergleicht im einzelnen: „Der Identität des ‚Christus extra nos‘ mit der ‚wirksamen Geschichte‘ entspricht hier die Gleichstellung von ‚Jesus‘ und ‚sozialer Bewegung‘. (Anz 76BC) „In der sozialen Gesinnung, die jeden einzelnen Sozialisten bewegt, haben wir – so lautet Barths Grundthese – nichts anderes als eine der möglichen Konkretionen und Aktualisierungen des ‚inneren Lebens‘ Jesu für die Gegenwart zu sehen.“ (Anz 76C)

<sup>353</sup> Anz 76C

Nr 8. *Allein die politisch-soziale Praxis scheidet Barth von seinen (evangelisch-sozialen) Lehrern.*

Den Unterabschnitt über die im Zeichen der religiösen Individualität entwickelte Ethik beschließt ein Punkt: „Barths Position in der Auseinandersetzung zwischen Religiös-Sozialen und Evangelisch-Sozialen“.<sup>354</sup> Gegenstand ist allerdings nicht die Auseinandersetzung im Blick auf den Plan eines internationalen christlich-sozialen Kongresses in Basel. Anzinger leitet vielmehr die Frage, „inwiefern er (Barth) dabei (dh bei dem Vortrag „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, der sich mit seinem ethischen Ansatz doch der Modernen Theologie so gut einfügt) an religiös-soziale Theologumena anknüpfen kann und wodurch er sich von seinen Lehrern unterscheidet“.<sup>355</sup> Als erstes ruft Anzinger in Erinnerung: „Auf die von den Religiösen Sozialisten übernommene Identifikation von Reich Gottes und Sozialismus habe ich bereits hingewiesen;<sup>356</sup> ebenso darauf, daß Barth dabei genauer als Kutter zwischen der Organisation der Sozialdemokratie und der in ihr wirksamen Gesinnung zu differenzieren weiß.“<sup>357</sup> Die Möglichkeit anzuknüpfen betreffend, muß Anzinger sodann feststellen: „Es überrascht aber nun doch, auch für Barths Ausgang beim individuellen Gotteserlebnis, beim Innern des Menschen, Parallelen bei Kutter, Ragaz und anderen religiös-sozialen Autoren zu finden.“<sup>358</sup> Darüber hinaus fand Anzinger eine gemeinsame Basis des Denkens „sowie die daran anknüpfende Betonung der nicht im Gegensatz zur Idee des Sozialismus verstandenen Individualität und Persönlichkeit des Menschen“.<sup>359</sup> Er war um Belege nicht verlegen. Und hüben wie drüben entspricht das Verständnis des Reiches Gottes dem Ansatz beim Individuum.<sup>360</sup> „Nur fordern sie (die Schweizer) – wieder kritisch gegen die Evangelisch-Sozialen – daß sich solche Gesinnung auch nach außen hin deutlich manifestieren müsse, jedenfalls nicht in bloßer Innerlichkeit aufgehen könne.“ Die Evangelisch-Sozialen aber verweigern sich standhaft unmittelbaren sozialpolitischen Konsequenzen.<sup>361</sup>

<sup>354</sup> Anz 76CD-82C. Zu beachten ist, daß Anzinger die Hilfe-Rezension dem folgenden Unterabschnitt zuweist, zu dessen Beginn er auf den Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“ zurückkommt.

<sup>355</sup> Anz 76D

<sup>356</sup> Vgl Anz 62AB.73Df. Zu „Identifikation“ vgl außerdem Anz 72A u Anm 111.76B („Gleichstellung“).76C („ist“).

<sup>357</sup> Anz 77A. Vgl Anz 71C. Zur Differenzierung vgl Anz 72A.D u Anm 111.

<sup>358</sup> Anz 77A. Es folgt eine Reihe von Beispielen.

<sup>359</sup> Anz 77C. Ragaz spreche vom Sozialismus als Durchgangspunkt zum wahren Individualismus (mit Zitat), ähnlich Karl Barths Bruder Peter innerhalb der von Martin Rade in Vorbereitung des geplanten Kongresses geförderten Auseinandersetzung in der „Christlichen Welt“.

<sup>360</sup> Anz 79A

<sup>361</sup> Anz 79B. Peter Barth kontert Schubring in der CW [1913] „mit dem Vorwurf, ‚die lutherische Gesinnungsethik‘ trenne ‚die Gesinnung von der äußeren Gestaltung der Gemeinschaftsbeziehungen‘.“ (Anz 79BC) „Hinter dieser Polemik gegen das Luthertum [vgl Karl Barth, GA III 2,393Cff.404Cf (1911)] verbirgt sich natürlich die Ablehnung der von den Evangelisch-Sozialen hingenommenen, von den Religiös-Sozialen aber mehr und mehr bekämpften Unabhängigkeit der ‚innerweltlichen‘ von den religiösen Lebenszwecken“. (Anz 79C) Letzteres beruhe, fährt Anzinger fort „auf einer dichotomischen Interpretation der später so genannten ‚Zwei-Reiche-Lehre‘, und er zieht dazu Literatur über die ‚Eigengesetzlichkeit‘ von 1976 und 1980 heran; zu Debatten also der Zeit seiner Prüfungsarbeit und Dissertation, in welche die Heidelberger verwickelt waren. (Anz 79CD) Jene Ablehnung komme ja auch in Barths Safenwiler Vortrag zur Geltung. (Anz 80AB; vgl GA III 2,393Cff) In Marburg „mußte“ hauptsächlich „die Hauptthese seines (des Karl-Barthschen) Referats, daß Jesus Christus in der auch die Sozialdemokratie bewegenden ‚sozialen Bewegung‘ wirksam sei“, „als Affront betrachtet werden“. (Anz 80BC) – Herrmann weist 1891 auf die sozialdemokratische Religionsfeindschaft und auf die materialistische Geschichtsauffassung hin. (Anz 80C) „Keine Rolle spielt in seiner Argumentation die ökonomische Lage der Arbeiter und die Frage, mit welchen Mitteln die Sozialdemokratie eine Verbesserung dieser Lage erreichen will. Diese Frage fällt für ihn nicht in die Kompetenz des Ethikers, sondern des Ökonomen.“ (Anz 80Df) „Die Frage des Arbeitskampfes ist für ihn keine ethische; sie hängt vielmehr von der technischen Rationalität der Ökonomie ab.“ (Anz 81AB) Barth dagegen teile nicht Herrmanns „Auffassung von der Eigengesetzlichkeit des Ökonomischen noch dessen de facto sozialdarwinistisches Verständnis des Lebens als ‚Kampf ums Dasein‘.“ Religionsfeindschaft der Sozialdemokratie sowie deren Materialismus betreffend, sei Herrmann sich wohl nicht des Problems bewußt, „daß er Religion selber gar nicht auf dieser Ebene der theoria angesiedelt sehen will“. Barth fragt „nach dem inneren Movens jener Bewegung (der Sozialdemokratie), nach der Gesinnung ihrer Mitglieder. Er identifiziert als dieses Movens den Geist sozialer Hilfe, der kein anderer als der Geist Gottes sein könne. Von hier aus zeigt sich dann auch

Anzinger beschließt darum diesen Punkt, der schon nicht mehr allein der reinen Gesinnungsethik der religiösen Individualität gilt, sondern dem Barth, der 1911 sich zum Schweizer Religiösen Sozialismus hingewandt, mit einigem Recht: „Die eigentliche Differenz zwischen Barth und seinen Lehrern betrifft damals gar nicht die erlebnistheologische Grundlegung der Ethik, sondern die daraus zu ziehenden praktisch-ethischen Konsequenzen. Erst hier geraten ‚liberale‘ Theologie und Religiöser Sozialismus in Kollision, wobei Barth sich allerdings entschlossen gegen seine Lehrer auf die Seite seiner Schweizer Freunde stellt.“<sup>362</sup>

Nr 9. *Noch einmal „Der Glaube an den persönlichen Gott“: Objektivität des Reiches Gottes mit Troeltschs Güterethik. „Hilfe“-Rezension: Übergang von einer individualistisch begründeten zu einer negierend-eschatologisch begründeten Sozialethik.*

Religion und Theologie des frühen Karl Barth sind bis etwa 1913 besprochen, bei dem Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“ mit der Anmerkung, es werde im ethischen Abschnitt darauf zurückzukommen sein. Von diesem Abschnitt unter der Überschrift „Barths Begründung des moralischen Handelns“ galt dann die erste Hälfte der „ethischen Dimension religiöser Individualität“, und es steht der Übergang zur zweiten aus und damit zu „Idealistischer Eschatologie und Sozialethik“. Der religiösen Individualität oder dem Glauben des einzelnen, Vorbedingung der ersten Hälfte, entspricht moralisch die Gewissensethik des Einzelnen, den die sittliche Kraft des Glaubens zum Vollbringen des Guten stärkt. Der Safenwiler Vortrag Ende 1911 bringt, ohne an der erlebnistheologischen Grundlegung der Ethik zu rütteln, dennoch einen neuen Gesichtspunkt insofern zur Geltung, als er aus der Gemeinschaftsbezogenheit des Individuums, die „Reich Gottes“ zum Ausdruck bringt, für die Gesinnung des einzelnen auch soziale Verantwortung folgert, damit politische Praxis, was einen neuen Akzent ergibt.<sup>363</sup> Die darin beschlossene Wendung vom Inwendigen des Menschen nach außen erzeugt freilich eine latente Spannung und bedeutet folglich einen Störfaktor für die bisher nicht angefochtene reine Innerlichkeit der Gesinnung.<sup>364</sup>

Fragt Barth nur nach dem (inneren) *Movens* der sozialen Bewegung und bezieht sich nur auf die Gesinnung der Sozialdemokraten, die Absicht auf „sozialpolitische Gestaltung“ verdankt er den Schweizer Religiös-Sozialen, und sie, sie allein trennt ihn nun von seinen Lehrern und den Evangelisch-Sozialen, die als reichsdeutsche Lutheraner sozialpolitische Konsequenzen standhaft

---

Barths Hinweis darauf, daß Jesus Christus nicht mit einer ‚christlichen Weltanschauung‘ identisch sei, als methodisch bewußt vollzogene Weichenstellung. Er kann sich, indem er so vorgeht, mit einigem Recht als in Übereinstimmung mit den Grundprinzipien seines Lehrers betrachten, obwohl er in der Durchführung und im Ergebnis von dessen Urteil bewußt abweicht.“ (Anz 81BC)

<sup>362</sup> Anz 82A. Karl Barth bekannte sich öffentlich zum Schweizer Religiösen Sozialismus in der „Antwort auf den offenen Brief“ vom Februar 1912. Zu Anzingers Urteil ist hinzuzufügen, daß dieser Barth stets als treuen Schüler Marburgs behandelt. Die von Anfang an gegebene Selbständigkeit der Rezeption, damit auch des Abstandnehmens von den Marburger Autoritäten kommt bei Anzinger nicht zur Geltung. – Im Sinne der These seines Buchs über die erste Safenwiler Zeit Barths fährt Anzinger fort: „So leitet Barth sein soziales Engagement von der ethischen Dimension religiöser Individualität ab. Noch steht die Gesinnungsethik als solche für ihn nicht zur Disposition. Noch kommt es ihm in erster Linie auf die sittliche Gesinnung an, eine Gesinnung allerdings, für welche die konkreten Zwecke nicht indifferent bleiben. Daß er in dieser Weise den Handlungszielen mehr und mehr Beachtung schenkt, ist einerseits wohl Frucht seiner sozialpolitischen Aktivitäten in Safenwil, die ihn vermutlich sehr schnell von der Notwendigkeit differenzierter und klarer Zielprojektionen überzeugt haben, und andererseits das Ergebnis des Einflusses religiös-sozialer Theologie. Deutlich dürfte geworden sein, daß Barth durchaus der Meinung ist, diese Konsequenzen aus seiner ‚modernen‘ Theologie ziehen zu können, die meines Erachtens keineswegs unkoordiniert neben seiner religiös-sozialen Praxis herläuft. Denn unmittelbar ist die politisch-soziale Praxis im kategorischen Imperativ begründet, der seinerseits als Ausdruck der Geltung des Sittengesetzes theologisch sanktioniert ist.“ (Anz 82BC)

<sup>363</sup> Anz 75Bf. Der Safenwiler Vortrag schreite auf der Linie des Vortrags „Der christliche Glaube und die Geschichte“ fort; im Grunde ziehe er lediglich dessen „politisch-ethische Konsequenzen“. (Anz 76CD)

<sup>364</sup> Anz 76A

verweigern.<sup>365</sup> Kurz, der Safenwiler Vortrag von 1911 steht für Anzinger in der Kontinuität des für Barth festgestellten Ansatzes und seiner Fortentwicklung, indem er fällige Konsequenzen zieht, und bedeutet damit kaum eine Akzentverlagerung. So folge nun der Vortrag und Aufsatz, der zwar ebenfalls nicht einen völligen Neuansatz bringt, doch, über eine Akzentverlagerung hinaus, „eine Erweiterung des bisherigen kategorialen Rahmens“ „mit Bedeutung und Funktion, die er (Barth) jetzt dem Begriff ‚Reich Gottes‘ einräumt“.<sup>366</sup>

Der dem Vortrag von 1913 gewidmete erste Punkt<sup>367</sup> des neuen Unterabschnitts ist überschrieben: „Die Objektivität und Sozialität des Reiches Gottes“<sup>368</sup> Anzinger urteilt von dem von ihm rekonstruierten Grundgefüge des Barthschen Denkens (in der Frühzeit) aus, wenn er beginnt: „Entscheidend scheint mir zu sein, daß der Reich-Gottes-Begriff gleichberechtigt neben den Begriff der ‚Persönlichkeit‘ tritt und damit nicht nur in den Rang eines dogmatisch-ethischen Grundbegriffs aufsteigt, sondern auch inhaltlich verändert wird. Versteht Barth bis 1912 unter ‚Sozialismus‘ wie unter ‚Reich Gottes‘ die dem Willen Gottes entsprechende individuelle Gesinnung, so beginnt er nun den Reich-Gottes-Begriff seiner subjektiven Bezüge zu entkleiden.“<sup>369</sup> „Schärfer als vorher“, erscheint das Reich Gottes nun als etwas Objektives, Unpersönliches (kein Verband irgendwie gearteter Menschen), „die Königsherrschaft Gottes selbst, seine Kraft und Herrlichkeit“.<sup>370</sup> „Es (das Reich Gottes) spiegelt sich auch weniger in individueller Gesinnung, wie etwa subjektiver Wahrhaftigkeit, als vielmehr in ‚objektiven sozialen Werten‘<sup>371</sup>, wie zum Beispiel sozialer Gerechtigkeit. Für die Ethik bedeutet dies, daß die Persönlichkeitsethik durch eine eigenständig begründete Gottesreichsethik ergänzt werden muß.“

<sup>365</sup> Anzingers dritter Punkt in diesem Unterabschnitt über „Die ethische Dimension religiöser Individualität“, in welchem er nach Barths Konfirmandenunterricht den Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ behandelte, zieht die Folgerungen daraus: „Barths Position in der Auseinandersetzung zwischen Religiös-Sozialen und Evangelisch-Sozialen“ (Anz 76-82; s bes 80AB)

<sup>366</sup> Anz 61A.60CD

<sup>367</sup> Anz 82D-86C

<sup>368</sup> Indem Anzinger, wie versprochen, auf den Aufsatz „Der Glaube an den persönlichen Gott“ unter dem Gesichtspunkt des Ethischen oder der Moral zurückkommt, geht er auf den Aufsatz als solchen und sein Thema nicht mehr ein. Er beschränkt sich auf die zweite Hälfte des letzten Teils, der die neutestamentlich-biblische Auflösung der Antinomie oder des Widerspruchs bringt, und betrachtet diesen mit seinem eigenen Kreis von Gedanken und Begriffen ganz für sich, und dies offenbar allein des Ausdrucks „Kultur der objektiven sozialen Werte“ (GA 553C) wegen unter dem sozialpolitischen Gesichtspunkt und von den Fragen aus, die der Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ aufgeworfen hatte. Er entnimmt dem Aufsatz von 1913 „Reich Gottes“ als die „Persönlichkeit“ gegenübergestellte „Sache“, die durch zwei gesondert zu behandelnde Gesichtspunkte bestimmt ist, Objektivität und Sozialität. Barth verdankt den ethischen Gesichtspunkt „Reich Gottes“ nach der Sozialität des Begriffs hin dem Schweizer Religiösen Sozialismus: 2.3.1.(2) „Jesus Christus als soziale Bewegung“, in (3) „Barths Position in der Auseinandersetzung zwischen Religiös-Sozialen und Evangelisch-Sozialen“ des näheren dahin geklärt, daß, unter unverändert gegebener Voraussetzung eines bloß individual- oder gesinnungsethischen Verständnisses aller Begriffe und so auch des Begriffs „Reich Gottes“, allein das Drängen auf sozialpolitische Konsequenzen Barth von Marburg schied. (Es war also bis dahin (1911/12) bezüglich der Ethik nicht viel geschehen, der entscheidende theologische Schritt stand für 1913 aus, nämlich der zur Objektivität des Reiches Gottes hin. Darum also dieser Punkt, in einem neuen Unterabschnitt. Überdies: War mit dem Gesichtspunkt der Sozialität Barths Beziehung zu den Schweizer Religiös-Sozialen herausgestellt, so dient nun die Objektivität dazu, eine (durch Distanzierung und Polemik seitens Barths gewöhnlich verdeckte) Anlehnung an Troeltsch erwägen und Nähe zu diesem bedenken zu lassen.)

<sup>369</sup> Anz 83A

<sup>370</sup> Anz 83B; GA III 2,551B

<sup>371</sup> Anz 83BC; GA 553C. – Der Safenwiler Vortrag schien Anzinger ethisch an „Der christliche Glaube und die Geschichte“ anzuschließen, wohl der Beziehung auf die subjektive Bewußtseins- und Erlebnistheologie der „Ideen“ wegen. (Anz 76A-C) – Der Vortrag über Glaube und Geschichte hatte auch die Religion als „soziale Tatsache“ bezeichnet und sie als Erscheinung der „menschlichen Sozietät“ bestimmt (GA III 2,161D.162A); nach Anzinger aber nur als Verband der religiösen Individuen.

Anzinger beschreibt die Gottesreichsethik der „objektiven sozialen Werte“ durch drei Merkmale<sup>372</sup>: Sie ist, über die Frage der Persönlichkeitsethik nach dem Verhältnis des einzelnen zu den anderen hinaus, Sozialethik, die „einen intersubjektiv verbindlichen Konsens über die Gestaltung des Sozialen“ erstrebt. „Als normativer Zielbegriff einer solchen Ethik bietet sich der Reich-Gottesbegriff an, wie ihn Ernst Troeltsch . . . für die systematische Theologie erarbeitet hat. Denn ‚Reich Gottes‘ ist für Troeltsch das ‚höchste Gut, das heißt die soziale Norm, an der konkretes Handeln sich orientieren kann.“ – Aus dem ersten Merkmal folgt das zweite: „Die Gottesreichsethik ist objektive Güterethik.“ „Als subjektiv und objektiv Ordnungen schaffende göttliche Macht besitzt das Reich Gottes allem menschlichen Handeln gegenüber Priorität und normative Kraft, „die normative Kraft des Ideellen“. „Es hat – ganz ähnlich wie das ‚innere Leben Jesu‘ für die religiöse Persönlichkeit – Vorbildcharakter und gibt menschlichem Handeln insofern nicht nur Zielklarheit, sondern auch das Vermögen, soziale Verhältnisse so zu gestalten, daß sie dem Willen Gottes entsprechen.“<sup>373</sup> Dennoch bauen es nicht Menschenhände. – Die objektiven Handlungsziele implizieren drittens: „Die Gottesreichsethik ist eine eschatologische Wertethik.“ Die Werte, von denen Barth statt von Gütern spricht, sind die Norm, nach der sich soziale Gegebenheiten beurteilen lassen; Barth meint, vermutet Anzinger, „die Idee des Reiches Gottes als absoluten Maßstab“, aus dem sich Kriterien für relative Zielsetzungen in der Situation ableiten lassen.<sup>374</sup> In „Der Glaube an den persönlichen Gott“ ist nach Anzinger neu, daß Barth „Reich Gottes“ vom Innern der Persönlichkeit getrennt und in „eher objektivistischer Deutung“ danebengestellt hat; es ist aber, wohlbemerkt, (für Anzinger) Idee und Teil des „erlebnis theologischen Ansatzes“ geblieben, sodaß die Persönlichkeitsethik ergänzt ist, Barth beim Kulturidealismus verbleibt, „das Erlebnis der göttlichen Macht“ aber „ins grelle Licht der Eschatologie“ tritt.<sup>375</sup>

Die gleiche Tendenz des „allmählichen Übergangs von einer einseitig individualethisch angelegten Theologie hin zu einer eschatologisch motivierten Sozialethik“<sup>376</sup> bezeugt ein weiteres Dokument, das Anzinger darum unter der Überschrift „Das Absolute und die Sphäre des Relativen“ in einem zweiten Punkt bespricht, zwar nur als dessen Hauptstück.<sup>377</sup> Barths Hilfe-Rezension belegt nach Anzinger „eindrucksvoll die wachsende Bedeutung der Eschatologie“ für Barths Theologie.<sup>378</sup> Barth ist mit Naumann einig in der Abwehr eines schwärmerischen Radikalismus innerhalb der Sphäre des Relativen. Dann geht Barth zur theologischen Kritik über: „Läßt die Position des schwärmerischen Radikalismus keinen Raum mehr für das Relative, so tilgt umgekehrt der liberalistische Kompromiß die Orientierung am Absoluten, indem er das Relative selber in den Rang absoluter Geltung erhebt.“<sup>379</sup> Barth halte

<sup>372</sup> Anz 83C-84B.84C-85AB. 85B-C

<sup>373</sup> Anz 85A.84C. „Barth folgt Troeltsch allerdings da nicht mehr, wo Troeltsch gegen Herrmann auf dem exklusiv futurischen Charakter der Eschatologie Jesu besteht und bestreitet, daß Reich Gottes und Erlösung bereits gegenwärtig wirksame Kräfte sittlichen Handelns darstellen.“ (Anz 84 Anm mit Verweis auf Troeltsch, Schriften II,649f)

<sup>374</sup> Anz 85C. Der kulturidealistischen „Idee des Reiches Gottes“ wegen ist dieser zweite ethische Unterabschnitt überschrieben „Idealistische Eschatologie und Sozialethik“ und Anzingers folgender Punkt (über Barths Hilfe-Rezension) „Das Absolute und die Sphäre des Relativen“.

<sup>375</sup> Anz 86C. Der Ethik Troeltschs dürfte Barth wenigstens Anregungen zu verdanken haben, stillschweigend näherte er sich Troeltsch an, ohne freilich dessen historische Methode für theologische Erkenntnis zu benutzen. Herrmann dürfte Barth den Widerspruch im religiösen Denken zu danken haben, auf den er das unerklärliche Verhältnis von Persönlichkeit und Erhabenem hinausführe. Trete bei Herrmann wie bei Barth die Christologie zurück, dann bei Herrmann, indem dieser „das Erlebnis der göttlichen Macht“ „zunehmend subjektivistisch interpretiert“; bei Barth tritt das Erlebnis der religiösen Macht „ins grelle Licht der Eschatologie“. (Anz 86A-C)

<sup>376</sup> Anz 92C

<sup>377</sup> Anz 86C-92A(92CD); Barths Text heute GA III 3, 65-76.

<sup>378</sup> Anz 87AB. Forts: „Er (Barth) spricht allerdings – merkwürdig genug – nicht vom Reich Gottes, sondern vom Absoluten und dessen Funktion für die Sphäre des Relativen.“

<sup>379</sup> Anz 88A. Vgl Barth: „Aber etwas anderes ist die Politik, die die notwendigen Konzessionen und Kompromisse zur Würde von allgemeingültigen letzten Ideen erhebt, – etwas anderes eine solche (Politik) die zwar auch

nicht für falsch, was Naumann zum Balkankrieg und zur Einführung des Taylorismus geschrieben habe, aber der Geist, der aus Naumanns Analysen spreche, nämlich das widerstandslose Akzeptieren der trostlosen Wahrheiten und „das Fehlen jeglicher Sehnsucht nach einer anderen Welt – das ist es, was Barths Urteil provoziert, eine solche politische Weltanschauung stehe unter der uneingestandenem Voraussetzung, daß es keinen Gott gebe“.<sup>380</sup> Die Sozialdemokratie dagegen „wisse um die Differenz zwischen Relativem und Absolutem. Insofern zeichne sie sich gerade dadurch aus, daß da mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst gemacht wird“.<sup>381</sup> Die Hilfe aber habe dafür kein Verständnis. „Es bestehe darum ein religiöser und nicht bloß politischer Unterschied zwischen der Hoffnung des Proletariats auf das Absolute und den Hoffnungen des Hilfe-Kreises auf relativen sozialen Fortschritt.“ Die Religiös-Sozialen „möchten von Gott mehr erwarten“.<sup>382</sup> „Barths Kritik an Naumanns Position geht also letztlich dahin, daß das christliche Ideal als regulatives Prinzip eben doch nicht preisgegeben werden dürfe.“<sup>381</sup> – Die Hilfe-Rezension bestätigt Anzinger, was „Der Glaube an den persönlichen Gott“ in seinen Schlußpassagen „vage vermuten ließ, daß nämlich das Reich Gottes die Funktion eines absoluten Maßstabs habe, an dem die Relativitäten des Bestehenden zu messen seien“.<sup>382</sup>

An die Hilfe-Rezension schließt Anzinger eine summarische Besprechung der beiden ihm vorliegenden Bände mit Barths Gemeindepredigten 1913 und 1914.<sup>383</sup> Sie ergänzen ihm das Bild um einen „Fortschrittsoptimismus“, der daraus spreche: „Mit Barths religiösem Kulturidealismus verbindet sich von da her (der Idee des Reiches Gottes als der Utopie einer vollkommenen Welt) ein anthropologischer und universalgeschichtlicher Fortschrittsoptimismus sozialistischer Provenienz, wie er besonders in den Predigten von 1913 und 1914 nachweisbar ist.“<sup>384</sup> Nachdem er diesen Eindruck von der Predigt des Safenwiler Pfarrers wiedergegeben hat, beschließt Anzinger diesen zweiten Abschnitt, welcher nach dem Gottesverhältnis nun der Weltbeziehung des Menschen und Christen laut Barths Vorkriegstheologie galt oder der „Begründung moralischen Handelns“ mit einer Zusammenfassung in drei Punkten: Barth vertritt zum ersten einen individualethischen Ansatz; entscheidend ist die innere Integrität des Einzelnen, „vorbildlich realisiert“ in Jesu innerem Leben; der Gesinnung muß die Tat entsprechen. Zum zweiten: Ab 1913 zeigt Barth Interesse an „einem objektiven Kriterium sozialen Handelns“; es soll die Persönlichkeitsethik ergänzen. Drittens vollzieht der Übergang zu einer „eschatologisch motivierten Sozialethik“ sich somit allmählich, und den „grundstürzenden Wandel“, die „Wende“ bringen erst die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs.<sup>385</sup>

---

Konzessionen macht und Kompromisse schließt um der nächsten Zwecke willen . . . , aber dabei beständig zu erkennen gibt: dies sind eben Vorläufigkeiten und Unvollkommenheiten, für die wir uns keinen Augenblick begeistern und auf die wir uns nicht festlegen lassen, weil wir an Größeres glauben.“ (GA 70CD, zit Anz 87Cf)

<sup>380</sup> Anz 88B

<sup>381</sup> Anz 88D. Forts: „Der Unterschied zwischen dem Sozialliberalismus und der nichtreformistischen Sozialdemokratie besteht für Barth darin, daß der erstere einem pragmatischen Politikverständnis huldige, darum aber auch eines kritischen Maßstabs entbehrt, während die Sozialdemokratie ihr Tun und Lassen an einer von ihr selbst bejahten Utopie, die eine säkularisierte Form der christlichen Idee darstellt, messen lassen muß.“ (In diesem Sinne weiter Anz 89 Anm 160)

<sup>382</sup> Anz 89A. Anzinger findet auch Dannemann bestätigt, daß dadurch der Gottesbegriff eine politische Dimension erhalte, „und zwar die der radikal-sozialistischen Utopie eines Jenseits von Kapitalismus, Nationalismus und Militarismus. Sie (die Utopie) wird identifiziert mit dem Absoluten, dh Gott bzw seinem Reich, in dessen Perspektive das Relative zu gestalten ist, auch wenn damit das Absolute selber nicht realisiert werden kann.“ (Anz 89B) – Anzinger zieht sodann (89BC) Bonhoeffer zum Vergleich heran; daraus ergibt sich ihm: „Es ist gerade Barths Trennung von ‚Persönlichkeit‘ und ‚Erhabenheit‘, von ‚Christus‘ und ‚Reich Gottes‘, die die Christologie da ausschließt, wo er eschatologisch argumentiert, und die damit gleichzeitig bewirkt, daß sich der biblische Realismus der Rede vom Reich Gottes idealistisch verflüchtigt. Das Reich Gottes reduziert sich auf diese Weise zum bloßen Ideal, zum Begriff einer das Bestehende transzendierenden Welt.“ (Anz 90A)

<sup>383</sup> Anz 90B-92A

<sup>384</sup> Anz 90C

<sup>385</sup> Anz 92B-CD. – Erlebnis und Gesinnung sind Ausdrücke, die Anzinger häufiger gebraucht als Barth. Barth läßt sich von Wilhelm Herrmann auf Jesus als den Offenbarer des lebendigen, gegenwärtigen Gottes hinweisen; Erlebnis

Nr 10. *Zusammenfassung der Vorkriegstheologie: Die Religion aktualisiert das Kulturbewußtsein; die Natur verhindert, dem Geist widerstehend, die Vollkommenheit. Im religiösen Erleben entstehen Sittlichkeit und Glaube gleichursprünglich. Zur Gesinnung gehört die Tat: Von Cohen führt der Weg zum Religiösen Sozialismus. Der soziale Geist der Arbeiterbewegung entspricht der Gesinnung Jesu, darum Gleichsetzung. 1913 Relativierung der Persönlichkeitstheologie durch die Reich-Gottes-Theologie, deren Grund nicht mehr Christologie, sondern Eschatologie: Negation des Relativen („Hilfe“-Rezension).*

Der Krieg wird Barth zur Grundlagenrevision nötigen; dem ist der dritte Teil des Buches gewidmet; Anzinger teilt die allgemeine Meinung mit der Einschränkung, daß die Revision sich angebahnt hat. Der Vorkriegszeit, die mit solchen Anzeichen endet, gilt der zweite Teil, der die frühe ‚moderne‘ Theologie Barths darstellt, womit Anzinger seine Untersuchung aufnimmt; Anzinger beschließt diesen Teil mit einem kurzen vierten Abschnitt, „Religion und Moral in Barths Vorkriegstheologie“<sup>386</sup>. Ohne weitere Untergliederung, behandelt er keinen weiteren Barth-Text, blickt vielmehr zurück und faßt zusammen, um die nächsten Fragen und Aufgaben zu benennen. Hier gewinnt man das Bild, das sich Anzinger vom Gang der Dinge gemacht; erfährt, was er davon erfaßt hat.<sup>387</sup> – „Die Moral ist Sache der Vernunft. Ihre Ideale und Regeln findet der Mensch in sich vor. Die Religion dagegen beruht auf Offenbarung.“ Beide bestimmen das Bewußtsein. Wissenschaft, Moral und Kunst haben apriorischen Gesetzen zu gehorchen, die für jedes vernünftige Individuum ohne Ausnahme gelten. Je reiner er sie erfüllt, um so mehr nähert sich ein Mensch dem Ideal des Wahren, Guten Schönen. Aber an einer solchen Verwirklichung der Idee in vollkommener Herrschaft des Geistes hindert den Menschen die Natur.<sup>388</sup> – Die Religion verleiht die Kraft zur Verwirklichung des Ideals und der Herrschaft des Geistes, ist also „selber die Aktualisierung, im Idealfall – wie bei Jesus – sogar die ‚restlose Aktualisierung‘ des Kulturbewußtseins. Deshalb stimmen ihre Inhalte letztlich mit denen des vernünftigen Bewußtseins überein. Religion setzt Kultur insofern voraus, als sie sich in deren Objekten manifestiert, wie umgekehrt Religion der Kultur bedarf, um sich tatsächlich zu realisieren.“<sup>389</sup>

Die moralische Kraft der Religion „erfährt der Mensch im religiösen Erlebnis, in dem er an der Idee, am Ding an sich, am Göttlichen partizipiert“<sup>390</sup>. Objektiv Offenbarung, subjektiv Glaube geheißen, ist entscheidend, „daß dabei dem Menschen von außen her etwas zukommt, was er selbst sich nicht zu geben vermag“; der Glaube könnte sonst „nicht als bezwingende Macht erfahren werden“. (Mit einem „religiösen Apriori“ wäre er bloße „subjektive Befindlichkeit“.)

---

und inneres Leben Jesu betreffend weicht er von Herrmann ab: Es ist das Bild Jesu, des vollkommenen Menschen, der für die Nachfolge in Vertrauensgehorsam gewinnend affiziert. Durch die Bruderliebe in selbstloser Hingabe vollendet, wird die Vollendung des Reiches Gottes, das er gebracht, ihm nicht versagt werden.

<sup>386</sup> Anz 93-97

<sup>387</sup> Gut zu lesen, könnte man das Studium des Buchs damit beginnen, um sich hernach den anhand der benutzten Texte aufgeworfenen Fragen und Erläuterungen zu widmen und schließlich zu dem Gesamtbild zurückzukehren.

<sup>388</sup> Anz 93AB

<sup>389</sup> Anz 93CD. Da die Religion durch ihre Kraft natürlichen Mangel nicht ersetzen kann, ist, „ohne daß dies von Barth eigens thematisiert würde,“ fehlende Religion als Mangel an Kraft „im Kern ein moralisches Problem“. (Anz 93D-94A)

<sup>390</sup> Anz 94A. Forts: „Den Vorgang dieser Partizipation, dieser Verbindung zwischen Subjekt und Gott, nennt Barth nach seiner objektiven Seite hin Offenbarung, nach seiner subjektiven Seite hin Glaube. Entscheidend ist für ihn, daß dabei dem Menschen etwas von außen her zukommt, was er selbst sich nicht zu geben vermag. Darum polemisiert Barth gegen die Vorstellung eines religiösen Apriori. Käme dem Menschen durch die Offenbarung nicht etwas außerhalb seiner selbst Liegendes zu, so wäre der Glaube für ihn lediglich Ausdruck einer vorgegebenen subjektiven Befindlichkeit und würde nicht als zwingende Macht erfahren werden. Allerdings haben wir gesehen, daß dieses von außen Kommende eine bestimmte Form haben muß, um perzipiert werden zu können. Aussagen, auch Glaubensaussagen kann der Mensch nur von etwas machen, was sein Bewußtsein tatsächlich affiziert. Vermittelt wird das religiöse Erlebnis durch die Anschauung und das Gefühl individueller Verwirklichungen der Kulturidee, wie sie in Jesu Persönlichkeit letztgültig zum Ausdruck gekommen sind.“ Diese Zusammenfassung Anzingers scheint (zusammen mit dem folgenden Zitat im Haupttext) vorzüglich geeignet, um zwischen Nichtverständnis des frühen religionsphilosophischen Ansatzes Barths und Anzingers Unverständnis dafür zu unterscheiden.

Allerdings muß auch für eine solche Erfahrung das „Bewußtsein tatsächlich affiziert“ werden. So vermittelt das religiöse Erlebnis „Anschauung und Gefühl individueller Verwirklichungen der Kulturidee, wie sie in Jesu Persönlichkeit letztgültig zum Ausdruck gekommen sind. Indem der Einzelne sich exemplarische Menschen zum Vorbild nimmt, bildet er seinen Charakter, sein sittliches Selbst. Glaube und Sittlichkeit entstehen gleichursprünglich in diesem Erlebnis einer Kraft, die dem Menschen neues Selbstbewußtsein schenkt und ihm so Mut macht, in Übereinstimmung mit seiner apriorischen Bestimmung zu leben.“<sup>391</sup> „Im Laufe der Zeit freilich verschieben sich innerhalb dieses Systems (des Kulturidealismus) die Gewichte, werden andere Aspekte bedeutsam. Die Gesinnung äußert sich, wie vor allem Hermann Cohen hervorgehoben hatte, in der Tat: eine soziale Gesinnung muß auch soziale Taten zeitigen. Von Cohen führt dieser Pfad weiter zu den Religiösen Sozialisten, zu Kutter und vor allem Ragaz, und deren praktisch-politischer Option für die Sozialdemokratie.“<sup>392</sup>

In Safenwil gewinnt die „in Kirchenkreisen weithin als Bedrohung empfundene und als gottlos geltende Sozialdemokratie“ für Barth „mehr und mehr“ an Bedeutung. Barth begründet die Entscheidung für die Sozialdemokratie 1911 „mit seiner Identifizierung von Jesus Christus und sozialer Bewegung, wobei er voraussetzt, daß der in der Arbeiterbewegung wirksame soziale Geist der Gesinnung Jesu entspricht. Noch geht es hierbei zunächst um ein (wenn auch nun sozialistisch bestimmtes) Persönlichkeitsideal.“ Freilich, ist es wirklich dieses, das jedes Parteimitglied allein bewegt? Überhaupt, ist es wirklich möglich, „individuelle Charakterbilder erlebnishaft wahrzunehmen, ohne gleichzeitig die konkreten Handlungsziele und Äußerungen in den Blick zu bekommen“? „Vielleicht hat Barth aufgrund solcher Überlegungen bald danach, spätestens seit 1913, damit begonnen, stärker auf die Programmatik, auf die ‚Kultur der objektiven sozialen Werte‘ abzuheben und sie der ‚Kultur der Persönlichkeit‘ an die Seite zu stellen.“<sup>393</sup> – Auf diese Weise erweitert Barth „sein methodisches Instrumentarium. Beide, religiöses Individuum und Reich Gottes, stehen nun komplementär in Barths Theologie nebeneinander. Während das Persönlichkeitsideal christologisch normiert ist, also durch eine positive Aufnahme der Charakterzüge Jesu veranschaulicht werden kann, bestimmt sich das eschatologisch, am Reich Gottes orientierte Ideal der ‚objektiven sozialen Werte‘ eher negativ, das heißt von der Negation der Sphäre des Relativen her, wie die ‚Hilfe‘-Rezension zeigt. Diese Relativierung der Persönlichkeitstheologie durch die Reich-Gottes-Theologie impliziert freilich keine grundsätzliche Preisgabe des erlebnistheologischen Ansatzes. In seinem 1913 gehaltenen Vortrag ‚Der Glaube an den persönlichen Gott‘ versucht Barth beide Momente im Gotteserlebnis selbst zu verankern.“<sup>394</sup> – So eint Barths Modifikationen der Herrmannschen Theologie „ein zunehmendes Interesse am Sozialen und Objektiven.“<sup>395</sup> Doch war er noch der Meinung,

<sup>391</sup> Anz 94A-C. Mit seinem Verständnis von Religion und Moral folge Barth dem theologischen Ansatz Herrmanns. Abweichungen sind auf den „direkten oder indirekten Einfluß von Cohen und Natorp, Kutter und Ragaz und wohl auch Troeltschs zurückzuführen. Vor allem arbeite Barth („die Eigenart seiner Rezeption der ‚modernen‘ Theologie“; Anz 92D) nicht nur die Selbständigkeit der Religion heraus, „sondern mehr noch ihre positive Bezogenheit auf die Kultur“. „Ganz im Sinne des subjekttheoretischen Ansatzes des Kritischen Idealismus bedeutetet ihm dabei ‚Kultur‘ zunächst nichts anderes als ‚Kultur der Persönlichkeit‘. Immer kommt es ihm auf das Bewußtsein, den Charakter, die Persönlichkeit, die Gesinnung an.“ (Anz 94C-95A)

<sup>392</sup> Anz 95A

<sup>393</sup> Anz 95A-C. Diese Relativierung des ‚religiösen Individualismus‘ bedeutet „eine stillschweigende Annäherung an Ernst Troeltsch. Denn wenn auch der Gesichtspunkt der Sozialität des Reiches Gottes primär religiös-sozialer Provenienz ist, so dürfte der Gesichtspunkt der Objektivität des Reiches Gottes eher auf Anregungen zurückzuführen sein, die von Troeltsch ausgehen.“ (Anz 95C)

<sup>394</sup> Anz 95C-96A. Barth: „religiöse Erfahrung“ 543C.548AB.553D.

<sup>395</sup> Anz 96A. Barth spüre, lautet Anzingers Urteil, daß Herrmanns Persönlichkeitstheologie den Herausforderungen der Zeit nicht mehr gewachsen sei. „Die neu gestellten Aufgaben können nur mehr politisch, genossenschaftlich, kommunikativ (dh in partnerschaftlicher Gemeinsamkeit) gelöst werden. Die Kirche muß sich „aus erstarrten Traditionen und Abhängigkeiten“, der Religion des Bürgertums befreien. (Anz 96A-C) „Dabei ist klar, daß Religion Sittlichkeit voraussetzt, von ihr her die Materialien, die Inhalte, die Ziele empfängt, zu deren Verwirklichung sie die

„notwendige Anpassungen an die veränderte soziale und politische Situation von Herrmanns erlebnistheologischem Ansatz aus vornehmen zu können. Die Spannungen, die sich daraus für seine Theologie ergeben, bleiben zunächst eher latent. Dies ändert sich im Grunde erst durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und die Reaktion der theologischen Lehrer Barths darauf.“<sup>396</sup>

Nr 11. *Der Krieg nötigte zur Grundlagenrevision: Zeigen Barths Kriegspredigten 1914 ungebrochene Kontinuität der Erlebnistheologie, so zeigt der Briefwechsel mit Marburg deren (beiderseits empfundene) Fragwürdigkeit: Das innere Leben Jesu ist sozialetisch indifferent, die Sozialethik war nicht christologisch bestimmt.*

Mit dem Ausbruch der Ersten Weltkriegs verbindet sich für Barth „Die Nötigung zur Grundlagenrevision“, die sich angebahnt hat; davon handelt nun der dritte Teil<sup>397</sup> von Anzingers „Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths“, ehe er im vierten Teil<sup>398</sup> auf den Römerbrief zu sprechen kommt. Auch in diesem dritten Teil erhalten Theologie und Moral eigene Unterabschnitte: „Die Fragwürdigkeit des Erlebnisbegriffs“ und „Die Problematik des ethischen Idealismus“, je mit zwei Punkten, ehe ein weiterer selbständiger Abschnitt „Konsequenzen für das Verständnis von Religion und Moral“ feststellt.<sup>399</sup> – Im ersten Punkt des theologischen Unterabschnitts zitiert Anzinger dies und das aus Barths Kriegspredigten 1914.<sup>400</sup> Die verwendeten theologischen Begriffe zeigen „die ungebrochen existierende terminologische Abhängigkeit von Wilhelm Herrmann“, und damit die „Kontinuität der Barthschen Theologie“,<sup>401</sup> obgleich nun der Krieg zwischen beide getreten ist. Wie kann es bei der alleinigen

---

motivierende Kraft beisteuert. Die Freiheit, zu welcher der Glaube verhilft, ist die der Herrschaft des Geistes über die Natur.“ (96CD) Eine kommunikative Struktur von Religion und Moral, eine „wie auch immer vermittelte intersubjektivität“ ist als neue Form erst zu entwickeln. (Die religiöse Traditionskette als „soziale Tatsache“ meinte lediglich das Eingebettetsein des Individuums.) Denn „das Gegebenensein von Gemeinschaft wird dabei (in der bisher bekannten und gewohnten subjektiven und objektiven Form) immer schon vorausgesetzt, was gleichzeitig bedeutet, daß das Ethos, zu dem der Glaube befähigt, gesellschaftlich vermittelt und bedingt ist. Dies gilt sowohl im Blick auf das Vorbild von Persönlichkeiten wie auch für die im Reich-Gottes-Begriff veranschaulichte Idee objektiver sozialer Werte, die zwar in das affirmative Ethos (der Individualethik) sozusagen eine Bresche schlagen soll, gleichwohl aber selber abhängig bleibt von innergeschichtlichen Utopien.“ (Anz 97AB) Da Barth 1914 derlei noch nicht bewußt war, vertrat auch er „damals noch den Fortschrittsoptimismus eines zu Ende gehenden Zeitalters“. (Anz 97BC)<sup>396</sup> Anz 97C. Forts: „Es wird im folgenden zu prüfen sein, warum ihm seine bisherigen Antworten angesichts dieser Lage nicht mehr genügen und welche Aspekte ihm dabei besonders fragwürdig werden, kurz: was ihn also zur Revision der Grundlagen seiner Theologie nötigt.“ – Anzinger schildert Barth als treuen Schüler Wilhelm Herrmanns mit Erlebnistheologie und Gesinnungsethik. Das Safenwiler Pfarramt bedingt erste Modifikationen: Interesse am „Sozialen und Objektiven“ (Anz 96A) Sie sind durch die Umstände und von der Ethik her veranlaßt. Das Weltverhältnis verlangt, die theologische Darstellung der Gottesbeziehung anders aufzufassen. Trotzdem schließt Anzinger diesen Teil, er wolle nun zuerst auf Barths Anfragen an die Kategorie des Erlebnisses eingehen sowie die Problematik des ethischen Idealismus, um dann nach deren Konsequenzen für das Verständnis von Religion und Moral zu fragen. (Anz 97C)

<sup>397</sup> Anz 98-127. Er beginnt mit einem ersten Abschnitt „Zur historischen Situation zu Beginn des Ersten Weltkriegs (1914/15)“ (Anz 98AB-100C) Dieser schließt: „Bevor wir in die Analyse des ersten ‚Römerbriefs‘ einsteigen, muß freilich geklärt werden, in welcher Weise dem Kriegsproblem eine Initialfunktion für Barths neuen Ansatz zukommt, warum er eigentlich an der Theologie seiner Lehrer ‚irre geworden‘ [Busch 93CD!], wie er mehrfach betont, inwiefern für ihn der erlebnistheologische Unterbau seiner bisherigen Theologie problematisch zu werden beginnt und welche Konsequenzen dies für seinen ethischen Idealismus hat.“ (Anz 100BC)

<sup>398</sup> Anz 128-236!

<sup>399</sup> Anz 101-113.114-124.125-127. Der theologische und der moralische Unterabschnitt (Es einigt sie zum Abschnitt die Überschrift „Barths kritische Anfragen an Erlebnistheologie und Kulturidealismus“) enthalten jeder einen Exkurs.

<sup>400</sup> Anz 101A-103C unter der Überschrift „Der Niederschlag des Kriegsausbruchs in Barths Predigten“. Hysterie und Ängsten setze Barth in seiner Predigt theologische Belehrung entgegen: Der Krieg ist nicht notwendiges Übel, Gott will den Krieg nicht, er ist menschliche Sünde. Gottes Allmacht führt über steile Stufen nach oben. Barth teilt mit Ragaz als religiös-soziale Auffassung, daß in diesem Krieg ein göttliches Gericht über die europäische Kultur sich vollziehe. Die Deutschen wissen nur von einem Gericht über die anderen und wännen sich selbst im Einklang mit dem Willen Gottes. Beide Seiten suchen das Wort Gottes an die Zeit zu begreifen.

<sup>401</sup> Anz 103BC

Orientierung am „,innern Leben‘ Jesu“ anders sein, obgleich es eigentlich nicht beliebig sein kann auf dieser Basis, „wie der Krieg erlebt wird, wie er jedenfalls von Christen erlebt werden muß. Daß man tatsächlich aber von denselben theologischen Voraussetzungen aus zu ganz anderen, ja konträren Bewertungen gelangen kann, macht Barth zunächst schlicht ratlos. Seine brieflichen Anfragen an Rade und Herrmann zeigen dies.“<sup>402</sup> – So folgt als anderer Punkt unter der Überschrift „Die Fragwürdigkeit des Erlebnisbegriffs“ „Barths Auseinandersetzung mit Rade und Herrmann“.<sup>403</sup>

Die ersten Kriegsnummern der „Christlichen Welt“ hätten Barth „schockiert“, meint Anzinger; „am 31. August teilte er Martin Rade sein Befremden über die Haltung der Zeitschrift mit“, ein „Protestbrief“.<sup>404</sup> Anzinger gibt ein knappes Referat des Briefs. „Protest oder Schweigen, aber keine religiöse Legitimation des Krieges! In diese Formel ließe sich Barths Einspruch gegen Rade zusammenfassen.“ Der Maßstab des Urteils ist streng theologisch, Barth sieht von allen politischen Unterschieden ab. Er lernt bald, Umstände und Personen milder zu beurteilen, bleibt aber bei dem Urteil in der Sache.<sup>405</sup> Rade spreche in seiner Antwort<sup>406</sup> zum ersten vom Kriegserlebnis; Barth erlebe in seinem Lande nicht, was Traub vielen treffend deute. Darum sei es, zweitens, unmöglich, Gott aus dem Spiele zu lassen. Ist der Wille zum Krieg Sünde, das Hereinbrechen des Krieges ist unmöglich bloß Menschenwerk, die Alleinwirksamkeit Gottes vorausgesetzt. Rade meine drittens keinen deutschen Nationalgott; „Gott, so will Rade sagen, reicht weiter als seine Offenbarung“. „Unklar bleibt freilich, inwiefern der Deus absconditus überhaupt erlebt werden kann, da Erlebnis doch Offenbarung voraussetzt, so daß im religiösen Erlebnis eigentlich nur der Deus revelatus gegeben sein kann.“

Thurneysen scheine Barth das Stichwort gegeben zu haben dafür, daß dieser Rade Rückzug auf das Erlebnis vorwarf und umgekehrt Rade des Verzichts auf Theorie beschuldigte.<sup>407</sup> „Rade antwortete darauf indigniert, knapp, fast stichwortartig.“ Anzinger zitiert Rade wörtlich: „Sich auf das Erlebnis zurückziehen – heißt das nicht: sich auf die Religion selbst zurückziehen? Ist Religion nicht Erlebnis? Und wenn nicht dieses, was ist sie wert? ‚Theorien‘ – dies Wort nimmst Du nur im Trotz auf. Aber ist dafür die Lage nicht zu ernst, unsere Not nicht zu groß, daß Du trotzen dürftest? Stimmt es wirklich so: Erlebnis contra Theorien, so wirst Du freilich verstummen müssen.“<sup>408</sup> – „Barth beendet die briefliche Auseinandersetzung, indem er auf den unüberbrückbaren sachlichen Graben zwischen ihnen hinweist.“<sup>409</sup> Er nehme die Zuspitzung „Erlebnis contra Theorie“ zurück, „seine Einschätzung der Unmöglichkeit des methodischen Verfahrens von Rade dagegen bekräftigt er.“<sup>410</sup> In seinem Erlebnis den Willen Gottes erkennen, der Krieg heiße: „Das ist doch wohl Ontologie.“<sup>411</sup> Rade erhebe, meine Barth damit, die seinem Erlebnis zugrunde liegende Wirklichkeit „in den Rang eines theologischen Kriteriums, das die

<sup>402</sup> Anz 103C

<sup>403</sup> Anz 103-113. Anzinger beginnt mit Barths Brief an Thurneysen vom 4.IX.1914 („daß ein Mann wie Rade so völlig den Kopf verlieren kann“) und wiederholt die vielzitierte spätere Erinnerung Barths (nach Busch) an den Aufruf der 93. Folgt 104D-106BC ein Exkurs „Zur Auseinandersetzung mit Härle und Zengel über den Charakter von Barths theologischer Wende“. (Anz 104CD-106BC)

<sup>404</sup> Anz 106C u Anm 24

<sup>405</sup> Anz 107A-108A. Barths Brief nach BwR 95C-98A(99D)

<sup>406</sup> Anz 108A-109A. Anzinger bespricht den als vorläufige Antwort Rades in den „Neuen Wegen“ mit Barths Brief v 31.VIII.1914 zusammen gedruckten Offenen Brief Rades (BwR 105D-112C(113C)). „Rades Antwort stellt drei Themen in den Mittelpunkt: das Kriegserlebnis, den Gedanken der Allwirksamkeit Gottes und das Verhältnis von Deus absconditus und Deus revelatus. (Anz 108A) 109A bezieht Anzinger zur Verdeutlichung einen CW-Artikel Rades ein.

<sup>407</sup> Anz 109B. Brief Thurneysens an Barth v 30.X.1914 (Anz 109 Anm 32)

<sup>408</sup> BwR 118, zit Anz 109C.

<sup>409</sup> Anz 109CD. Anzinger schließt mit Barths Brief vom 23.XI.1914 (BwR 119D-122C).

<sup>410</sup> Anz 109CD

<sup>411</sup> BwR 121BC, zit Anz 109D.

mögliche Negativität des Bestehenden von vornherein unterläuft“.<sup>412</sup> „Damit ist die Kommunikation endgültig auf Grund gelaufen.“<sup>413</sup>

Nach dem Referat des Briefwechsels wägt Anzinger ab. „Rade mißversteh schon Barths Aufforderung zu schweigen als die grundsätzliche Bestreitung der Möglichkeit einer theologischen Deutung des Krieges.“ „Gibt doch Barth selber „eine theologische Auslegung der Ereignisse“. „Rade bleibt in diesem Punkt freilich auch bemerkenswert ambivalent, wenn er den Krieg einerseits zwar als Unglück bezeichnet, andererseits aber auch meint, er entspreche dem Willen Gottes, und sich darum müht, die ‚guten‘ Seiten des Krieges herauszustellen.“ Für Barth verweist Anzinger in dieser Hinsicht auf dessen Predigt 242<sup>414</sup>. „Rade unterstellt Barth, daß er die Allwirksamkeit Gottes leugne“ – nach Barths Predigten hat Gott den Krieg als Gericht herbeigeführt.<sup>415</sup> Dann wechselt Anzinger den Blick und tritt von Rade zu Barth. Barth „fühlt nicht Rades Unsicherheit, begreift nicht dessen Ringen und Suchen nach einer angemessenen, theologisch begründeten Haltung“. Barth sah in Rade zu sehr die Autorität, von der er sich, als die fertigen Antworten ausblieben, enttäuscht abwandte. Anderes kommt hinzu; kurz: Beiderseitiges Mißverstehen verhindert „eine wirklich fruchtbare Diskussion der mit der Kriegstheologie unübersehbar gewordenen Fragwürdigkeit des erlebnistheoretischen Ansatzes“.<sup>416</sup> – Schließlich nimmt Anzinger von beiden Briefstellern Abstand. Das eigentliche Dilemma erkennt er darin, „daß die Sozialethik beider Gesprächspartner nicht christologisch bestimmt“ war; das innere Leben Jesu ist „sozialethisch indifferent“. „Denn ein individuelles Charakterbild – und sei es als noch so vollkommen gedacht – kann keinen adäquaten Maßstab abgeben für die Beurteilung politischer und sozialer Sachverhalte.“<sup>417</sup> Barth hatte darum begonnen, „zwischen der Persönlichkeit Christi und dem Reich Gottes zu differenzieren“. Rade muß auf den Deus absconditus ausweichen.<sup>418</sup> Anzinger zitiert Schwöbels Rade-Buch: „Die Absolutheit der Kriegsmoral hatte kein Kriterium außer ihrer selbst.“<sup>419</sup> Barth hat einer „Ontologie“ nichts entgegensetzen: „Das aus der Negation der gegenwärtigen sündigen Welt gewonnene Ideal des Reiches Gottes? Bleibt die Eschatologie Barths nicht ebenso abstrakt wie die ‚Ontologie‘, . . . ? Beruht nicht auch bei ihm das sozialethische Urteil auf vorgängigen Wertsetzungen, die letztlich nicht theologisch begründet sind, mögen sie uns auch sympathischer sein als die der damaligen Kriegstheologie?“<sup>420</sup>

Der Kriegsbrief an Wilhelm Herrmann stellt drei Fragen; die erste gilt dem kritischen Sinn deutscher Wissenschaft, die dritte der Gemeinschaft der Heiligen, das Hauptgewicht hat die zweite: Herrmann habe gelehrt, was es heiße, Gott in Jesus zu ‚erleben‘. Nun aber werde mit dem Kriegserlebnis als religiösem Erlebnis argumentiert. Anzinger führt wörtlich an: „Ist dieses ‚Kriegserlebnis‘ Rades Wotan-Erlebnis oder Gotteserlebnis im christlichen Sinn?“<sup>421</sup> Anzinger fährt fort: „Die Argumentation zielt bezeichnenderweise zunächst gar nicht auf die Gewinnung eines (sozial-) ethischen Urteils über den Krieg.“ Denn Barth kannte ja Herrmanns Auffassung des Staates als Gebilde der Natur, das zu sittlichen Zwecken gebraucht werden könne. Der Krieg

<sup>412</sup> Anz 109Df. In Barths Brief folgt auf „Das ist doch wohl Ontologie.“ keine „These Rades“, sondern eine Selbstkorrektur Barths: „Nein, das ist eine *Religion*, ein unmittelbares Gewißwerden.“ (BwR 121BC) Am Ergebnis Anzingers ändert sich damit nichts:

<sup>413</sup> Anz 110A

<sup>414</sup> Pred 1914,518ff; v 18.X. über das Gute im Dienst des Bösen.

<sup>415</sup> Anz 110B-C

<sup>416</sup> Anz 110CD

<sup>417</sup> Anz 110Df. Anzinger wird wieder über die Theologie hinausgeführt aufs Gebiet der Moral.

<sup>418</sup> Anz 111A. Rades allgemeine Ethik bleibt nach Schwöbel ohne christliche Kritik.

<sup>419</sup> Schwöbel 189C, zit Anz 111B.

<sup>420</sup> Anz 111C. Anzinger leitet zur Behandlung von Barths Brief an Wilhelm Herrmann über mit dem Satz: „Barth scheint dieses Dilemma zu spüren, denn angesichts der massiven Berufung auf das Kriegserlebnis rekurriert er seinerseits einfach wieder auf das, was Jesus gewollt habe, dh er zieht sich auf die aus Jesu ‚innerem Leben‘ abzuleitende ethische Maxime der Brüderlichkeit zurück und erklärt sie für unvereinbar mit der Realität von Krieg.“

<sup>421</sup> Anz 112AB mit BwR 115B.

war damit nicht ausgeschlossen, vielmehr nur unter Bedingungen gestellt, wie Anzinger zunächst ausführt. Herrmann setze „die Lehre von der ‚Eigengesetzlichkeit‘ der Lebensbereiche“ voraus und begrenzt nur deren „sozialdarwinistische Implikate“. (Erst Althaus überschritt bewußt diese Grenze.) „Von daher erklärt sich 1914 auch das krampfhafteste Festhalten an der Vorstellung, Deutschland führe einen Verteidigungskrieg“, fügt Anzinger an, „und habe die Neutralität Belgiens nicht ‚frentlich‘ verletzt, wie der Aufruf ‚An die Kulturwelt‘ betont.“<sup>422</sup> So argumentiere Barth denn auch gar nicht ethisch.

„Seine Anfrage geht vielmehr auf das Gottesverständnis und spitzt das Problem darauf zu, ob Gott in Jesus oder im Kriege erkennbar werde, wobei stillschweigend vorausgesetzt ist, daß Herrmanns Ansatz nur Jesus als Offenbarung Gottes gelten lassen könne. Vom so bestimmten Gottesbegriff her fällt dann das ethische Urteil über den Krieg negativ aus. Barths Argumentation verbleibt hier ganz in den Bahnen der Persönlichkeitsethik, während die noch ein Jahr zuvor parallel daneben gestellte Gütererthik ausfällt.“<sup>423</sup> Im Rahmen der Persönlichkeitsethik aber lassen „objektive Kriterien menschlichen Zusammenlebens“ sich kaum ableiten, und eben darum fragt Barth, „ob in dem christlichen Gotteserlebnis eine grundsätzliche und normative Stellungnahme zu den Erscheinungen des sozialen und nationalen Lebens enthalten“ sei oder ob es „indifferent für Gut und Böse“, sobald keine „individuelle Verantwortlichkeit“ gegeben. „Das ist in der Tat die Frage, auf die vom Ansatz einer reinen Gesinnungsethik aus kaum eine positive Antwort gegeben werden kann.“ Ein für Barth „unannehmbarer ethischer Dualismus“ ist dann die Folge, und Anzinger zitiert Barths Frage: „Soll der ethische Monismus Calvins gelten oder der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs?“<sup>424</sup> „Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Fragen tiefe Verunsicherung ausdrücken. Die theologische Interpretation der geschichtlichen Wirklichkeit vermittels der Kategorie des Erlebnisses ist für Barth im Grunde obsolet geworden.“ „Barth hatte Fragen. Und noch nicht einmal immer die richtigen. Aber er hatte schlechterdings keine Alternative zur Erlebnistheologie parat.“ „Es ist freilich nicht nur der Erlebnisbegriff, der für Barth problematisch wird; gleichermaßen in die Krise gerät auch Barths damit zusammenhängender ethischer Idealismus.“<sup>425</sup>

Anzinger hat den Theologen Karl Barth in seinen Anfängen als Schüler Wilhelm Herrmanns vorgestellt: Er teilt religiösen Individualismus (Kraft des Vorbilds Jesu angesichts moralischen Versagens) und Erlebnistheologie. Da Barth nach klarem Vorsatz mehr der Welt zugewandt ist als sein Lehrer, kann der ethische Individualismus seiner Gesinnungs- oder Persönlichkeitsethik auch Kulturidealismus genannt werden. Der Religiöse Sozialismus, dem Barth in Safenwil sich nähert, wird individualethisch aufgefaßt; der Ansatz zu einer objektiven Sozialethik, etwas später an „Reich Gottes“ geknüpft, zeigt die Einsicht in notwendige Veränderungen, aber nichts davon übersteht die Krise des Kriegsausbruchs, überschlägt man Anzingers wohlwollende Erwägungen. Der Kriegsausbruch nötigt dann zur Grundlagenrevision. Anzinger stellt diese Nötigung anhand des Briefwechsels Barths mit Rade und Herrmann dar. Das Beispiel des Briefwechsels erlaubt, beide Parteien als von der Krise des Erlebnisbegriffs erfaßt und in Verlegenheit versetzt darzustellen, was eine überraschend verständnisvolle Würdigung beider Teile ergibt. Daß die Konzentration auf Erlebnisbegriff und ethischen Idealismus eine erhebliche Einengung des Blickwinkels durch das Absehen von anderen erörterten Fragen, durch eine sehr weit gehende Beschränkung und Reduktion der Motive und Gesichtspunkte mit sich bringt, versteht sich.

<sup>422</sup> Anz 112B-D

<sup>423</sup> Anz 112Df. Anzinger gibt anmerkungsweise zu bedenken, daß Barth 1913 die Gütererthik mit dem Erhabenen als Inbegriff der Überlegenheit und Herrschaft Gottes begründete, womit jetzt „in fataler Weise die Vorstellung einer ‚reinen Macht‘ des Deus absconditus, wie Rade sie aufbot . . . , zu korrespondieren scheint“. (Anz 113 Anm 43)

<sup>424</sup> Anz 113BC; das Barth-Zitat nach BwR 115BC.

<sup>425</sup> Alles Anz 113CD.

Nr 12. *Problem des ethischen Idealismus (Kulturidealismus) nach Kriegspredigten 1914 und sozialistischen Reden.* – Schon Vorhut-Predigt, dann „Kriegszeit und Gottesreich“, „Die Gerechtigkeit Gottes“, „Die neue Welt der Bibel“, Blumhardt-Rezension: *Unter dem Eindruck Blumhardts Übergang von der Idee des Reiches Gottes zur Realität einer neuen Welt. Kritik an der bisherigen Theologie als Idealismus-Kritik, Übergang zu theozentrischer Theologie.*

„Die Nötigung zur Grundlagenrevision“ betrifft Erlebnistheologie und Gesinnungsethik. Wie sehr der Unterabschnitt über die Theologie die Ethik vorweg einbezog, die Disposition sah einen weiteren eigenen Unterabschnitt über „Die Problematik des ethischen Idealismus“ vor,<sup>426</sup> und dann stand der eigentliche Abschluß, der aus beiden Unterabschnitten „Konsequenzen für das Verständnis von Religion und Moral“ zog, als besonderer Abschnitt aus. Dieser letzte Abschnitt hat bei aller Kürze Gewicht, indes der Unterabschnitt über die Problematik des „ethischen Idealismus“, in zwei Punkte unterteilt, noch einmal viele Barthsche Texte überblickt, um dem Resümee das Material bereitzustellen.

Unter der Überschrift „Barths Kulturkritik und Kulturidealismus in der ersten beiden Kriegsjahren“<sup>427</sup> zitiert Anzinger aus Predigten und „Sozialistischen Reden“. „Der Krieg erscheint in der kulturidealischen Perspektive der . . . Predigten als Mittel der Pädagogik Gottes auf dem Wege zur Aufrichtung seines Reiches, das Gericht als notwendiger Durchgangspunkt zum Heil, als beschwerliche Stufe, die uns dem Ziel freilich einen Schritt näherbringt. Auf diese Weise integriert Barth das Kriegsgeschehen in seinen idealistischen Fortschrittsoptimismus.“ Bezieht sich solches allem wohlvermerkten Negativen zum Trotz auf die ersten Kriegsmonate, so auf die letzte Zeit dieses Jahres dies: „Ebenso gewiß ist für Barth, daß es bei dieser Unterbrechung und Infragestellung nicht bleiben kann, daß aus der Katastrophe der neue Mensch, daß aus dem Gericht die neue Welt erstehen wird, in der Gottes Frieden und Gerechtigkeit herrschen.“<sup>428</sup> Anzinger beruft sich auf Fähler dafür, daß im Laufe der Zeit „die grundsätzliche Kulturkritik Barths an Gewicht“ gewinnt. Eine „grundsätzliche Abkehr von Barths Vorkriegskonzeption“ ist darum aber noch nicht festzustellen; „Barths Kulturkritik steht durchaus noch auf der Basis seines Kulturidealismus.“<sup>429</sup> „Stellen sich Kultur, Bildung, Sozialismus und Kirche in den Dienst des Bösen, so verlieren sie ihre Tiefendimension. Dies impliziert für Barth aber zunächst nicht, daß man auf die Vorstellung einer religiösen Transparenz wahrer Kultur verzichten müsse.“<sup>430</sup>

Barth tritt der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz bei, „um seiner Kritik an der Sozialdemokratie mehr Gewicht verleihen zu können“. „Tatsächlich weist er in den sogenannten ‚sozialistischen Reden‘ die Partei immer wieder auf ihre Ideale hin: Freiheit und Gerechtigkeit, Solidarität und Brüderlichkeit seien die wesentlichen Inhalte des Sozialismus, die es durchzusetzen gelte.“<sup>431</sup> „Zuerst wir selbst, dann die anderen. . .“ Das liegt noch ganz auf der Linie, die Barth schon 1911 in seinem Referat ‚Jesus Christus und die soziale Bewegung‘ vorgezeichnet hatte.“ „Das in diesem Zusammenhang virulente Problem ist freilich, wie dies geschehen soll. Wie sollen die Ideale realisiert werden, wenn der Krieg gerade zeigt, daß der Mensch nur scheinbar ein Kulturwesen, in Wirklichkeit aber ein Raubtier ist? . . . Zeigt nicht gerade die Tatsache, daß Ideale verraten werden oder auch unrealisiert bleiben können, daß ihnen nicht die verändernde Kraft zukommt, die man ihnen zutraut?“<sup>432</sup> Wenn Barth im August 1915 feststellt, daß die Besserung der Menschen und die der Verhältnisse in Wechselwirkung stünden, so gehört dies für Anzinger zu „Anzeichen für eine veränderte Einstellung gegenüber dem Kulturidealismus“. Denn er findet in diesem Zusammenhang „den Begriff des Ideals mit

<sup>426</sup> Anz 114-124

<sup>427</sup> Anz 114A-117A; erster Punkt: „Die Problematik des ethischen Idealismus.“

<sup>428</sup> Anz 114BC

<sup>429</sup> Anz 115AB

<sup>430</sup> Anz 115C. Forts: „Im Gegenteil: Angesichts der Katastrophe der bisherigen Kultur und Bildung muß eine neue Kultur gefordert werden.“ (gegen Fähler)

<sup>431</sup> Anz 115CD

<sup>432</sup> Anz 116AB

einem kritischen Vorzeichen“ versehen, die „Vorstellung einer Persönlichkeitsethik als ‚falschen Idealismus‘ gebrandmarkt“. Barth wird bewußt, „daß eine Idee den Menschen nicht zu verwandeln in der Lage ist, weder die Idee des Sozialismus, noch die Idee des Reiches Gottes“.<sup>433</sup>

Mit „Von der Idee des Reiches Gottes zur Realität der ‚neuen Welt‘“ schließt der zweite Punkt, vom Vergehenden ab- und dem Künftigen sich zuwendend, an.<sup>434</sup> „Den ersten Anstoß zu der hier zu betrachtenden Distanzierung vom Idealismus verdankt Barth wohl einem Besuch bei Christoph Blumhardt im April 1915.“<sup>435</sup> Dieser machte Eindruck auf Barth, meint Anzinger „vor allem wegen der Selbstverständlichkeit, mit der Blumhardt davon ausgeht, daß das Reich Gottes kein vom Menschen zu verwirklichendes Ideal ist, daß Hoffnung für die Menschen vielmehr nur darin liegt, sich auf die Realität des Reiches Gottes einzulassen“.<sup>436</sup> Die Begegnung bringt Barths „mehr oder weniger zuversichtlichen Fortschrittsoptimismus“ ins Wanken, „die Vorstellung einer wachsenden Partizipation des homo religiosus am Göttlichen“.<sup>437</sup> Daß Barths zweifelnde Gedanken nicht allein Blumhardt zu verdanken sind, zeigt die Predigt über „Gottes Vorhut“ vom Februar 1915.<sup>438</sup> „Jedenfalls läßt sich seit dem Sommer 1915 beobachten, daß Barth seine Kritik an der bisherigen Theologie als Idealismuskritik auszuarbeiten beginnt.“<sup>439</sup> Anzinger referiert recht ausführlich den damals noch ungedruckten Vortrag Barths über „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915.<sup>440</sup> „Schon hier klingen die Themen und Motive einer realistischen Theologie an, die schließlich im ersten ‚Römerbrief‘ ihre erste große Ausarbeitung erfahren werden, aber auch in den Aufsätzen und Vorträgen des Jahres 1916 nachweisbar sind.“ Anzinger zieht noch den Aarauer Vortrag über „Die Gerechtigkeit Gottes“ vom Januar 1916 heran.<sup>441</sup> „Wie man sieht, bricht sich der Blumhardtsche Realismus machtvoll Bahn; gleichwohl tendiert Barth immer noch zu einer Verbindung von Religion und Kultur, Reich Gottes und Welt, Gott und Mensch. Aber anders als vorher soll dies nun eine realistische, weil von Gott hergestellte, keine ideale Verbindung mehr sein.“ Die Blumhardt-Rezension vom Sommer 1916 war, weil gedruckt, schon immer bekannt. „Auch hier kündigt sich jener folgenreiche Perspektivenwechsel an, der darin besteht, das zwischen Gott und Mensch statthabende Geschehen nicht mehr vom Menschen, sondern gleichsam vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten. Der anthropozentrische Ansatz beginnt einem theozentrischen zu weichen.“<sup>442</sup> Anzinger schließt diesen Punkt mit einer kurzen Würdigung des gedruckten Vortrags „Die neue Welt in der Bibel“ vom Februar 1917, als Barth längst am Römerbrief schrieb. „Also eine Umkehrung der Perspektive auf der ganzen Linie. ‚Gott ist *Gott*‘, so lautet fortan die

---

<sup>433</sup> Anz 116C-117A

<sup>434</sup> Anz 117A-124C. Mit einem Exkurs über den jüngeren Blumhardt (117BC-118D)

<sup>435</sup> Anz 117A

<sup>436</sup> Anz 119A

<sup>437</sup> Anz 119B. Mit dem oben zitierten zusammen bringen die anschließenden Sätze noch einmal zum Ausdruck, von welcher Welt der Barth der Vorkriegszeit nach Anzinger nun zweifelnd Abschied nimmt: „Stellt sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein wirklich jene Synthese von Gott und Mensch her, die in der Lage ist, der vom Menschen produzierten Kultur Wahrheit zu verleihen? Bedarf es zur Erneuerung des Menschen und zur Umgestaltung der Gesellschaft nicht letztlich doch mehr als der Orientierung am vorbildlichen Charakter Jesu und der Idee des Reiches Gottes? Sind unsere Ideale nicht doch bloß der von uns selbst produzierte Trost dafür, daß unsere Lebenswirklichkeit alles andere als ideal ist? Und sind deshalb nicht alle Versuche, diesen unseren Idealen nachzujagen, eigentlich Selbsttäuschungen, unfruchtbare Menschengerechtigkeit? – Natürlich stellen sich diese Fragen nicht so konkret und schon gar nicht so abrupt ein.“ (Anz 119BC)

<sup>438</sup> Anz 119D. „Schon hier relativiert Barth die vorfindliche ‚Wirklichkeit‘, indem er sie in Anführungszeichen setzt, schon hier stellt er ihr nicht mehr das *Ideal*, sondern die *Wirklichkeit* der Gotteswelt entgegen.“

<sup>439</sup> Anz 120A. Ein Vergleich mit den Predigten vom Herbst 1913 ließe anders urteilen.

<sup>440</sup> Anz 120A-122C

<sup>441</sup> Anz 122C-123B

<sup>442</sup> Anz 123D

programmatische Formel der theozentrischen Theologie Karl Barths, die nicht tautologisch verstanden, sondern schon hier trinitarisch entfaltet und ausgelegt wird.<sup>443</sup>

Nr 13. *Konsequenzen der Krise für Religion und Moral. Warum versagten die Marburger Lehrer ethisch? (Noch einmal der Briefwechsel; diesmal behält Barth recht!) Idealistische Ethik genügt nicht für eine kommunikative Praxis. Perspektivwechsel: von anthropozentrischer zu theozentrischer Theologie: Blumhardts real-jenseitiger Begriff des Reiches Gottes treibt zum Studium des Römerbriefs. Der Deus absconditus verschleiert die Vermischung des Gotteselebnisses mit menschlichen Wünschen und Bedürfnissen. Neuer Barthscher Realismus: das Eschatologische (die Wirklichkeit Gottes) ist nur in Christus wirklich und erkennbar.*

Schon bald nach Beginn des Krieges setzte Barth sich mit den reichsdeutschen Lehrern über die Marburger Theologie auseinander. Wie Anzinger diese Auseinandersetzung anhand des Briefwechsels mit Rade und Herrmann bisher geschildert hat, war sie durch gemeinsame Verlegenheit in der Sache des Glaubens und der Theologie bestimmt. Aber Anzinger wollte an dem von Barth behaupteten Bruch mit der reichsdeutschen Theologie festhalten und an einer für Barth aus der Enttäuschung über das Verhalten der reichsdeutschen Lehrer sich ergebenden Nötigung, in der Theologie mit einem „eigenständigen Ansatz“<sup>444</sup> völlig neu anzufangen; er, Barth wenigstens, für seine Person. So fällt das Urteil im zusammenfassenden Rückblick Anzingers anders aus.

Ein selbständiger Abschnitt „Konsequenzen für das Verständnis von Religion und Moral“<sup>445</sup> beschließt den dritten Teil „Die Nötigung zur Grundlagenrevision“. Die Revision hatte sich angedeutet, die Nötigung brachte der Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Anzinger kam von der neuen Theologie in Barths Römerbrief her zur Untersuchung der frühen ‚Modernen‘ Theologie Barths. Auch daraus ergab sich die Frage, warum Barth nicht bei der frühen ‚Modernen‘ Theologie bleiben konnte, sondern zum (ersten) Römerbrief genötigt war. Im Blick auf diese Frage beschrieb Anzinger die ‚Moderne‘ Theologie Barths als Erlebnistheologie und Gesinnungsethik. Von Barths Behauptung gegenüber Marburg und letzter Überlegenheit, die gelten soll, wie vom Römerbrief her steht für Anzinger dieser Abschluß des dritten Teils seiner Untersuchung im Zeichen des Übergangs, wie die vorgreifenden Formulierungen erkennen lassen. Mit dem Namen Christoph Blumhardts war „biblischer Realismus“ verknüpft; zur Zeit der Bearbeitung der Dissertation führt Anzinger dazuhin im Blick auf den Römerbrief beifällig den Aufsatz Dalferths von 1986 über „Theologischen Realismus“ an, und solcher und eine „realistische Theologie“ sind einer „eschatologischen Wirklichkeitsauffassung“ zu verdanken, die allen Idealismus ablöst.<sup>446</sup> So kam es bereits im letzten Unterabschnitt (der unter der Überschrift „Von der Idee des Reiches Gottes zur Realität der ‚neuen Welt‘“ von der Nötigung handelte, auch die Grundlagen der Ethik zu revidieren) zur Gegenüberstellung von anthropozentrischer und theozentrischer Theologie und dem Übergang von der einen zur anderen.

„Blicken wir noch einmal zurück.“ beginnt Anzinger seine Zusammenfassung vor dem Übergang zum Römerbrief. Anzinger rückt nun das Ethos der Lehrer in den Vordergrund als die Grundlage ihrer Lehre; er lehnt sich zunächst an den Biographen Busch an, dann bezieht er sich auf den eigenen Paragraphen „Der Niederschlag des Kriegsausbruchs in Barths Predigten“<sup>447</sup>, um schließlich noch einmal auf die Auseinandersetzung Barths mit Rade und Herrmann zurückzukommen. „Blicken wir noch einmal zurück: Die Haltung seiner theologischen Lehrer beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs läßt Barth an deren Ethos irre werden, und an dessen ethischen und dogmatischen Grundlagen zweifeln. Sucht er selbst zunächst mit Hilfe der

<sup>443</sup> Anz 124BC

<sup>444</sup> Anz S VIIB

<sup>445</sup> Anz 125-127

<sup>446</sup> Anz 127 Anm 71 mit Bezug auf IUDalferth: „Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth“ in: EvTheol 46(1986), 402-422.

<sup>447</sup> Anz 101-103

Kategorien der Modernen Theologie den Krieg in der Pädagogik Gottes als Mittel der Läuterung, als Durchgangsstufe zu ‚höherem Leben‘ zu begreifen – eine Deutung, in der vorausgesetzt ist, daß der Krieg Ausfluß und zugleich Enthüllung der Sünde des Menschen ist –, so zeigt doch die Tatsache, daß die meisten der von ihm verehrten Vertreter dieser Theologie sich von der allgemeinen Kriegsbegeisterung anstecken lassen und den Krieg religiös überhöhen, daß es offenbar an einem theologischen Kriterium mangelt, aufgrund dessen die christliche Stellung zum Krieg eindeutig bestimmt werden kann.<sup>448</sup>

Wie zum Beweis kommt Anzinger dann noch einmal auf den Briefwechsel Barths mit seinen Lehrern zurück. In ausgeklügelter sozialetischer Sprache versucht er, den Austausch zwischen beiden Seiten zu beschreiben und wie zuvor theologisch, so nun moralisch als partnerschaftliche Verständigungsbemühung, selber gemeinschaftsbereit-vermittelnd, angemessen zu würdigen.<sup>449</sup> Für diesmal bleibt es gleichwohl bei Barths theologischen Bedenken. „Wenn Barth (Wilhelm Herrmann) die Frage stellt, ob ‚in dem christlichen Gotteserlebnis eine grundsätzliche und normative Stellungnahme zu den Erscheinungen des sozialen und nationalen Lebens enthalten‘ sei, oder ob es ‚indifferent für Gut und Böse‘ sei, ‚sobald die individuelle Verantwortlichkeit des Einzelnen zurücktrete,<sup>450</sup> so spricht sich darin der Verdacht aus, daß das Versagen der Moral mit der individualistischen Engführung einer Persönlichkeitsethik im Stile Wilhelm Herrmanns zusammenhängen könnte.“<sup>451</sup> Barth hätte auf seine Güterethik hinweisen können, erkennt aber, „daß das Problem tiefer sitzt“. Beide Ethiktypen sind an Idealen orientiert und es fragt sich, ob dies „ausreiche, um eine kommunikative Praxis zu begründen“.<sup>452</sup> „Vor allem stellt sich die Frage, wodurch diese Ideale eigentlich legitimiert seien.“<sup>453</sup> „Darin, daß sie dies (daß der Mensch sein Tun idealisiert) nicht verhindert, sondern sogar ermöglicht (haben), liegt für Barth das Versagen der idealistischen Moral. Paßt sich aber das Ideal der vorfindlichen Wirklichkeit an, so kann dieses Ideal für den Christen nicht länger als Orientierung gelten, sondern muß durch eine Gegenwirklichkeit ersetzt werden. Nicht mehr Idealität und Realität stehen sich dann

---

<sup>448</sup> Anz 125AB

<sup>449</sup> „Während für Barth der Krieg das Scheitern von Verständigung offenbar macht, berufen sich Rade und Herrmann auf die neue, ihrer Meinung nach nur religiös zu erklärende Erfahrung von Gemeinschaft, auf die sozusagen ‚kommunikative‘ Dimension des Kriegserlebnisses. Obwohl freilich Barth dessen sittliche Implikate durchaus zu würdigen weiß, wird ihm doch fraglich, ob das Erlebnis von Gemeinschaft als solches schon verbürgt, daß es sich dabei um christliche Gemeinschaft handle, daß Gott darin wirke. Zu sehr scheint ihm diese Moral mit dem gesellschaftlich üblichen, konventionellen Verhalten konform zu gehen und dadurch partikular zu werden; zu sehr bleibt sie seiner Meinung nach der rauhen Wirklichkeit verhaftet, als deren Transzendierung sie sich ausgibt.“ (Anz 125BC) – Wilhelm Herrmann treffen diese Gedanken nicht (Anzinger hat nichts auf der Hand als Barths vorwurfsvolle dritte Frage an Herrmann); etwas anders mag es mit Rade stehen. Beschreibt Rade das Kriegserlebnis als Gemeinschaftserlebnis des Volkes (seiner Seele, des guten Gewissens, des Unglücks, der großen Stunde), so setzt er dies doch nicht ohne weiteres mit dem Wirken Gottes gleich. Die religiöse Erfahrung, daß Gott darin wirke, und wie und inwieweit es sich darum um christliche Gemeinschaft handle, sind verschiedene Fragen. – Gegenteilig lautenden späteren Vorwürfen zuwider ist Barths Theologie „geschichtlich bedingt“, hier durch die „Kriegstheologie“. Eben darum tritt Barth für „eine Neubestimmung des Begründungsgefälles zwischen Theologie und Geschichte“ ein. Die Theologie muß sich als auf eine geschichtliche Lage bezogen verstehen, „aber sie darf ihre Kriterien nicht dieser Lage entnehmen, wenn sie kritische Theologie sein will“. (Anz 125CD)

<sup>450</sup> BwR 115B

<sup>451</sup> Anz 125Df

<sup>452</sup> Anz 126A. Gemeint ist ein partnerschaftlich begründetes gemeinsames Verhalten, eine intersubjektiv gewonnene, beide Seiten bindende Verpflichtung.

<sup>453</sup> Anz 126B. Forts: „In der Tat hat Barth ja selber vor dem Krieg die Theorie vertreten, daß die Ideale des Kulturbewußtseins apriori gegeben seien und durch die Qualifizierung des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch das Gotteserlebnis lediglich aktualisiert würden. Faktisch führt dies – wie sich jetzt an der Deutung des Kriegserlebnisses als Gotteserlebnis zeigt – dazu, daß der Mensch sein Tun idealisiert.“ Das Kriegserlebnis ist in entscheidend verschiedenem Sinne Gotteserlebnis bei Barth, in Barths Vorwurf an Rade und bei Rade. Anzinger redet davon im Sinne des Barthschen Vorwurfs. – Vorstehendes zeigt noch einmal Anzingers Mißverständnis der Barthschen „Ideen und Einfälle zu Religionsphilosophie“, die für Barth, wie Anzinger richtig erkennt, von grundlegender Bedeutung sind.

gegenüber, sondern zwei gegensätzlich verfaßte Wirklichkeiten: die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt.<sup>454</sup>

In jenem Eintrag ins Münsteraner Fakultätsalbum stellt Barth es selber so dar, daß zunächst das moralische Versagen der Marburger Lehrer gegenüber der Kriegsideologie ihre Lehre rettungslos kompromittierte. (Barth spricht dort sogar von einem „doppelten Irrewerden“<sup>455</sup>, da auch das Verhalten der sozialistischen Parteien ihn enttäuschte; aber dies zweite wird in jenem Eintrag nicht weiter verfolgt und erweist sich auch bei Anzinger als zu verwinden.<sup>456</sup>) Es sei „in dieser heillosen Verlegenheit“ zuerst „die prinzipiell an der christlichen Hoffnung orientierte Botschaft der beiden Blumhardts einleuchtend geworden“ (Anzinger reduziert den Satz auf den jüngeren Blumhardt); zwar: „Noch dachte und predigte ich zunächst auf den alten Linien weiter“. Dann wurde „der Gedanke des Reiches Gottes in dem biblischen real-jenseitigen Sinn des Begriffs immer dringlicher“, die Bibel „damit immer problematischer“, miteinander trieb beides zum Studium des Römerbriefs. Der Römerbrief erscheint auch in jener späteren Aufzeichnung nach dem moralischen Versagen der Lehrer (und der wenig greifbaren Zwischenstufe der Blumhardts) als der nächste literarisch dokumentierte feste Punkt.

Anzinger bleibt bei seinem Ziel, dem Römerbrief, indem er vom Weg dorthin aus auf die Vorkriegstheologie zurückblickt, um das Abrücken von den Anfängen verständlich zu machen: „Versteht man freilich Gott nicht mehr als Idealität, sondern als Realität, dann stellt sich auch die Beziehung des Menschen zu Gott in einem gänzlich anderen Lichte dar. Es muß dann gefragt werden, ob das menschliche Subjekt überhaupt in der Lage ist, sich zu der Realität Gottes ins Verhältnis zu setzen.“<sup>457</sup> Bringt im Erlebnis Gott sich zur Geltung oder die menschliche Subjektivität mit ihren Wünschen und Bedürfnissen? „Die Rede vom Deus absconditus bekommt in Barths Perspektive mehr und mehr die Funktion, diese Vermischung zu verschleiern. Dem hält er entgegen: Außer dem Gott der Bergpredigt und des Kreuzes Christi gibt es ‚keinen härteren größern Gotteswillen, keinen deus absconditus, sondern nur die Welt, die Gott noch nicht oder nicht mehr kennt‘.“<sup>458</sup>

Auf dem Weg zum Römerbrief bietet Blumhardts „realistische Reichsgotteshoffnung“ nicht nur „eine Alternative zu der als ungenügend offenbar gewordenen Orientierung an der Idealität des ‚inneren Lebens‘ Jesu oder des Reiches Gottes“ für Individual- und Sozialethik, „sondern gleichzeitig einen Perspektivenwechsel von der bisherigen anthropozentrischen Theologie zu einer theozentrischen“.<sup>459</sup> „Die Eschatologie erhält dadurch nicht nur einen neuen Stellenwert,

<sup>454</sup> Anz 126B. – Mit Schleiermacher (Cohen-Herrmann-Schema) Grundlage der Barthschen Theologie seit 1910.

<sup>455</sup> BwBu 306D

<sup>456</sup> BwTh und Mamü II sind von Anzinger offenbar weder für die weitere Entwicklung des Schweizer Religiösen Sozialismus noch für die weitere Entwicklung der Gedanken Barths mehr berücksichtigt worden.

<sup>457</sup> Anz 126C. „Erlebnis“ setzt voraus, daß „Offenbarung individuell perzipiert werden kann“. Aber sie affiziert über Idealisierungen. „Aufgrund der zur Rechtfertigung des Krieges dienenden Berufung auf das ‚Erleben Gottes im Krieg‘ kommen Barth nun Zweifel, ob der Erlebnisbegriff zur Grundlegung einer Theologie, die der Gefahr einer Affirmation ans Bestehende entgehen will (soll wohl heißen: einer bloßen Affirmation des Bestehenden), tauglich ist. In der Diskussion mit Rade und Herrmann wirft er die Frage auf, ob es denn ein Kriterium gebe, zwischen Christuserlebnis und Wotanerlebnis zu unterscheiden. Dahinter steht unausgesprochen das Problem, was sich im religiösen Erlebnis eigentlich zur Geltung bringt: Gott oder die Subjektivität des Menschen. Wie kann ausgeschlossen werden, daß menschliche Wünsche und Bedürfnisse in das Gotteselebnis einfließen und sich mit ihm verbinden, wenn die Offenbarung die Form einer Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins hat?“ (Anz 126CD)

<sup>458</sup> Anz 126Df. Das letzte Zitat aus „Kriegszeit und Gottesreich“ (GA III 3,202C; 15.XI.1915). – „Religion“, bisher synonym mit „Glaube“, trete immer stärker auf die Seite der „vorfindlichen Wirklichkeit“. „Allerdings verfügt Barth zunächst über keine Alternative zum erlebnistheologischen Ansatz. Sein Verständnis des Glaubens bleibt den subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen der Modernen Theologie verhaftet, seine Ethik abhängig von den idealistischen Prämissen.“ (Anz 127AB)

<sup>459</sup> Anz 127BC. Forts: „Ausgangspunkt theologischer Reflexion ist nun die Realität des Reiches Gottes. Von ihr her sind Glaube und Handeln des Christen zu bestimmen.“ In diesem Sinne schon 123D. – Der Name Blumhardt erlaubt

sie wird auch ganz anders, nämlich realistisch konzipiert. Umgekehrt macht der Bezug auf das Eschatologische, das heißt auf das von der Welt schlechthin zu Unterscheidende, Nicht-Gegebene, das nur in Christus wirklich und erkennbar ist, die besondere theologische Qualität des Barthschen Realismus aus.<sup>460</sup>

Nr 14. *Ergebnis: Anzingers Darstellung der vordialektischen Theologie soll den von Barth behaupteten Bruch mit der deutschen Theologie nach Kriegsausbruch verständlich machen: Erlebnistheologie und Gesinnungsethik (nach dem Vorbild Jesu) nötigten zur Grundlagenrevision. Anzingers Buch ist eine Frucht der Heidelberger Barth-Schule: Durch spätere Ansichten geleitete Erkenntnis anhand vieler Texte. Anzingers Ziel kann nicht auf immer die Frage nach der Theologie des frühen Barth bestimmen und einschränken.*

Anzingers Studie zur „vordialektischen“ Theologie Karl Barths bietet, als ganze betrachtet, eine Darstellung des Bruchs, den Barth mit der Theologie der reichsdeutschen Lehrer vollzogen haben will, als der Erste Weltkrieg ausbrach. Die frühe Theologie wird als geschlossenes Gegenbild der späteren dargestellt, dem eigenen Weg Barths; jene frühe enthält aber – Bruch und Übergang sind auszugleichen – die Nötigung zur Grundlagenrevision in sich. An die Stelle anthropozentrischer Erlebnistheologie und Gesinnungsethik tritt nach Kriegsausbruch theologischer Realismus durch eschatologische Wirklichkeitsauffassung und im Übergang bereits, mit der Anlehnung an Blumhardts realistische Reichsgotteshoffnung verbunden, der Perspektivenwechsel zur Theozentrik – alles der in Buschs Biographie harmonisierten späteren Darstellung Barths gemäß. Das entworfene Bild der frühen „Modernen Theologie“ wird zuerst gestört, als Barth 1911 dem Schweizer Religiösen Sozialismus begegnet. In der Sache des Reiches Gottes stellt er 1913 der Individualethik und Sozialethik der Person eine objektive Sozialethik zur Seite – „Erweiterung des bisherigen kategorialen Rahmens“<sup>461</sup>, durch moralisch-politische Einsichten und Absichten veranlaßt. Die Spur verliert sich aber zur Gänze in Anzingers Beschreibung des theologischen Gegensatzes, der zum Bruch nötigte.

Noch einmal: Anzingers Buch ist eine Frucht der Heidelberger Barth-Schule, die Erweiterung einer einst bei Heinz Eduard Tödt gemachten Dissertation. Sie ist systematisch angelegt und anhand des Inhaltsverzeichnisses und seiner Distinktionen und Subdistinktionen zu lesen; Begriffe sind ihr Rückgrat und leiten sie, mitgebrachte und am Material gebildete oder diesem entnommene. Die Unterscheidung von Gottes- und Weltverhältnis des Menschen ist mitgebracht, die „Gleichursprünglichkeit“<sup>462</sup> von Religion und Moral, wie Anzinger sie versteht, am Material gebildet, und die mitgebrachte Unterscheidung überhebt, als verstünde sich dies von selbst, aller durch den Text und die zweite Unterscheidung aufgeworfenen Fragen; zum Schaden des Lesers jeder Art. Andererseits orientiert der Verfasser, selbst in der Disposition, sich an Barth-Texten, die er systematisch interpretiert, nämlich unter seinen Gesichtspunkten. Eine ganze Reihe von Texten hat der Verfasser zum Zwecke seiner durch systematische Interessen geleiteten Erkenntnis aus dem Barth-Archiv sich eigens besorgt. Die Darstellung scheint öfters inkonzinn, als bleibe der Verfasser nicht immer in den Grenzen der Sichtweise, die er sich vorgesetzt; hin und wieder stören ein besseres, weiteres Verständnis. Auf's Ganze gesehen, liefert er – Subjektivität wird als Merkmal der Zeit vorausgesetzt – eine psychologische Interpretation (über eine solche wird bereits zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts gestritten), gelegentlich sehr zum Alltäglich-Gewöhnlichen hin geneigt, gelegentlich blitzt die transzendente Auffassung als

---

Anzingers Entgegensetzung; nennt man Kutter, so ist mit dem Schriftstudium die wartende Bereitung auf das Reich Gottes verbunden.

<sup>460</sup> Anz 127C. Deswegen ist vorzügliche Aufgabe, wie besonders „Kriegszeit und Gottesreich“ zeigt, „die menschlichen Vermittlungen zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Gott und menschlicher Subjektivität zu destruieren“.

<sup>461</sup> Anz 61A

<sup>462</sup> „Glaube und Sittlichkeit entstehen gleichursprünglich in diesem Erlebnis usw.“ (Anz 94BC) Nicht überlesen von Pfeleiderer und zu eigenen Zwecken ganz anderer Art ausgenützt.

wohlbekanntes Verständnis durch (ganz gegen Anzingers Absicht sozusagen). Wer eine psychologische Interpretation der Marburger bevorzugt, hier findet er sie, so solide als möglich durchgeführt. Barth war hinsichtlich Schleiermachers (der bei Anzinger selten erscheint) selber unsicher;<sup>463</sup> in „Der christliche Glaube und die Geschichte“ setzt Barth eine psychologische Schilderung an den Anfang; unterscheidet danach aber sorgsam des weiteren eine religionphilosophische von der christlich-theologisch-dogmatischen Deutung.

Dank der systematisch-textbezogenen Zwiennatur war in diesem Paragraphen Anzingers Teil II und III letztlich als eine Sammlung von Einzelstudien zu referieren, und jedesmal war einerseits dem Verfasser Anzinger in seiner Sicht der Dinge und systematischen Anlage der Studie gerecht zu werden; andererseits, wenigstens in Andeutung, eine mögliche andere Sicht als kritische Würdigung damit zu verbinden, was teils anmerkungsweise, teils durch einordnende Hinweise im Haupttext geschah.<sup>464</sup> Wie immer es sich in kleinen Einzelfragen und mit Interpretationen, die schwerer wiegen, verhalte, längst kann ein Ziel wie das Anzingers: das Werden des eigentlichen, des originär-wirklichen Barth, der heute noch gälte, historischer Kritik entzogen, auf sich beruhen. Derlei darf das Interesse für die Genese der Modernen Theologie des wirklichen Vorkriegs-Barth nicht bestimmen und beschränken. Oder: Eine durch spätere Ansichten Barths unmittelbar (Bruch) oder mittelbar (Subjektivität, Unterscheidung von Gottes- und Weltrelation) geleitete Untersuchung mag trotz Interpretation beachtlich vieler Original-Texte systematischen Absichten zugutekommen, fördert aber nicht die Erkenntnis der frühen Theologie Barths. Vorurteile dürfen die Frage nach den Anfängen des Theologen Karl Barth nicht einengend bestimmen. Nötigung zur Selbstkorrektur kann ein Punkt der Neugier sein; die Wißbegier, die dem Werden Barths im Rahmen seiner Zeit gilt, unterliegt darum keiner Eingrenzung. Respektvolles Kennenlernen, teilnehmendes Verstehen und Begreifen sind das allererste Ziel; sie leiten ihrerseits auf kritische Fragen, ändern mitgebrachte. Der Gang der Dinge führt bei einer Untersuchung genug der Grenzen und Beschränkungen von selber mit sich, und neu entstandene Fragen müssen fürs erste offen bleiben.

Schulerbe kann eine Last sein. Ohne Anzinger gegen seinen Willen von seinem Bildungsgang und seiner Schule trennen zu wollen: Indem er sich zu seiner Zeit mit großer Mühe um Quellen bemühte, wie er es tat, hat er mit der gründlichen Arbeit seiner Dissertation und des späteren Buchs im Rahmen seiner Schule etwas begonnen, das Fortsetzung lohnt, ja nötig macht.

### § 3 Pfleiderer über Barths erste Phase, nun Text um Text

Nr 1. *Systematische und Praktische Theologie. Barth und Troeltsch.*

Georg Pfleiderers systematisch-theologische Studie „Karl Barths praktische Theologie“ unterscheidet vier Phasen, in denen Karl Barth die Theologie, für die sein Name steht, entwickelt habe; davon kommt die erste mit dem hier untersuchten Zeitraum überein. Oben wurde (in § 1) über das Buch als Ganzes berichtet und selbst die zweite Einleitung, die den zweiten Teil und die Darstellung der ersten Phase eröffnet und der Literatur gilt, bereits berücksichtigt. Weil Pfleiderer gleich Anzinger auf einzelne Texte Barths eingeht, ist hier auf die Darstellung der

<sup>463</sup> S zB III 2,136C.

<sup>464</sup> Bei der systematischen Interpretationskunst Anzingers bleibt eines etwas unerklärlich, ein kleiner Stolperstein: In der vorausgesetzten modernen Subjektivität geht auch Calvin unter. Barths Berufung auf Calvin wird so wenig beachtet, daß sie Anzinger keine Schwierigkeiten bereitet. Dieser hat aus der Mappe der „Sozialistischen Reden“ sich Barths Notizen für den Vortrag über „Evangelium und Sozialismus“ im Februar 1914 besorgt. Dort kommt Barth im Zusammenhang der sozialen Frage auf Calvin zu sprechen und verbindet dessen Namen und Idee des Gottesstaates auf Erden ausdrücklich mit der Predigt Jesu vom Reich Gottes. (GA III 2,730C; bei Anz referiert 63C. Unter dem 19.I.[II.?]1914 schreibt Barth an Rade und verbindet Calvins Namen ausdrücklich mit „den sozialen Sachen“ (BwR 89B); auch diese Stelle müßte Anzinger gekannt haben.) Anzinger zitiert die Stelle, kommt aber nicht darauf zurück und nicht auf den Namen Calvins in Verbindung mit einem der beiden Stichwörter.

ersten Phase des näheren einzugehen, insofern sie sich an Texten orientiert.<sup>465</sup> – Den ersten Abschnitt mit drei Unterabschnitten überschreibt Pfeleiderer programmatisch: „Praktische Theologie“ als Problem und Programm“; der erste Unterabschnitt, noch ohne Text, führt ein: „Praktische Theologie als Signatur wissenschaftlicher Theologie. Heuristische Beobachtungen“<sup>466</sup> Programm und Charakter der „Kirchlichen Dogmatik“ wurzeln in Barths allerersten Anfängen, deutet Pfeleiderer damit an, daß er die Charakteristik des späteren Werkes sogleich anklingen läßt, obwohl die spätere Bedeutung der Begriffe sich erst anbahnt. Die Entwicklung der theologischen Wissenschaft läßt um 1900 Theologie und Gemeindefrömmigkeit auseinandertreten, und auch die praktische Theologie der Zeit erkennt dies als ihre große Frage und Aufgabe. Barth erkennt Frage und Aufgabe, doch als solche der systematischen Theologie; die Fachdiskussion der Praktischen Theologie nimmt er nicht zur Kenntnis.<sup>467</sup>

Nach Pfeleiderer kämpfen die zwei modernsten Theologen der Zeit, Herrmann und Troeltsch, auf verschiedene Art und doch gleicherweise als systematische Theologen für die Selbständigkeit der Religion im Dienst der allgemeinen Sittlichkeit. Das Bestreben beider, das Erbe Schleiermachers und Kants miteinander der Moderne zu wahren, ergebe eine „auf Praktische zielende systematische Theologie“.<sup>468</sup> Dieses Bestreben kennzeichnet schon die frühesten Arbeiten ebenso Barths und läßt die Geduld eines fast absichtslosen historischen Interesses nicht zu. „Sobald Barth theologisch schreibt, schreibt er programmatisch-konstruktiv.“<sup>469</sup> Barth rezipiert nicht anders denn in Auseinandersetzung, sein Rezeptionsstil ist die produktiv-kritische Anverwandlung.<sup>470</sup>

Das Verhältnis Barths zu Ernst Troeltsch ist „hochgradig ambivalent“, „indem er diesem eine ganz eigentümliche, so keinem anderen Denker von ihm zuteil werdende Mischung aus Bewunderung und Verachtung entgegenbringt“. Der „Versuch Barths, seine eigene Position als Alternative zu Troeltschs Modernisierungsprogramm der Theologie aufzubauen“, spricht dafür, „daß Barth sich schon sehr früh, schon in seinen allerersten Arbeiten, in einer grundsätzlichen Antipodenstellung zu Troeltsch gewußt und in eine solche zu bringen versucht hat“.<sup>471</sup> Schließlich ist Barths Theologie (im Gegensatz zu Troeltschs „historisch-deskriptiv-analytischer Ausrichtung“) auch darin praktisch, „daß sie ihre Wirkungen mitzukonstruieren und mitzubestimmen versucht“; die Selbsttätigkeit des religiösen Gegenübers ist dabei vorausgesetzt.<sup>472</sup> „Der Versuch einer normativen Prinzipialisierung der praktischen Theologie ist der durchlaufende Grundzug von Barths Theologie.“<sup>473</sup>

Nr 2. Rezensionen zum Verhältnis von Religion und Theologie. „Moderne Theologie“, ein kulturavantgardistisches Programm, und Duplik: Die Gleichursprünglichkeit der Moral mit der Religion entgeht der religiösen Selbsterfassung. Die Troeltsch-Rezension: ein Versuch, Troeltsch zu überbieten; erst moderne systematische Theologie erlaubt moderne historische Wissenschaft.

<sup>465</sup> Pfeid 175-261; in 6 Abschnitten mit Unterabschnitten.

<sup>466</sup> Pfeid 175-190 (1. Abschnitt); 175-180 (1. Unterabschnitt)

<sup>467</sup> Pfeid 177A

<sup>468</sup> Pfeid 176CD. – Beide Theologen unter dem Gesichtspunkt ihrer geschichtlichen Stellung und Aufgabe einmal nebeneinandergestellt, ehe man ihre unterschiedlichen und gegensätzlichen Lösungswege verfolgt, mag lehrreich sein. Zumal der Name Herrmanns in diesem Vergleich nicht ohne weiteres durch den Barths zu ersetzen ist.

<sup>469</sup> Pfeid 177B

<sup>470</sup> Pfeid 177BCf.178BC

<sup>471</sup> Pfeid 178Cf

<sup>472</sup> Pfeid 179C u Anm 168. „Wissenschaftliche systematische Theologie, wie sie Barth von Anfang an vorschwebt, ist eine Theologie, die auch ihre Rezeptionsleistungen als Konstruktionsleistungen bestimmt und die darin praktisch sein will, daß sie ihre Wirkungen mitzukonstruieren und mitzubestimmen versucht.“ (Pfeid 179BC)

<sup>473</sup> Pfeid 180A; wohl angeregt durch eine Formulierung des praktischen Theologen Dietrich Rössler.

Ehe er „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ betrachtet, geht Pfeleiderer im nächsten Unterabschnitt<sup>474</sup> auf einige kleine Rezensionen Barths ein, die das Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit und eine Reform des Theologiestudiums betreffen, Folgeprobleme der modernen Theologie, – beginnt wie Anzinger, und doch sehr anders. Barth deutet das Votum eines gebildeten Gemeinschaftschristsen dahin, daß zwei Modernisierungsbewegungen in Richtung individualisierter Religiosität außer Kontakt geraten seien. Die Aufgabe, Religion zu kommunizieren, fällt den Theologen zu, die sie also beizeiten als theologische Aufgabe anzugehen und sich darin zu üben hätten, da technische Anleitung nicht genügt, wie denn auch die zweite Rezension alles dergleichen übergeht. Die dritte, die auch von Anzinger herangezogene Mix-Rezension, stellt dies Ergebnis fest.<sup>475</sup>

Damit wendet Pfeleiderer sich dem als „These“ vorgetragene kleinen Aufsatz Barths<sup>476</sup> zu und bleibt zugleich bei der von Barth „diagnostizierten Praxisschwäche der modernen Theologen“.<sup>477</sup> „Allererst wenn und insofern dem praktizierenden modernen Theologen das Basistheologumenon individueller Religiosität ‚persönliche lebendige Wirklichkeit‘ werde, vermöge er den intentionalen Gehalt seiner Theologie zu realisieren.“<sup>478</sup> „Dies ist gewissermaßen der Programmansatz einer modernen ‚theologischen Existenz heute‘, die Barth in seiner ersten systematischen Publikation als Lösung des behaupteten Theorie-Praxis-Hiatus der modernen Religionstheologie skizziert.“<sup>479</sup> Mit einer eigentümlichen „prinzipiellen Selbstrelativierung der theologischen Kompetenz“ unverfügbar darin beschlossener individueller Religiosität wegen geht gleichzeitig eine „eigentümliche Bedeutungssteigerung ihrer selbst einher“, weil die Kommunikation der individuellen Religiosität, „wenn diese adäquat, nämlich basierend auf adäquater Selbsterfassung sein soll, nur möglich“ ist „als theologisch-reflexive Kommunikation“.<sup>480</sup> Nur unter den ausgesprochenen Bedingungen ist unausgesprochen gewährleistet, daß „erstens die individuelle Selbsterfassung des religiösen Bewußtseins, zweitens

<sup>474</sup> Pfeid 180-188; „Theologische Existenz heute!“ Das Kommunikationsproblem der modernen Religion als Kompetenzproblem der Theologie“

<sup>475</sup> Anzinger spielt sie auf das Gegenüber, den Hiatus, von theologischer Theorie und religiöser Praxis hinaus und wendet dies Begriffspaar dann auf Barths „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ an. Nach Pfeleiderer bestimmt Barth die Vermittlung von Religion als die Aufgabe der Theologie, betont also die Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis: „Die Pointe der Argumentation des jungen Rezensenten ist eine doppelte: So wenig die methodische Vermittlung religiösen Lebens selbst ein möglicher Gegenstand der Wissenschaft sein könne, so sehr sei gerade diese Einsicht selbst wiederum von hoher wissenschaftlicher wie auch praktischer Relevanz. Diesen Grundgedanken hat Barth Anfang Februar (1909), also kurz nach der Abfassung der drei Rezensionen, in einem kleinen Aufsatz weiter ausgearbeitet, der unter dem Titel ‚Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit‘ im Juli 1909 als erste konstruktiv-systematische Publikation Barths in der ZThK erscheint.“ (Pfeid 183AB) Die „berühmte ‚Predigtnot‘“ steht dergestalt nach Pfeleiderer schon am Anfang des Barthschen Weges. (Pfeid 182A)

<sup>476</sup> „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ (GA III 1,341-347); die Duplik ebd 354-365, die Repliken dazwischen.

<sup>477</sup> Pfeid 184A. Um Barths Darstellung wiederzugeben, sucht Pfeleiderer sich Barthsche Sätze und Wendungen zusammen, an die er seine Interpretation im Konjunktiv der indirekten Rede des Autors schließt.

<sup>478</sup> Pfeid 184BC; die zitierten Worte Barths GA III 1,345A. Forts: „Die Pointe der modernen Theologie im Hinblick auf die von ihr geleitete professionelle Praxis bestehe demgemäß darin, daß in dieser Praxis theoretische Reflexionskompetenz und unverfügbar individuell-religiöses Leben praktisch zusammenfallen müssen, wenn sie gelingen soll.“

<sup>479</sup> Pfeid 184C

<sup>480</sup> Pfeid 184CD. „Damit das religiöse Erlebnis als solches, nämlich als einheitsstiftender Grund individueller sittlicher Persönlichkeit auch schon dem Individuum selbst präsent sein kann, müsse es diesen – und zwar explizit, und das heißt: theologisch – als diesen Grund ausarbeiten.“ (Pfeid 184Df) – Zur theologischen Reflexionskompetenz und Berufsaufgabe des Theologen gehört des weiteren, erinnert Pfeleiderer und fügt sie hier samt Erläuterung ein, die Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein, was für die Theologie zunächst die Prüfung der eigenen Vergangenheit von Religion und Theologie bedeutet. (Pfeid 184D-185B) Vgl Pfeid 185CD: „Diese Explikation (des Religion kommunizierenden Theologen) impliziert aber ihrerseits den Ausgriff auf einen überindividuellen, vernünftig-allgemeinen Bezugsrahmen, den Barth in seinem Aufsatz zunächst noch sehr vage als ‚menschliches Kulturbewußtsein‘ bezeichnet bzw mit dem Verweis auf den sittlichen Vollzugssinn individueller Religiosität markiert hatte.“

die Kommunikation von Religion und drittens die professionelle Berufsaufgabe des praktizierenden Theologen identifiziert werden können“.<sup>481</sup> Pfeleiderer resümiert: Was Schwäche des modernen Theologen zu sein scheint, ist Stärke, und deswegen verfaßte Barth seine These.<sup>482</sup> Sie stellt ein kulturavantgardistisches<sup>483</sup> Programm<sup>484</sup> dar und zeugt von nicht geringem Selbstbewußtsein.

Barths Duplik behandelt Pfeleiderer gesondert; in der Duplik erst verrät Barth etwas vom Schleiermacherischen Hintergrund seiner Behauptungen im Aufsatz:<sup>485</sup> Das historisch-kritisch unangreifbare Recht der individuellen Religiosität beruht auf der Affektion durch das Bild Christi (die durch die Zeiten die gleiche bleibt und nicht veraltet),<sup>486</sup> womit Barth auf den Vorwurf des „schrackenlosen Subjektivismus“ des Kontrahenten Drews antwortete. – Größere Anteilnahme noch gewinnt Pfeleiderer Barths Versuch ab, „die Kantische Ethik im Sinne Schleiermachers zu vertiefen“<sup>487</sup>, und der Autonomie<sup>488</sup> oder Freiheit des Handelns wegen im Gegensatz zur Normativität des Sittengesetzes lenkt Pfeleiderer auf den Individualismus schon der Sittlichkeit zurück: Der Träger der Sittlichkeit muß autonom und muß Individuum sein. Die Autonomie ist auf das Allgemeingültige in seiner Normativität bezogen, ja daran gebunden, das freie Subjekt produziert (und reproduziert) es aber nicht, repräsentiert es vielmehr in seiner Entscheidung samt entsprechendem Verhalten und stellt es dar. Oder: Die sittliche Autonomie äußert sich nicht im ehern gehaltenen Gebot; das Sittengesetz oder göttliche Gebot bleibt vielmehr transzendentes Prinzip, ratio conoscendi und bloße Voraussetzung, das sittlich (sittlich-vernünftig) jeweils Gebotene zu erkennen. So ist die Autonomie „im Allgemeingültigen

---

<sup>481</sup> Pfeid 185C

<sup>482</sup> Pfeid 185D

<sup>483</sup> „Die Theorie religiös-theologischer Kommunikation, auf die der junge Barth 1909 zu zielen scheint, ist eine Professionalitätstheorie mit kulturavantgardistischem Anspruch, die von Anfang an von einem zumindest relativen Selbstständigkeitsbewußtsein gegenüber den Vätern, dem leiblichen wie den geistlichen, getragen ist.“ (Pfeid 186B) – In Pfeleiderers langfristiger Perspektive handelt Barth auch in „Moderne Theologie etc“ von der Schwierigkeit, unter den Bedingungen der Moderne Religion zu kommunizieren, und der Theologie ist die praktische Absicht in Gestalt kommunikativer Kompetenz mittels beständiger theologischer Reflexion wesentlich. (Ist ein solches Programm nur avantgardistisch und nicht zugleich so gut wie Wilhelm Herrmanns Theologie auch seinerseits defensiv, wie nach Pfeleideres kulturgeschichtlichem Rahmen auch eher zu erwarten?) Die Aufklärung über Grund und Recht des religiösen Individualismus verschiebt Pfeleiderer mit Barth auf die Besprechung der Duplik, und die Auseinandersetzung mit Troeltsch über die Möglichkeit von Theologie unter der Bedingung der Moderne und des historischen Relativismus (dh Barths Triumph über Troeltsch, Barths andere Gegenwarts-Perspektive) verschiebt Pfeleiderer auf die nachfolgend besprochene Troeltsch-Rezension.

<sup>484</sup> „Er (der kleine Aufsatz) enthält vielmehr ein Programm, das aufgrund seiner religiös-theologischen Doppelbestimmtheit zugleich nach wissenschaftlicher Ausarbeitung und praktischer Erprobung verlangt.“ (Pfeid 185Df) Pfeleiderer kommt mit Anzinger darin überein, daß er das am Ende von „Moderne Theologie“ hingeworfene Stichwort „allgemein menschliches Kulturbewußtsein“ überliest.

<sup>485</sup> Pfeid 186BC. Barh berufe sich zu seiner Verteidigung auf Schleiermacher als den gemeinsamen Ahnherrn vor Ritschl.

<sup>486</sup> Pfeid 186Df. „Die Christusaffektion des religiösen Erlebnisses ist an sich selbst also das principium individuationis und zugleich das Allgemein-Normative. Als solches erkennen und entfalten lasse es sich freilich nur, wenn als ‚ihr transzendentes Prinzip, ihre ratio cognoscendi‘ (GA III 1,358Bf) das Sittengesetz im Sinne Kants eingeführt wird.“ (Pfeid 187B).- „Die Gemeinschaft“ ist nach Barth aaO „der Inhalt des Sittengesetzes. Und als synthetischer praktischer Satz a priori ist das Sittengesetz nicht das Produkt der Autonomie, sondern ihr transzendentes Prinzip, ihre ratio cognoscendi.“ Das zweimalige „ihr“ Barths bezieht sich also auf die (sittliche) „Autonomie“ – Diese frühe Verknüpfung ist für Pfeleiderers Konstruktion von grundlegender Bedeutung; hier wurzelt Pfeleiderers Systematische als Handlungstheologie. Der folgende dritte Unterabschnitt (zur Troeltsch-Rezension) ist deshalb auch von größtem Belang.

<sup>487</sup> GA III 1,359A. „Gemeinschaft“ ist der Inhalt des Sittengesetzes. „Und als synthetischer praktischer Satz a priori ist das Sittengesetz nicht das Produkt der Autonomie, sondern ihr transzendentes Prinzip, ihre ratio cognoscendi. Ist die sittliche Autonomie so einerseits im Allgemeingültigen verankert, so sind andererseits – und nach dieser Richtung ist die Kantische Ethik im Sinne Schleiermachers zu vertiefen – ihre Träger eben nicht Exemplare, sondern Individuen.“ (GA 358Bf)

<sup>488</sup> „Autonomie des sittlichen Willens“; Achelis bestätigt sie Barth, „will sie aber inhaltlich bestimmt wissen durch die Theonomie“. (GA 358A)

verankert“, der Träger aber oder das Subjekt wahren sittlichen Handelns muß „Individuum“ sein, wie es der Glaube ebenfalls voraussetzt, nicht Exemplar nur der Gattung Mensch, von deren gewöhnlicher Vernünftigkeit und sittlicher Kraft.

Aber Pfeleiderer findet hier mehr als die bloße Feststellung tatsächlicher Gleichursprünglichkeit. „Barth versucht hier also, Sittlichkeit und Individualität gleichursprünglich zu denken.“<sup>489</sup> Pfeleiderer ist der auf die dargelegte Weise transzendental (mit einem vertieften Kant) wohlbegründeten sittlichen Autonomie wegen an der Schleiermacherischen (religiösen) Individualität des Trägers der Sittlichkeit oder sittlich Handelnden interessiert und will darum die Sittlichkeit sogar in das religiöse Bewußtsein aufgenommen sehen. „Die Selbsterfassung des religiösen Bewußtseins wird bei Barth nicht an die Erfahrung des Scheiterns der Selbstrealisierung, an das Schuldbewußtsein, angeschlossen,<sup>490</sup> sondern die Faktizität der Selbstgewißheit des Individuums als sittlichen Individuums und dessen sittlicher Lebensvollzug insgesamt wird gewissermaßen an ihm selbst als die Struktur religiös-individueller Gewißheit auszulegen versucht.“<sup>491</sup> Es sei Barth zu jenem Zeitpunkt wohl noch nicht klar gewesen, was er damit Neues behauptete. Die Einsicht mußte „vor allem Folgen haben im Hinblick auf das Verhältnis von theologischer Reflexion zur religiös-sittlichen Praxis“.<sup>492</sup>

<sup>489</sup> Pfeid 187B. „Gleichursprünglich“ ist ein Ausdruck, den Anzinger 94BC (mit zweifelhaftem Recht, vielmehr mit Unrecht) gebraucht und den Pfeleiderer nun seinerseits gleichsam konstruktiv verwendet, in seiner konstruierenden Interpretation 187Bf zwischen den Stellen über die Christus-Affektion, Sittlichkeit und Normativität nun hin- und herspringend.

<sup>490</sup> Hierin dürfte Pfeleiderer einem Mißverständnis erlegen sein. GA 359AB (Duplik) widerruft nicht, sondern bestätigt 342Cf („Moderne Theologie“). Das Eine Sittengesetz lehrt individuell verschiedenes Handeln, ohne daß es als dieses eine damit aufgehoben würde; das Gericht, die „Erkenntnis des Bruchs in seinem (des Menschen) sittlichen Wollen“ (GA 342CD), ist nicht aufgehoben (nicht mehr gegeben), sondern mit der Durchsetzung des Sittengebots (GA 342C) individualisiert. „Die Selbsterfassung des religiösen Bewußtseins“, von der Pfeleiderer 187C spricht, bliebe bei Barth „an die Erfahrung des Scheiterns der Selbstrealisierung, an das Schuldbewußtsein, angeschlossen“, sodaß „die Faktizität der Selbstgewißheit des Individuums als sittlichen Individuums und dessen sittlicher Lebensvollzug“ nicht „an ihm selbst als die Struktur religiös-individueller Gewißheit“ ausgelegt werden kann.

<sup>491</sup> Pfeid 187C. – Pfeleiderer entwickelt aus Anzingers Bemerkung über die gleichursprüngliche Entstehung von Glaube und Sittlichkeit des weiteren dann zum Zweck seiner systematisch-praktischen Theologie einen Vorzug autonomer sittlicher Praxis des religiös-individuellen Subjekts, der an dieses gebunden bleibt und insofern mit dem moralischen Apriori des allgemeinen Kulturbewußtseins und der entsprechenden Idee nicht in Konflikt geraten kann. Pfeleiderers konstruktive Rezeption Barths steht der über das Cohensche Kulturbewußtsein laufenden Barthschen Konstruktion der (allgemeinen, vernünftigen) Moralität auf eine ähnliche Weise gegenüber wie Barths Ausdehnung der religiösen Individualität auf das moralische Subjekt den Grundbegriffen Marburger theologischer Ethik, insbesondere denen von Gerechtigkeit und Frieden, die in Barths Kriegsbriefen nach Marburg dann so befremdend zutage tritt. – Barth stellt in der Duplik (358f) richtig, daß er vom Individualismus der Sittlichkeit als der Voraussetzung der Religion geredet habe (dh ein Mensch muß schon nachdenklich geworden sein über sein Verhältnis zur Welt (und Gott suchen). Damit habe er keineswegs das Sittengesetz für „das Produkt der Autonomie“ erklärt; das Sittengesetz sei vielmehr das „transzendente Prinzip“ der sittlichen Autonomie eines Menschen, die Grundlage seiner sittlichen Erkenntnis und seines sittlichen Urteils. Tatsächliche sittliche Autonomie sei somit durchaus im Allgemeingültigen (dh dem Sittengesetz) verankert; tatsächliche sittliche Autonomie könne aber von Menschen eben nicht ohne weiteres für sich in Anspruch genommen werden, es müssen „ihre Träger eben nicht Exemplare, sondern Individuen“ (im religiösen Sinne) sein. Kant ins Leben zu ziehen, dies lernte Barth bei Herrmann und nennt es die Vertiefung der Kantischen Ethik durch Schleiermacher.

<sup>492</sup> Pfeid 187Df. Pfeleiderers, nicht Barths Sprache ist: „Selbstgewißheit des Individuums als sittlichen Individuums“ (Pfeid 187C) und „Ineinsblenden von individuell-religiösem Ursprungserleben und sittlichem Selbstvollzug des Individuums“ (Pfeid 187D). Der Barth jener Zeit denkt und redet nicht so selbstbezogen und reflexiv. Die von Pfeleiderer hier für Barth befürchteten und (1914 als Krise auch konstatierten) zukünftigen Schwierigkeiten hätte dann Pfeleiderer und nicht Barth sich geschaffen. Barth spricht vom Menschen, (dessen) religiösem Individualismus, von dessen Religion und Sittlichkeit. Anzinger erläutert die „Moderne Theologie“ von der Duplik aus und gelangt darüber auf Erlebnis und Erlebnisbegriff. – Forts: „Diese Folgen werden von Barth weiter reflektiert in einer ersten kleinen literarischen Auseinandersetzung mit ETroeltsch.“ Pfeleiderers erster Abschnitt gipfelt im nun noch folgenden dritten Unterabschnitt, worin nach drei Rezensionen zum Verhältnis von Religion und moderner Theologie, der These zu „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ samt Duplik schließlich die Troeltsch-Rezension behandelt wird.

1909 besprach Barth einen größeren Aufsatz von Troeltsch, die Rezension blieb damals ungedruckt.<sup>493</sup> „Die Auseinandersetzung mit Troeltsch ist für Barths im Aufbau befindlichen Begriff systematisch-praktischer Theologie essentiell, denn gegenüber Troeltsch als dem ‚Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule‘ muß sich zeigen, ob ein solcher Theologiebegriff sich produktiv zu der prinzipiellen Historisierung der modernen Theologie<sup>494</sup> verhalten kann oder aber auf ein eskapistisches kirchliches Jenseits der wissenschaftlichen Moderne verwiesen ist.“<sup>495</sup> Stimme Barth Troeltschs Diagnose der neueren Theologiegeschichte als Historisierungsprozeß zu, wodurch die Theologie den Charakter der normativen Wissenschaft verloren habe und damit zur dogmatischen Darstellung der Religion nicht mehr taugte, so frage Barth eben des scharfen Konflikts zwischen historischer und systematischer Theologie wegen, ob der „Versuch, die normativ-theologische Begründung der Religion durch die Konstruktion eines religiösen Apriori zu sichern,“ „die Bedeutung eines Fortschritts habe“<sup>496</sup>. Barth sehe „die Schwäche dieser Position darin, daß sie die Geltungsvergewisserung als rein wissenschaftlich-theoretische vornehme, welche den Selbstvergewisserungsvollzügen religiöser Individuen abstrakt gegenüberstehe und sich mit diesen nicht vermitteln lasse“<sup>496</sup>. Weil eine Geltungstheorie sich nicht „an der Stelle des religiös-sittlichen Individuums und als dessen reflexiver Selbstvollzug“ explizieren kann, somit „eine ‚praktische‘ Konzipierung systematischer Theologie“ verweigert wird, ergibt sich der Vorwurf, ein Metaphysiker zu sein, den Barth Troeltsch macht. Troeltsch fällt „hinter die Logik der Realisierungsbedingungen neuzeitlicher Freiheit zurück“<sup>497</sup>.

Barth läßt es nach Pfeleiderer bei der Kritik nicht bewenden. „Positiv sucht Barth die Möglichkeit einer solchen praktisch-normativen Theologie . . . dadurch zu begründen, daß er ein sich solchermaßen theologisch durchsichtiges religiöses Bewußtsein als die faktische Voraussetzung des wissenschaftlich-historischen Bewußtseins der Moderne plausibel zu machen sucht.“<sup>498</sup> Erst Ritschl habe eine voraussetzungslose Wissenschaft möglich gemacht, indem er das religiöse Individuum auf eigene Füße gestellt und dadurch vom wissenschaftlichen Verhältnis zur Geschichte unabhängig gemacht habe. Daß religiöse Individualität mit voraussetzungslosem historischem Bewußtsein als dessen Vorbedingung zusammenhänge, habe für Barth Herrmann nachgewiesen, weshalb dieser für Barth keine „Rückzugsposition“ einnehme,<sup>499</sup> vielmehr vollendet habe, was Schleiermacher und Ritschl angebahnt: ein streng individualistisches Verständnis der Religion.<sup>500</sup> Pfeleiderer schließt zurückhaltend und doch konsequent sein Vorhaben verfolgend: „Damit ist dem Anspruch nach und allererst andeutungsweise eine programmatische Überbietung von Troeltschs Religionsphilosophie angekündigt.“<sup>501</sup> Die Überschrift dieses letzten Unterabschnitts lautete kühner: „Praktisch-normative Theologie als Bedingung der Möglichkeit historischer Theologie. Ein Versuch“<sup>502</sup>

<sup>493</sup> Barths Text GA III 1,367-372.

<sup>494</sup> Barths, Troeltsch radikalisierte Behauptung.

<sup>495</sup> Pfeid 188BC

<sup>496</sup> Pfeid 188C-189B

<sup>497</sup> Pfeid 189B. – Daß Barth an Herrmanns Seite in „Moderne Theologie“ die Auseinandersetzung mit Troeltsch aufnimmt und den historisch-kritischen Troeltsch durch Radikalisierung übertrifft und überwindet, gilt Pfeleiderer nichts; auf den historischen Theologen Troeltsch darf nichts kommen. Doch als Metaphysiker gibt er mit Barth Troeltsch preis.

<sup>498</sup> Pfeid 189C

<sup>499</sup> Pfeid 189CD

<sup>500</sup> Pfeid 189Df

<sup>501</sup> Pfeid 190A. Forts: „Theologie soll die praktisch-systematische, nämlich zugleich vernünftig-allgemeine und praktisch kommunizierte Selbstexplikation des individuellen religiösen Bewußtseins leisten und damit und als solche die Möglichkeitsbedingung neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins bieten.“ In der Anerkennung des historischen Relativismus allein läge die allgemeine Vernünftigkeit.

<sup>502</sup> Pfeid 188A

Nr 3. *Religionsphilosophische Theologie 1909-1911: I. „Der kosmologische (Gottes)beweis“: Übergang von Kant zu Cohen im Interesse der Ethik, der Kultur; das Trägerbewußtsein des Gottesgedankens erfährt in individueller Selbstgewißheit sich als Unterschied zum natürlichen Trägerbewußtsein, als das es die Kultur aktiviert, somit seinen individuell-sittlichen Lebensvollzug als eigenes Handeln.*

Daß Barth die „liberale“ Marburger Theologie der Vorkriegszeit sehr selbständig rezipiert, erlaubt Pfeleiderer, die eigene Gesamtdeutung Barths in dessen Frühzeit angelegt zu finden und mit eigenen Begriffen als folgerichtige gedankliche Entwicklung zu schildern. Der erste Abschnitt stellte die später angestrebte „praktische Theologie“ als „Problem und Programm“ von den Anfängen an dar; im zweiten<sup>503</sup> erscheint die frühe Form dieser Theologie auf Grund der Texte von 1909 bis 1911 als Religionsphilosophie (und religionsphilosophisch begründete Theologie). In dessen erstem Unterabschnitt überschreibt Pfeleiderer Barths Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis<sup>504</sup> von 1909 mit Rücksicht auf dessen Schluß: „Religion als individuelle Selbstgewißheit“<sup>505</sup>

Auf Troeltschs Fragestellung mit den Mitteln Herrmanns und Schleiermachers zu antworten, heiße, leitet Pfeleiderer ein,<sup>506</sup> mit der „unmittelbaren Koinzidenz des Allgemeinen mit dem Besonderen“ zu antworten, freilich so, daß die im Besonderen erfahrene Wirklichkeit als Wirklichkeit im ganzen, und diese wiederum „als der Raum der Selbstausslegung sittlich-individueller Selbsttätigkeit gedacht werden kann“. Da aber der Aufbau des individuellen Bewußtseins „um des Interesses an der selbstdurchsichtigen Selbsttätigkeit des Individuums willen“ nicht auf die Ethik beschränkt bleiben kann, mußte der Theorierahmen der Theologie erweitert werden, nämlich „auf eine transzendente Theorie der Einheit des individuellen Bewußtseins überhaupt“. Barth fand diese Theorie in Cohens Lehre von der „Einheit des Kulturbewußtseins“, und so konnte er in dem genannten Vortrag „ein selbständig begründetes philosophisches Credo“ formulieren.<sup>507</sup> Pfeleiderer belegt diese Vorgabe mit Erkenntnissen der Sekundärliteratur.<sup>508</sup>

Barth, stellt Pfeleiderer nach dieser längeren Einleitung fest, nehme das Thema von Kant her auf: „Barth sucht hier den kosmologischen Gottesbeweis und seine Kritik in den Bahnen von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ zu rekonstruieren.“<sup>509</sup> Es nötigt Pfeleiderer zu der Einsicht:

<sup>503</sup> Pfeid 190-224; mit 5 Unterabschnitten.

<sup>504</sup> „Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes“ (GA III 1,(373)376-409)

<sup>505</sup> Pfeid 190-196. Pfeleiderers Überschrift gilt im Blick auf Barths zu Ende des Vortrags vorgeschlagene moderne Lösung des Problems, nicht für die im Anschluß an die Überlieferung gestellte (durch die Modernismus-Debatte ausgelöste) Aufgabe.

<sup>506</sup> Pfeid 190BC. Zu Troeltsch s Pfeid 188B (die neuere Theologiegeschichte, ein Historisierungsprozeß).

<sup>507</sup> Pfeid 190Cf mit GA III 1,374D. Pfeleiderer zitiert aus einem Brief Barths an die Eltern, der als Namen aufzählt: Kant, Schleiermacher, Herrmann, Cohen, Natorp.

<sup>508</sup> Korsch trifft „grundlegende Motive“ in Barths Frühphase, „wenn er mit ISpieckermann feststellt, ‚daß es Barth um eine Systematisierung und Prinzipialisierung der Theologie Herrmanns auf den Spuren Cohens gegangen ist.‘“ Denn Barth ließ damals tatsächlich, darin stimmt Pfeleiderer Korsch zu, „seine Aneignung der Theologie Herrmanns und den Versuch ihrer eigenständigen Weiterbildung über Grundeinsichten und Kategorien Cohens . . . laufen.“ (Pfeid 190Df)

<sup>509</sup> Pfeid 191AB. Forts: „Das schließt ein, daß er die Kantische Zweistämmigkeit der Vernunftkenntnis beibehält; ausdrücklich wird zwischen ‚Erscheinung . . .‘ und dem ‚. . . Ding an‘ unterschieden. . . Ganz im Sinne Kants werden die kosmologischen Gottesbeweise in ihrer Urteilsstruktur auf den ontologischen zurückgeführt, dessen Fehlschlüssigkeit Barth darin sieht, daß er lediglich die ‚Erläuterung eines schon vorher gedachten Begriffs‘ darstelle.“ Gleiches gilt für die kosmologischen Gottesbeweise im Sinne des Thomas, die eine letzte freie Ursache mit dem Ding an sich verwechseln. (Pfeid 191B) – Den zweiten Teil des Vortrags („Die kritische Auflösung des Beweises und die wissenschaftliche Erfahrungstheorie“) übergeht Pfeleiderer zwar; er brachte auch die Auflösung der kosmologischen Antinomie, auf welche die Gottesbeweise führten, Grund für die zwei Hälften des dritten Teils des Vortrags. – Pfeleiderer, der die Selbständigkeit Barths in der Rezeption immer wieder vermerkt, zeigt sich verwundert, als der Schüler Cohens für die Kritik der Gottesbeweise Kant selber folgt und von Cohen grundlegend abzuweichen imstande ist. Es gibt über jenen ersten hinaus einen zweiten Punkt, in dem Barth in Freiheit Kant gebraucht: Im zweiten Teil des Vortrags bezieht Barth den kosmologischen Gottesbeweis auf das von der Naturwissenschaft zu erforschende Universum und das moderne kausalmechanische Weltbild; zu dessen Auffassung zieht Barth abermals Kant heran mit einem „Weltbegriff“ der „schränkenlos geltenden dynamischen Gemeinschaft“

„Mit seiner Übernahme der Kantischen Zweistämmigkeit der Erkenntnis unterscheidet sich Barth allerdings von der von HCohen in seiner ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ niedergelegten Vernunftkonzeption an entscheidender Stelle.“<sup>510</sup> Wollte man daraus aber folgern, Barth scheine damit auch „hinsichtlich eines konstruktiven theologischen Anschlusses an Kant auf dessen Vorgaben festgelegt zu sein“, so bestätigt es sich nicht. „Aber Barths Bestimmung des Gottesgedankens als ‚regulativer Idee‘<sup>511</sup> zeigt schon formaliter, daß dieser Schein trägt.“<sup>512</sup> Pfeleiderer erkennt, „daß Barth sowohl Kants postulatorische Bestimmung des Gottesbegriffs als auch insgesamt dessen Funktionsbegrenzung auf den Bereich der praktischen Vernunft in Abgrenzung zur theoretischen zurücknimmt und gegen Kant auf einen ‚konstitutiven Gebrauch‘<sup>513</sup> des Gottesbegriffs für die Begründung des Bewußtseins selbst zielt.“

Damit hat Pfeleiderer das Ziel seiner Schlüsse erreicht: „Die Pointe dieser Entgrenzung ist jedoch, daß der Gottesgedanke strikt auf ein ihn denkendes Trägerbewußtsein bezogen wird.“<sup>514</sup> – So scheint dies Pfeleiderers Meinung zu sein (soweit er sich auf den Vortrag Barths als solchen einläßt<sup>515</sup>): Barth stützt sich zur Dekonstruktion des kosmologischen Gottesbeweises auf den zweistämmig denkenden Kant; hernach aber, als er auch noch eine konstruktive Lösung des angerührten Problems zu geben sich bemüht durch Darstellung der „Religion als individuelle Selbstgewißheit“ (mit der Überschrift des Unterabschnitts), tut er dies, wie nicht anders zu

in der ‚Naturgesetzlichkeit‘. In der auftretenden Antinomie kommt der Weltbegriff auf die Seite der Antithese zu stehen, indes es naheliegt, die These auf die Dinge an sich zu beziehen. Und Barth schließt diesen zweiten Teil des Vortrags: „Wir werden im letzten Teil unserer Ausführungen sehen, wie das Bewußtsein seine scheinbar verlorene und oft als verloren betrauerte Einheit wiedergewinnt, einerseits allgemeingültig im regulativen Gebrauch der Idee; andererseits nicht allgemeingültig, aber ebenso gewiß im christlichen Gottesglauben, wie er vielen Menschen zur Wurzel ihrer Persönlichkeit und ihres Kulturdaseins geworden ist.“ (GA III 1,403D) Damit ist die bereits gefundene und nur noch darzustellende positive Lösung der Frage, wie Kultur und Religion zueinander stehen, bereits angedeutet.

<sup>510</sup> Pfeleiderer 191Cf

<sup>511</sup> Pfeleiderers Stellennachweis dazu: GA 406 und Kant, KrV (ed Raymund Schmidt) 604ff (A 642, B 670); aber Barth bezieht „regulative Idee“ (GA 406B) am Ende des Abschnitts III a) (GA 404A-406B) auf die Wissenschaft, nicht auf den Gottesgedanken, von dem erst der Abschnitt b) (GA 406BC-409A) handelt. Barth unterscheidet in der Überschrift des III. Teils des Vortrags (GA 404A): „Das Problem des letzten Grundes in Wissenschaft und Religion“

<sup>512</sup> Pfeleiderer 192A. Forts: „Inhaltlich versteht Barth darunter ‚die regulative Idee einer letzten Einheit der gesetzlichen Verknüpfung von Wahrnehmungen . . .‘, den ‚ . . . als regulative Idee gedachten Grundsatz der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen‘ (GA 406B). Dieser etwas ängstlichen Formel ist immerhin zu entnehmen, daß Barth sowohl Kants postulatorische Bestimmung des Gottesbegriffs . . . zurücknimmt und gegen Kant usw.“ (Pfeleiderer 192AB) Noch einmal: Pfeleiderer zitiert aus dem dritten Teil des Vortrags („Das Problem des letzten Grundes in Wissenschaft und Religion“), und zwar aus dessen erster Hälfte („Der regulative Gebrauch der Idee“), welcher der Wissenschaftstheorie im Sinne Cohens gewidmet ist; in dem und mit dem Barth Cohens logisches Apriori des Kulturbewußtseins der Kantischen „Zweistämmigkeit“ einfügt (nämlich auf der Seite der Antithese der aufgetretenen Antinomie). Dies erkennt Pfeleiderer nicht (zitiert dafür zu Cohens Kulturbewußtsein sogleich sehr unpassend aus der zweiten, theologischen Hälfte („Die Kosmologie und der christliche Gottesgedanke“) des dritten Teils des Barthschen Vortrags), wähnt sich vielmehr noch bei Kant, doch zweifelnd („ängstliche Formel“). Barths verstümmelt zitiertes Schlußsatz der ersten, wissenschaftstheoretischen Hälfte des dritten Teils lautet: „An die Stelle des kosmologischen Gottesbeweises tritt also in der Wissenschaft die regulative Idee einer letzten Einheit der gesetzlichen Verknüpfung von Wahrnehmungen oder der als regulative Idee gedachte Grundsatz der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen.“ (GA 406B)

<sup>513</sup> Pfeleiderer verweist auf Kant, KrV (ed Raymund Schmidt) 606B (A 644, B 672).

<sup>514</sup> Pfeleiderer 192B. Kein Stellenhinweis, weder zu „Trägerbewußtsein“ in diesem Zitat noch zu „Begründung des Bewußtseins“ im vorigen (der bei Pfeleiderer unmittelbar anschließt). – Daran, daß der Nicht-Kantische Gottesgedanke ein Trägerbewußtsein braucht (Religion ist religiös-individuelles Trägerbewußtsein), bemerkt Pfeleiderer, daß Barth Kant verlassen hat.

<sup>515</sup> Pfeleiderer will ja nicht die Texte Barths als solche und im ganzen würdigen, beschränkt sich vielmehr ausdrücklich darauf, den von ihm als leitend erkannten Gesichtspunkt durch die ausgewählten Texte hindurch zu verfolgen.

erwarten, mit Hilfe von Cohen und Herrmann und läßt mit der Problematik der Gottesbeweise auch die Zweistämmigkeit der Kantischen Denkweise hinter sich.<sup>516</sup>

Der zunächst verwunderlich lang erscheinenden Einleitung des Unterabschnitts gemäß konstruiert Pfliederer „Religion als individuelle Selbstgewißheit“ vom selbstgewiß tätigen Träger her („Pointe“: Barths Gottesgedanke braucht ein Trägerbewußtsein); eben darum aber schreitet er nun, mit Kant Barths unklare Bemerkungen über einen bloß regulativen Gebrauch des Kantischen Gottesbegriffs hinter sich lassend, von der Theologie, den Theorierahmen erweiternd, zum allgemeinen Kulturbewußtsein nach dem Begriff Cohens fort. Soviel vermag Pfliederer jener „änigmatischen Formel“ Barths zu Beginn des dritten Teils im Vortrag immerhin zu entnehmen: „Funktionaler Träger der Vernunftkritik im allgemeinen ist ‚die Wissenschaft‘, diese aber ihrerseits eine Funktion des – wie Barth im Anschluß an HCohen sagt – ‚Kulturbewußtseins‘. Dieses Kulturbewußtsein ist für Barth wiederum eine rein funktionale Zurechnungsgröße; es existiert nicht als solches, sondern immer nur in mannigfaltig individualisierter Form. Eigentlicher Träger eines je ‚individuellen Kulturbewußtseins . . .‘ – und damit dieses selbst – ist das individuelle Subjekt, die ‚Persönlichkeit‘.“<sup>517</sup>

Der langen Einleitung des Unterabschnitts gemäß konstruiert Pfliederer „Religion als individuelle Selbstgewißheit“ vom selbstgewiß tätigen Träger her, und auch das Kulturbewußtsein weist er diesem zu, um das der Theorierahmen der Theologie erweitert werden muß, um zu einer „transzendentalen Theorie der Einheit des individuellen Bewußtseins überhaupt“ zu gelangen.<sup>518</sup> Aber was ist das Kulturbewußtsein? Nach Pfliederer ist das Cohensche allgemeine Kulturbewußtsein für Barth „eine rein funktionale Zurechnungsgröße“.<sup>519</sup> Nachdem er die reine Funktionalität des Kulturbewußtseins festgestellt hat, erklärt Pfliederer, daß dieses auch abgesehen von aller Religion überhaupt eines natürlich-individuellen Bewußtseins als Subjekts und lebendigen Trägers bedürfe: Ist für das vernünftig-normativ-gesetzlich denkende Kulturbewußtsein eines nur vernünftigen Menschen alles „gemacht“ und nichts „gegeben“,<sup>520</sup> so fällt die Unterscheidung zwischen beidem „allein in den Bereich des individuellen Bewußtseins, das durch das Auftreten dieser Differenz vom Kulturbewußtsein unterschieden ist.“<sup>521</sup>

Von der getroffenen Unterscheidung aus geht Pfliederer zum Begriff der Religion (bei Barth) über (und der Anfang des Satzes ist besonders zu beachten): „Eben diese Differenz ist es, die, und zwar in der Form positiver Schließung, für das Bewußtsein präsent ist als Religion. Religiöse Gewißheit ist nicht als Funktion des vernunftgesetzlichen Kulturbewußtseins, nicht als

<sup>516</sup> „Für das Kulturbewußtsein, dessen Bestandteil die Wissenschaft ist, fällt nun, das ist die entscheidende von Barth mit Cohen vorgenommene interpretative Weichenstellung, die Kantische Zweistämmigkeit der Vernunftkenntnis nicht an.“ (Pfleid 192C)

<sup>517</sup> Pflieid 192BC. Unglücklicherweise ist die zu „Persönlichkeit“ hinzugefügte Stellenangabe „(406)“ falsch, sie dürfte nach den beiden zuvor angeführten Ausdrücken durch „(407)“, auf 407BC bezogen, zu ersetzen sein, der folgenden Stellenangabe entsprechend. „Persönlichkeit“ (GA 407BC) gehört damit in die andere Hälfte des dritten Teils des Vortrags, der unter der Überschrift steht: „Die Kosmologie und der christliche Gottesgedanke“ (GA 406BC).– Der Gottesgedanke verlangt nach Barth ein (religiös-individuelles) Trägerbewußtsein, so muß man Pfliederer (der im dritten Teil des Vortrags Gliederung und Überschriften nicht beachtete) bis dahin verstehen, und das Kulturbewußtsein (wenn nicht nach Cohen, so doch, wie sich versteht, nach Pfliederer) ebenso einen sozusagen uneigentlichen, empirisch-psychologisch eben vorhandenen Träger oder ein natürlich-vernünftiges individuelles Subjekt.

<sup>518</sup> Pflieid 190Cf

<sup>519</sup> Pflieid 192C. – Cohens Kulturbewußtsein ist keine Funktion, sondern das Schema der Ordnung des Bewußtseins und seiner Gedanken; (durch den Fortschritt der Kritik) in beständiger Bewegung; doch ohne Subjekte gedacht, also nicht Aktion, Aktivität.

<sup>520</sup> Vgl GA 395. Cohen wehrte streng ab, auf den Streit um gegebene, empirische Sachverhalte, *bruta facta*, sich einzulassen; er war jederzeit bereit, ja darauf bedacht, das als Setzungen Festgestellte dem Diskurs zu unterziehen; allerdings sozusagen ohne Namensnennung: alle Erkenntnis bewegt sich im Allgemeinen, jede Individualität ist ihr fremd.

<sup>521</sup> Pflieid 192C – Dann verwandelt sich das natürliche Trägerbewußtsein für Pfliederer in das religiöse.

Apriori zu begreifen, sondern sie komme zustande ,durch eine miteinander aktive und passive Aufgeschlossenheit des Individuellsten im Menschen, einer Macht gegenüber, die sich in keinen Setzungen und Ausdrucksformen des Kulturbewußtseins erschöpfen läßt‘.<sup>522</sup> So interpretiert Pfleiderer die von Barth geschilderte religiöse Erfahrung: „In dem gegenständlich strukturierten Deutungs- und Vergewisserungsakt des religiösen Bewußtseins kommt selber nichts anderes zur Anschauung als das Gegebensein des Kulturbewußtseins für das individuelle Bewußtsein; zugleich erfährt sich das individuelle Bewußtsein in der Religion als das Trägersubjekt des Kulturbewußtseins.“<sup>523</sup>

Pfleiderer hat damit die Beziehung zwischen Religiös-Besonderem und Allgemein-Gesetzlichen gewonnen.<sup>524</sup> „So sehr es die Religion auf diese Weise mit dem Für-Bezug des Allgemein-Gesetzlichen, des Kulturbewußtseins, zum ‚empirischen‘ Individuum als dessen Trägersubjekt zu tun hat, so sehr hat sie dies wiederum gerade im allgemeinen.“<sup>525</sup> Allein daß die Beziehung in einer Hinsicht noch zu sichern ist. „Das ‚religiöse Erlebnis‘ darf nicht auf einzelne zeitausfüllende Akte beschränkt werden, sondern es muß als allen Akten des Kulturbewußtseins, weil und insofern diese Akte eines individuellen Subjekts sind, immer schon zugrundeliegend gedacht werden.“<sup>526</sup> Und als Pfleiderer danach seine Interpretation oder Beschreibung des Verhältnisses von Kulturbewußtsein und Trägerbewußtsein resümiert, kann er es auf der Linie einer „praktischen Religionsphilosophie“ tun: Die Religion ist Barth nach Pfleiderer „die Weise des praktisch-konkreten Vollzugs der Aktualisierung“<sup>527</sup> des vernünftig-allgemeinen Bewußtseins“, „die Weise, wie das Individuum diesen Bezug zugleich vollzieht und sich präsent macht“.<sup>528</sup>

<sup>522</sup> Pflleid 192Cf mit Beziehung auf GA 407BC. – Pfleiderers Deutung der „miteinander aktiven und passiven Aufgeschlossenheit des Individuellsten im Menschen“ bewegt sich zwischen Kultur- und religiösem Bewußtsein, nicht innerhalb des (Anschauung und Gefühl deutend sich aneignenden) religiösen Bewußtseins.

<sup>523</sup> Pflleid 193A. Forts: „Das ist gemeint, wenn Barth erklärt, die ‚religiöse Betrachtung der Welt steht . . . in intimster Analogie zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft. In den Ereignissen der empirischen Welt sieht der religiöse Mensch nach *Schleiermachers* Wort Handlungen Gottes‘. (408BC)“ – Zu „in intimster Analogie zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft“ (GA 408BC) vgl. „wichtige Parallele zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft“ (GA 408AB). Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis von 1909 ist bezüglich des regulativen Gebrauchs der Idee (GA 404ff) so gut auf den Abstand zwischen Religion und Wissenschaft wie auf Analogie und Parallele bedacht. (So über das Verhältnis von regulativer Idee und christlichem Gottesglauben im Anschluß an die festgestellte Antinomie schon zu Ende des zweiten Teils im Vortrag; GA III 1,403CD) Ganz anders dagegen beschreiben Barths „Ideen und Einfällen“ von 1910 das Verhältnis von Religion und Kultur: Natorp abwehrend heißt es, daß „die Religion nicht bloß begleitende Stimmung, sondern selbst Realitätsbeziehung sein will, während bei Natorp diese letztere durchaus nur den Bewußtseinsaktualisierungen als solchen innewohnt“. (GA III 2,133C) Oder: Durch „Religion . . . als schlechthiniges Richtungsgefühl“ werde „die Kultur erst in lebendigen Menschen Kultur“. (ebd 134A.C) Denn: „Subjekt der Idee, des wirklichen Kulturbewußtseins, der tatsächlichen Lebensgestaltung ist das Individuum.“ Und es handelt sich bei diesem Individuum „um das *unmittelbare Selbstbewußtsein*, kraft dessen es ein Einzelnes ist“ (ebd 136C). Pfleiderer legt seine Interpretation des religionsphilosophischen Entwurfs, den Barth am Ende des Vortrags über den kosmologischen Gottesbeweis 1909 gibt, so an, daß aus dem bloß vernünftigen Individuum als natürlichem Träger (der Wissenschaft und überhaupt des Kulturbewußtseins) das religiöse wird: Das natürlich-vernünftige Individuum begreift sich als religiöses, indem es sich von dem (von Pfleiderer konstruierten natürlichen oder ‚empirischen‘) Träger oder Subjekt des Kulturbewußtseins (als des Gesetzmäßig-Allgemeinen) unterscheidet. Die Nähe zu den „Ideen und Einfällen“ von 1910 scheint (wie aus dem Nichtverstehen des Abschnitts über den ‚regulativen Gebrauch der Idee‘ GA 404ff, so) aus Vorgriffen auf die „Ideen“ sich zu ergeben.

<sup>524</sup> Vgl Pflleid 190BC.

<sup>525</sup> Pflleid 193B

<sup>526</sup> Pflleid 193BC. Barth spricht von der „absoluten Macht“, die das (religiös-)individuelle Kulturbewußtsein begleitet und ihm einen „persönlichen inhaltlichen Wert“ gibt; Pfleiderer hebt die Bewußtheit (im Träger) hervor: „Freilich stellt die Religion eine bewußte, eine explizit deutende Wahrnehmung dieses Beziehungsverhältnisses dar.“ – Interpretiert Pfleiderer von GA III 2,137D („Ideen“) her?

<sup>527</sup> Mit „Aktualisierung“ greift Pfleiderer den nachfolgend zu behandelnden „Ideen“ vor.

<sup>528</sup> Pflleid 193CD. Zu „Bezug“ vgl weiter oben „Für-Bezug des Allgemein-Gesetzlichen, des Kulturbewußtseins, zum ‚empirischen‘ Individuum als dessen Trägersubjekt“. – Barth spricht im Vortrag über den Gottesbeweis nicht vom ‚religiösen Erlebnis‘ (von Pfleiderer ohne Stellenangabe zitiert; erst GA 409C ist vom ‚Erlebnis der Religion‘

Von dem gewonnenen Begriff der Religion aus lenkt Pfeleiderer gleichwohl um des Handelns, der Praxis willen wieder auf die Ethik zurück, und es wird deutlich, warum der Unterabschnitt mit „Religion als individuelle Gewißheit“ überschrieben ist. „Religion soll also nichts anderes als die Weise sein, in der dem Individuum der Grund seiner – verstehenden, weltauslegenden wie weltbeeinflussenden – Selbsttätigkeit, seines Lebensvollzugs insgesamt, präsent und gewiß ist. In der Religion erfährt sich das Individuum als sich selbst gegebener Akteur seines Lebensvollzugs.“<sup>529</sup> Und nun gelangt Pfeleiderer über das religiöse Individuum als Träger des Kulturbewußtseins zur Ethik zurück: „Da Aktivität, Handeln aber wiederum die partikuläre Domäne der sittlichen Vernunft ist,<sup>530</sup> hat die Religion eine besondere Affinität zum sittlichen Bewußtsein und dessen Ausarbeitung, zur Ethik. Religion ist als die das Handeln ermöglichende und begleitende Selbstgewißheit des Individuums zu beschreiben.“<sup>531</sup> „Religion ist also die nur am und im sittlichen Lebensvollzug des Individuums und so nur für dieses erfahrbare Bedingung der Möglichkeit dieses Lebensvollzugs als *seines Handelns*.“<sup>532</sup>

Schließlich scheint Pfeleiderer (für einen letzten Teil dieses Unterabschnitts) sich gefragt zu haben, wie Barth, Marburger Philosophie und Theologie (obzwar selbständig) rezipierend, zu solchen Gedanken gelangt sein könne. Er nennt Kant und Schleiermacher, vergleicht Natorps Religionsphilosophie, prüft die wechselseitige Kritik Herrmanns und Cohens in Grundfragen der Ethik,<sup>533</sup> und es ergibt sich: „Barths erster religionsphilosophischer Entwurf kann verstanden werden als der Versuch, Herrmanns Interesse an der Selbstgewißheit des individuellen

die Rede), sondern von „Religion“ (406Df), „christlicher Religion“ (407A), „christlichem Gottesglauben“ (408A) und von „Gott“ (407A.C), „Macht“ (407B.C). (Ebenso spricht der Bruder Heinrich in Pfeleiderers Zitat Anm 225 von dem „Versuch einer Einführung der Religion.“) Beides ist allerdings Voraussetzung der Pfeleidererschen Interpretation des Vortrags über den Gottesbeweis. Der starke Einwand, der hier zu machen wäre, ist dies Pfeleiderers Interpretation, trifft aber schon nicht mehr gleichermaßen, was weiter (in stellvertretender Verteidigung Barths gegen den Bruder) über die Aufgabe, das Christentum in lebenslangem Kampf durchzusetzen folgt (alles mit Barth sehr herrmannisch; vgl GA 409AB.C): Karl Barth sei nicht an einem „Umschlag“ (nämlich aus der Transzendentalphilosophie) gelegen, „nicht darum, die selbstdurchsichtige Letztbegründung des Bewußtseins“ in ein zeitlich-psychologisches Erlebnis zu verlegen. „Das religiöse Bewußtsein sei vielmehr zu denken ‚als eine Aufgabe . . . , deren Besitz wir in fortwährendem Kampf *durchzusetzen* haben‘ (GA 409AB).“ (Pfleid 194A)

<sup>529</sup> Pfleid 194B. In einer längeren Anmerkung vergleicht Pfeleiderer „diese Beschreibung der Religion“ mit der Natorps. (Pfleid 194 Anm 226), und auf der folgenden Seite zitiert Pfeleiderer Karl Barths Brief an den Vater vom 9. VI. 1909, wonach er in seinem Vortrag fünf Marburger Autoritäten durcheinandergewirbelt habe. (Pfleid 195A u Anm 228)

<sup>530</sup> Vgl Pfleid 187Df.

<sup>531</sup> Pfleid 194BC. Pfeleiderer bezieht sich auf Barth, indem er hier die Stelle einfügt, an der Barth zum zweiten Mal von der Gabe spricht, die uns in Gestalt der Aufgabe geworden ist, „die Welt als die Welt Gottes zu verstehen. Und dieses Verstehen ist nicht müßige Reflexion, sondern *Tat*.“ Usw. (GA 409CD)

<sup>532</sup> Pfleid 194C. Und wieder kommt Barth mit Herrmann überein: „In der Religion wird dieses Sich-Gegebenheit des Handlungsgrundes als Passivitätserfahrung präsent“, bewußt und ausgedrückt. (Pfleid 194Cf) „Das Paradox der Religion ist, daß sich solche Passivitätserfahrung und der Vollzug von Selbsttätigkeit wechselseitig voraussetzen.“ (Pfleid 195A)

<sup>533</sup> Pfleid 195A-196B. Nach Kant hat eine jede Theorie der Religion „den Autonomiebedingungen der theoretischen und praktischen Vernunft Rechnung zu tragen“; mit Schleiermacher muß Religion „grundsätzlich als selbständige Funktion des Bewußtseins zu stehen“ kommen, „und zwar als diejenige, in der das individuelle Subjekt die Einheit seines Selbst- und Weltbewußtseins als ‚unmittelbares Selbstbewußtsein‘ präsent hat“. (Pfleid 195B) Die Anmerkung zu Natorp wird dahingehend ergänzt, daß Barth die Selbständigkeit der Religion, von Schleiermacher abweichend, aus deren „Einheitsfunktionalität“ heraus entwickle – eine wenigstens für Pfeleiderers Verständnis Barths sehr aufschlußreiche Behauptung. (Pfleid 195BC) Die unter Natorps Einfluß ausgebildete Theorie der Religion werde aber ausgearbeitet unter Verwendung der „der begrifflichen und gedanklichen Mittel“, die „Anleihen“ sind, „die Barth insbesondere bei WHerrmann und HCohen macht, deren wechselseitige Kritik er auf der Basis einer eigenen Konstruktion aufzuheben sucht“; Barth ziele ausdrücklich „auf ein Tertium mit prinzipiellem Anspruch“. „Mit Herrmann will Barth eine Theorie entwickeln, die Religion als den bewußten Vollzug der Lebenseinheit des Individuums begreift, und aus diesem selbst heraus entwickelt.“ Sie soll aber gegen den Cohenschen Vorwurf des Psychologismus gefeit sein. (Pfleid 195C) Barths frühe Religionsphilosophie sucht das zwischen Cohen und Herrmann strittige Problem zu lösen der „Weise der Gegebenheit der Einheit des individuellen Bewußtseins für dieses selbst“ (Pfleid 195CD), was Pfeleiderer dann ausführt. (Pfleid 196AB)

Selbstbewußtseins an dem mit Cohen bestimmten Selbstvollzug von Subjektivität überhaupt selbst, und zwar als dessen immer schon in Anspruch genommene und zumindest latent mitthematisierte Voraussetzung, festzumachen.<sup>534</sup>

Nr 4. 1909-1911: II. „Ideen und Einfälle“: Nach dem Übergang von Kant zu Cohen wird im Zusammenhang des Kulturbewußtseins die Idee aus einem bloßen Grenzbegriff zum noetisch-ontologischen Grundbegriff. Ein allgemeines Kulturbewußtsein und sein Subjekt hat an der Realität bedeutenden Idee nicht notwendig teil; Realitätsbeziehung (theoretisch-praktisch doppelbestimmt und darum Doppelakt: als praktisch-sittlicher Vollzug zugleich Verifikationsakt) zu realisieren, ist dem Richtungsgefühl des Kulturbewußtsein aktualisierenden religiös-individuellen Subjekts vorbehalten; was Kulturkritik und den Gegensatz von allgemeiner und wahrer Kultur einschließt. „Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“: Gegen Troeltschens Rückschritt (religiöses Apriori); Theologie ohne Religionsphilosophie, als konfliktuös-kontrafaktisch strikt vollzugspraktisch zu denken; metaphysisch illuminiert, was zu neuer, geschichtlicher Bezugsbasis nötig.

Barth beginnt in „Moderne Theologie“ mit der Unterscheidung von Glaube und Glaubensgedanken, Religion und Theologie; Pfeleiderer schließt diesen Abschnitt mit der Troeltsch-Rezension, weil erst Ritschl das religiöse Individuum auf eigene Füße gestellt habe und damit zu prinzipieller Historisierung befreite: Die „religiöse Individualitätstheorie“ ist die „Möglichkeitsbedingung voraussetzungslosen historischen Bewußtseins“ (dies für Barth das Ergebnis der Herrmannschen Theologie).<sup>535</sup> Im nächsten Abschnitt überschreibt Pfeleiderer dann den ersten Unterabschnitt, dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis gewidmet, mit Rücksicht auf dessen Schluß: „Religion als individuelle Selbstgewißheit“; nach seinen Ausführungen hätte Pfeleiderer ergänzen mögen: „Religion als individuelle Selbstgewißheit – im Selbstvollzug von Subjektivität überhaupt“<sup>536</sup> Dann geht Pfeleiderer von der Religion zur Theologie über, und unter dem Titel „Theologie als transzendental-praktische Theorie selbstdurchsichtig-individueller Subjektivität“ folgt die Interpretation der „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ sowie, ohne neuen Titel, die des Vortrags über den „Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“.<sup>537</sup>

Im ersten Teil dieses Unterabschnitts gibt Pfeleiderer die ersten zwei Seiten der Ideen wieder, auf denen Barth im Anschluß an Schleiermacher von Religionsphilosophie und Theologie handelt sowie von den verschiedenen Zweigen der Theologie, je nach ihrer Abzweckung. In der „wahrheits- und geltungstheoretisch orientierten Dogmatik“ erfaßt der Religionsphilosoph die eigene Religion.<sup>538</sup> In eingeschränktem Anschluß an Schleiermacher wird nun, da die historische Theologie des Relativismus wegen zurückgesetzt ist, die verbliebene dogmatische Theologie, welche die eigene lebendige Religion reflektiert, als „ihrem Wesen nach *praktische* Theologie“ bezeichnet.<sup>539</sup>

Im mittleren Teil des Unterabschnitts wendet Pfeleiderer sodann sich den schwierigen sechs Seiten zu, deretwegen Barth das Heft mit den Blättern „Ideen und Einfälle zur

<sup>534</sup> Pfeid 196BC. Dann kann Herrmann nicht mehr Psychologie und ein unklares Verhältnis zum „sittlichen Handlungsvollzug“ vorgeworfen werden, Cohen nicht, die Einheit des individuellen Selbstbewußtseins sei in ihrer konstitutiven Funktion für die „jeweiligen sittlichen Selbstvollzüge“ unterbestimmt. – Cohen, der nicht einmal die Ethik vom einzelnen Menschen aus bestimmt, sondern von Mensch und Mitmensch, meidet in seinem Denken, dem eines kritischen Idealismus, wohlweislich das gegebene Lebendig-Individuelle. Barth aber, am Verhältnis von Religion und Kultur interessiert, vergleicht Religion (Christentum, Gottesglauben) überhaupt und Kulturbewußtsein. Des Umstandes wegen, daß das Kulturbewußtsein von Individuellem und gar einer individuellen Trägerschaft nichts weiß, ist für Barth die Verknüpfung von allgemeinem Kulturbewußtsein und religiösem Individuum ein eigenes Problem. Beides wird über den im Kulturbewußtsein begegnenden Begriff der Idee gelöst, im Vortrag von 1909 und in den „Ideen“ von 1910 mit nicht geringem, höchst folgenreichem Unterschied. (Ohne diesen Unterschied hätte es „Gottes Vorhut“ nicht geben können; vielmehr: es hätte diese und derlei eine andere Erklärung finden müssen.)

<sup>535</sup> Pfeid 189D; vgl 190A.

<sup>536</sup> Vgl Pfeid 196B.

<sup>537</sup> Pfeid 196D-202A.202B-205B

<sup>538</sup> Pfeid 198A

<sup>539</sup> Pfeid 198Df

Religionsphilosophie<sup>540</sup> überschrieb; den Seiten, auf denen Barth an den Schluß des Vortrags über den kosmologischen Gottesbeweis anknüpft. Pfeleiderer erkennt eine „entscheidende erkenntnistheoretische Verschiebung“ nach einem Jahr, und er führt sie auf die Lektüre von Cohens „Ethik des reinen Willens“ zurück; sie ist darin zu sehen, „daß Barth die für das System zentrale Zuordnung von regulativer Idee und Religionsbegriff neu bestimmt.“<sup>541</sup> Unterschied Barth im Vortrag vor einem Jahr noch mit Kant zwischen Ding an sich und Erscheinung, so ersetzt nach Pfeleiderer diese Unterscheidung nun eine „platonisierende Deutung des Ideebegriffs“, der dadurch, auf dem Wege der „Prinzipialisierung“ aus einem Grenzbegriff zum Grundbegriff werde. Kennzeichnete jenen Vortrag noch die „Differenz von zweistämmigem Erkenntnisvollzug und ‚einstämmigem‘ Kulturbewußtsein“, so ist diese Differenz im neuen noetisch-ontologischen Grundbegriff nun, „höherstufig vermittelt“, überholt. Schließt die Idee das philosophische System ab, so steht ihr die Religion als „Individualisierungsfunktion“ gegenüber, und Barth steht vor der Aufgabe, zwischen beidem „eine stabile Brücke herzustellen.“<sup>542</sup>

Barth baut die Brücke zwischen Idee und Religion,<sup>543</sup> indem er „das gesetzliche Bewußtsein überhaupt jetzt als ‚a priori vorhandene . . . und notwendige . . . Zuständlichkeit‘<sup>544</sup> deutet, von welcher ihre ‚Aktualisierung‘<sup>545</sup> modalkategorisch strikt zu unterscheiden sei. Und zwar soll es

<sup>540</sup> GA III 2,129-138, die erwähnten sechs Seiten 132-137.

<sup>541</sup> Pfeid 199B

<sup>542</sup> „Insbesondere geht darauf (auf die zwischenzeitlich vertiefte Lektüre von Cohens „Ethik des reinen Willens“) offensichtlich die für den intendierten Systemcharakter der skizzierten Theorie entscheidende erkenntnistheoretische Verschiebung zurück, die darin zu sehen ist, daß Barth die für das System zentrale Zuordnung von regulativer Idee und Religionsbegriff neu bestimmt. Die in der früheren Studie noch als bloße ontologische Reserve eingeführte Kantische Diastase von ‚Ding an sich‘ und Erscheinung wird nun in eine – wohl durch die Cohenlektüre vermittelte platonisierende Deutung des Ideebegriffs überführt, der auf diese Weise aus der Funktion eines reinen Grenzbegriffs in die eines noetisch-ontologischen Grundbegriffs einrückt. Durch solche Prinzipialisierung wird die für den ersten Entwurf noch kennzeichnende Differenz von zweistämmigem Erkenntnisvollzug und ‚einstämmigem‘ Kulturbewußtsein höherstufig vermittelt. Und zwischen diesem nun auch erkenntnistheoretisch als Systemabschluß gedachten platonischen Ideebegriff und der Religion als Individualisierungsfunktion sucht Barth eine stabile Brücke herzustellen.“ (Pfeid 199BC)

<sup>543</sup> Pfeid 199Df. „Die Brücke von noetisch-ontologischem Ideebegriff und Religion stellt Barth dadurch her, daß er das gesetzliche Bewußtsein überhaupt jetzt als ‚a priori vorhandene . . . und notwendige Zuständlichkeit‘ (GA 133AB) deutet, von welcher ihre ‚Aktualisierung‘ (GA 134A) modalkategorisch strikt zu unterscheiden sei. Und zwar soll es nämlich zur ‚Aktualisierung des logischen, ethischen, ästhetischen Apriori . . .‘ allererst kommen durch den Selbstbezug der Vernunft auf die Idee, wobei Barth diesen Bezug als einen solchen auf ‚. . . das Auftreten eines der Methodik jener Bewußtseinsrichtungen ebenso inkommensurablen wie unentbehrlichen Elements‘ (GA 134A) bestimmt. Der Gedanke der Regulativität der Idee wird somit nicht preisgegeben, aber, wie der Terminus ‚Auftreten‘ zeigt, wird nun ihr Verhältnis zu den regulären Funktionsformen des Bewußtseins als aus diesen gerade nicht ableitbar, sondern zu diesen kontingent hinzutretend bestimmt. Dabei soll die Rede vom kontingenten ‚Auftreten‘ gleichwohl nicht aus der transzendentalen Konstruktion herausführen. ‚Als konstitutive transzendente Erkenntnis verstanden, führt ihr Gebrauch zu den bekannten vorkritischen Antinomien . . . Als regulatives heuristisches Prinzip dagegen bedeutet sie für Logik, Ethik, Ästhetik die *Realitätsbeziehung*. Die Idee in diesem Sinne ist das Ding an sich.‘ (GA 134A) Die gnoseologische Basis dieses Begriffs eines ‚(kritisch verstandenen!) Dings an sich‘ deutet der allerdings nur abbreviaturnhaft gegebene Verweis auf den Gedanken der ‚μέθεξις des Plato‘ (GA 136AB) an. ‚Kraft Aufleuchtens der Idee‘ (GA 136A) nehme das Subjekt teil an der ‚<<Realität>> des Dings an sich.‘ (GA 136AB)“ (Pfeid 199CD-200B)

<sup>544</sup> Pfeleiderer gewinnt die Bezeichnung des gesetzlichen Bewußtseins überhaupt als „Zuständlichkeit“ aus einem Satz Barths gegen Troeltschs religiöses Apriori: „Die Religion wird damit (indem man sie in Form eines religiösen Apriori den drei Bewußtseinsformen gleichstellt und dem Kulturbewußtsein eingliedert) gegen ihre eigenen Aussagen aus einer individuell unendlich verschiedenen Lebensoffenbarung zu einer apriori vorhandenen und notwendigen Zuständlichkeit gemacht.“ (GA III 2,133AB) – Das noch unbelebt-tote Kulturbewußtsein wäre eine allgemeine Zuständlichkeit des menschlichen Bewußtseins im Gegensatz zur Individualität des religiösen Erlebnisses.

<sup>545</sup> Unter der Überschrift „*Religion innerhalb der Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl*“ notiert Barth: „1.) In den Aktualisierungen des logischen, ethischen, ästhetischen Apriori konstatiert die Vernunftkritik das Auftreten eines der Methodik jener Bewußtseinsrichtungen ebenso inkommensurablen wie unentbehrlichen Elementes: der *Idee*.“ (GA 134A)

nämlich zur ‚Aktualisierung des logischen, ethischen, ästhetischen Apriori . . .‘ allererst kommen durch den Selbstbezug der Vernunft auf die Idee, wobei Barth diesen Bezug als einen solchen auf . . . das Auftreten eines der Methodik jener Bewußtseinseinrichtungen ebenso inkommensurablen wie unentbehrlichen Elementes<sup>546</sup> bestimmt.<sup>547</sup> Die Idee, erklärt Pfeleiderer, tritt zu den ‚regulären Funktionsformen des Bewußtseins‘, nämlich den drei Apriori (erkennender, sittlicher, ästhetisch-fühlender Tätigkeit eines natürlichen Bewußtseins nach Pfeleiderer), ‚als aus diesen gerade nicht ableitbar‘ ‚kontingent hinzu‘,<sup>548</sup> die Idee darf aber, damit die transzendente Konstruktion erhalten bleibt, nicht konstitutiv gebraucht, vielmehr nur regulativ verstanden werden. Pfeleiderer zitiert: ‚Als regulatives heuristisches Prinzip dagegen bedeutet sie (die Idee) für Logik, Ethik, Ästhetik die *Realitätsbeziehung*. Die Idee in diesem Sinn ist das Ding an sich.<sup>549</sup> Letzteres kann gelten, wird die Idee als platonische Hypothese aufgefaßt und gibt es mit Plato eine Teilhabe daran. Pfeleiderer schließt den Absatz über die Brücke zwischen ‚Idee‘ und ‚Religion‘: ‚Kraft Aufleuchtens der Idee (erg: in ihm)‘ nehme das Subjekt Teil an der ‚Realität‘ des . . . Dings an sich‘.<sup>550</sup>

Damit ist Pfeleiderer bei dem Begriff angelangt, an dem ihm eigentlich gelegen, dessenwegen ihm an der Idee gelegen und weswegen er, anders als Barth, mit dieser begonnen. So fährt Pfeleiderer im nächsten Absatz fort, der eigentliche Brückengedanke sei, daß ‚diese ‚*Realitätsbeziehung*‘ des Bewußtseins, die dem Subjekt im Bezug auf die Idee erwächst, immer nur als konkret, und das heißt: individuell und aktual vollzogene gedacht werden kann.<sup>551</sup> Er fragt darum mit Barth ausdrücklich nach dem ‚Subjekt der Idee‘ und antwortet sich mit Barth: ‚,Welches ist das *Subjekt der Idee*? Das normale Kulturbewußtsein? Nein . . . Wie die *Universalität* Subjekt des abstrakt möglichen, so ist die *Individualität* kraft der μέθεξις an der Dignität der Idee, Subjekt des konkret wirklichen Kulturbewußtseins. Subjekt der Idee, des wirklichen Kulturbewußtseins, der tatsächlichen Lebensgestaltung ist das Individuum.‘<sup>552</sup> Barth meine eben mit Herrmann gegen Cohen, schließt Pfeleiderer diesen Absatz, daß ‚,realitätsbezügliche Lebensgestaltung‘ durch ‚normmäßiges (gesetzlich-transzendentes) Denken, Wollen etc an und für sich noch . . . nicht zustande‘ komme.<sup>553</sup>

In einem kurzen folgenden Absatz<sup>554</sup> reflektiert Pfeleiderer seine Wiedergabe Barths und interpretiert: ‚Der Begriff der Realitätsbeziehung<sup>555</sup> ist in dieser Konstruktion insofern zentral, als ihm, wie er schon terminologisch signalisiert, eine theoretisch-praktische Doppelbestimmtheit<sup>556</sup> zugeschrieben wird.‘ Die Realitätsbeziehung ist in ihrer theoretisch-

<sup>546</sup> GA 134A

<sup>547</sup> Pfeid 199Df. – Barth spricht von den drei Apriori im Kulturbewußtsein als von ‚Bewußtseinsrichtungen‘ (GA 134A) oder ‚Bewußtseinsformen‘ (GA 132B); in ‚Selbstbezug‘ (Pfeid 199D) liegt, daß sie Tätigkeiten (Funktionen) eines natürlich-individuellen Subjekts seien, wie zum Vortrag über den Gottesbeweis erklärt.

<sup>548</sup> Pfeid 200A

<sup>549</sup> Pfeid 200AB mit GA 134B

<sup>550</sup> Pfeid 200B nach GA 136B. Vom ‚kontingenten‘ Auftreten der Idee spricht Pfeleiderer mit Rücksicht auf das ‚Aufleuchten der Idee‘ in dem von ihm seit dem letztjährigen Vortrag für das Kulturbewußtsein stets vorausgesetzten Subjekt; darauf bezieht er nun: ‚Kulturwert oder Lebensgestaltung kommen erst da zustande, wo das Subjekt des normalen Kulturbewußtseins kraft Aufleuchtens der *Idee* in ihm teilnimmt an der ‚Realität‘ des (kritisch verstandenen) Dings an sich. μέθεξις des Plato.‘ (GA 136B) Folgt bei Barth ein Verweis auf die ‚fundamentale Funktion‘ der Religion für die ‚Realitätsbeziehung‘ durch ‚das ewige Richtungsgefühl‘. (GA 136BC)

<sup>551</sup> Pfeid 200BC; ‚können‘, das letzte Wort, ist wohl in ‚kann‘ zu korrigieren. Es folgt bei Pfeleiderer: ‚,Wahrheit suchen und Wahrheit selbst ist identisch.‘ (GA 134B) – Das Gesetz des Kulturbewußtseins für sich zu erfüllen und die bloße Funktion zu betätigen, genügt nicht, um die Wahrheit und das Gute zu treffen, weshalb Pfeleiderer zuvor das ‚Auftreten‘ der Idee im Bewußtsein als ‚kontingentes‘ Hinzutreten erläuterte.

<sup>552</sup> Pfeid 200C mit GA 136BC.

<sup>553</sup> Pfeid 200C mit Bezug auf GA 135Cf.

<sup>554</sup> Pfeid 200CD

<sup>555</sup> Verstehe: Realisierung oder Verwirklichung (Pfeid 200Df).

<sup>556</sup> Der Begriff der Realitätsbeziehung ist ‚doppelbestimmt‘, insofern dem logischen Apriori die Idee des Wahren entspricht, dem ethischen die des Guten. Ebenso ruft Pfeleiderer damit die Gleichursprünglichkeit von Religion und

praktischen Doppelbestimmtheit auch ein Doppel-Akt: Der Akt der Aktualisierung (der beiden Apriori als Funktionen), der mit Realitätsbeziehung gemeint ist, ist als *praktisch-sittlicher Vollzug* zugleich „*Verifikation* der Bewußtseinsinhalte überhaupt, mithin „*erkenntnistheoretischer Grundakt*“.<sup>557</sup> Tritt die bezeichnete und durch Gelingen auszeichnende Art der Aktualisierung zu jenen bloßen Funktionen des Bewußtseins (die eines Subjekts oder Trägers bedürfen) „kontingent hinzu“, so soll der „kontingent hinzutretende Akt ihres Vollzugs doch nicht als ‚empirisch-psychologischer‘ Akt verstanden werden“.<sup>558</sup>

In den „Ideen“ will Barth, Pfeleiderer zufolge, die Brücke vom „noetisch-ontologischen Idee-begriff zu „Religion als Individualisierungsfunktion“ bauen;<sup>559</sup> in Verfolg der Absicht, diesen Brückenbau darzustellen, ist Pfeleiderer nun bei dem Begriff der Religion angelangt. Der Realitätsbeziehung wegen hatte Pfeleiderer mit der Idee begonnen, und er beginnt deshalb im nächsten Absatz<sup>560</sup> mit der Realitätsbeziehung als der praktisch-sittlichen Realisierung durch den Aktualisierungsakt der Religion. „Als diesen Realisierungsakt<sup>561</sup> selbst versucht Barth den Religionsbegriff zu denken, der zugleich diesen Akt als Akt des individuellen Subjekts diesem selbst durchsichtig machen soll. Zu diesem Zweck wird Religion als ‚das *unmittelbare Selbstbewußtsein*, kraft dessen es ein einzelnes ist‘, bestimmt und so auf das ‚individuelle Erleben‘ bezogen gedacht.“<sup>562</sup>

Dies Erleben aber ist, weit anders als bei Troeltsch die Religion als Bewußtseinsfunktion, „eine nicht transzendental notwendige, sondern *geschichtlich* mögliche und wirkliche Bezogenheit des individuellen Subjektes der Kultur“.<sup>563</sup> Auf diese Weise tritt bei Pfeleiderer der Abstand der wirklichen Kultur von der bloßen gesetzlichen Zuständlichkeit des allgemeinen Kulturbewußtseins hervor.<sup>563</sup> Denn Religion äußert sich innerhalb der Kultur „niemals als ein einzelner konstitutiver Faktor . . . , wohl aber als das ewige Richtungsgefühl, durch das die Kultur erst in lebendigen Menschen Kultur wird“.<sup>564</sup> Die wahre Kultur, die erst den Begriff erfüllt, zeigt ihre Überlegenheit im Gegensatz zur allgemeinen, die der ontologischen Beziehung und Begründung entbehrt. In Pfeleiderers Deutung hat bereits in den „Ideen“ die der Religion vorbehaltene Realitätsbeziehung, die Kraft zu realisieren, eine kulturkritische Spitze: Die Religion ist eben eine „*geschichtlich* mögliche und wirkliche Bezogenheit (auf die Realität) des individuellen Subjektes der Kultur“.<sup>565</sup>

Das ambivalente Verhältnis der Religion zur Zeit bestimmt ebenso Pfeleiderers nächsten Absatz.<sup>566</sup> „Wie im ersten Entwurf geht diese vollzugspraktische Prinzipialisierung des

Sittlichkeit im religiösen Individuum in Erinnerung, die sich aus der Vertiefung Kants durch Schleiermacher ergibt. (GA III 1,342B.358Bf; „Moderne Theologie“ und die Duplik dazu) 202B-205B. Den religiösen Aspekt der Doppelbestimmtheit wird Pfeleiderer sogleich zur Sprache bringen; der religionsphilosophische ist vom religiösen her leichter einzusehen, erinnert man sich der Deutung, die Pfeleiderer zur Duplik der Gleichursprünglichkeit von Religion und Moral gegeben hat. (Vgl Pfeid 187BC)

<sup>557</sup> Dem praktisch-sittlich aktualisierenden Vollzug ist damit unversehens ein bedeutender Vorzug mit fast unabsehbaren Folgen zuerkannt. Wieweit derlei dem in den „Ideen“ mit Cohen konstruierenden Barth entspricht, bleibe unerörtert. – Zum grundsätzlichen Vorrang der sittlichen Aktualisierung der Realitätsbeziehung nach Pfeleiderer siehe diesen zum letztjährigen Vortrag (Pfeid 194BC); er mag auch an „Lebensgestaltung“ (GA 136 mehrfach) gedacht haben.

<sup>558</sup> Pfeid 200CD mit Bezug auf GA 136CD. Zu Pfeleiderer vgl den letztjährigen Vortrag.

<sup>559</sup> Pfeid 199CD

<sup>560</sup> Pfeid 200Df. Was den Text der „Ideen“ betrifft, so greift Pfeleiderer von der Stellung der „Religion innerhalb der Kultur als schlechthinigem Richtungsgefühl“ auf Barths nächsten Abschnitt „Religion außerhalb der Kultur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ über (GA 136f). Barths fragmentarische Skizze bricht mit dieser Überleitung ab.

<sup>561</sup> Verstehe: der Aktualisierung.

<sup>562</sup> Pfeid 200D mit Barth GA 136Cf.

<sup>563</sup> Vgl Pfeid 199Df.

<sup>564</sup> Pfeid 200Df mit GA 137A. – Konstruierte Pfeleiderer Barth von der Idee und einem gegebenen allgemeinen Kulturbewußtsein samt Subjekt her, um ihn als Gegensatz zu Troeltsch zu konstruieren?

<sup>565</sup> Pfeid 201A mit GA 137AB.

<sup>566</sup> Pfeid 201A-C

Religionsbegriffs einher mit einer Kritik an der psychologischen Tendenz oder dem psychologischen Anschein von Herrmanns Erlebnisbegriff.“ Das im vorigen Absatz erwähnte geschichtlich-kontingente vermittelte Erlebnis Jesu ist zu verstehen als „,unzeitliches resp kontinuierliches Gewißwerden der Wahrheit und Wirklichkeit im Zusammenhang der Überlieferung von Jesus‘.<sup>567</sup> Die Pointe dieser Argumentation ist dann darin zu sehen, daß es gerade die Religion ist, welche der ‚Methodik des Kulturbewußtseins . . . durch und in diesem Richtungsgefühl die Realitätsbeziehung“ gibt; aber die Religion ist nur mehr „als ein bloß psychologisches Phänomen“, insofern sie „den theoretischen Geltungsbezug des Bewußtseins faktisch realisiert“. So wäre nach Pfleiderer das Ergebnis der Barthschen „Ideen“: Von der Realität bedeutenden Cohenschen Idee her wollte Barth die Brücke zur Religion (als aktualisierendem (sittlich-)praktischem Vollzug) bauen, damit durch das Richtungsgefühl des religiösen Bewußtseins das Kulturbewußtsein faktisch die Realität des (nun kritisch verstandenen) Dings an sich gewönne, um wahre Lebensgestaltung zu werden, und nicht bloße Psychologie bliebe.<sup>568</sup>

Summa summarum: Pfleiderer beginnt mit der Idee und baut von dort aus die Brücke zur Religion. Weil für Pfleiderer das Cohensche Kulturbewußtsein natürlich ein Subjekt hat, kann er in logischer Allgemeinheit von einem an der Idee teilhabenden Subjekt und Bewußtsein reden, und erst später, als er über die als Realisierung verstandene Realitätsfrage zur Religion gelangt ist, kommt er auf ein besonderes Subjekt und dessen Richtungssinn zu sprechen. Pfleiderer beschreibt von der Idee der Wahrheit und des Guten aus; dann schränkt er die allgemeine Funktion der Kultur von der Religion her ein. Denn Pfleiderer beschreibt (von der Idee ausgehend) ein allgemeines, anerkanntes Kulturbewußtsein, das vernünftig sein soll, und setzt als Barthisch ein religiöses, wahres, kontingentes (weil geschichtlich vermitteltes) Kulturbewußtsein dagegen.<sup>569</sup> – Eine andere Beobachtung macht gleichfalls nachdenklich: Der zweite Teil dieses Unterabschnitts, den er den schwierigen Seiten der „Ideen“ gewidmet, bleibt für Pfleiderer ohne bemerkenswertes Ergebnis, sodaß die „Ideen“ gegenüber dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis zurücktreten. Pfleiderer sieht den wichtigsten Unterschied in dem Übergang von Kant zu Cohen, wodurch Barth dazu genötigt wurde, das Verhältnis des aktualisierenden religiösen Bewußtseins zur Idee neu zu bestimmen. Doch „die vollzugspraktische Prinzipialisierung des Religionsbegriffs“, für Pfleiderer der Hauptpunkt der

---

<sup>567</sup> GA 137D

<sup>568</sup> „Barths ‚Ideen und Einfälle . . .‘ laufen also darauf hinaus, die Religion als denjenigen aktuellen (sittlich-) religiösen praktischen Vollzug zu denken, der den theoretischen Geltungsbezug des Bewußtseins faktisch realisiert; ohne welchen faktischen Vollzug das Bewußtsein gerade nur als ein psychologisches Phänomen zu stehen käme.“ (Pfleid 201C) – Aus der zum Beschluß folgenden theoriegeschichtlichen Einordnung der „Ideen“ (Pfleid 201CD) ergibt sich die erste der an diesen fragmentarischen Entwurf zu knüpfenden Fragen: „Religion . . . soll als die Weise gedacht werden, wie die Einheit von Erzeugung und Reflexion, die das Bewußtsein als Handlung bei HCohen ist, für das konkrete individuelle Bewußtsein faktisch ist. So versucht Barth, WHerrmanns Interesse an der Faktizität individueller Religion in die Koordinaten der Bewußtseinstheorie HCohens funktional einzuzeichnen.“ (Pfleid 201CD) Das Bewußtsein ist nach Cohen Handlung in Einheit von Erzeugung und Reflexion. Daraus ergibt sich die Frage, „ob dieses aktuelle Für-sich-selbst Sein des Bewußtseins“ (das die Religion sein soll) „(als unmittelbares und gleichsam) passiv-ruhend“ gedacht werden kann und nicht „immer schon als Theologie zu bestimmen“ ist; „denn die Realitätsbeziehung, welche die Religion ist und leisten soll, ist konstitutiv durch den – bewußten – Bezug auf die Idee vermittelt“. (Pfleid 201CD; vgl 211C) Daß die Religion, als Vollzug gedacht, „immer schon als Theologie zu bestimmen“ ist, weil der Bezug auf die Idee ja bewußt sein muß, mutmaßt Pfleiderer im Vorblick auf den folgenden dritten Unterabschnitt über „Der christliche Glaube und die Geschichte“. – Zum zweiten bleibe der „epistemische Status dieser Konstruktion“ und damit der Religionsphilosophie zu klären. (ebd) – Endlich sei, den religionsphilosophischen Fragen entsprechend, in der Glaubenslehre offen, ob es von Herrmanns „Bild des innerem Leben Jesu“ einen Weg zum „Vollzug des Glaubens als Vollzug wahrheitsfähigen Kulturbewußtseins“ geben könne. (Pfleid 202A)

<sup>569</sup> Barth geht in den „Ideen“ von der Religion in ihrem Verhältnis zu Kultur und Kulturbewußtsein aus, und er behauptet, daß die Leistung der Religion für Kultur und Kulturbewußtsein über deren Leben und Tod entscheidet. Barth setzt in Jesus geschichtlich getroffene Realitätsbeziehung und wahre Lebensgestaltung der heuristisch-regulativen, aber fernen, weil nicht getroffenen Idee entgegen.

Barthschen Religionsphilosophie, fand Pfleiderer schon im Vortrag über den Gottesbeweis entwickelt, weil er im Vorgriff auf die „Ideen“ von „Aktualisierung“ sprach.<sup>570</sup>

Im Sommer 1910 trägt Barth seine Theologie als Religionsphilosophie in Gestalt von transzendentalphilosophischen Grundüberlegungen vor, ein Dreivierteljahr später wagt er, sie unmittelbar als „theologische Selbstentfaltung des religiösen Bewußtseins“ zu entwickeln; das ist nach Pfleiderer die Bedeutung des Vortrags über den „Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie.“<sup>571</sup> In seinem dritten Teil, der diesem Vortrag gewidmet ist, erreicht Pfleiderers Unterabschnitt damit sein in der Überschrift angegebenes Ziel: „Theologie als transzendental-praktische Theorie selbstdurchsichtig-individueller Subjektivität“ Diese Theorie sucht sich dann zwar, wie der dritte Unterabschnitt dartut, in der Geschichte eine neue „Bezugsbasis“.<sup>572</sup> – Der Vortrag über Metaphysik in der Theologie, der hauptsächlich Troeltschs Modernisierungsversuch der Theologie als Rückfall hinstellt,<sup>573</sup> erweckt in seiner konstruktiven Argumentation zwar den Anschein, „selbst . . . stark metaphysisch illuminiert zu sein“.<sup>574</sup> Doch wendet Barth gegen Troeltschs religiöses Apriori als eine theoretische Vorstellung ein, daß die Religion praktisch sei.<sup>575</sup> „Religion ist der kontingent-faktische, näherhin: der kontrafaktische, weil konfliktuöse Zusammenschluß der individuellen Selbst- und Welterfahrung mit dem Gottesgedanken, der als konfliktuös-kontrafaktischer strikt vollzugspraktisch zu denken sei.“ Deshalb liegt die Bedeutung des Vortrags darin, wie Pfleiderer fortfährt: „Vollzugsaktualität der Religion, ihre intern konfliktuöse, tendenziell paradoxe Struktur und die Prädominanz der

<sup>570</sup> Und: „Wie im ersten Entwurf geht die vollzugspraktische Prinzipialisierung des Religionsbegriffs einher mit einer Kritik an der psychologische Tendenz oder dem psychologischen Anschein von Herrmanns Erlebnisbegriff.“ (Pfleid 201A) Allein daß Pfleiderer sich diesmal auf eine den „Ideen“ beigefügte Notiz bezieht: Das Erlebnis ist unzeitliches Gewißwerden an der Person Jesu.

<sup>571</sup> Pfleid 203A. Die „theologische Selbstentfaltung“ gibt der Barths Religionstheorie leitenden Absicht die „methodologisch adäquate Fassung“, indem sie die religionsphilosophische (das ist die „geltungstheoretisch-transzendentalphilosophische“) „(Außen-) Begründung des religiösen Bewußtseins theologisch zu invertieren“ sucht. – Barths Text nach dem Manuskript GA III 2,335-360; Pfleiderer dazu 202B-205B.

<sup>572</sup> Pfleid 205AB im Vorblick auf diesen Unterabschnitt, der anschließend „Der christliche Glaube und die Geschichte“ behandelt.

<sup>573</sup> „Troeltschs Aufnahme metaphysischer Elemente in die religionsphilosophische Grundlegung der Theologie sowohl mit dem Selbstverständnis des Glaubens als auch mit den wissenschaftlich-philosophischen Standards der Moderne für unvereinbar zu erweisen und so Troeltschs Modernisierungsversuch der Theologie in seiner Durchführung als Rückfall hinter die Moderne zu diagnostizieren, ist das eigentliche kritisch-polemische Ziel des Vortrags. In dieser Zielsetzung erweist er sich als das negative Pendant zu dem in dem Aufsatz ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ unternommenen Versuch, Troeltsch auf dessen ureigenem Gebiet ein positives theologisches Konstrukt entgegenzustellen.“ (Pfleid 202C)

<sup>574</sup> Pfleid 202C.203BC. – Was Pfleiderer metaphysische Illumination scheint, ist Barths kantianisierende Erläuterung der Schleiermacherschen Verbindung von „Anschauung und Gefühl“. Pfleiderer irrt in den Voraussetzungen seines Urteils: „Man dürfte vom Referenten eine Auseinandersetzung mit entsprechenden aktuellen Tendenzen insbesondere unter jüngeren Ritschlianern erwartet haben.“ (Pfleid 202B) Barth hatte vor französisch-sprachigen Theologen vorzutragen, die mit der deutschen theologischen Literatur, von Schleiermacher angefangen, nicht vertraut waren. Er hatte also in fremder Sprache in Gedanken und Begriffe und die Auseinandersetzung darüber, in eine Welt einzuführen, die den Hörern fremd war und ihm selbst nur auf deutsch vertraut. Eine Genfer Dame, die nicht Theologin, „übersetzte“ ein deutsches Manuskript (GA332B) oder „frisierete“ ein französisches (GA 333D), und zur eigenen Orientierung während des Vortrags machte Barth sich Hinweise auf deutsch. Der deutsche Leser hat also in Barths deutsche Sprache sich zurückzusetzen, die Marginalnoten und die mit bekannter Materie verknüpften Namen helfen ihm dabei. Barth entwarf den Vortrag gestützt auf Literatur, die ihm zur Hand und vertraut war. Das Thema betraf Religion und Theologie in ihrem Verhältnis zur Metaphysik und einmal nicht das Verhältnis von Religion und Kultur.

<sup>575</sup> „Die kategoriale Differenz, die Barth gegenüber Troeltschs Lehre vom religiösen Apriori zu befestigen sucht, ist keine inhaltliche, sondern eine modale und in deren Folge eine methodologische: der Modus der Religion als praktischer, weil aktueller und individueller, zwingt dazu, sie aus den apriorischen Verankerungen, die Troeltsch fixiere, zu lösen. Das Absolute sei in ihr nicht im Medium der Reflexion, sondern im Medium praktischer Unmittelbarkeit präsent. Dies wiederum sei daran zu erkennen, daß das religiöse Absolute strikt unter der – praktischen – Kategorie der Handlung, als ‚action‘ (GA 350AB), präsent gedacht werden müsse.“ (Pfleid 203Cf)

Handlungskategorie werden hier erstmals bei Barth in einen engen theoretischen Ringschluß gebracht.<sup>576</sup> Die neue Einsicht ist, daß „transzendentaltheoretisch-philosophische Begründung der Wahrheit der Religion“ „zum Selbstverständnis des religiösen Vollzugs in eine diesen konterkarierende Konkurrenz treten“ muß. Der „Metaphysikverdacht“ aber, dem Barth sich in seiner Argumentation aussetzte, ist nicht minder „prekär“. So braucht Barth, erstrebt er die „theologische Selbstexplikation des religiösen Bewußtseins“, „eine neue Bezugsbasis seiner Theorie“.<sup>577</sup>

Nr 5. 1909-1911: III: „Der christliche Glaube und die Geschichte“ Einleitung, I.IV. Teil: *Die Historisierung als das Fundamentalproblem der Gegenwart ist theologisch einzuholen; das historische Bewußtsein ist (gegen Troeltsch) kein widriges Schicksal, sondern hat moderne Religion und Theologie zur Voraussetzung. Die Religion macht das gesetzlich allgemeine Kulturbewußtsein zeitlich-individuell erfahrbar und setzt es darin real, dadurch schon immer in der Geschichte verankert und Grundlage der sittlich-praktischen Selbstrealisierung des Individuums. Christologische Reflexionen dienen der Vermittlung zwischen allgemeiner Religionsphilosophie und subjektivitätstheoretischem Selbstverständnis der Religion. Erst im Prozeß der theologischen Selbstausslegung erfährt das religiöse Bewußtsein sich bewußt als geschichtlich-allgemeines. – „Tersteegens ‚Innerlichkeit‘ als Beispiel gelungener Selbstrealisierung religiös-theologischer Individualität“: Fallstudie dazu.*

Unter dem Titel „Praktische Theologie‘ als Problem und Programm“ entwarf Pfeleiderer den Grundriß seines Programms und gründete es auf Ausführungen über die ersten kleinen Schriften Barths, vor allem „Moderne Theologie“ und die Troeltsch-Rezension. Den zweiten Abschnitt überschrieb Pfeleiderer: „Theologie als praktische Religionsphilosophie – erste programmatische Skizzen (1909-1911)“ In der ersten Hälfte skizzierte Pfeleiderer anhand ausgewählter Texte und Textstücke deutend Barths religionsphilosophisches Schema, das Herrmann mit Cohen verband. Das Hauptstück der hiermit beginnenden zweiten Hälfte gilt der Auseinandersetzung Barths mit Troeltsch über die Geschichte und deren Bedeutung für Religion und Theologie; Barths erster größerer Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“<sup>578</sup> hatte die Aufgabe, „die ‚volle . . . Anerkennung des historischen Relativismus‘ systematisch-theologisch einzuholen“.<sup>579</sup> Pfeleiderer überschreibt diesen Unterabschnitt, dem aus genanntem Vortrag und Aufsatz Stücke der Einleitung, des ersten und vierten Teils zugrunde liegen: „Religiös-theologisches Bewußtsein als Geschichtsbewußtsein“

Mit Zitaten aus Barths Einleitung zu „Der christliche Glaube und die Geschichte“ belegt Pfeleiderer, daß Barth sich Troeltsch, dem „systematisch-theologischen Repräsentanten der Religionsgeschichtlichen Schule“ und damit des „modernsten Reflexionsstands der Theologie“<sup>580</sup> weit überlegen gesehen in dem Fundamentalproblem der Gegenwart,<sup>581</sup> und Pfeleiderer spricht wiederholt von Barths Innovationsanspruch und Innovationsbewußtsein. Nach solchen Vorüberlegungen stellt Pfeleiderer in einem ersten Gedankenschritt Barths Absicht vor.<sup>582</sup> Hier fallen die Worte vom Einholen des historischen Relativismus; nun gelangt die Kernthese der Troeltsch-Rezension an die Öffentlichkeit, das Programm, „das christlich-religiöse Bewußtsein theologisch als die Möglichkeitsbedingung modernen wissenschaftlichen Geschichtsbewußtseins auszuarbeiten. Die Programmformel – ‚Gott verschwand aus der Geschichte‘ – soll ihrerseits auf ‚ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte‘ als seine

<sup>576</sup> Pfeid 204B

<sup>577</sup> Pfeid 205AB. Zur „konterkarierenden Konkurrenz“ zitiert Pfeleiderer: „Le monisme artificiel de la métaphysique rendait fâcheux et intolérable le dualisme nécessaire de la religion.2 (GA 351C)

<sup>578</sup> GA III 2,155-212; dazu Pfeid 205-213.

<sup>579</sup> Pfeid 208C. Das bisher zur Religionsphilosophie Ausgeführte wird durch Ausführungen zur Geschichte zwar nicht abgelöst, sondern ergänzt, wie umgekehrt diese Seite der Theorie, der Theologie immer schon mit Andeutungen vertreten war.

<sup>580</sup> Pfeid 207A

<sup>581</sup> Pfeid 206B. Das Bewußtsein besserer Einsicht in die menschliche Konfusion, der zuletzt allein die göttliche Providenz zu steuern weiß, hält Pfeleiderer für den Grund der Barthschen Zuversicht, anderen überlegen zu sein. (Pfeid 207C-208AB)

<sup>582</sup> Pfeid 208B-209AB

hintergründige Möglichkeitsbedingung zurückgeführt werden.<sup>583</sup> Weil auch die Rekonstruktion der faktisch religiösen Basis des modernen historischen Bewußtseins immer nur eine religiös-theologische sein könne, darum wohl hält Barth „die sachgemäße Darstellung eines *Tatbestands*“<sup>584</sup> für die entsprechende theologische Argumentation, die christlich-theologische Sicht der Beziehung des Glaubens zur Geschichte. „Die Aufgabe der Theologie bestehe somit darin, die im christlich-religiösen Bewußtsein faktisch niedergelegte und vollzogene Begründung für das historische Bewußtsein methodisch zu explizieren.“<sup>585</sup>

„In der Durchführung dieses Programms“, leitet Pfeleiderer den nächsten Schritt<sup>586</sup> ein, „greift Barth auf die referierten Überlegungen seiner früheren unveröffentlichten Grundlagenreflexionen zurück.“ Barth beschreibe den Aufbau des religiösen Bewußtseins, wie im Metaphysikvortrag „mittels begrifflicher Anleihen an eine hegelianisierende Theorie des Absoluten“. Indem das Individuum zum Trans-Individuellen sich erhebt und es erfährt, daß trans-individuelles Leben sich einsenkt, „erfährt der Gläubige seine *Realitätsbeziehung* oder sein ewiges Lebendig-Werden“. Pfeleiderer bezieht sich dafür auf den ersten, den „psychologischen“ Teil des Barthschen Vortrags und Aufsatzes.<sup>587</sup> „Die „<<Hinschau>> auf das Absolute“<sup>588</sup> wird nun geradezu zum Synonym des Glaubensbegriffs. Die Pointe dieser hegelianisierend beschriebenen Struktur ist jedoch gerade die unhegelische These von einer nur faktischen Koinzidenz der Relate, der gerade keine logisch-begriffliche Vermittlung entsprechen soll.“<sup>589</sup> Pfeleiderer schließt die Wiedergabe der psychologischen Beschreibung des religiösen Bewußtseins nach der Seite seiner Beziehung zum Absoluten hin mit der Erinnerung an die andere Beziehung, in der das Individuum steht (mit seinem religiösen Bewußtsein); Pfeleiderer beobachtet an Barths Ausführungen im psychologischen Teil: „Die deutlichere methodische Trennung von psychologischer und geltungstheoretischer Analyse der religiösen Bewußtseins geht mit einer schärferen Akzentuierung der Differenz der Religion gegenüber den Geltungsfunktionen des ‚Kulturbewußtseins‘ einher.“<sup>590</sup> „Der Glaube als Funktion des ‚Problemkreises des Individuums‘ soll . . . eo ipso ‚nicht der Vernunft angehören‘.“<sup>591</sup>

<sup>583</sup> Pfeid zit 208C GA 159B.160AB.

<sup>584</sup> GA 160B mit Pfeid 209A.

<sup>585</sup> Pfeid 209B

<sup>586</sup> Pfeid 209B-211C; zweiter Schritt. Die Durchführung stellt Pfeleiderer zweigeteilt dar: Den „Aufbau des religiösen Bewußtseins“ schildert er anhand des Barthschen ersten Teils (209B-210BC; a) psychologisierend, hegelianisierend 209BC b) gegen Gott (Hinschau auf das Absolute) 209Df, c) mit betonter Differenz zum Kulturbewußtsein, 210AB); die „geltungstheoretische Konstruktion der Religion“ anhand von Barths viertem, religionsphilosophischem Teil (210BC-211C; a) mit schleiermacherischer Theorie des unmittelbar präsenten Absoluten, doch b) für das „formal-allgemeine Bewußtsein von der Präsenz dieses Absoluten“ nur als von einem Ansich, objektivem Gegenüber, (Vollzugs-) Sinn 210C-211A, c) in „individuell-verzeitlichender Funktion leiste die Religion“ „Entstehung resp Fortpflanzung“ des normativen Kulturbewußtseins, wodurch der Glaube im Geschichtsvorgang verankert, 211AB).

<sup>587</sup> „Freilich reflektiert Barth nun deutlicher als in den früheren Schriften auf den Geltungsanspruch einer solchen Beschreibung“, und er spreche offen von einer „psychologischen Darstellung“, bei der „Wahrheit oder Einbildung“ offen bleibe. (Pfeid 210C)

<sup>588</sup> GA 163B

<sup>589</sup> Pfeid 209CDF. Forts: „Die Unmittelbarkeit des Glaubens zum Absoluten ist eine Unmittelbarkeit des endlichen Individuums zum schlechthin anderen seiner selbst.“ drückt Pfeleiderer sich hegelianisierend aus. Der nächste zitierte Satz greift, der bloß faktischen, nicht harmonisierten Koinzidenz wegen, auf den vierten, den religionsphilosophischen Teil vor: „Sie ist Selbstgewißheit und Gottesgewißheit in einem.“ (Pfeid 210A mit GA 182A). Ebenso mit dem folgenden, dem letzten Zitat (Pfeid 210A; GA181D). Im Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“ beruft Barth für das Verfahren, immerhin zusammenzustellen, was man nicht zusammendenken kann, auf Schleiermacher und Lipsius. (GA III 2,543CDF u Anm 124)

<sup>590</sup> Pfeid 210AB. Mit dem Kulturbewußtsein steht Heterogenes, auf einer völlig anderen Fläche Liegendes dem Glauben gegenüber; wenn auch „hier (nach Barth: „innerhalb des psychologischen Gesamtbestandes des Bewußtseins, GA 163A)“ beides sich kreuzt.

<sup>591</sup> Pfeid 210AB mit Bezug auf GA 163.

Geht Pfleiderer mit dieser letzten Beobachtung zum vierten, dem religionsphilosophischen Teil des Barthschen Vortrags und Aufsatzes über, so gilt sie zunächst auch dafür: „Die Perspektiventrennung wiederholt sich in der geltungstheoretischen Konstruktion der Religion. Hier stellt Barth . . . die prinzipielle Artverschiedenheit zwischen unmittelbarem Bewußtsein und der Reflexion darüber, zwischen Glaube und Glaubensgedanken‘ fest.“<sup>592</sup> Pfleiderer sieht Barth nun an Schleiermacher und nicht mehr an Hegel sich anlehnen, wenn er Barth für „das formal-allgemeine Bewußtsein“ „eine Theorie des unmittelbaren Absoluten“ skizzieren sieht, von dessen „Präsenz“ aber nichts als das „<<An sich>> des Wirkenden‘ gilt, ein Ansich, das dem Bewußtsein (dem Ding an sich gleich) überhaupt entgegensteht, der absolute Sinn eines Vollzugs. Aber: „Erst im individuell-realisierten Kulturbewußtsein, mithin im religiösen Vollzug, wird das Absolute als ‚Wirksamkeit und Tätigkeit erfahren‘. Diese Wahrnehmungsart sei darum strikt auf den ‚Vorgang des individuellen Lebendigwerdens‘ zu beziehen.“ Die Präsenz des Absoluten bleibt der Religion<sup>593</sup> vorbehalten, die im Begriff des Menschen nicht mitgegeben ist. „Der Begriff des Menschen ist das Kulturbewußtsein in Logik, Ethik und Ästhetik, und dieses kann und darf von solcher Anschauung nichts wissen.“<sup>594</sup> Pfleiderers geltungstheoretische Konstruktion der Religion<sup>595</sup> nach Barth besteht darin, was die Seite der Beziehung zum Absoluten anbelangt, in der Hauptsache aus vielen Negationen im Kulturbewußtsein lebendiger Religion. Ja, wir wüßten, wie Pfleiderer Barth wiedergibt, von der Religion nicht ohne ihre Beziehung nach der anderen Seite hin, ohne ihre Funktion.

Pfleiderer versteht Barth: „Die Funktion der Religion bestehe also gerade darin, daß sie das Gesetzlich-Allgemeine, das Kulturbewußtsein je zeitlich-individuell erfahrbar mache und darin ‚realsetzt‘.“<sup>596</sup> Besteht doch zwischen den so verschiedenen Ebenen „wirksamste Gemeinschaft im Glaubensvorgang, . . . im Vorgang des im einzelnen Menschen *wirklichen* Denkens, Wollens und Fühlens“.<sup>597</sup> Darum kann Pfleiderer in seiner Wiedergabe Barths fortfahren: „Als solchermaßen individuell-verzeitlichende Funktion leiste die Religion die ‚Entstehung resp. Fortpflanzung‘ des normativen<sup>598</sup> Kulturbewußtseins.“<sup>599</sup> Von daher sei der Glaube als solcher ‚bereits verankert im Geschichtsvorgang‘.<sup>600</sup> Weiter mehr interpretierend als zitierend beschließt Pfleiderer, was nach ihm Barths „methodische Explikation“ der „im christlich-religiösen Bewußtsein faktisch niedergelegten und vollzogenen Begründung für das historische

<sup>592</sup> Pflleid 210BC zit GA 182B.

<sup>593</sup> „Die Religion läßt sich mithin nicht als eine Bewußtseinsfunktion unter anderen beschreiben, weil es sich bei ihr gerade um den Vollzugssinn des Bewußtseins selbst und insgesamt handelt. Sie kann nur als ‚zustande kommende . . .‘ beschrieben und, . . . darf *nicht*, als im Begriff des Menschen gegeben, *vorausgesetzt* werden.“ (Pflleid 210Df)

<sup>594</sup> Pflleid 211A mit GA 186B.

<sup>595</sup> Wohlbemerkt: der Religion überhaupt.

<sup>596</sup> 211A. Es hieße, ist Pfleiderer zutreffend verstanden: Das religiöse Bewußtsein erwacht, indem es das natürlich-vernünftige, empirisch-psychologisch betätigte Kulturbewußtsein (davon es unterscheidend) als das religiös-individuell ihm eigene erkennt und kraft des (ihm nun wachsend eigenen) Richtungssinns auf das (kritisch verstandene) Ding an sich bezieht, auf diese Weise das Kulturbewußtsein vollzugspraktisch realisierend.

<sup>597</sup> Pflleid 211A mit GA 163B. Wieder zitiert Pfleiderer ausführlich aus Barths psychologischem Teil.

<sup>598</sup> „Normativ“ ist vom seiner Gottesbeziehung sich bewußt gewordenen Träger aus gesagt, ob als einzelner oder in historischer Mehrzahl nach Ritschl.

<sup>599</sup> Man vergleiche Barth: „Der Glaube versteht sich selbst als eine *soziale* Tatsache. Und zwar ganz anders, als dies etwa bei Logik, Ethik, Ästhetik der Fall ist. Sozialen Charakter tragen freilich auch diese, aber er beschränkt sich auf das Problem der *Gültigkeit*, während es sich beim Glauben um das für jene Funktionen des Kulturbewußtseins bekanntlich gar nicht existierende Problem der *Entstehung* resp. *Fortpflanzung* handelt. Damit ist aber der Glaubensvorgang bereits verankert im Geschichtsvorgang. Der Glaube blickt usw.“ (GA 161Df)

<sup>600</sup> Pflleid 211B in Anlehnung an GA 162A. Das Zitat mit seinem vom Interpretator also, wie man verstehen muß, bewußt abgeänderten Text wird fortgesetzt: „Der Glaube blickt rückwärts in eine Vergangenheit, und er blickt vorwärts in eine Zukunft. Er hat etwas empfangen, und er will etwas schaffen. Das Unde und das Quo dieser doppelten Bestimmtheit ist aber die menschliche Sozietät, die Menschen.“ Das nächste Zitat: „Durch das Moment des Glaubens wird das Kulturbewußtsein geschichtlich. Glaube und Geschichtlichkeit der Kultur werden zu Synonymen.“ (GA 163C) Auf dieses Zitat folgt der letzte interpretierende Satz des Absatzes bei Pfleiderer.

Bewußtsein<sup>601</sup> ist: „Indem die Religion die zeitlich-individuelle Selbsterfassung und darin die Realisierung des normativen Kulturbewußtseins leiste, bilde sie eodem actu die Grundlage und Triebfeder sittlich-praktischer Selbstrealisierung des Individuums.“<sup>602</sup>

Der christliche Glaube lebe „in doppelter Bestimmtheit“<sup>603</sup> in der Geschichte und der Gemeinschaft der Menschen in der Geschichte, las Pfleiderer bei Barth; so lehnt er sich an Barth an, wenn er zum Thema schlußfolgert<sup>604</sup>: „Die systematische Eigenart dieser Religionstheorie ist ihre methodologische Doppelbestimmtheit: Sie will eine religionsphilosophisch-allgemeine Analyse der subjektivitätstheoretischen Funktion der Religion bieten; diese aber soll gerade wiederum nur als Selbstausslegung des positiven religiösen Bewußtseins, mithin als Theologie, durchgeführt werden können.“<sup>605</sup> Und eben damit widerspricht Barth, so meint Pfleiderer, in diesem seinem Vortrag und Aufsatz Troeltsch in seiner Ansicht vom historischen Relativismus als widrigem Schicksal und überwindet ihn. Troeltschs Gedanken „werden von Barth . . . in die theologische Selbstausslegung des christlich-religiösen Bewußtseins zu überführen versucht“.<sup>606</sup> Der Vermittlung aber zwischen allgemeiner Religionsphilosophie und subjektivitätstheoretischem Selbstverständnis dienen die ausführlichen christologischen Reflexionen.<sup>607</sup> Bestehe nach Barth der „Geschichtsbezug des christlichen Glaubens“ darin, daß „das geschichtliche Individuum Jesus von Nazareth“ „als gegenwärtig wirkend erfahren werde“, so muß unter den Bedingungen des modernen Kulturbewußtseins die „Autorität Christi“ („Barth nennt dies den ‚Christus außer uns‘“) „und der Vollzug ihrer Anerkennung – der ‚Christus in uns‘ – als gleichursprünglich gedacht werden“.<sup>608</sup>

„Religiös-theologisches Bewußtsein als Geschichtsbewußtsein“ überschrieb Pfleiderer den Unterabschnitt zum Aufsatz, der Troeltsch überwinden sollte. Der Gewinn für die eigene Geschichtskonstruktion lautet am Ende: „Allererst im Prozeß der theologischen Selbstausslegung erfährt sich das religiöse Bewußtsein *bewußt* als geschichtlich-allgemeines. Der Prozeß der theologischen Selbstausslegung der Religion *ist* der Prozeß selbstbewußt-geschichtlicher Selbstausslegung der Religion und als solcher zugleich der Grundvollzug ihrer sittlich-praktischen Selbstrealisierung.“<sup>609</sup> Den Vorteil betreffend, den Barth nach Pfleiderer Troeltschs

<sup>601</sup> Pflleid 209AB

<sup>602</sup> Pflleid 211BC. „Grundlage“ bezieht sich auf die Vergangenheit der Religion, die „Entstehung“ (des Glaubens,) der Religion; „Triebfeder“ auf die Zukunft, die „Fortpflanzung“ (des Glaubens,) der Religion – in Gestalt der Realisierung des Kulturbewußtseins, verstehe (in diesem Zusammenhang der Antithese zu Troeltsch): moderner freier kritischer Wissenschaft.

<sup>603</sup> GA 162A, zit Pflleid 211B.

<sup>604</sup> Pflleid 211C-212C; dritter Schritt.

<sup>605</sup> Pflleid 211C; vgl 201CD; zu Barth vgl Pflleid 211B.

<sup>606</sup> Pflleid 211CD. „Troeltschs Reflexionen auf die Absolutheit des Christentums und die Relativität geschichtsphilosophischer Maßstabbildung werden von Barth somit in die usw.“

<sup>607</sup> Pflleid 211CD. Wie bei Troeltsch diene auch bei Barth „die Christologie zur Begründung des Geschichtsbezuges des Glaubens“. (Pflleid 212A) Troeltsch verfuhr „soziologisch-funktional“, was keine Verbindlichkeit zuließ. „Im genauen Gegenzug dazu bestimmt Barth den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens als exklusiv vermittelt durch das geschichtliche Individuum Jesus von Nazareth, der in seiner geschichtlichen Partikularität als gegenwärtig wirkend erfahren werde“ (so der „religionspsychologische Sachverhalt“ nach GA 164B): „der wirkende affizierende Christus“ als „Quelle und Stoff des christlichen Glaubens“. (nach GA 193C)

<sup>608</sup> Pflleid 212B mit Beziehung auf GA 188A.C. Die Autorität Christi ist dann „Grund endlicher Handlungsfreiheit“. Pflleid 212C)

<sup>609</sup> Pflleid 212CD. Von der durch Troeltsch aufgeworfenen Frage abgesehen, erkennt Pfleiderer den mit diesem Aufsatz erzielten „Theoriefortschritt“ Barths darin, „daß die implizit-geltungstheoretische Funktionalität der Theologie als prozessualer Selbstausslegung des Bewußtseins . . . bereits hier klar erkennbar wird“. In jener „prozessualen Selbstausslegung des religiösen Bewußtseins“ liege aber „die faktisch konstitutive Bedeutung theologischer Selbstausslegung für den Vollzug des religiösen Bewußtseins“; der „Eigen-Sinn“ dieses Vollzugs sei aber „kein anderer als die Realisierung solchen Geltungsbewußtseins“. (Pflleid 212Df) – In weiteren Unterabschnitten werden zwei Fallstudien angefügt zu „dieser eigentümlich engen und wechselseitig aufeinander bezogenen Konstellierung von Religion als Individualfunktion, theologischer Selbsterfassung der Religion mit

historischem Relativismus und theologischem Agnostizismus abgewinnen wollte, erkennt Pfeleiderer: „Indem die Theologie, wie Barth hier an der Christologie vorführt, die Inhalte des religiösen Bewußtseins auslegt, legt sie dessen impliziten allgemeinen Geltungsanspruch explizit aus, der freilich ein jeweils zeitlich-individueller und damit faktisch partikularer ist.“<sup>610</sup>

Barths „Der christliche Glaube und die Geschichte“ behandelt Pfeleiderer unter der Überschrift: „Religiös-theologisches Bewußtsein als Geschichtsbewußtsein“ Ein nächster, kurzer Unterabschnitt soll als (erste) „Fallstudie“ dazu gelten: „Tersteegens ‚Innerlichkeit‘ als Beispiel gelungener Selbstrealisierung religiös-theologischer Individualität“<sup>611</sup> Tersteegen macht für Barth „bedeutsam und bedeutend“, daß er das „Programm (der von Pfeleiderer zuvor dargestellten ‚theologischen Grundgedanken‘) nicht nur theologisch gedacht, sondern zugleich religiös gelebt und – als Verbindung von beidem: sprachlich kommuniziert und *darin* jedenfalls in Ansätzen sittlich-praktisch wirksam werden sieht“. Darum habe Barth ihn ehrend Propheten der Konzentration, der Innerlichkeit, der Überlegenheit Gottes genannt.<sup>612</sup>

Nr 6. *Weitere Fallstudie zu „Der christliche Glaube und die Geschichte“, doch zu einem neuen Gesichtspunkt fortschreitend: I. John Mott steht dem Nachdenken für einen mehrgliedrigen Vorgang oder Handlungszusammenhang. II. Der „Vorgang“ vereint, was sich widerspricht, wenigstens auseinanderliegt. Kulturkritisch gilt eine modernisierungstheoretische und -praktische Überlegenheit des Vorgangs Mott in seinem praktischen religiös-sittlichen Universalismus gegenüber dem zersplitterten Europa. III. In Mott Konvergenz dreier Theorielinien Barths (kantisch-praktisch-philosophisch; calvinisch-theologisch: Einheit der religiösen Gewißheit mit der sittlichen Forderung; eine neue, (in weitem Sinn) „politische“)? IV. Barth entdeckt den Handlungscharakter und die pragmatischen Dimension der (religiös-sittlichen) Rede im öffentlichen Raum. V. Kulturelle Modernisierung des Christentums mit JMott, zwar nicht durch Suggestion, vielmehr auf dem europäischen Wege theologischer Reflexion, und die gesuchte Theologie im öffentlich-kulturellen Raum hätte selbst sich dem Handlungsbegriff zu unterstellen. VI. Der weltweite Horizont des Calvinismus (in Mott) zeigt sich dem modernisierungstheoretischen Führungsanspruch der deutschen Reflexionskultur überlegen. VII. Beschluß und Vorblick auf 1911-1913: Zentralproblem: politisch-kulturelle Öffentlichkeitsbedeutung von Christentum und Theologie. Eine moderne systematische Theologie muß reflexiv und praktisch sein.)*

---

implizit geltungstheoretischen Ansprüchen und sittlich-praktischer Selbstausslegung des religiös-theologischen Bewußtseins“. (Pfleid 213AB)

<sup>610</sup> Pfleid 212C; Pfeleiderer zu Beginn seines vierten, schlußfolgernden Schrittes. – Pfeleiderer unterstellt Barth eine theologische Bescheidenheit des christlichen Anspruchs, die Barth im Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis teilt, seit den „Ideen und Einfällen“ nicht mehr. Pfeleiderers Schlußformel wird dem Geltungsanspruch, den Barth am Ende seiner Einleitung explizit erhebt (GA 160 u Amm), nicht gerecht. – Nach Pfeleiderer setzt Barth Troeltsch in seiner Verlegenheit des historischen Relativismus entgegen, das freie, seiner selbst gewisse und bewußte religiöse Individuum sei die Voraussetzung freier kritischer Wissenschaft, dh christlich-religiös freier in der Vernunft des allgemeinen Kulturbewußtseins. „Indem die Religion die zeitlich-individuelle Selbsterfassung und darin die Realisierung des normativen Kulturbewußtseins leiste, bilde sie eodem actu die Grundlage und Triebfeder sittlich-praktischer Selbstrealisierung des Individuums.“ (Pfleid 211C) Mit diesem Ergebnis hätte nach Pfeleiderer Barth den von Troeltsch (und den Religionsgeschichtlern) aufgebrauchten historischen Realivismus „systematisch-theologisch einzuholen“ (Pfleid 208C) versucht. Es sei am Ende dieses Unterabschnitts daran erinnert, daß Barth schon in „Moderne Theologie“ 1909 Troeltsch radikalisiert, um ihn zu überwinden. Sollte Barth ohne die in Pfeleiderers bisher gegebenen spezifischen Deutungen beschlossene Einschränkung mit „Der christliche Glaube und die Geschichte“ die Absicht verfolgt haben, nun der empfundenen Pflicht nachzukommen, sich dergestalt „klar und positiv mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin auseinanderzusetzen“ (GA III 1,347B), daß er zu einer positiven Ansicht vom Verhältnis zwischen Glaube und Geschichte gelangte, so wäre dies eine etwas andere und weiter gefaßte Absicht gewesen. Vielleicht hängt mit einer solchen Differenz in der Fragestellung zusammen, daß Pfeleiderer nur einige wenige Parteien des Textes interpretiert und dies unter der eigenen Fragestellung und auch unter Voraussetzung einiger eigener inzwischen gewonnener, die Entwicklung Barths betreffender Ergebnisse, die als solche für sich zur Debatte stehen.

<sup>611</sup> Pfleid 213-215. Pfeleiderer bezieht sich auf Vortragsmanuskript und Gemeindeblattartikel vom November 1910, also etwa gleichzeitig mit dem Vortrag über Glaube und Geschichte. Pfeleiderer beginnt: Tersteegen sei für Barth wichtig als „eine theologische und zugleich religiöse Existenz“; in individueller Akzentuierung habe er „das Programm *realisiert*“, das der Vortrag über Glaube und Geschichte (später zum Aufsatz ausgearbeitet) „theoretisch projiziert“. (Pfleid 213D)

<sup>612</sup> Pfleid 214CD. Die kritische Differenz zwischen Weltverleugnung und Selbstverleugnung behandelt Pfeleiderer nicht.

„Die Strategeme des Herrn Mott‘ oder: die Entdeckung der pragmatischen Dimension der Theologie“ überschreibt Pfeleiderer einen letzten Unterabschnitt,<sup>613</sup> der nicht mehr sein soll als eine zweite Fallstudie zum dritten, dem Aufsatz über Glaube und Geschichte gewidmeten Unterabschnitt: „Religiös-theologisches Bewußtsein als Geschichtsbewußtsein“. Er wartet aber mit einem neuen und für Pfeleiderers Buch erheblichen Gesichtspunkt auf, die nun angebahnte Geschichtstheologie erweiternd und vertiefend. Dem Unterabschnitt liegen die zwei Artikel zugrunde, in denen Barth zu Ende der Genfer Zeit über das Auftreten von John Mott in Genf berichtete. Gleichen Inhalts, ist der längere Bericht für das Blatt des eigenen alten Studentenbundes persönlicher gehalten als die kurze Notiz für die Basler Nachrichten, und Barth ist bestrebt, das Nachdenkliche in einem leichten Stil und auch unterhaltsam vorzubringen. Pfeleiderer beschäftigt Barths Reflexionen, aber die Fassung, die Barth ihnen für das Centralblatt des Zofinger-Vereins gab, hat Pfeleiderers Fallstudie nicht weniger veranlaßt.<sup>614</sup>

In einem ersten Schritt<sup>615</sup> bestimmt Pfeleiderer Barths Vorgehen als „rezeptionsanalytisches Verfahren“ in einem besonderen Sinn: Mit den vom Auftreten Motts ausgelösten Eindrücken, in das Bild verschiedener möglicher Brillen gefaßt, „werden zugleich auch die durch sie ausgelösten Veränderungen der Reflexion des Autors über solche Eindrücke thematisiert. Die Rezeptionsanalyse hat, wenn man so will, eine methodologische Spitze.“ In einer „gleichsam metakritischen Wendung“ legt Barth Brillen des Mitteleuropäers ab, welche die Beobachtung von der „Aktions- und Ereignisebene“ ab- und auf die „moralische und intellektuelle Gesinnung“ des Beobachteten hinlenken. Eine neue Brille, ein neues Interesse könnte Mott als „Mensch“, als „Persönlichkeit“ gelten; Pfeleiderer zitiert: „Ich ließ diese Persönlichkeit zunächst rein als *Vorgang* auf mich wirken.“<sup>616</sup> Nicht von innen beschaut und nach ihren Motiven ergründet, sollte bei Barth die Person des Missionars eben durch ihre „Handlungsäußerungen“ gezeichnet werden; die Strategie und deren Umsetzung ergaben den mehrgliedrigen „Vorgang“.<sup>617</sup> Was dem Europäer Theorie ist, mit jedem Glied Anlaß zu Reflexionen, ist für Mott „Handlungszusammenhang“, bedeutendes Geschehen zu letztem Zweck. Pfeleiderer faßt mit Barth zusammen: „Er (Mott) weiß, was er will, und er will, was er weiß.“<sup>618</sup>

In einem nächsten Schritt, vielmehr in einer Reihe nächster kleiner Schritte<sup>619</sup> führt Pfeleiderer vor, wie Barth sich durch die Erfahrung zur Veränderung zuerst seiner Urteile, dann seiner Begriffe bringen läßt. „Darum hebt Barth auf diese reflektierte Weise seine moralische Gesinnungskritik am Utilitarismus des Amerikaners metakritisch auf:“ unkantische Ethik, aber kantisches Pflichtgefühl. „Die ethische Rationalität der Handlung setzt sich gegen die ethische Rationalität der Gesinnung durch.“ Mit individuellem Idealismus nicht zufrieden, zielt Mott zugleich auf „universelle Organisation des guten Willens“, wie Barth sagt; „die geschichtliche Realisierung seines Programms, die ‚Bewegung‘, die er inszeniere, seien in seinem Handlungsprogramm gleichursprünglich integriert“. „Das neue Leben“, zitiert Pfeleiderer, „wird nach Mott ohne weiteres Teilnahme an der Organisation. Der gute Wille will organisiert sein.“ „Dabei stehen die Partikularität der Organisation und ihre Universalisierungsabsichten . . .

<sup>613</sup> Pfeid 215-224 zu GA III 2,270-284.285-287.

<sup>614</sup> Die „scheinbar ephemeren“ Artikel sind „schon wegen der methodischen Blickrichtung interessant, die ihr Autor wählt. Primärer Gegenstand der Analyse sind nicht der Missionar und seine Veranstaltung, sondern die ‚persönlichen Eindrücke‘.“ (Pfeid 216A)

<sup>615</sup> Pfeid 216A-217D

<sup>616</sup> Pfeid 217AB mit GA 275A.

<sup>617</sup> Pfeid 217AB. Nach Barth: die Bedeutung der Universitäten für das moderne Leben, die Studenten als Anwärter auf führende Ämter; Führer haben rechtschaffene Leute zu sein und darum Jünger Jesu; kurz mit Barth „Menschheit – Universitäten – Student – Mensch – Jesus“ (GA 275C) Was aber bei uns Theorie wäre, ist bei Mott *Vorgang*; Pfeleiderer zitiert (217C) Barth (GA 275C): „Das ist die Persönlichkeit Mott: *Es geschieht etwas*. Und zwar geschieht nicht dies und das, sondern gleich das Letzte und Größte. Der Mensch wird nach seinem Zweck gerichtet und der Zweck ist die Menschheit.“

<sup>618</sup> Pfeid 217D mit GA 275A. Forts des Zitats ebd.: „Mit einem Wort: Er *ist* das, worüber wir Reden halten und Bücher schreiben: eine *Persönlichkeit*.“

<sup>619</sup> Pfeid 217D-219A

gerade nicht im Widerspruch zueinander, sondern die Partikularität ist die praktisch-notwendige Form internationaler Universalität.<sup>620</sup> – Kulturkritisch vermerke Barth die Zersplitterung des geistigen Lebens im eigenen mitteleuropäischen Kulturkreis und gestehe Überlegenheit in einer Reihe wichtiger Punkte zu; „interessant ist aber, daß diese Kulturkritik durch eine Erstbegegnung mit einem prononcierten Vertreter der religiös-moralisch-politischen Kultur Nordamerikas ausgelöst wird“. „Die modernisierungstheoretische und -praktische Überlegenheit des ‚Vorgangs John Mott‘ gründet in ihrem praktischen religiös-sittlichen Universalismus.“ In Mott begegnete Barth einem Weltbürger und Weltarbeiter, dessen praktische Idee war, Jesus zum König der Welt zu machen.<sup>621</sup>

Zu einem dritten<sup>622</sup> meint Pfleiderer, der „Vorgang John Mott“ habe Barth fasziniert, weil er meinte, „in ihn die Konvergenz der drei Theorielinien projizieren zu können“, „die für ihn 1911 grundlagentheoretische Bedeutung haben oder zu haben beginnen“. Zur bisher dargestellten „praktisch-philosophischen“ oder kantischen hin erschien Mott „als Inkarnation einer genuin theologischen“, die mit dem Namen Calvins verknüpft war; mit Barths eigenen Worten „die Einheit der religiösen Gewißheit und der sittlichen Forderung“. Die dritte Theorielinie nennt Pfleiderer die „politische“, den Begriff freilich in einem unbestimmten, weiten Sinn genommen wie manch anderen auch in diesem Unterabschnitt, wo ein werdendes Neues zu erahnen und in Worte zu fassen ist. „Einmal ein wirklicher praktischer Sozialist“ sagt Barth von dem Amerikaner und stellt ihn Schweizer Religiös-Sozialen gegenüber, Kutter voran; Mott ist diesen Individualisten, ja Subjektivisten, die Solidarität nur zu rühmen wissen, „als religiös-kulturell realisierte Sittlichkeit überlegen“, mit Pfleiderers Worten (Pfleiderers Politisch zielt also auf den noch fernen Sozialismus). Pfleiderer erkennt eine „erste Wendung gegen einen religiös-sittlichen ‚Subjektivismus‘“ und Einsicht in den „ethischen Mehrwert der Handlung gegenüber der Gesinnung“.<sup>623</sup>

Daß, zum vierten<sup>624</sup>, Barth in der theologischen Ethik zu anderen Urteilen kommt, ist nicht „das eigentlich Wichtige“ nach Pfleiderer; auch sei die Subjektivismuskritik „nicht oder nur nebenbei als Abwertung theoretischer gegenüber praktisch-sittlicher oder politischer Arbeit zu lesen“. Wenn Barth schreibt, Motts Gedankengang sei „nicht eine Theorie . . . , sondern ein Akt“, so verbindet sich nach Pfleiderer bei Barth damit „gerade nicht eine Abwertung der Theorie gegenüber der ‚Praxis‘, sondern vielmehr die Entdeckung der Bedeutung der pragmatischen Dimension der Rede, zunächst der sittlich-religiösen Rede.“ Barth abwandelnd, meint Pfleiderer, Motts Vorträge seien für Barth „Moralrede als Agitationsrede“ gewesen. „Der ‚Vorgang John Mott‘ ist für Barth die Einsicht in den Handlungscharakter religiös-moralischer, sprich: praktisch-theologischer Rede, nämlich die Einsicht in ihren ebensolchen Handlungscharakter im öffentlichen Raum.“<sup>625</sup> „Denn der pragmatische Aspekt der Rede läßt sich gerade nur aus der bewußten Einnahme der Zuschauerposition, des Adressaten der Rede, und der Reflexion auf eben diesen Sachverhalt entdecken und theoretisch fruchtbar machen.“

In seinen Artikeln hat Barth, ohne sich dessen bewußt zu sein, „den ‚Vorgang John Mott‘ faktisch als sittlich-religiösen, theoretisch-praktischen Sprechakt analysiert und begriffen, dessen Qualität nur über die von ihm intendierte und erzielte Wirkung, am Ort ihres Adressaten, der intendierten ‚Bewegung‘, adäquat zu beschreiben ist.“ Barth beobachtet, „daß der reflexiv potenzierte, weil auf sich selbst abgebildete, radikalisierte Handlungsbegriff, der kategorial

<sup>620</sup> Alles Pflleid 218AB.

<sup>621</sup> Alles Pflleid 218Cf.

<sup>622</sup> Pflleid 219A-D

<sup>623</sup> Pflleid 219CD. Mit Berufung auf Anzinger spricht Pfleiderer von „einer ethischen Umorientierung von einer Gesinnungs- zu einer Güterethik“; Anzinger hatte diese ab 1912 beobachtet.

<sup>624</sup> 219D-220C

<sup>625</sup> Pflleid 220A. Die rezeptionsanalytische Methode, die er in den Mott-Artikeln befolgte (oder die wechselnden „Brillen“), ließen Barth die Pragmatik oder Abzweckung der Rede entdecken.

gesprochen seinem theologischen Religionsbegriff zugrunde liegt und in dessen Ausarbeitung Barth begriffen ist,“ mit Max Weber als „soziales Handeln“ „bestimmt werden muß“.<sup>626</sup>

In einem fünften Schritt<sup>627</sup> lenkt Pfeleiderer zur Auseinandersetzung mit dem „Vorgang John Mott“ überhaupt zurück. Was Barth lernte, war nicht allein „praktisch-ethischer Natur, sondern „prinzipieller, methodisch-theoretischer Art“, wie gezogene Folgerungen zeigen. Motts Agitation ist Suggestion, von einem katholischen Autoritätsbegriff geleitet; die intellektuelle Durchsichtigkeit ist mangelhaft. „Durchzuführen, und das ist die kategoriale Differenz Barths zu John Mott, ist das Programm gerade als wissenschaftlich-theologisches, als Reflexionsprogramm.“ Darin bestünde der deutsche (und deutsch-schweizerische) „Beitrag zur kulturellen Modernisierung des Christentums“.<sup>628</sup> – Befindet sodann Barth sich auf der „Suche nach einer Theorie, welche die Funktion der Religion im Rahmen des kulturellen Bewußtseins insgesamt mit der theologischen Reflexion und der praktisch-sittlichen Selbstrealisierung des Individuums integral verknüpft,“ so führt der amerikanische Missionar Barth „das Funktionieren einer praktischen Theologie vor, welche in individueller religiös-theologischer Selbst- und Handlungsgewißheit gründend diese zugleich intersubjektiv zu erzeugen vermag.“ Pfeleiderer kehrt mit diesem Satz von der Erkenntnis allen Redens als sozialen Handelns (in Anlehnung an Weber) zu den bisher im Anschluß an Barth vorgetragenen Gedanken über Religion und Theologie zurück. An Mott „könnte Barth aufgegangen sein, daß eine Theorie, die auf diese Weise praktisch sein will, sich diesem Handlungsbegriff auch selbst zu unterstellen hat. Damit ist die Barths Theorieentwicklung kennzeichnende Inversionsbewegung<sup>629</sup> prinzipiell einen entscheidenden Schritt vorangetrieben. Theologie wird von ihm nun als praktische, nämlich als praktisch-agierende, agitierende Theorie im öffentlichen Raum verstanden.“<sup>630</sup> „Der ‚Vorgang John Mott‘ stellt bei Barth die Weichen in Richtung auf eine *systematische* Politisierung der Theologie.“<sup>631</sup>

Zum sechsten<sup>632</sup> fällt in Verbindung mit Mott dessen Denken in weltweitem Horizont wegen der Name Calvins. Dies wird Pfeleiderer Anlaß, auf die in der Schweiz gepflegte wie in Deutschland von den Weber und Troeltsch betriebene moderne Reflexion auf den Unterschied der protestantischen Konfessionen einzugehen. „Die Mott-Aufsätze enthalten die ersten greifbaren Belege einer modernisierungstheoretischen Funktionalisierung der innerprotestantischen Konfessionsdifferenz, . . . Man kann beobachten, wie die konfessionelle Kategorie ‚Calvinismus‘ für Barth nun mehr und mehr zum Projektionsraum einer theologischen Modernisierung in konkurrierender Selbständigkeit gegenüber der deutschen ‚lutherischen‘

<sup>626</sup> Pfeid 220BC. Weber nennt ein „soziales Handeln“ eines, „welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“; so aus Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft I*, von Pfeid aaO zit. Pfeleiderer schränkt Anm 325 zwar dahingehend ein, daß es sich nur um eine „Strukturanalogie“ handle zwischen Barths „(vorläufig noch nicht begriffenem und darum auch noch nicht praktiziertem, sondern nur beobachtetem) theologischen Handlungsbegriff und Webers Begriff sozialen Handelns. Beide Begriffe seien in ihrer Ausführung allerdings sehr verschiedene „Versionen einer praktischen Wendung der Konzipierung des Denkens als Erzeugung im Sinne des Marburger Neukantianismus H. Cohens“. – Immerhin gewinnt der Leser einige Anhnung davon, wie Barth auf den Gedanken gekommen sein soll, systematische Theologie als praktische Theologie im Sinne des Pfeleidererschen Buches zu entwickeln.

<sup>627</sup> Pfeid 220C-222A

<sup>628</sup> Pfeid 221A. Die Aarauer Studentenkonferenz wäre der gegebene Ort der Einübung, ein Ort institutionalisierter Dauerreflexion also (mit Schelsky).

<sup>629</sup> Aufnahme und Anverwandlung in Reflexivität und Bewußtheit, Lernen.

<sup>630</sup> Pfeid 221BC. Pfeleiderer erinnert an die von der liberalen Theologie schon immer gesehene Bildungsaufgabe; sie wird nun „vergrundsätzlicht“: „Theologie muß als theoretische Reflexion selbst zugleich religiös-moralische Agitation in der Öffentlichkeit sein.“ (Pfeid 221D)

<sup>631</sup> Pfeid 221D; vgl 224BC. Pfeleiderer begreift, daß dies einem Barth John Mott als „sehr modern“ erscheinen ließ. (Pfeid 222A) – Hier spielt „Politisierung“ nicht auf die soziale Frage an, ergibt sich vielmehr aus dem Gedankenkreis Universalismus des Missionars – Öffentlichkeit theologischer Rede (Agitation) – politisch-kulturelle Öffentlichkeitsbedeutung des Christentums. Immer wird fraglos das Pfarramt vorausgesetzt.

<sup>632</sup> Pfeid 222A-223C

Tradition seiner Marburger Lehrer wird.“ Die Begegnung mit Mott habe dazu geholfen, meint Pfeleiderer, den „modernisierungstheoretischen Führungsanspruch der ‚deutschen‘ Reflexionskultur für Barth zu untergraben“.<sup>633</sup>

In einem letzten siebten Schritt faßt Pfeleiderer das zu den Mott-Artikeln Ausgeführte im Vorblick auf die Zukunft zusammen.<sup>634</sup> Steht er doch am Ende des der Marburger und Genfer Zeit gewidmeten Abschnitts; was ist erreicht, was Stand der Dinge, ehe die erste Safenwiler Zeit (1911-1913) beginnt? – „Die John-Mott-Artikel sind das äußerlich unscheinbare Signal einer theologischen Orientierung und Modernisierungsstrategie, welche die Frage nach der politisch-kulturellen Öffentlichkeitsbedeutung von Christentum und Theologie als theologisches Zentralproblem unter den Bedingungen der reflexiv gewordenen Moderne erkennt.“ Eine „deskriptive Theorie exemplarischer Realisationen des Christentums in der Moderne“ wäre denkbar gewesen, hätte aber dem Begriff einer „praktischen Theologie“ widersprochen, der sich in Ausbildung befand. So treten die bewiesenen sozialpsychologischen und rezeptionsanalytischen Fähigkeiten in den Dienst einer modernen systematischen Theologie, die durch Reflexion wie selbstgewisses Agieren der Öffentlichkeit gegenüber bestimmt ist, in eins genommen von Pfeleiderer „Pragmatik“ genannt.<sup>635</sup>

*Nr 7. Politik als die Materien vermittelnder Begriff; in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ aus dem Handlungsbegriff entwickelt: Handlung realisiert Freiheit. Signal der grundbegrifflichen Umstellung von Bewußtseins- auf Handlungskategorialität; aufgrund des ontologischen Mehrwerts der Handlung aktualisiert nicht mehr die Religion das Kulturbewußtsein. Religion ist die individuelle Form der Durchsichtigkeit der praktischen Realsetzung (so in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“).*

Pfeleiderer stellte seine Darstellung der Frühzeit Barths als Kandidaten, Hilfspredigers und die Zeit der ersten Jahre im Pfarramt unter die Überschrift „Die Entstehung des Programms einer systematischen Theologie als systematisch-praktischer Theologie (1909-1915)“. Unter dieser Überschrift beschrieb er im ersten Abschnitt die allerersten Anfänge Barths und rückte auch sie sogleich unter seinen Gesichtspunkt: „Praktische Theologie“ als Problem und Programm“. Pfeleiderer ging darin auf einige Rezensionen Barths ein, welche von der Rolle der Theologie im Dienst der Religion handelten,<sup>636</sup> und er behandelte einen ersten kleinen Aufsatz zu diesem Gegenstand in der Zeitschrift für Theologie und Kirche („Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“). Der zweite Abschnitt über die Jahre 1909 bis 1911, „Theologie als praktische Religionsphilosophie“, gibt nach jener Grundlegung erste Skizzen; Pfeleiderer betrachtete einige Programm-Entwürfe Barths und reflektierte zuletzt dessen Berichte über das Auftreten John Motts in Genf. Der dritte Abschnitt trägt die Überschrift: „Theologie als politische Theologie: religiöser Sozialismus (1911-1913)“. In Safenwil Pfarrer geworden, stellte Barth sich der sozialen Frage in ihrer bedrängenden Safenwiler Gestalt, und er tat dies in Praxis und Theorie – Schwierigkeit oder gar Verlegenheit eines jeden, der über den frühen Barth schreibt. Pfeleiderer nimmt soziale Frage und Sozialismus als die Signatur eines zeitlichen

<sup>633</sup> Pfeid 222C. Die konfessionelle Debatte (Pfeleiderer nennt Weber und Troeltsch) mache Barth auf das unterschiedliche „Modernisierungspotential“ aufmerksam. Für Pfeleiderer steht mehr als die Kulturkritik ein Modernisierungsstreben im Vordergrund.

<sup>634</sup> Pfeid 223C-224BC

<sup>635</sup> Pfeid 224A. „John Mott wird von Barth als exemplarische Realisierung des christlichen Selbstbewußtseins gedeutet, die freilich an autoritären und damit heteronomen Zügen leidet. Aussicht darauf, solche Defizite auszugleichen, hat aus Barths Sicht nur eine Theologie, welche sich als reflexiver Durchsichtigkeitsvollzug des autonomen christlichen Selbstbewußtseins in der kulturellen Öffentlichkeit theoretisch und praktisch zugleich zu präsentieren vermag.“ (Pfeid 224AB) Der nächste und letzte Absatz des Abschnitts veräußerlicht dies zur „Zweisträngigkeit“ „theologischer Grundlagenreflexion und ethisch-politischer Reflexion, aber auch religiöser und politisch-praktischer Arbeit“ in den nächsten Jahren. (Pfeid 224B)

<sup>636</sup> Selbsterfassung des religiösen Bewußtseins, Kommunikation von Religion, eins in der Berufsaufgabe des Theologen im Pfarramt. (Pfeid 185C)

Abschnitts und besonders die heikle Problematik, die über seine Fragestellung hinausgeht, auch in seiner Disposition; unter dem Gesichtspunkt des Öffentlich-Politischen, mit Kultur fast gleichbedeutend, gliedert er sie dem eigenen Programm ein. „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ dient ihm zur Vermittlung und zum Anschluß an die Mott-Artikel. Außer dem Sozialismus ist der Literatur über Barths frühe Krise gerecht zu werden; so bestimmt danach einen vierten, nicht weiter unterteilten Abschnitt der Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“. Im fünften, desgleichen nicht unterteilten Abschnitt, Barths früher Predigt gewidmet, werden die Fäden (Theologie, Politik, Krise) miteinander verschlungen. Der sechste Abschnitt führt bis ans Ende der ersten Phase Barths im Ersten Weltkrieg: „Theologie der Krise“.

Der Begriff der Politik und des Politischen bilden die Brücke zu Pragmatik, Praxis und Praktisch.<sup>637</sup> Deswegen behandelt Pfleiderer in dem dritten Abschnitt über „Theologie als politische Theologie“ in einem ersten Unterabschnitt mit dem Titel „Der Politikbegriff als Signal handlungstheoretischer Umkodierung“ den Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“<sup>638</sup>, ehe er in einem zweiten Unterabschnitt unter dem Gesichtspunkt „Die Realisierung des Politischen als Aufgabe des religiös-sozialen ‚Doppelagenten‘“ auf den berühmten Vortrag und Artikel „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ eingeht.

„Im ersten Vortrag (über Menschenrecht und Bürgerpflicht) entwickelt er (Barth) den Begriff der ‚Politik‘ als komplementäre Beziehung von ‚Menschenrecht und Bürgerpflicht‘, näherhin unmittelbar aus der Grundlegung moralischen Handelns, das heißt des Handlungsbegriffs selbst.“<sup>639</sup> Die Handlung werde an eine „Selbstrealisierung als ‚Bürgerpflicht‘ im Rahmen einer bestimmten politisch-sozialen Körperschaft“ zurückgebunden, und Pfleiderer erwähnt auch Staat und Staatsgedanke. „Die Pointe dieser Vermittlung von Menschenrecht und Bürgerpflicht besteht darin, die Realisierung normativ-moralischer Handlungsfreiheit *als* den Prozeß der geschichtlichen Realisierung konkret-politischer Freiheit zu denken und somit einen abstrakt moralischen oder nur innerlich-individuellen Freiheitsbegriff ebenso zu vermeiden wie einen positivistischen Machtstaatsgedanken.“<sup>640</sup> Die Revolution hat einem „Recht des Fortschritts“<sup>641</sup> zu weichen, „gemeint ist eine nichtrevolutionäre, demokratische Modernisierung der Gesellschaft“.<sup>642</sup> „Der Begriff des Politischen, . . . ersetzt den neuzeitlichen Standardbegriff der Gesellschaft. Die Totalität des Politischen wird im Begriff des Staates tendenziell substanziiert.“ In der Idealisierung des Staates liegt „die Erwartung der einheitlichen normativen Steuerbarkeit der Gesellschaft“. „Diese Steuerungserwartung ist zwar noch, gemäß der moralischen Konstitution des Politikbegriffs, wiederum rückgebunden an das individuelle Verhalten der Individuen.“ Da Barth vom „Verhalten der Individuen“ spricht (und nicht vom „Verhalten der Bürger“), kann Pfleiderer folgern: „Politik ist bei Barth 1911 letztlich doch ‚Charactersache‘.“<sup>643</sup>

<sup>637</sup> „Sowohl dem systematischen wie dem performativen Duktus der Vorträge (der Sozialistischen Reden) – und damit ihrem theoriegeschichtlichen Ort – kommt man nur auf die Spur, wenn man den sie leitenden Begriff des Politischen nicht sofort mit einer bestimmten inhaltlichen Position – ‚sozialistisch‘ – besetzt. – Systematisch sinnvoller ist es, die Vorträge zu den ersten Dokumenten des öffentlich agitierenden Theologen K. Barth zu zählen, der damit der – wie gezeigt theoretisch bereits früher und im Grundsätzlichen angelegten – praktischen und näherhin pragmatischen Dimension seines Theologiebegriffs nun erstmals erkennbare äußere Konturen verleiht.“ (Pfleid 225AB) Über den Leitbegriff des Politischen s auch ebd 226BCf. „Die politische Agitation, die Barth in diesen ersten „Sozialistischen Reden“ betreibt, ist eigentlich theologische, näherhin religiös-moralisch-politische Bildungsarbeit.“ (Pfleid 226A)

<sup>638</sup> Pfleid 224(genauer 227B)-230 zu GA III 2,362-379.

<sup>639</sup> Pfleid 227Cf. Barth lehne sich dabei an Cohens Ethik an: „Der Wille ist immer nur per definitionem der reine Wille.“ (Pfleid 228B)

<sup>640</sup> Pfleid 228C

<sup>641</sup> GA III 2,372CD

<sup>642</sup> Pfleid 229A. Pfleiderer erwähnt sogar von Barth berührte Einzelfragen, besonders im Verhältnis zu „den Positionen der Schweizer Sozialdemokratie“.

<sup>643</sup> Pfleid 229AB. Die Beziehung des Staatsgedankens auf die Menschheit kommt bei Pfleiderer nicht vor.

Diesem Schluß zum Trotz fährt Pfeleiderer fort: „Gleichwohl gibt der vorstehend skizzierte Begriff von Politik in Barths Theorieentwicklung das Signal der grundbegrifflichen Umstellung von Bewußtseins- auf Handlungskategorialität.“ Daß der erhobene Begriff von Politik nur für den vorstehend interpretierten Vortrag gelte, erklärt Pfeleiderer für nicht von Belang, das Signal für die Umstellung ist gegeben.<sup>644</sup> „Die Funktion des individuellen Bewußtseins und damit auch die Funktion der Religion“ müssen neu bestimmt und neu in Worte gefaßt werden.<sup>645</sup> In seinen Entwürfen von 1909/10 hatte Barth nach Pfeleiderer dem individuellen religiösen Bewußtsein die Aufgabe zugesprochen, das allgemeine Kulturbewußtsein verwirklichend zu aktualisieren (und damit auf das (kritisch verstandene) Ding an sich zu beziehen), die „Realsetzungsfunktion“ also. Dies Vermögen der „praktischen Realsetzung des Vernünftig-Allgemeinen“ oder Realisierung kann „der Religion als solcher“ nun offenbar nicht mehr zuerkannt werden. Der Religion bleibt (wie Barths „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ dann zeige) als ihre Bestimmung oder Funktion, die „individuelle Form der Durchsichtigkeit“ der „praktischen Realsetzung des Vernünftig-Allgemeinen“ oder Realisierung zu sein. Darin zeigt sich, daß in der (anhand der Mott-Artikel beschriebenen) „handlungstheoretischen Umkodierung der Theologie die Wurzel für Barths theologischen ‚Objektivismus‘ zu suchen ist“.<sup>646</sup>

Nr 8. *„Jesus Christus und die soziale Bewegung“: Der religiös-soziale Doppelagent realisiert sittlich-praktisch das Politische (den normativ-moralischen Kern der Sozialdemokratie) und weiß religiös-innerlich, was er tut, wie Jesus. Der appellativen Pragmatik entsprechend, kann der sozialistische Organisationsgedanke zum Nukleus gesellschaftlicher Veränderung werden, wird er theologisch reflektiert. Modernisierungstheoretisches Plus des Schweizer Christentums gegenüber dem deutschen Luthertum. Wie verhalten sich sittlich-religiöser Vollzug und theologische Einsicht in dessen Freiheit? – unklarer Status der theologischen Theorie, Ursprung der Krise.*

Der Begriff des Politischen als des öffentlichen Raumes der Gesellschaft setzt den Begriff der Handlung voraus samt deren ontologischem Mehrwert gegenüber der Gesinnung. Aus ihrem Ursprung im reinen Willen ergibt sich, daß die Handlung als die Realisierung normativ-moralischer Handlungsfreiheit grundsätzlich politisch ist. Die Religion aber ist die individuelle Form der Durchsichtigkeit der Realsetzung des Vernünftig-Allgemeinen. Mit diesen Voraussetzungen aus den Mott-Artikeln und dem ersten Safenwiler Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ begibt Pfeleiderer sich an die Interpretation des zweiten vom Dezember 1911: „Jesus Christus und die soziale Bewegung“. Er überschreibt den eigenen Unterabschnitt, den er dem Vortrag einräumt: „Die Realisierung des Politischen als die Aufgabe des religiös-sozialen Doppelagenten“.<sup>647</sup> Mit „soziale Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts“, hebt Pfeleiderer an, bezeichne Barth „den normativ-moralischen Kern der parteilich organisierten Sozialdemokratie“, deren „Geltungswert“ „im Unterschied zu ihrer empirisch-geschichtlichen Erscheinungsgestalt“. Zum ersten Male spreche Barth von Persönlichkeiten als individuellen Realisierungsagenten der Freiheit mit leichter Abwertung gegenüber den geschichtlich-

<sup>644</sup> Pfeid 229C. „Der in den fundamentalen Problemwahrnehmungen von Barths Theorieentwicklung angelegte, in den Mott-Aufsätzen erstmals greifbare ontologische Mehrwert der Handlung gegenüber der ‚Gesinnung‘ beginnt jetzt durchzuschlagen.“

<sup>645</sup> Pfeid 229C. „Mit dem Signal dieser Umstellung zeichnet sich eine neue Problemlage insofern ab, als nun die Funktion des individuellen Bewußtseins und damit auch die Funktion der Religion neu bestimmt und auch sprachlich neu formuliert werden muß. Die ‚Realsetzungsfunktion‘, welche Barth dem individuellen religiösen Bewußtsein vor dem Hintergrund seines früheren Grundbegriffs des ‚allgemeinen Kulturbewußtseins‘ zugesprochen hatte, scheint nun anderweitig besetzt. Religion kann nun offenbar nicht mehr als solche die praktische Realsetzung des Vernünftig-Allgemeinen leisten. Was liegt näher, als die Religion als die individuelle Form der Durchsichtigkeit solcher Realsetzungspraxis zu bestimmen? So verfährt die zweite der ‚sozialistischen Reden‘, Barths Vortrag ‚Jesus Christus und die soziale Bewegung‘.“ (Pfeid 229CD) Damit ist der zweite Unterabschnitt über „die Realisierung des Politischen“ (anhand von Barths Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“) vorbereitet.

<sup>646</sup> Pfeid 230A. Aber schon zum Metaphysik-Vortrag, den Pfeleiderer (gegen die Chronologie) im Anschluß an die „Ideen“ behandelte, sprach Pfeleiderer von der „Prädominanz der Handlungskategorie“. (Pfeid 204BC)

<sup>647</sup> Pfeid 230-233 zu GA III 2,386-409.

kollektiven. „Allerdings gründet diese Abwertung in einer gegenläufigen Aufwertung des exemplarisch-individuellen, christologischen Ursprungspunktes.“<sup>648</sup> „Der systematische Sinn dieser ontologisierenden Sprachwendung besteht darin, den exemplarischen Ursprungsort zu benennen, an dem religiös-sittliche Gesinnungs-Innerlichkeit äußerlich geschichtlich realisiert sein soll.“<sup>649</sup> Damit ist Barths Konstruktion an Pfeleiderers eigene angeschlossen gemacht.

„In Christus, im Leben Jesu, ist das religiös-innerliche Bewußtsein eodem actu sittlich-praktisch realisiert gedacht. In diesem sich aus Barths bisheriger Theorieentwicklung gewissermaßen zwanglos ergebenden Kulminationsgedanken liegt für ihn die präzise Möglichkeitsbedingung zur Adaption an den religiösen Sozialismus bzw an die Sozialdemokratie.“<sup>650</sup> Mit Barths Hinwendung zum religiösen Sozialismus tritt mehr und mehr der Reich-Gottes-Gedanke in den Vordergrund, bei Barth deutlich durch das sein Denken „von Anfang an leitende zugleich erkenntnistheoretische und ethisch-praktische Realisierungsinteresse bestimmt“. „Es ist präzise die intendierte Koinzidenz von (theoretischer) Selbstdurchsichtigkeit und sittlich-praktischer Selbstrealisierung, welche als die Struktur des christologischen Ursprungs diesen zum normativen Ursprung macht. In jener Doppelung liegt zugleich die Möglichkeitsbedingung für den religiösen Sozialisten Karl Barth, Christentum und Sozialismus komplementär aufeinander zu beziehen.“<sup>651</sup> Ein seiner selbst bewußtes Ethos ist die Brücke zwischen Jesus und dem Sozialismus, dann erst kommt es „zur Konstitution des Realisationsagenten reflexiv-praktischer Freiheit“.<sup>652</sup>

Weil es sich bei alledem um eine Konvergenztheorie handelt, die Brücke ein Interesse ist, der christologische Ursprung doch nur normativ, individuelle Möglichkeitsbedingung; so ist auch die „Pragmatik dieser Konvergenztheorie“ nur „appellativ“: Von innen nach außen arbeitend, hat Jesus „neue Menschen geschaffen, um eine neue Welt zu schaffen“. Wir (die Individualisten) sind nach Pfeleiderer von der neuen Welt weiter entfernt. „Aufgebaut ist der kollektive ethische Realisationsagent dann, wenn in der theoretisch-praktischen Reflexion“ die Zukunftsmenschen sich bilden, die den Zukunftsstaat „zu erzeugen in der Lage sind“. So ist, „analog zu den Mott-Aufsätzen“, es auch hier, „in diesem theorieorientierten Text“, nach Pfeleiderer „der Begriff der ‚Organisation‘“<sup>653</sup>, in welchem die systematisch-semantische und zugleich pragmatische Spitze der Argumentation liegt“.<sup>654</sup> „Der im Sozialismus präsenste Organisationsgedanke selbst

<sup>648</sup> 230BC. Forts: „Diese formuliert Barth in einer – gemessen an seiner bisherigen theologischen Entwicklung neuen – ontologisierenden Rede vom ‚ewigen Wort Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist‘, bzw von ‚Jesus Christus‘ als dem ‚Ewigen‘ (GA 389C) in der ‚sozialen Bewegung‘. Die Behauptung solcher Entsprechung ist die sprachliche und sachliche Möglichkeitsbedingung, um ‚diese Bewegung mit Jesus Christus zusammen zu stellen‘.“ Zur Qualifikation der Barthschen Worte als „ontologisierende Rede“ vgl GA 396B.

<sup>649</sup> Pfeid 230C. Hat Pfeleiderer bisher aus dem Anfang des Vortrags zitiert, so fährt er mit einem Zitat aus den Schlußmahnungen fort: „Jesus . . . wollte, was ihr wollt, aber er *tat* es auch. . . Das ist ja überhaupt der Unterschied zwischen Jesus und uns andern, daß bei uns das Meiste Programm ist, während bei Jesus Programm und Ausführung eins waren. Darum sagt euch Jesus ganz einfach, daß ihr euer Programm ausführen, daß ihr *machen* sollt, was ihr *wollt*. Dann seid ihr Christen und rechte Menschen.“ (GA 408BC) – Wir hätten an Jesus das Beispiel vollkommenen Aktualisierens und Realisierens, der denkbar besten Verwirklichung.

<sup>650</sup> Pfeid 230Df. Forts: „Darin unterscheidet sich Barths Grundgedanke deutlich von der allgemeinen These einer ethischen Konvergenz von Christentum und Sozialismus, wie sie sich in seinem Umfeld bei HKutter und LRagaz findet.“

<sup>651</sup> Pfeid 231AB. Daher also „Doppel“-Agent. Weil Barth nicht ebensowohl wie Pfeleiderer an der Reflexivität auch der Realisierung gelegen war („Selbstrealisierung“), ergab sich der Ausdruck „Doppelagent“ erst Pfeleiderer. – Dem entsprechend verbindet empirisches Christentum und empirische Sozialdemokratie „unbewußte Realisation“ (Pfeid 231C), Gehalt ohne Gestalt, Gestalt ohne Gehalt. Aus der bloß „appellativen Pragmatik“ ergebe sich eine „Konvergenztheorie“ (von bloß Innerlich und Äußerlich, bloßem Gehalt und der Gestalt), die dem christologischen Ursprung entspricht. (ebd 231CD)

<sup>652</sup> Pfeid 231C.

<sup>653</sup> „Organisation“ GA 402D. Pfeleiderer zitiert im nächsten Satz: „Kollektiv, solidarisch, gemeinsam, sozial *denken* lernen“ (GA 403AB) ist zugleich Mittel und Zweck des reflexiven, religiös-sittlichen Handelns.“ (Pfeid 232A)

<sup>654</sup> Pfeid 231Df. – Pfeleiderers „pragmatisch“ ließe sich hier übersetzen: religiös seiner selbst bewußt sittlich-praktisch sich selbst realisierend.

funktioniert, wenn er theologisch reflektiert ist, als Nukleus gesellschaftsverändernder Modernisierung, indem er die gemeinschaftsverhindernde Struktur des kapitalistischen ‚Privateigentums‘ auflöst.<sup>655</sup> Das reformierte Schweizer Christentum hat ein „modernisierungstheoretisches Plus“ zu verzeichnen gegenüber dem deutschen Luthertum. „So sollen die empirisch-geschichtlichen Sozialformationen, denen die Zuhörer sich zurechnen, . . . , appellativ zur theologischen Konvergenzeinsicht gebracht werden.“<sup>656</sup>

„Barths christlich-sozialistische ‚Doppelagenten‘-Konstruktion zeigt auf ihre Weise und in neuer Beleuchtung die strukturelle Eigentümlichkeit von Barths theologischer Theorie.“<sup>657</sup> Aus eben dieser Konvergenztheorie, die Barth nach Pfeleiderer Ende 1911 konstruiert hat, sieht Pfeleiderer nun zunehmend die Frage erwachsen, wie sittlich-religiöser Vollzug und theologische Einsicht in dessen Freiheit sich zueinander verhalten (oder wie es um die in der behaupteten Koinzidenz liegenden Doppelung bestellt ist); soll heißen: der Status der theologischen Theorie ist unklar. Pfeleiderer gibt die (in der vierten Phase nach Pfeleiderer am Ende des ganzen Gedankenprozesses von Barth schließlich erreichte) Antwort (nämlich: systematische Theologie als praktische Theologie) als Vermutung<sup>658</sup>: „Der Vollzug des christlich-religiösen Bewußtseins scheint an sich selbst als theologischer Vollzug bestimmt zu sein.“<sup>659</sup>

Nr 9. *Die Aporie 1912/13 I. Heim-Rezension: lehrt die Beschränkung der Theologie auf den Nachweis der logischen Aporie des Gottesbewußtseins in „Der Glaube an den persönlichen Gott“. II. Die Persönlichkeit Gottes, theoretisch nicht zu begründen, ist durch den praktischen Vollzug gewiß; was „auf den vollzugsaktualen Sinn reflexiver Selbsterfassung hindeutet“. III. Zweite Aporie: Gott, im religiösen Bewußtsein präsent als zugleich Absolutes und Persönlichkeit. IV. Die Spannung im Gottesbegriff verdeutlicht die Näherbestimmung des Absoluten als Ungrundlegung: dialektische Präsenz des absoluten Grundes im religiösen Bewußtsein. V. Beziehung des Bewußtseins auf Gott statt wie früher auf die Idee unter dem Einfluß Heinrich Barths? VI. Die Ungrundlegung als realistische Steigerung der Präsenz Gottes im religiösen Bewußtsein (weshalb: das Erhabene) gegenüber der bloß logischen Präsenz als Absolutes. VII. Die Spannung im Gottesbegriff wird erst erkennbar durch die Bestimmung des Absoluten als Erhabenes (mittels Cohens Ungrundlegung) und die daraus folgende paradoxe realistische Steigerung der Präsenz Gottes im religiösen Bewußtsein. VIII. Einerseits verbesserte die Ungrundlegung die Möglichkeit, die Abschlußfunktion des religiösen Bewußtseins für das allgemeine Bewußtsein zu erweisen. Andererseits wird das religiöse Bewußtsein mit logischer Aporetik und reflexiver Undurchsichtigkeit verbunden. Gesteigerte Bedeutung der Religion, und die Theologie soll den Vollzug des religiösen Bewußtseins sichern, ohne es eigentlich zu können.*

<sup>655</sup> Und wenn der Safenwiler Barth von 1911 (um diesen in Erinnerung zu rufen) an dieser Stelle dem Pfeleiderer von 2000 fast zugestimmt und erklärt hätte: Da ist er doch, der kollektive Realisationsagent des Reiches Gottes? Allein, daß er seinen Blick noch ein wenig weiten muß: „Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“ (GA 408AB) wie auch Pfeleiderer (samt Fortsetzung) mit Recht zitiert. Doch, das Reich Gottes ist zwar „nicht von dieser Welt, weil es von Gott ist, aber es ist *in* dieser Welt, denn *in* dieser Welt soll Gottes Wille geschehen.“ (GA 396BC) Und: „Das Wort ward Fleisch (Joh 1,14) und nicht umgekehrt.“ Was nicht ontologisierende Rede ist; wie Barth das Evangelium erläutert, bedeutet es vielmehr: „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische. Der Wille geschehe wie im Himmel, *so auch* auf Erden (Matth 6,10).“ (GA 396B)

<sup>656</sup> Pfeid 232AB. Forts: „Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit“ (GA 408AB); und diese Einsicht ist ihrerseits nur zu haben unter der Bedingung ihrer simultanen sittlich-praktischen Realisierung, also der aktiven politischen ‚Teilnahme‘ (GA 408A) an der sozialistischen Bewegung.“

<sup>657</sup> Pfeid 232C. Forts: „In dem Maße, wie das christlich-religiöse Bewußtsein strikt und exklusiv als das Moment der selbstdurchsichtigen Bewußtheit der individuellen religiös-theologischen und zugleich sittlich-praktischen Selbstrealisation von freier Subjektivität . . . zu stehen kommen soll, wird die Frage virulent, wie sich eigentlich in Bezug auf diese christliche Bewußtheit faktizitärer Vollzug (Religion) und bewußter Vollzug (Theologie) zueinander verhalten.“ Dieser Frage ist der nächste Unterabschnitt gewidmet.

<sup>658</sup> Vgl die Darstellung der vierten Phase als Ausblick. (Pfeid 423)

<sup>659</sup> 232CD. Forts: „Nach der anderen Seite hin gesagt: unklar ist der Status derjenigen (Meta-)Reflexion, welche die dem Christentum zugeschriebene Reflexivität ihrerseits reflexiv macht: unklar ist der Status der theologischen Theorie KBarths.“ Damit ist die Aufgabe bezeichnet, die nach der nächsten zu findenden und, gefunden, doch nicht befriedigenden Lösung bleibt; vgl Pfeid 239A-C.

Was hat Pfleiderer vom frühen Barth bisher berichtet? Weil Wilhelm Herrmann Gotteserfahrung im Glauben und Glaubensgedanken unterschied, erklärte Anzinger erste kleine Erzeugnisse Barths (Mix-Rezension, „Moderne Theologie“ samt Duplik) vom Abstand von (allein auf das Gottesverhältnis bezogenem) religiösem Erlebnis und (durch historische Relativität bestimmter) Theologie als dessen Theorie aus (als dem Hiatus zwischen Theorie und Praxis). Anschließend behandelte er „Der christliche Glaube und die Geschichte, wozu er die „Ideen und Einfälle“ heranzog; damit kam bei Anzinger Cohens Kulturbewußtsein ins Spiel: Braucht das Kulturbewußtsein die Realitätsbeziehung durch die Idee, so gelingt der Religion die Orientierung an der Idee mittels ihres Richtungsgefühls;<sup>660</sup> die (reine) Religion aktualisiert das Kulturbewußtsein und verschafft ihm die Realitätsbeziehung. Pfleiderer folgt Anzinger darin, daß er zuerst auf die Rezensionen eingeht. Als Gesichtspunkt für die Behandlung von „Moderne Theologie“ (von Barth als „religiöser Individualismus“ einführt) gewinnt er daraus das Verhältnis von Religion und Theologie, durchaus kein Hiatus: Aufgabe der Theologie ist die Selbsterfassung der Religion sowie, in Einheit damit, deren Kommunikation. Für die Selbsterfassung der Religion ergibt sich (in Behandlung der Duplik) als Problem die Gleichursprünglichkeit von Religion und sittlicher Praxis, aber das Problem der Vernunft geht auch für Pfleiderer zunächst in Gestalt zu berücksichtigender historischer Relativität in den Begriff der Theologie ein.<sup>661</sup> Anzinger wußte offenbar nichts von dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis, sodaß Pfleiderer diesem ohne Vorarbeit begegnet und darin dem Cohenschen Kulturbewußtsein. Da scheint Pfleiderer in der Interpretation sich an Anzingers Interpretation von „Der christliche Glaube und die Geschichte“ samt „Ideen und Einfälle“ orientiert zu haben. Er gibt dem Kulturbewußtsein ein natürliches Subjekt, das in der aktiv-passiven Erfassung seiner selbst als einzelnen Trägers seiner als religiösen bewußt wird: Die Religion aktualisiert das vernünftig-allgemeine Bewußtsein.<sup>662</sup>

Alles Vorstehende bezieht sich auf die Marburger Herkunft Barths (und das Verhältnis von Religion und Kultur). Zwei ganz Pfleiderer eigene Momente oder Gesichtspunkte lassen sodann jenes Verhältnis zu Marburg und den Unterschied zu Anzinger zurücktreten: die von Pfleiderer von Anfang an betonte Zug der Reflexivität sowie die an die Gleichursprünglichkeit des

<sup>660</sup> „Als ‚regulatives Prinzip‘ aktualisiere der Glaube die religiöse Tiefendimension, die Wahrheit der Kultur, die in den apriorischen Funktionen des Kulturbewußtseins als bloße Potentialität angelegt sei.“ (Anz 43A) Anzingers „Tiefendimension“ klingt nach Schmuck und Zierde als Zutat, die an das Wesen der Sache nicht rührt; Wahrheit ist notwendig. „Subjekt der Idee ist das Individuum, indem es Träger des Gottesbewußtseins ist.“ (Anz 44AB)

<sup>661</sup> Die Religionsphilosophie Troeltschs soll überboten werden: „Theologie soll die praktisch-systematische, nämlich zugleich vernünftig-allgemeine und praktisch kommunizierte Selbstexplikation des individuellen religiösen Bewußtseins leisten und damit zugleich die Möglichkeitsbedingung neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins bieten.“ (Pfleid 190A)

<sup>662</sup> Religion ist „die Weise des praktisch-konkreten Vollzugs der Aktualisierung des vernünftig allgemeinen Bewußtseins“. (Pfleid 193CD) „Religion soll also nichts anderes als die Weise sein, in der dem Individuum der Grund seiner – verstehenden, weltauslegenden wie weltbeeinflussenden – Selbsttätigkeit, seines Lebensvollzuges insgesamt, präsent und gewiß ist. . . Da Aktivität, Handeln aber wiederum die partikulare Domäne der sittlichen Vernunft ist, hat die Religion eine besondere Affinität zum sittlichen Bewußtsein und dessen Ausarbeitung, zur Ethik.“ (Pfleid 194B) Das religiöse Bewußtsein, Gabe als Aufgabe, ist im Kampf durchzusetzen. Kurz, der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis schließt sich in seiner Darstellung des christlichen Lebens (mit Recht) der These über die „Moderne Theologie“ an. Daß Barth mit den „Ideen und Einfällen“ (erst recht also mit „Der christliche Glaube und die Geschichte“) zu einem entscheidend anderen Standpunkt gelangt ist, läßt das harmlose „Tiefendimension“ Anzingers (und ein aus subjektiver Gesinnung fließender „Kulturidealismus“) nicht ahnen. Daß „der Theorierahmen der Theologie auf eine transzendente Theorie der Einheit des individuellen Bewußtseins überhaupt hin erweitert“ werde (Pfleid 190CD), gilt von jeder Form der Verbindung der Religion mit Cohens Kulturbewußtsein. – In den „Ideen und Einfällen“ eignet für Pfleiderer dann dem Begriff der „Realitätsbeziehung“ eine „theoretisch-praktische Doppelbestimmtheit“: „Der *praktisch-sittliche Vollzug* des mit ihm bezeichneten Realisierungsaktes wird *zugleich als erkenntnistheoretischer Grundakt der Verifikation* der Bewußtseinsinhalte überhaupt in Anschlag gebracht.“ (Pfleid 200CD) „Als diesen Realisierungsakt selbst versucht Barth den Religionsbegriff zu denken, der zugleich diesen Akt als Akt des individuellen Subjekts diesem selbst durchsichtig machen soll.“ (Pfleid 200D)

Sittlichen geknüpft zunehmende Hervorhebung des Handelns;<sup>663</sup> an das letztere fügt sich das Interesse für Politisches. In der problematischen Figur des „religiös-sozialen Doppelagenten“ sind beide Pfeleiderer eigenen Gesichtspunkte verbunden, und der Ausdruck zeigt an, was Barth zu den nächsten Schritten in der Fortentwicklung seiner Theologie nötigt. Die Safenwiler soziale Frage im Hintergrund haltend, blieb Pfeleiderer bei der von ihm verfolgten Entwicklung der Theologie Barths und konnte bei der Chronologie der behandelten Äußerungen bleiben – in kleiner Abweichung von Anzinger. Denn auch bei diesem konzentrierte sich die Anteilnahme Barths an der Safenwiler sozialen Frage auf die andere, inwieweit er der sozialen Frage mit seinen unzureichenden Mitteln gewachsen war.<sup>664</sup> Aber für Anzinger gehörte der Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ in den Abschnitt über die Weltrelation des Menschen und Christen. Der Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“ dagegen galt eindeutig zunächst dem Gottesverhältnis, und weil er auch sozialetische Ausführungen darin fand, sah Anzinger sich genötigt, die Behandlung im folgenden Abschnitt wieder aufzunehmen, und er fügte die Hilfe-Rezension an. Pfeleiderer weiß nichts mehr von sozialetischen Ausführungen Barths in „Der Glaube an den persönlichen Gott“, und fügt die Besprechung der Hilfe-Rezension 1914 danach mit anderer Kulturkritik dem Abschnitt über „prophetisch-appellative Geschichtstheologie“ ein.

Spieckermann folgend, läßt Pfeleiderer die Krise der frühen Theologie Barths, die Barth selber später mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs verknüpft, lange davor beginnen: 1912/13 sind die Möglichkeiten der religionsphilosophischen Theologie erschöpft. Die Ausführungen über den „Glauben an den persönlichen Gott“ werden, kündigt Pfeleiderer im voraus an, „die letzten religionsphilosophischen Grundlagenstudien Barths sein. Dies deutet schon darauf hin, daß Barth die prekäre Funktion, die er einer religionsphilosophischen Theologie in diesen Arbeiten (Pfeleiderer ordnet mit Spieckermann dem Vortrag die Heim-Rezension zu) programmatisch zuzuschreiben sucht, als Lösungsweg mittelfristig nicht für gangbar gefunden hat. Gleichwohl sind insbesondere im Aufsatz über den persönlichen Gott Denkfiguren angelegt, die für Barths weitere Entwicklung ausgesprochen folgenreich sind.“<sup>665</sup> Da die religionsphilosophisch bestimmte Theologie in ihrer bisherigen Gestalt nicht mehr genügt, ist (hinsichtlich der Religion) das Verhältnis von Religion und Theologie neu zu bestimmen,<sup>666</sup> (hinsichtlich der Theologie<sup>667</sup>)

<sup>663</sup> Als 1911 an John Mott (nur Pfeleiderer behandelt die Mott-Artikel) die Gleichursprünglichkeit der Sittlichkeit bewußt wird und damit der ontologische Vorzug der Handlung (vor der Gesinnung), tritt zur religiösen Gewißheit das Bewußtsein der Selbstrealisation. „In dem Maße wie das christlich-religiöse Bewußtsein strikt und exklusiv als das Moment der selbstdurchsichtigen Bewußtheit der individuellen religiös-theologischen und zugleich sittlich-praktischen Selbstrealisation von freier Subjektivität - „daß ihr *machen* sollt, was ihr *wollt*“ (GA III 2,408C) – zu stehen kommen soll, wird die Frage virulent, wie sich eigentlich in Bezug auf diese ‚christliche‘ Bewußtheit faktizitärer Vollzug („Religion“) und bewußter Vollzug („Theologie“) zueinander verhalten.“ (Pfleid 232C)

<sup>664</sup> „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ ist bei Anzinger das Hauptstück des Abschnitts, der das Weltverhältnis darstellt und damit die Ethik vorstellt. Mit „Reich Gottes“ nimmt Barth ein objektives Element in seine subjektive Theologie auf, was auf die Länge zu Spannungen führt. (Über „Reich Gottes“ im Vortrag von 1911 spricht Anzinger ausführlich 71CDff; hat aber den Begriff zuvor im theologisch-dogmatischen Abschnitt gelegentlich des Vortrags und Aufsatzes „Der Glaube an den persönlichen Gott“ von 1913 schon eingeführt und gewürdigt. Pfeleiderers Entwurf fügt der Begriff sich nirgends ein.) – Unter dem Gesichtspunkt der Ethik bespricht Anzinger später (gelegentlich der Bearbeitung seiner Dissertation zum Druck) Barths Konfirmandenunterricht. Pfeleiderer nimmt von dieser Quelle keine Notiz; er schickt aber der Behandlung von „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ die des ersten Safenwiler Vortrags („Menschenrecht und Bürgerpflicht“) voraus, der von Religion und Theologie Abstand hält. Pfeleiderer rückt ihn unter den Gesichtspunkt der Politik und der handlungstheoretischen Umkodierung. Weder Anzinger noch Pfeleiderer aber beziehen „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, der doch ein religiös-sozialer Vortrag ist wie nur einer, auf das Thema der theologischen Anfänge Barths, Religion und Kultur in ihrem Verhältnis zueinander.

<sup>665</sup> Pfleid 233A

<sup>666</sup> Barths später gefundene Lösung nach Pfeleiderer: „Der Vollzug des christlich-religiösen Bewußtseins scheint an sich selbst als theologischer Vollzug bestimmt zu sein.“ (Pfleid 232C)

<sup>667</sup> „Nach der anderen Seite hin gesagt: unklar ist der Status derjenigen (Meta-)Reflexion, welche die dem Christentum zugeschriebene Reflexivität ihrerseits reflexiv macht: unklar ist der Status der theologischen Theorie KBarths.“ (Pfleid 232CD)

der Status einer ihrerseits christlich-reflexiven Theologie. Vorläufig gelingt aber nur die Formulierung der Aporie.

„Religionsphilosophische Aporetik als Ausarbeitung der Vollzugsaporetik des religiösen Bewußtseins (1912/13)“<sup>668</sup> Die Überschrift, die Pfeleiderer dem neuen Abschnitt gegeben hat, weist zutreffend auf dessen Inhalt hin, weniger denn je die Titel der zwei Texte Barths, die zugrunde liegen, die Heim-Rezension und der Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“. Ein erster Schritt oder Punkt<sup>669</sup> gilt dem Zusammenhang zwischen der Heim-Rezension und dem späteren Vortrag. In der Erkenntnis, daß die religionsphilosophisch fundierte Theologie, wie er sie bis dahin entwickelt, nicht mehr genüge, erinnerte Barth sich nach Pfeleiderer, in Heims Geschichte des Gewißheitsproblems einer Darstellung der abendländischen Theologie des Mittelalters begegnet zu sein, welche diese als ein „Nebeneinander“ in „unauflöslicher konkurrierender Dualität“ beschrieb von „religionsphilosophischer Identitätsspekulation“ und „theologischer Explikation eines heteronomisch-autoritativen Gottesbewußtseins“. Die Reformationstheologie nahm diese Dualität als Thema auf, und im reformatorischen Glaubensbegriff liegen beide von Heim beschriebenen Linien „als notwendige Antinomie ineinander“, eine „unheimlich-paradoxe Synthese“, wie Pfeleiderer Barth anführt, als das Neue gegenüber dem Mittelalter.<sup>670</sup> Barth findet an Heims Buch Pfeleiderer zufolge Gefallen, weil es die Aufgabe der religionsphilosophischen Theologie auf den Nachweis einer unaufhebbaren Aporetik des religiösen Bewußtseins beschränkt. Aus Heim leite Barth die eigene Aufgabe sowie deren Lösung ab: „Aufgabe der religionsphilosophischen Theologie wäre demnach die präzise Explikation der notwendigerweise logisch-aporetischen Konstellation des religiösen Bewußtseins. Indem sie diese Aufgabe erfüllt, demonstriert sie den faktizitären, vollzugs-aktualen Sinn des religiösen Bewußtseins, das durch keine wissenschaftliche Spekulation vertretbar sein soll.“<sup>671</sup>

Der zum Aufsatz ausgearbeitete und durch die Zeitschrift für Theologie und Kirche der theologischen Öffentlichkeit vorgelegte Vortrag „Der Glaube an den persönlichen Gott“, das letzte Dokument der religionsphilosophisch begründeten frühen Theologie Barths (vor dem bis in den Ersten Weltkrieg hinein reichenden verlegenen Schweigen (was die Theologie betrifft), hatte also zur Aufgabe, die notwendige Aporie darzulegen, die zu entwickeln und darzulegen der modernen Theologie als einzige Aufgabe geblieben. Pfeleiderers nächster Punkt oder Schritt, ist dem Begriff der Persönlichkeit Gottes gewidmet.<sup>672</sup> Der mit der gestellten Aufgabe gegebene Gottesbegriff erlaube es Barth, „die Funktionsbestimmungen des religiösen Bewußtseins“ anders als früher nicht an die regulative Idee, sondern an den Gottesgedanken anzuknüpfen. Pfeleiderer erwähnt Fichte und den Atheismustreit, der sich „an der Anwendung des Persönlichkeitsgedankens auf das Absolute“ entzündet hatte. Daß der Gedanke der Persönlichkeit Gottes theoretisch nicht zu begründen ist, erweist, „daß es der konkrete praktische Vollzug von Religion selbst ist, der in sich die Bedingungen seiner Gewißheit enthält“.<sup>673</sup> Die Untersuchung des Begriffs der Persönlichkeit Gottes ergibt, daß er transzendental wie psychologisch „unentbehrlich und doch zugleich von beiden Seiten unmöglich zu vollziehen“ ist.<sup>674</sup> „Im Persönlichkeitsbegriff sieht Barth somit die für die theoretische

<sup>668</sup> Pfeid 233-239 zu GA III 2,471-479 (Heim-Rezension) und zu (ebd 499-554) „Der Glaube an den persönlichen Gott“.

<sup>669</sup> Pfeid 233B-234A

<sup>670</sup> Pfeid 233CD. – Pfeleiderer bemerkt sehr wohl, daß Barth Schleiermacher gegen Heim verteidigt (Pfeid 233 Anm 374), weiß aber systematisch nichts damit anzufangen.

<sup>671</sup> Pfeid 233Df

<sup>672</sup> Pfeid 234B-235A

<sup>673</sup> Pfeid 234B. – Barth verweist für das angesichts des Widerspruchs anzuwendende Verfahren auf Schleiermacher und Lipsius. (GA 543f Anm bb)

<sup>674</sup> Pfeid 234Cf

Rekonstruktion aporetische Struktur des konkreten individuellen Selbstbewußtseins gegeben, die als solche auf den vollzugsaktualen Sinn reflexiver Selbsterfassung hindeutet.“<sup>675</sup>

Zum dritten<sup>676</sup>, referiert Pfleiderer, kennzeichne als zweite Aporie „den Gottesgedanken, wie er im religiösen Bewußtsein präsent ist,“ „daß er zugleich als Absolutes und als Persönlichkeit bestimmt werde“<sup>677</sup>. „Beides dürfe nicht gegeneinander ausgespielt werden, vielmehr ergeben ,beide: das Absolute und die Persönlichkeit in ihrer Einheit, das heißt in ihrer logischen Gleichgesetztheit, . . . den Gedanken Gottes der religiösen Erfahrung“<sup>678</sup>. Die Eigenart der religiösen Erfahrung bestehe somit darin, daß sie das Logisch-Unvereinbare praktisch vereinbar mache.“<sup>679</sup> – Das Genauere (zum vierten<sup>680</sup>) des „inneren Spannungsverhältnisses des religiösen Gottesbegriffs“, werde erkennbar, indem der Begriff des Absoluten näher bestimmt werde. Dieser ziele darauf, das „Begründungsverhältnis des Absoluten zum Endlichen als ein dialektisches zu denken“, wie Barth mit Hilfe von Cohens „Ungrundlegung“ „und entsprechender Überlegungen seines Bruders Heinrich Barth“ erkläre. Unter konstruktiver Aufnahme dieser Gedanken bezeichne Karl Barth die dialektische Präsenz „des absoluten Grundes im religiösen Bewußtsein als ‚die in sich ruhende Wahrheit und Gültigkeit des Apriori, die sich hier als die positive Seite dieser Komponente des Gottesgedankens erweist‘.“<sup>681</sup>

Pfleiderer weist auf das Vorbild Heims hin und meint, es habe der Bruder Heinrich Karl Barth erneut auf Cohen hingewiesen. Zum fünften<sup>682</sup> bringt Pfleiderer einen möglichen Einfluß der philosophischen Dissertation des Bruders Heinrich Barth unter dem Titel „Descartes' Begründung der Erkenntnis“ in Anschlag dafür, daß Karl Barth das Bewußtsein auf den Gottesbegriff bezog und nicht wie in den frühen religionsphilosophischen Entwürfen auf die Idee.<sup>683</sup> Ist es nach Heinrich Barth der Gottesbegriff, „der ‚die strenge Korrelation des Erkennens auf das Sein verbürgt, usw‘“, „so ergibt sich aus dem Selbstaufbau des religiösen Bewußtseins heraus, wie es scheint, ein Bezogensein des Bewußtseins überhaupt . . . auf den Gottesbegriff.“<sup>684</sup> – Zum sechsten<sup>685</sup> hatte Heinrich Barth bei Descartes den fehlenden „Übergang von der formalen Wahrheit zur Erfahrung im engeren Sinne“ bemängelt, „das

<sup>675</sup> Pflleid 235A. Ähnliches gilt für den Gottesgedanken.

<sup>676</sup> Pflleid 235B-235C

<sup>677</sup> Forts: „Gott sei nämlich für das religiöse Bewußtsein usw“

<sup>678</sup> GA III 2,519B

<sup>679</sup> Pflleid 235BC

<sup>680</sup> Pflleid235C-236A

<sup>681</sup> Pflleid 236A mit GA 525A. Barth spricht nicht von dem „religiösen Bewußtsein“, sondern von der „religiösen Reflexion“ und dem Absoluten als „in Gott“ gedachten „Sein“ „alles dessen, was gedacht und gewollt werden kann“. (GA 524AB)

<sup>682</sup> Pflleid 236AB-237A

<sup>683</sup> „Neben dem Einfluß der Heimschen Typologie dürfte es auch Barths eigenen Angaben zufolge die Lektüre von Heinrich Barths Dissertation zu Descartes gewesen sein, die diese Veränderung (Ergänzung des Gottesgedankens, nämlich als des bisher nur negativ gedachten Absoluten in seinem Verhältnis zum Endlichen, durch die Aufnahme der Ungrundlegung als positive Seite in den Begriff des Absoluten) bedingt, indem sie Karl Barth eine ‚Relektüre‘ von Cohens ‚Ethik des reinen Willens‘ ermöglicht.“ (Pflleid 236B) Die Dissertation Heinrich Barths enthalte in ihren Schlußabschnitten „zwar nicht die dialektischen Züge der Gotteserkenntnis, die Karl Barth der Religion zuschreibt,“ nehme aber doch „eine theonome Begründung autonomer Erkenntnis vor“. (Pflleid 236B) „So ergibt sich aus dem Selbstaufbau des religiösen Bewußtseins heraus, wie es scheint, ein Bezogensein des Bewußtseins überhaupt, des Kulturbewußtseins im allgemeinen, des wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtseins im besonderen, auf den Gottesbegriff“, früheren Gedankengängen Karl Barths nahe, wodurch die Ungrundlegung für Heinrich Barth „theologisch interpretierbar“ werde. (Pflleid 236Cf) Heinrich Barth bringe ferner seine theologische Descartes-Interpretation über die *idea innata* mit dem platonischen Anamnesis-Gedanken in Verbindung. (Pflleid 237A) Schließlich weise Heinrich Barth selbst „auf die Schranke des solchermaßen interpretierten cartesischen Erkenntnisbegriffs hin“. „Der Übergang von der formalen Wahrheit zur Erfahrung im engeren Sinne steht bei *Descartes* nicht im Vordergrund des Interesses; das Existenzproblem kommt . . . nicht genügend zur Geltung.“ (Heinrich Barth S 88, zit nach Pflleid 237B)

<sup>684</sup> Pflleid 236BC

<sup>685</sup> Pflleid 237B-C

Existenzproblem“ komme „nicht genügend zur Geltung“. Pfleiderer schließt daraus: „Indem Karl Barth seine Auslegung des Gottesbegriffs als Auslegung der religiösen Erfahrung versteht, will er diese von einer logischen Bestimmung des Gottesbegriffs methodisch unterscheiden. Gott, wie er im religiösen Bewußtsein präsent ist, stehe ‚dem Geist schlechterdings gegenüber als das unveräußerliche, aber unerreichbare Ideal‘<sup>686</sup>.“ Karl Barth suche damit „den Präsenzmodus des Gottesgedankens im religiösen Bewußtsein gegenüber seiner logischen Präsenz noch einmal <<realistisch>> zu steigern; für das religiöse Bewußtsein ist entsprechend von einem ‚Paradoxon . . .‘ des Zugleichseins von . . . Transzendenz und Immanenz Gottes‘<sup>687</sup> die Rede; und eben dieses soll terminologisch gekennzeichnet werden, indem in Bezug auf das religiöse Bewußtsein statt vom ‚Absoluten‘ vom ‚Erhabenen‘ zu sprechen sei.“<sup>688</sup>

Als sei mit dem zuletzt angeführten Satz ein wesentliches Ergebnis erzielt, folgt siebte<sup>689</sup> in Kleindruck, was Pfleiderer über das Erhabene bei Barth des näheren noch auszuführen hat. „Von diesem als Erhabenen bestimmten religiösen Absoluten soll nun die religiöse Selbstaussage gelten: ‚Das Erhabene ist Persönlichkeit, und eine Persönlichkeit ist das Erhabene. Die Einheit dieser beiden Sätze konstituiert den religiösen Gottesgedanken.‘<sup>690</sup>“ Die Besinnung auf das zuvor zu den beiden Hauptbegriffen der Abhandlung Ausgeführte ergibt: „Jeder Versuch, die prädikativen Bestimmungen der beiden Grundbegriffe aufeinander abzubilden, sei zum Scheitern verurteilt.“ Der Gegensatz im religiösen Gottesgedanken ist unversöhnlich. Pfleiderer stellt fest: „Damit ist jene theoretische Aporie, das heißt das Scheitern der theoretischen Auflösbarkeit der inneren Bestimmungen des religiösen Gottesbegriffs erreicht, auf die Barths Argumentation in diesem Aufsatz zielt.“<sup>691</sup> Denn die theoretische Aporie wird nun gerade nicht als Ausdruck der Inkonsistenz des sie hervorbringenden religiösen Bewußtseins gewertet, sondern als der Grund, um dem praktisch-konkreten Vollzug dieses religiösen Bewußtseins gegenüber den Versuchen seiner theologischen Explikation die Prärogative einzuräumen.“<sup>692</sup> In den Evangelien ist „Gott als dialektischer (Un-) Grund des Individuums, nämlich seines (Gottes) Selbstgegebenenseins und zugleich seiner Selbstnegation gedacht“<sup>693</sup> – So hat erst Cohens „Ungrundlegung“, die das Absolute als Erhabenes bestimmen ließ, „die genaue Bestimmtheit des inneren Spannungsverhältnisses des religiösen Gottesbegriffs“ „erkennbar“ werden lassen,<sup>694</sup> nämlich über die paradoxe realistische Steigerung der Präsenz Gottes im religiösen Bewußtsein.<sup>695</sup>

Zum achten.<sup>696</sup> Der dem Aufsatz „Der Glaube an den persönlichen Gott“ gewidmete Abschnitt trägt bei Pfleiderer die Überschrift: „Religionsphilosophische Aporetik als Ausarbeitung der Vollzugsaktualität des religiösen Bewußtseins“ Er endet mit dem Versuch Pfleiderers, in

<sup>686</sup> GA 526C

<sup>687</sup> GA 527BC

<sup>688</sup> Pflleid 237Cf. – Will sagen: Wäre Gott, nur logisch auf das Bewußtsein bezogen, als die reine Negation des Endlichen nur das Unendliche, also (nur) das Absolute; so ist er, als dem religiösen Bewußtsein präsent, dank der Ungrundlegung, „Negation und Position des endlichen Seins“ (GA 526A) in einem und zugleich und also mit Pfleiderer gegenüber seiner allein logischen Präsenz (als Absolutes) im Zugleichsein von Transzendenz und Immanenz noch einmal realistisch gesteigert.

<sup>689</sup> Pflleid 238A-C

<sup>690</sup> GA 527CD

<sup>691</sup> Pflleid 238B. Barths eigenes Ergebnis, sehr wohl als dieses erkannt, steht im Kleindruck.

<sup>692</sup> Pflleid 238B. Forts: Wie (nach Barth) die widersprüchlichen Momente des Gottesgedankens der religiösen Erfahrung entnommen sind, die aus der Geschichte erwachsen, so muß dort auch der Grund der Antinomie zu finden sein. Der Beweis seiner These gelte Barth als erbracht, indem er „die zunächst abstrakt entwickelte gedanklich aporetische Doppelbestimmtheit“ des Gottesgedankens auch im geschichtlichen Christentum nachwies. (Pflleid 238C)

<sup>693</sup> Pflleid 238C. Pfleiderer muß mit „Selbstgegebensein“ auf „Persönlichkeit“ zielen, mit „Selbstnegation“ auf das Erhabene als „Reich Gottes“.

<sup>694</sup> Pflleid 235C

<sup>695</sup> Pflleid 237C

<sup>696</sup> Pflleid 238CD-239D

mehreren Absätzen zu einem abschließenden Urteil zu kommen. Von Aporetik ist nur noch eingeschränkt, nicht mehr grundsätzlich die Rede. Die Theologie erfuhr eine doppelte Steigerung in ihrer religionphilosophischen Grundlegung. Der Gedanke der Ungrundlegung verbesserte „die Möglichkeit, die Abschlußfunktion des religiösen Bewußtseins für das Bewußtsein im allgemeinen durchsichtig zu machen“. Andererseits werde die Einsicht in diese Funktionalität „verbunden mit dem Gedanken ihrer reflexiven Undurchsichtigkeit und theoretischen Aporetik“. Dies steigere wiederum die Funktionalität und Bedeutung der Religion, da der religiöse Vollzug gegenüber der theologischen Reflexion an Gewicht gewinnt.<sup>697</sup> Pfeleiderer spitzt zu: „Die theologische Explikation der Gehalte des religiösen Bewußtseins“<sup>698</sup> erfolgt zu dem Zweck, die Bestimmtheit der Vollzugsaktualität des religiösen Bewußtseins zu sichern, die als solche ganz allein die Selbstvergewisserung des absoluten Grundes individueller Subjektivität leisten können soll. Doch findet Pfeleiderer eben „die Bestimmtheit der Vollzugsaktualität des religiösen Bewußtseins“ von Barth theologisch nur ungenügend gesichert: „Wie kann der religiöse Vollzug sich jener Bestimmtheit unmittelbar und in seiner faktischen Vollzugslogizität gewiß sein, die ihm offensichtlich allererst die philosophische Theologie . . . zu vermitteln vermag.“<sup>699</sup> Aber Pfeleiderers Fragen zielen, wie er zugibt, „auf eine Explikationsform von Theologie, die als eine dem aktuellen Vollzugssinn der Religion unmittelbar inhärierende ‚praktische‘ Theologie plausibel gemacht werden kann“.<sup>700</sup>

*Nr 10. I. In den Predigten 1913/14 findet sich bereits Späteres. Die Theologie wird umgebaut zu einer appellativ-praktischen, prophetischen Geschichtstheologie (Amos). II. Prophetische Rede ist religiöse Rede, theologisch reflektiert, weiß sich als handlungspraktischer Ausdruck: Grundlegungsposition der Predigt; erst anfänglich, in deskriptiver Restdistanz. III. Kulturkritische Potenz der prophetischen Geschichtstheologie: Grundbegriff des Absoluten und Güterethik in der Hilfe-Rezension; anlässlich der Berner Landesausstellung Verschärfung der Kulturkritik (Welt ohne Gott), die umschlagen könnte. IV. Zusammenfassung und Überleitung: Die Radikalisierung des Handlungsbegriffs treibt zu einer metaphysischen Geschichtstheologie des Absoluten, damit in den Vorkriegswochen zur Krise: Wie theologische Reflexion statt solcher des religiösen Individuums und doch für dieses?*

Von 1913 bis 1915, schloß Pfeleiderer den vorigen Abschnitt, nahm Barth sich Zeit, ohne den Druck, religionsphilosophisch-erkenntnistheoretisch begründen zu müssen, allein im Schreiben von Predigen theologisch experimentierend, auf einen neuen Theologiebegriff hinzuarbeiten. Auf die Predigten der Jahre 1913 und 1914, die bisher noch kaum herangezogen wurden, um die Entwicklung Barths und seine frühe Systematik zu zeichnen, bezieht sich vor allem der Titel des ohne weitere Untergliederung folgenden fünften Abschnitts: „Prophetisch-appellative Geschichtstheologie des ‚Ganz Anderen‘“<sup>701</sup>. Das „Ganz Andere“ steht für die Ungrundlegung und das Element einer „realistisch-paradoxalen Theologie“ in diesem Umbau zu einer „praktisch-geschichtstheologischen Theologie, die ihre paradoxalen erkenntnistheoretischen Grundstrukturen handlungspraktisch zu entparadoxalisieren sucht“.<sup>702</sup> „Semantisches

<sup>697</sup> Pfeid 238Df. – Beides sind systematische Erwägungen, die sich innerhalb des im Aufsatz berührten Gedankenkreises halten und diesen nicht ausschöpfen.

<sup>698</sup> GA 548ff

<sup>699</sup> Pfeid 239B. Barth ist an diesem Punkt gegen Pfeleiderer in Schutz zu nehmen. Pfeleiderer hat von seinem Standpunkt und Endziel aus nicht den Sinn Barths für die geschichtliche Bedingtheit der individuellen religiösen Erfahrung und ihres Gehalts; er verkennt überdies, wie es scheint, den Teil philosophisch-theologischer Reflexion, dem man auch in der „theologischen Explikation“ jener „Gehalte“ begegnet; s zB GA 547B.

<sup>700</sup> Pfeid 239BC. – 1911/12 laufen bei Barth zwei Linien der Theologie eher nebeneinander her, die Linie „ethisch-praktischer (sozialistischer)“ und die Linie „explizit grundlagentheoretisch-dogmatischer Reflexion“; die frei experimentierenden Predigten der Jahre 1913/15 werden sie zusammenführen. (Pfeid 239CD)

<sup>701</sup> Pfeid 240-249. In einem ersten Schritt oder Punkt gibt Pfeleiderer eine Art Referat anhand früh begegnender Begriffe, die man immer für eine spätere Zeit Barths charakteristisch hielt. (Pfeid 240A-242D) Vgl Busch 75BC; Anz 90B-92.

<sup>702</sup> Pfeid 241A. Forts: „Der formale Grundzug dieser politischen Theologie ist ihr appellativ vorgetragener Öffentlichkeitsanspruch, der die Sprechsituation des Predigers vergrundsätzlicht.“ – „Geschichte, geschichtlich“

Vorzugsinstrument solcher politisch-öffentlicher Entparadoxialisierung der Theologie ist der Begriff der ‚Revolution‘.<sup>703</sup> „Als Aufruf zu ‚Teilnahme‘, und zwar zugleich zur ‚inneren Teilnahme‘ wie zur äußeren politischen an diesem ‚Kampf‘, wollen diese Predigten verstanden werden.“ Für den Glauben stehen „Wagnis, Sprung, Entscheidung“; man begegnet überrascht diesen und weiteren Metaphern, die man mit späteren Zeiten verbindet.<sup>704</sup> „Die Metapher des Gott-Suchens bringt die theologische Botschaft des Predigers auf den Begriff; sie stellt die appellativ gewendete, praktisch-theologische Entsprechung zum philosophischen Begriff der ‚Ungrundlegung‘ dar.“<sup>705</sup> „Das religiöse Bewußtsein wird durch den theologischen Appellationsakt zu sich selbst in ein reflexiv-kritisches, in ein theologisch vermitteltes Verhältnis versetzt, das sich eodem actu sittlich-praktisch explizieren soll.“<sup>706</sup>

Auf den Bericht, der schon in überleitenden Formeln endet, folgt die Auswertung als Fortschritt.<sup>707</sup> Pfeleiderer bezeichnet die Predigt der dann folgenden Jahre als „prophetische Rede“, die dreifach bestimmt sei. „Sie ist erstens religiöse Rede, also eine solche, die aus dem ‚lebendigen Zusammenhang, in dem Gott mit ihm (sc dem Propheten, nämlich Amos) und er mit Gott‘ steht, heraus erfolgt; sie ist zweitens theologische Rede, die aus der ‚Erkenntnis . . . ‘ dieses . . . lebendigen Zusammenhangs‘ ergeht, und sie ist drittens eine Rede, die sich als solche, als praktischer, als tathafter Ausdruck dieses religiös-theologischen Bewußtseins weiß, und zwar so, daß sich in dieser Rede als handlungspraktischem Ausdruck die Individualität des Propheten insgesamt zum Ausdruck bringe.“<sup>708</sup> Frei von der Nötigung, sich sofort rechtfertigen zu müssen, habe Barth in der Gemeindepredigt 1913/14 auf die Theologie der Zukunft hin experimentieren können. „Der religiös-theologische Akt der Predigt, verstanden wiederum als persuasiver<sup>709</sup> Akt, rückt de facto in eine systematische Grundlegungsposition ein.“<sup>710</sup> Als Fortentwicklung der Theorie gegenüber den Mott-Artikeln von 1911 und den ersten sozialistischen Reden hat zu gelten, daß „sie (die Theorie) nun praktisch (wenn auch noch nicht theoretisch) am Ort des Entstehungszusammenhangs von Handeln expliziert wird; nämlich am Ort des religiösen

---

steht (an die Charakteristik John Motts und das Nachfolgende anknüpfend) für die Welt des Propheten Amos (und der Gegenwart): handlungstheoretische Umkodierung der religionsphilosophisch-bewußtseinstheoretisch Kodierten.

<sup>703</sup> Pfeid 241B. Forts: „Ja, Jesus hat Revolution gemacht. – das Göttliche in der Menschheit ist immer in Revolution gegen die Menschenordnungen.“ (Pred v 19.I.1913)“

<sup>704</sup> Pfeid 241B.240B. „Signifikant für die Predigten sind die Metaphern des ‚Wartens‘ und des ‚Suchens‘ als Beschreibung der religiösen und zugleich gesellschaftspolitischen Haltung, zu welcher der Prediger aufruft. (Pfeid 241C.CDf) „Der religiös-soziale Fortschrittsoptimismus ist relativiert durch die bedrückenden Erfahrungen mit den desozialisierenden Erfahrungen des Industrialisierungsprozesses, . . . oder durch die Nachrichten aus dem Balkankrieg 1912/13.“ (Pfeid 242A) Religions- und Sozialkritik bedingen sich wechselseitig.“ (242BC; Amos-Predigten 1913)

<sup>705</sup> Pfeid 242B. Forts: „(‚Ungrundlegung‘ dar): das religiöse Bewußtsein bezieht sich auf seinen Grund, indem es sich ihn als einen abwesenden präsentiert. In der Botschaft des Propheten (Amos) ist es ‚Gott . . . ‘ selbst, welcher . . . der Religion entgegentritt‘. (Amos-Predigten 1913) Religions- und Sozialkritik bedingen sich wechselseitig.“ – „Die ‚Gotteserkenntnis der Menschheit rückt mit ihm (Amos) einen großen Schritt vorwärts‘, weil in seiner Theologie theologische Selbstkritik und sozial-sittliche Lebenspraxis gleichursprünglich und koextensiv seien.“ (Pfeid 242BC)

<sup>706</sup> Pfeid 242C. „Die Kontinuität, die – bei allen unleugbaren Differenzen – Barths Theologie vor und nach . . . 1914 kennzeichnet, kann schlaglichtartig an dieser Metapher des Gott-Suchens festgemacht werden.“ (Pfeid 242 Anm 438)

<sup>707</sup> Pfeid 243A-245BC; II. Schritt. – Die Amos-Predigten laufen der Arbeit an Vortrag und Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott“ zur Seite.

<sup>708</sup> Pfeid 243AB. Pfeleiderer zitiert aus einer der Amos-Predigten von 1913, um alsdann mit begrifflichen Erläuterungen fortzufahren. Diese gelten allzu offenkundig dem Barth der vierten Phase Pfeleiderers, als daß sie im vorliegenden Zusammenhange wiederzugeben wären. (ebd 243BC) Erst mit dem Resümee rückt Pfeleiderer wieder in die Nähe der frühen Jahre Barths.

<sup>709</sup> „Persuasiv“ tritt hiermit (funktional) gleichbedeutend an die Stelle von „appellativ“; letzteres gebraucht Pfeleiderer für das alttestamentlich bestimmte Prophetische, ersteres ist christologisch bestimmt.

<sup>710</sup> Pfeid 243D. Davor, resümierend: „In Barths Verständnis von prophetischer Rede liegt demnach dreierlei ineinander: Religionstheorie, die wiederum eine ethische Theorie des Individuums ist, Theologiebegriff und Homiletik. In umgekehrter Reihenfolge: der religiös-theologische Akt der Predigt usw.“

Bewußtseins. Und zwar geschieht diese Lozierung gerade darin, daß sie sich religionskritisch expliziert; das ist 1911 noch nicht der Fall gewesen.<sup>711</sup> – Auf allzusehr vorgreifende Erläuterungen des Prophetischen folgt eine halbe Rücknahme. „Barths Verwendung der ‚Kategorie des Prophetischen‘ um 1913/14 markiert zugleich aber auch eine charakteristische Begrenzung der erreichten geschichtstheologischen Theoriestufe der Vorkriegsjahre. Zwar kann der Rekurs auf prophetische Rede zur autoritativen Aufladung theologischer Aussagen dienen, indem sie ‚Gotteswort aus Menschenmund‘<sup>712</sup> zu sein beansprucht. Aber die prophetische Autorität ist diskursiv, persuasiv rückgebunden; sie muß ihre Wahrheit an ihrer aktuellen, gegenwartserhellenden Potenz erweisen.“<sup>713</sup> „Das Prophetische gilt ihm (Barth) als allererst in anfänglicher Realisierung begriffene Qualität, als noch ausstehende religiös-ethische Funktion der ‚ganzen christlichen Gemeinde‘ an Kultur und Gesellschaft, die diese als ‚Wächteramt‘ auszuüben hat. So illustrativ und signalhaft also die Bedeutung der ‚Kategorie des Prophetischen‘ in den Vorkriegspredigten Barths ist, die theologische Reflexion verhardt noch in einer deskriptiven Restdistanz zum aktuellen Selbstvollzug des prophetischen Wortes.“<sup>714</sup>

Ein eigener Gesichtspunkt oder Artikel im Zusammenhang der neuen Theologie ist deren „kulturkritischer Potenz“ gewidmet.<sup>715</sup> Die Texte, die Pfeleiderer unter diesen Gesichtspunkt rückt, sind ein Zeitungsartikel von 1912, eine im Juni 1914 gehaltene Predigt sowie eine im gleichen Monat verfaßte Rezension. Pfeleiderer referiert die Hilfe-Rezension in dem Sinne, daß Barth der Naumannschen Publikationspolitik „zwar ein subjektiv humanes Ethos und Humanisierungsinteressen im Bereich pragmatisch-politischer Belange“ zubillige; „mit aller Schärfe kritisiert der Rezensent jedoch den aus seiner Sicht evidenten Sachverhalt, daß sich Naumanns liberales Politik-Verständnis von der gesamtgesellschaftlichen Realisierbarkeit christlich-sozialistischer Zwecksetzungen verabschiedet habe.“ „Erkennbar werde der Widerspruch von subjektiver Moralität und tatsächlicher objektiver Immoralität der Naumannschen Politik, wenn man sie mit der Politik der ‚internationalen Sozialdemokratie‘ vergleicht.“<sup>716</sup> Pfeleiderer resümiert, ohne weiteres an Anzinger sich anlehnend: „Das von der subjektiven Motivation abstrahierende Zuschreibungs-konstrukt eines ‚politischen Glaubens‘

<sup>711</sup> Pfeid 243Df. – Über Barths Vorstellungen vom Werden der Religion erfährt man viel aus Barths Notizen für den Genfer Konfirmationsunterricht.

<sup>712</sup> Die hier und im Folgenden zitierten Predigten aus dem Herbst 1913 sind die auf die Kirchenpflegerwahl hin gehaltenen.

<sup>713</sup> Pfeid 244AB. Vor allem beanspruche Barth das Prophetische nicht für das eigene Tun als Safenwiler Pfarrer und Prediger. „Er nimmt hier im Gegenteil eine explizite Selbstunterscheidung vor.“

<sup>714</sup> Pfeid 244B. Ausgangspunkt der „deskriptiven Restdistanz“ (oder unvollkommenen „Realisierung“, um an die zuvor unter dem Gesichtspunkt der Bewußtseinstheologie gebrauchte Terminologie zu erinnern) ist „der beibehaltene deskriptive Ausgangspunkt beim Bewußtsein Jesu“; denn damit ist (noch) „die Differenz von Handlungsgrund, dh Handlungsgewißheit und Handlungsintention gegeben“. (ebd 244C) – Barths „sozialethische Vortrags- und Bildungsarbeit“ werde nun ebenfalls „praktischer und rhetorisch persuasiver“, möchte Pfeleiderer behaupten und bezieht sogar die Materialsammlung zur „Arbeiterfrage“ (GA III 2,573-682) ein. (ebd 244Df) „Die ‚Sozialistischen Reden‘, die Barth in diesem Zeitraum hält, verlieren nun allmählich den bildungsbürgerlichen Zuschnitt philosophisch-theologischer Volkshochschulvorträge und verfolgen pragmatischere, nämlich klar politisch-agitatorisch bestimmte Zielsetzungen.“ Der „akademische Stil“ weiche einer „kerygmatisch-persuasiven Agitationssprache mit apokalyptischen Tendenzen“. „Der Grundgedanke dieser nunmehr geschichtstheologisch-persuasiven Sozialtheologie bleibt freilich derselbe.“ (ebd 245AB)

<sup>715</sup> Pfeid 245C-248BC; dritter Schritt. „Die kulturkritische Potenz dieser prophetischen Geschichtstheologie läßt sich exemplarisch studieren an Barths Rezension des Jahrgangs 1913 des von Friedrich Naumann herausgegebenen Journals ‚Die Hilfe‘.“ (Pfeid 245C) – Daß die Rezension (GA III 3,64-76) zu den Vorbereitungen auf einen internationalen Kongreß für soziales Christentum gehörte, der im September 1914 in Basel hätte stattfinden und nach Barths Wunsch eine entscheidende Auseinandersetzung mit Naumann und den Evangelisch-Sozialen hätte bringen sollen, wurde erst mit GA III 3 (2012) allgemein bemerkbar; Pfeleiderer konnte durch Anzinger (S 86f) davon erfahren, übernahm von diesem dafür die Vermutung der Güterethik (Anz 84BC uö).

<sup>716</sup> Pfeid 246AB. „Was Naumann somit von der Sozialdemokratie unterscheidet, sei der den jeweiligen Programmen zugrundeliegende ‚politische Glaube‘ (GA III 3,73CD). Und die Immoralität und zugleich Irreligiosität der Naumannschen Politik zeige sich genau daran, daß Naumann den tatsächlich ‚religiösen . . .‘ Charakter des . . . Unterschieds“ (ebd 75A) zwischen seiner und der sozialdemokratischen Politik nicht erkenne.“ (Pfeid 246C)

zeigt mit großer Deutlichkeit, daß Barth inzwischen von der Warte einer absoluten Güterethik aus argumentiert, die in einer Geschichtstheologie wurzelt, deren Grundbegriff nun – in deutlichem Gegensatz zum Persönlichkeitsaufsatz – schlicht und unproblematisch das ‚Absolute‘<sup>717</sup> heißt.<sup>718</sup>

Die beiden Stücke über eine schweizerische Landesausstellung weisen Pfleiderer eine Verschärfung der Kulturkritik aus in den letzten beiden „Vorkriegsjahren insgesamt und besonders in den Monaten unmittelbar vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs“.<sup>719</sup> Die 1912 für die Basler Nachrichten verfaßte „süffisante Glosse“ über die Beteiligung der Kirche an einer schweizerischen Landesausstellung in ihrer Argumentation ließ sich „noch mühelos in den Koordinaten einer Cohenschen Theorie des Kulturbewußtseins abzeichnen“. 1914 aber sind für die Predigt über die Ausstellung „die theoretischen Hintergrundsbedingungen, aber auch die konkreten Urteile andere“. „Nun hebt Barth die Kirchenkritik in eine umfassendere kulturkritische Perspektive auf, die sie (die Kirchenkritik) fast zur Bedeutungslosigkeit relativiert. War die theologische Matrix der Glosse von 1912 die Entgegensetzung von ‚Geist . . .‘ und seinen ‚. . . sichtbaren Formen‘, so tritt nun an deren Stelle der Gegensatz von ‚Gott‘ und ‚Welt‘.“<sup>720</sup>

An der „Verschiebung der inhaltlichen Bestimmung des Weltbegriffs“, die „im Laufe der Jahre 1913/14 sukzessive“ geschieht, liest Pfleiderer die Verschärfung der Kulturkritik ab. „Welt“ bedeutete in den Predigten zu Anfang des Jahres 1913 „äußeres Leben“, „Gesellschaft“ im Unterschied zur Kirche. In der Osterpredigt vom März heiße es dann zuerst, daß die Botschaft der Ostern an die Grenze zweier Welten führe, die im Kampf miteinander lägen; Pfleiderer zitiert: „Das Greifbar-Sichtbare streitet gegen den Geist, der Schein gegen die Wahrheit die Welt gegen Gott.“ In der Ausstellungspredigt anfangs Juni 1914 werde „der Weltbegriff synonym mit dem Kulturbegriff verwendet; und deren neuzeitlich-autonomer Charakter wird nun betont als ein religiös indifferenter gewertet. Darin liege aber zugleich die Möglichkeit des dialektischen Umschlags in die Einsicht des theonomen Grundes der (modernen) Welt begründet. . . Solche dialektisch-theologische Wahrnehmung vermöge dann ausgesprochen kulturaffirmative Folgen zu zeitigen.“<sup>721</sup>

Pfleiderer beschließt den fünften Abschnitt über die „prophetisch-appellative Geschichtstheologie“ mit einer Zusammenfassung<sup>722</sup>, die auf den sechsten und letzten Abschnitt des der ersten Phase Barths gewidmeten Teils hinführt: „Theologie der Krise“. „Die hinter der Entwicklung der Barthschen Vorkriegstheologie zu einer metaphysischen Geschichtstheologie des Absoluten stehende Radikalisierung des Handlungsbegriffs treibt diese in ein systematisch prekäres Stadium.“<sup>723</sup> Pfleiderer spielt damit auf die Hilfe-Rezension an, die also im Zusammenhang der Predigten diesen gegenüber doch ein eigenes Gewicht zuerkannt bekommt. Die Krise aber, die in der „Radikalisierung des Handlungsbegriffs“ nun ihrem Gipfel zutreibt, hat ihre Wurzeln in den frühesten Anfängen Barths.

Die Gleichursprünglichkeit der Sittlichkeit mit der Religion ließ sich von der Theologie nicht angemessen fassen; der Vortrag über den „Glauben an den persönlichen Gott“ offenbarte (im freien Anschluß an Spieckermann) die Krise der Theologie vom Bewußtsein aus. In den Mott-Artikeln und den ersten Safenwiler Vorträgen hatten indes Sittlichkeit und Handlung längst als theoretisch nicht erfaßt dem Bewußtsein sich bemerkbar gemacht („Der Politikbegriff als Signal

<sup>717</sup> GA 74A

<sup>718</sup> Pflaid 247A

<sup>719</sup> Pflaid 247AB

<sup>720</sup> Pflaid 247B-248A. – Pfleiderer ist ein kleiner Flüchtigkeitsfehler unterlaufen: Beide Texte beziehen sich auf die dritte Schweizer Landesausstellung in Bern von 1914, seit 1909 in Planung. S auch Regina Wecker in Pflaid/M 51ff.

<sup>721</sup> Pflaid 248AB. Pfleiderer bezieht sich zuletzt auf die Druckfassung der Predigt Nr 224 zur Landesausstellung (Pred 1914 S 304-307) und zitiert daraus. (Zu Pflaid 248 Anm 275: Den Asia-Bericht Naumanns erwähnt Predigt Nr 226 v 21.VI.1914; ebd 329 u Anm 1)

<sup>722</sup> Pflaid 248BC-249A; IV. Schritt.

<sup>723</sup> Pflaid 248BC; vgl ebd 247A.

handlungstheoretischer Umkodierung der Theologie“ und „Die Realisierung des Politischen als Aufgabe des religiös-sozialen Doppelagenten“). Abseits der erkenntnistheoretisch-religionsphilosophischen Nötigungen erfuhren in der prophetischen Rede der Predigten das Religiöse, das Theologische und das Tathafte eine erste Zusammenführung, freilich erst „appellativ“ oder „persuasiv“ (mit Restdistanz des Faktischen). Die prophetische Geschichtstheologie der (letzten) Vorkriegszeit zeigt zwar kulturkritische Potenz, aber sie schwankt zwischen Optimismus und Pessimismus, „ohne daß die ambivalenten Urteile zum Ausgleich gebracht würden“. <sup>724</sup> Doch vor allem anderen besteht das theologische Hauptproblem ungelöst: „Wie die theologische Reflexion an der Stelle des religiösen Individuums und für dieses expliziert werden soll.“ <sup>725</sup>

Nr 11. *Theologie der Krise: Barths Juli-Krise 1914 und Barths Kriegserlebnis 1914, beides nach Predigten 1914: I. Der fünfwöchige Jabbokkampf im Juli: Die handlungsdramatische Beschreibung eines Bekehrungserlebnisses gibt die handlungstheoretische Umkodierung der theologischen Grundbegrifflichkeit zu erkennen; zwei nachfolgende Predigten über den 130. Psalm reflektieren die Gegensatzeinheit von Schrecken und Freude in einer „Theologie der Krise“. II. Der Krieg offenbart in confusio hominum – providentia Dei „die antagonistische Logizität des absolut gesetzten Handlungsbegriffs“, tritt der Prediger auf den Standpunkt Gottes als des absoluten Handlungssubjekts.*

Die Texte, die Pfeleiderer zur Verfügung standen, gingen zur Neige, schon die vielbesprochene Hilfe-Rezension mußte er aus dem Original-Druck zitieren; <sup>726</sup> dafür ließ er sich, mehr noch als der durch Anzinger angeregte McCormack, auf die mühsam zu verwendenden Predigten ein als bisher üblich (anhand der Amos-Predigten skizzierte er vor allem die Richtung der zukünftigen Entwicklung <sup>727</sup>) und schloß lieber die Hilfe-Rezension an die kulturkritischen Predigt über die Berner Landesausstellung an, als mit dem christlichen Sozialismus einen neuen Zusammenhang anzurühren. Für die Zeit nach Kriegsausbruch standen ihm (die Predigten 1915 erschienen 1996, waren also noch ohne die Vorarbeit von Sekundärliteratur) allein die Kriegspredigten 1914 und die nach Marburg gesandten Kriegsbriefe Barths zur Verfügung, um das von der ersten Phase Barths zu gebende Bild abzuschließen. Pfeleiderer hatte mit seiner Darstellung nicht Barths Bruch mit der deutschen Theologie seiner Lehrer begründen wollen, Barths erste Phase vielmehr als von Beginn des theologischen Weges an produktive, soll heißen: kritisch-selbständige Rezeption zu verstehen sich vorgenommen. <sup>728</sup> Damit war aber auch die von Barth selbst mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs verknüpfte Krise, von Spieckermann vorverschoben, mit ihrem Beginn in den Anfang verlegt und zur Signatur der frühen Entwicklung Barths gemacht: Das selbstgeschaffene Ungenügen treibt ihn voran, und so bekommt Barth seine eigene Krise vor der europäischen Krise des Ersten Weltkriegs. <sup>729</sup>

<sup>724</sup> Pfl. 248C. Forts: „Die moralische Menschheit überhaupt und Gott als der ‚ganz andere‘ konkurrieren um die Rolle des absoluten Handlungssubjekts der Geschichte.“ Dann werden die Linien zusammengefaßt. (Pfl. 248CD)

<sup>725</sup> Pfl. 248D. Dieses Problem bestimmt die nächsten beiden Unterabschnitte, die ersten beiden des nun folgenden letzten Abschnitts über Barths erste theologische Phase.

<sup>726</sup> Pfeleiderer wandte sich zwar gleich Anzinger an das Barth-Archiv, um Einsicht in unbearbeitete Texte zu bekommen. (Pfl. 257 Anm 532) So liegt denn Pfl. 258-261 das Manuskript von „Kriegszeit und Gottesreich“ (15.XI.1915) zugrunde.

<sup>727</sup> In den beiden Absätzen über „Prophetische Rede“ (Pfl. 243A-244A), indes die andere Hälfte des Zusammenhangs über „Prophetisch-appellative Geschichtstheologie“ zum Referat des Stands der Dinge zurückkehrte (244A-245 BC).

<sup>728</sup> Beginnt man mit Barths eigener literarischer Produktion, hat man die bleibend prägende Kant-Schülerschaft schon übergangen. (Busch 46f aufgrund einer Predigt von 1912)

<sup>729</sup> Pfl. 249A. Im ersten Unterabschnitt steht, der zeitlichen Ordnung folgend, Barths innere Krise voran, die große äußere folgt im zweiten als „Barths Kriegserlebnis“.

„Die Krise des religiösen Individuums. Barths Julikrise“<sup>730</sup> Pfleiderer erklärt am Ende des vorigen Abschnitts (über Barths die Religionsphilosophie ablösende geschichtstheologischen Gedanken) im Vorblick: „Wie die theologische Reflexion an der Stelle des religiösen Individuums und für dieses expliziert werden soll, . . . Das ist die Struktur der Krise, in die Barths Theologie in den Wochen vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs gerät. Barths Theoriekrise findet nämlich, wie nun zu zeigen ist, bereits vor der politisch-militärischen Krise des Kriegsausbruchs statt, also nicht erst im August oder später, sondern bereits im Juli.“ Und die innere Krise ist mit der äußeren, dem Bekanntwerden des österreichischen Ultimatums an Serbien vom 23. VII. 1914, „nur insofern verknüpft, als dieses bereits wieder das Ende des akuten Krisenstadiums auslöst“.<sup>731</sup>

Ein sehr empfindsam-feinsinniger Homiletiker und Barth-Freund hatte die Geburt der neuen Theologie in einen fünfwöchigen „Jabboks-Kampf“ im Juni und Juli 1914 verlegt, ein Krisen- und Bekehrungserlebnis, das sich in Predigt-Zusammenhängen um Jakobs Kampf am Jabbok niederschlug. An ihn schließt Pfleiderer sich insofern an, als er in „der handlungsdramatischen Beschreibung des ‚religiösen Erlebnisses‘“ und seiner vertiefenden Auslegung „das Signal zu der handlungstheoretischen Umkodierung der theologischen Grundbegrifflichkeit“ erkennt, „die als theozentrische Wende in Erscheinung tritt“.<sup>732</sup> Ringt Jakob mit dem Engel, so wird darin „als szenisch-narrative Präsentation des religiösen Bekehrungsdramas“ ein innerlicher Vorgang als äußerer beschrieben. „Das ‚religiöse Erlebnis‘ wird hier als ein dramatisches Kampfgeschehen zwischen Gott und Mensch mit ungewissem Ausgang geschildert.“<sup>733</sup> „Alle ‚sittliche Handlungsintentionalität des Subjekts‘ wird sistiert, damit ‚der Handlungsbegriff, nämlich der faktizitäre *Vollzug* von Handlung, kategorial aufgewertet und im Zentrum der religiösen Selbstbegründungserfahrung des Subjekts selbst expliziert werden kann“.<sup>734</sup> Die Geschichte kann gut oder schlecht ausgehen, die Intention der Handlung muß als Erfahrung des Erfolgs oder Mißerfolgs in das Bewußtsein eingehen. Darum müssen ‚Schrecken und Freude‘ sich im religiösen Bewußtsein als „Gegensatzeinheit“ zusammenschließen. Die Faktizität des Zusammenschlusses kann nicht „theologisch-begrifflich deduziert“, sie kann nur „als Möglichkeit religiöser Erfahrung postuliert werden“.

Zwei nachfolgende Predigten über den 130. Psalm reflektieren diese doppelte Erfahrung als absolutes Differenzbewußtsein, indem sie dieses Bewußtsein zugleich produzieren und kritisieren: „Christlich-religiöses Bewußtsein“ wird als „theologisch-reflektiertes Bewußtsein“ bestimmt; aber „in seiner eigenen aporetischen Konsistenz“ unterscheidet das religiöse Bewußtsein reflektierend sich von sich selbst „als theologisch unreflektiertes Bewußtsein, als ‚Sünde‘. Die theologische Reflexion tritt aber zugleich wiederum zu sich selbst in ein kritisches Verhältnis, indem sie sich gewissermaßen stillstellt.“<sup>735</sup>

<sup>730</sup> Pflleid 249AB-251A; erster Unterabschnitt Pfleiderers (aufgrund der zwischen Ende Juni und Ende Juli gehaltenen Predigten Barths über den Kampf am Jabbok und den 130. Psalm).

<sup>731</sup> Pflleid 248Df

<sup>732</sup> Pflleid 249CD

<sup>733</sup> Pflleid 249Df

<sup>734</sup> Pflleid 250A. Forts: „Individuell sittliche Handlungsintentionalität kann sich so als Partizipation am absoluten Handeln Gottes wissen. Die Zentralisierung der Handlungsbegrifflichkeit führt allerdings dazu, daß das ‚religiöse Erlebnis‘ als zuhöchst kritisches Geschehen beschrieben wird; denn die Umstellung von Bewußtseinsintentionalität auf Handlungskategorialität läßt sich nur unter Aufnahme der Differenz von Gelingen und Mißlingen, von Intention und Erfolgs- bzw. Mißerfolgserfahrung explizieren. ‚Schrecken und Freude‘, Vertrautheit und Fremdheit, sollen sich nach Barths Predigtbeschreibung im religiösen Bewußtsein als Gegensatzeinheit zusammenschließen. Die Faktizität dieses Zusammenschlusses kann nicht theologisch-begrifflich deduziert, sondern nur als Möglichkeit religiöser Erfahrung postuliert werden.“ (bis Pflleid 250BC)

<sup>735</sup> Pflleid 250Cf. Forts: „Dafür steht nun die Metapher des ‚Wartens‘.“ Pflleid zitiert: „Warten heißt alles tun, was ein Mensch noch tun kann, um seinem Ziele nahezukommen.“ (2. Pred zu Ps 130; Pred 1914,382A)

„Die Krise der europäischen Kultur. Barths Kriegserlebnis“<sup>736</sup> Mit der Predigt vom 26. Juli tritt ein Stimmungsumschwung ein: „Es ist der in der Luft liegende Kriegsbeginn, der die von Barth eingeleitete theologische Fundamentaldramatisierung des Anscheins ihrer bloß individuell-psychologischen Bedingtheit überhebt. Die *confusio hominis* kann nun zwanglos als Ausdruck der allgemeinen ‚*confusio hominum*‘ interpretiert werden. Damit ergibt sich die Möglichkeit, die theologische Konstitution des religiösen Bewußtseins mit einer theologischen Weltdeutung<sup>737</sup> zu harmonisieren.“<sup>738</sup> Diese Weltdeutung des christlich-religiösen und theologisch reflektierten Bewußtseins, die in den August-Predigten (soweit das christliche Bewußtsein nicht mit sich selbst beschäftigt ist) und in den Kriegsbriefen nach Marburg zur Sprache kommt, ist „eine geschichtstheologisch-eschatologische Theologie“<sup>739</sup>, welche es erlaubt, die religiös-existentielle Krisis zum theologischen Kairos umzudeuten“. „Es ist die antagonistische Logizität des absolut gesetzten Handlungsbegriffs, die Logizität von *actio* und *reactio*,<sup>740</sup> die im Krieg als Grundverfaßtheit der Wirklichkeit<sup>741</sup> erfahren wird und die auf einen Beobachtungsstandort<sup>742</sup> hindeutet, der dieser Logizität zugleich enthoben und als ihr Ursprung gedacht wird: ‚den Standpunkt Gottes‘<sup>743</sup>. Vom absoluten Standpunkt Gottes aus erschließt sich dialektisch der Sinn des Sinnlosen: ‚*Hominum confusione et Dei providentia mundus regitur.*‘<sup>744</sup> Die Bestimmung Gottes als absoluten Handlungssubjekts ist das entscheidende Implikat der handlungstheoretischen Durchkategorialisierung der Theologie, die Barth seit den Vorkriegs- und Kriegsbeginnwochen von 1914 immer deutlicher auf den Weg bringt.“<sup>745</sup> – So steht am Ende dieses zweiten Unterabschnitts Barths theologisches Bewußtsein, was die eigene *confusio* wie die der Welt anlangt, eigentlich auf dem Standpunkt Gottes (als des absoluten Handlungssubjekts) über der dialektischen Logizität.<sup>746</sup>

Nr 12. *Barths Kriegsbriefe nach Marburg: I. Barths geschichtstheologisch-eschatologische Theologie gestattet keine materiale Geschichtsdeutung; doch zeichnen sich solche ethischen Implikationen ab, daß die Wertung des Krieges Radikalkritik fordert; darüber daß die Marburger Lehrer der Radikalkritik nicht beitreten, kommt es zum Konflikt: Die christliche Welt Marburgs stelle sich der Welt gleich. II. Wenn der Erlebnisbegriff grundlegend sein*

<sup>736</sup> Pfl. 251AB-252B

<sup>737</sup> Die Verbindung zur Kulturkrise wird deutlich, wenn man bei „Welt“ an die Welt des durch das Christentum bestimmten Europa denkt, das nun der großen Krise verfallen ist.

<sup>738</sup> Pfl. 251AB. „Die theologische Konstitution des religiösen Bewußtseins“ beschrieb der vorige, erste Unterabschnitt; nun beginnt der zweite: „Die Krise der europäischen Kultur. Barths Kriegserlebnis“ (Pfl. 251A-252B) Er macht unter dem Titel „Barths Kriegserlebnis“ den Ausbruch des Ersten Weltkriegs zum Gegenstand des theologischen Bewußtseins. Forts: „Aus der individuell-psychologisch akzentuierten, negativ-aporetischen Krisentheologie der frühen Sommerwochen wird Ende Juli und im August eine geschichtstheologisch-eschatologische Theologie, welche es erlaubt, die religiös-existentielle Krisis zum geschichtstheologischen Kairos umzudeuten.“ Nicht die Krise, sondern „Theologie der Krise“ ist streng leitender Gesichtspunkt. Die wirkliche Welt ist nicht die äußere; darüber verschwindet in den ersten drei Augustwochen die äußere Krisenhaftigkeit aus „dem theologisch reflektierten Glaubensbegriff selbst“ wieder, (Pfl. 251CD) bis zur Deutung des Kriegs als Gericht am 23.VIII.1914. (Pfl. 252A)

<sup>739</sup> Im Unterabschnitt „Prophetisch-appellative Geschichtstheologie des ‚Ganz Anderen‘“ (Pfl. 240) ist die Rede vom „Umbau des Theologiebegriffs zu einer praktisch-geschichtstheologischen Theologie, die ihre paradoxalen erkenntnistheoretischen Grundstrukturen handlungspraktisch zu entparadoxalisieren sucht“. (Pfl. 241A)

<sup>740</sup> *Hominum confusio – Dei providentia.*

<sup>741</sup> Also über die eigene religiös-existentielle Krisis hinaus.

<sup>742</sup> Der eigenen Existenz wie der zu deutenden Welt.

<sup>743</sup> Pfl. 252A; für „Standpunkt Gottes“ verweist Pfl. 252A auf Pred 1914,480(A.D); 13.IX.1914.

<sup>744</sup> Pfl. 252A zit Barths Brief an Rade v 31.VIII.1914.

<sup>745</sup> Pfl. 252AB. Die „Bestimmung Gottes als absoluten Handlungssubjekts“ „Implikat“ der „handlungstheoretischen Durchkategorialisierung der Theologie“ (Pfl. 252B) – nachdem laut des vorigen Unterabschnitts der „Handlungsbegriff, nämlich der faktische *Vollzug* von Handlung, kategorial aufgewertet und im Zentrum der religiösen Selbstbegründungserfahrung des Subjekts selbst expliziert werden kann“ (Pfl. 250A).

<sup>746</sup> Denkt Pfl. 252A den absoluten Standpunkt Gottes als den Standpunkt, den Barth in seinem Bewußtsein eingenommen, heißt dies, so müßte ihn Barth im folgenden Unterabschnitt als den seinen gegen jeden anderen vertreten.

*soll, kann er nicht Einzelurteile in sich aufnehmen, wie das Erlebnis eines heiligen Krieges durch durch das deutsche Volk. III. Im Ausbruch des Krieges haben alle alten politisch-kulturellen Eliten versagt. IV. Großer theoretischer und kulturell-praktischer Orientierungsbedarf. Müssen neue Eliten gefunden werden, so nicht unter Preisgabe moderner wissenschaftlicher Standards (in der Theologie), sondern durch konsequentere Durchsetzung. Abkoppelung von Marburg, Suche nach einer unkorruptierbaren geschichtstheologischen Deutungselite.*

„Doppeltes Irrewerden‘ – die Krise der Deutungs- und Handlungseliten“<sup>747</sup> Pfeleiderer bezieht sich mit der Überschrift, die er dem dritten Unterabschnitt des letzten Abschnitts, „Theologie der Krise“, gab, auf Barths Äußerung zum Kriegsausbruch in dem Rückblick von 1927: Zur Enttäuschung, welche die Haltung der einstigen Lehrer bei Kriegsausbruch bereitete, die zum Bruch mit der deutschen Theologie nötigte, kam damals eigentlich eine zweite hinzu, die Enttäuschung darüber, daß auch der Sozialismus<sup>748</sup> der Kriegsideologie erlag; somit beide, Deutungs- und Handlungselite. Pfeleiderer aber handelt, man darf sich nicht verwirren lassen, in seinem Buch weder von der äußeren Welt noch von Barths späteren Urteilen, sondern von Barths Theologie in jener Krise, von Barths religiösem und theologischem Bewußtsein in der Krise. – Nach Pfeleiderers zweitem Unterabschnitt hatte das zuerst im Brief an Rade vom 31. August 1914 zitierte lateinische Sprichwort Barth zur Einsicht in die dialektische Logizität Gottes und von dort auf den Standpunkt Gottes gebracht, welcher allein der eigenen confusio Barths wie der der Welt überlegen ist. In Pfeleiderers drittem Unterabschnitt schreitet dies theologische Bewußtsein zur Mitteilung solcher Einsicht nach Deutschland fort in der Erwartung, daß man in Marburg auf den gleichen absoluten, radikalen Standpunkt treten werde, was nicht geschah und darum zum Konflikt führte; dieser Konflikt aber machte die allgemeine Krise der Deutungs- und Handlungseliten offenbar. So ist wohl der Fortschritt des Gedankens der „Theologie der Krise“ zum folgenden, dritten Unterabschnitt Pfeleiderers gedacht.

Der Unterabschnitt ist durch Barths Kriegsbriefe nach Marburg veranlaßt und diesen gewidmet; damit wird die Aufmerksamkeit zuerst auf die theologischen Elite und deren Deutungsbewußtsein gelenkt. Barths Briefen und dem „Konflikt“ gilt dann auch der erste (und noch der zweite<sup>749</sup>) Schritt oder Punkt in diesem Unterabschnitt. Gleichwohl beginnt Pfeleiderer seine Ausführungen dazu nicht mit den Briefen, knüpft vielmehr an die im vorigen Unterabschnitt gegebene Beschreibung der geschichtstheologisch-eschatologischen Theologie Barths an. Er führt noch einmal den lateinischen Spruch von der göttlichen Providenz über aller Verwirrung der Menschen an,<sup>750</sup> um fortzufahren: „Die theologische Deutung der Geschichte, die in diesem Theologumenon angezeigt ist, ist von der Art, daß sie sich aller materialen Geschichtsdeutung enthalten will. Das religiöse Bewußtsein stiftet Handlungsgewißheit gerade darin, daß es auf alle bestimmten geschichtlichen Deutungen von Handlungssinn verzichten will und Handlungsgewißheit im reinen Ursprung von Handlung überhaupt, in der Aktuosität der Wirklichkeit selbst sucht.“

Der reine Ursprung<sup>751</sup> oder der Standpunkt Gottes hätte zur Folge, daß in der Wirklichkeit die Träger des religiös-theologischen Bewußtseins sich (dialektisch) in Einsichtige und Uneinsichtige zerteilen, und die Uneinsichtigen wären die falschen, irrenden Deutungseliten, die sich selbst entlarven. Aber Pfeleiderer geht nicht vom Standpunkt Gottes aus, sondern von Barths geschichtstheologischen Reflexionen und darin beschlossenen ethischen Urteilen. „Daß die *Christliche Welt* nicht zu derselben theologischen Radikalkritik des Krieges kommt wie er selbst,

<sup>747</sup> Pfeid 252C-256C

<sup>748</sup> Die Begegnung mit dem Sozialismus (als Teil der politisch-kulturellen Öffentlichkeit) hatte die Nötigung, auch die Moral in das religiös-theologische Bewußtsein aufzunehmen (die handlungstheoretische Umkodierung der Theologie), erheblich befördert – und damit zur Krise beigetragen.

<sup>749</sup> Pfeid 252C-253B.253B-254BC

<sup>750</sup> Pfeid 252C. Pfeleiderer zitiert den Spruch nun nicht nach dem Brief an Rade vom 31.VIII.1914, sondern nach dem späteren an Thurneysen, der von dem ersteren berichtet.

<sup>751</sup> Gott, wie er sich in der Schrecken und Freude bewirkenden Übermacht des Engels am Jabbok, oder in seiner dialektischen Logizität offenbart.

irritiert Barth in höchstem Maße. Denn die eingeleiteten theologischen Weichenstellungen Barths legen der theologisch-ethischen Wertung des Krieges einen nachgerade ontologischen Stellenwert bei.<sup>752</sup> „Eben darum kommt es Ende August zu einem Konflikt mit den Marburger Lehrern, den Barth als fundamental empfindet.“ Barth wirft der *Christlichen Welt* vor, daß diese in einem entscheidenden Augenblick durch ihre Verweigerung sich der Welt gleichstelle: „Die Unterlassung der theologischen Radikalkritik des Krieges kann Barth nur verstehen als Ausdruck eines ‚ernsten religiösen Gegensatzes‘.“<sup>753</sup>

Danach zeigt die Meta-Reflexion des religiösen Erlebens (in einem zweiten Schritt diese dritten Unterabschnitts), warum Marburg Barth nicht folgt.<sup>754</sup> Pfeleiderer kommt damit auf Barths Briefe vom November 1914 an Herrmann und Rade zu sprechen. „Wenn der Erlebnisbegriff im allgemeinen, der des religiösen Erlebnisses im besonderen als ‚konstitutives Erkenntnis- und Willensprinzip‘ individueller Subjektivität überhaupt zu stehen kommen soll, dann muß er nach Barth als die transzendente Möglichkeitsbedingung aller Erfahrung und Willensbedingung und mithin von Einzelurteilen frei gedacht werden.“ Ein Einzelurteil wie das Erlebnis des deutschen Krieges als heiligen Krieges, eingezeichnet in das religiöse Erlebnis selbst, „würde aus Barths Sicht namentlich den lebenspraktischen und zugleich meta-szientifischen Sinn des Religionsbegriffs zerstören“.<sup>755</sup> „Die wissenschaftliche Theologie verlöre gegenüber der Religion ihren ‚kritischen Sinn‘.“

Das Ergebnis des „Konflikts“ mit Marburg ist für Barth, so Pfeleiderer im dritten Schritt<sup>756</sup>, daß alle alten „politisch-kulturellen Eliten“ im Ausbruch des Krieges (zu allererst) moralisch versagt haben.<sup>757</sup> „Der mit den Marburger Lehrern aufgebrochene Konflikt ist von fundamentaler Bedeutung für Barth und für seine weitere Entwicklung.“<sup>758</sup> Die Enttäuschung durch Deutschland, deutsches Wesen ist über die Theologie hinaus eine allgemeine moralische Enttäuschung. Pfeleiderer zitiert eine Briefstelle vom Oktober, weil eine Predigt Barths im Oktober 1914 zum Zitieren geeignet zum Ausdruck bringt, „daß im Grunde allen politisch kulturellen Eliten moralisches Versagen angesichts des Krieges zu attestieren sei; den ‚Männern der *Bildung*, der Wissenschaft . . .‘ ebenso wie den ‚. . . Männern der *Sozialdemokratie*‘, aber

<sup>752</sup> Pflfid 252CDf. Forts: „Daß damit tatsächlich ein bestimmtes ethisches Urteil gefällt und verabsolutiert wird, kommt Barth zu diesem Zeitpunkt offensichtlich nicht zu Bewußtsein.“ – Ist das radikale, absolute Urteil nicht mehr ein solches, sondern verwandelt sich in ein „bestimmtes ethisches“, wenn es (einen einzelnen, einzelne) trifft? Wieder einmal unterschätzt Pfeleiderer Konsequenz und Radikalität Barths, und Barth wäre also gegen seinen Interpreten in Schutz zu nehmen. Vielmehr: Barth hat sich auf den Standpunkt Gottes gestellt und von diesem aus (der nicht allein die Frage von Krieg und Frieden betrifft) nach Marburg geschrieben. Und träfe es Marburg als Einzelurteil, trifft es Marburg als Materialkritik, als bestimmtes Urteil und verabsolutiert, so ist und bleibet es doch ein absolutes und radikales Urteil auf Gehorsam oder Buße.

<sup>753</sup> Pflfid 253AB

<sup>754</sup> Pflfid 253BC-254BC. Der Deutungsgegensatz ist auch seitens Rades so groß, daß er „einer reflexiven Variabilität entzogen ist“ und zum „Kommunikationsabbruch“ führt „beziehungsweise zur Metareflexion der Fundamentalkategorie des ‚religiösen Erlebnisses‘ selbst“. – Die Fronten haben sich (den „Konflikt“ von Barth aus betrachtet) nicht geändert, indem die Auseinandersetzung auf das (religiöse) Erlebnis verlagert, vielmehr dieses einbezogen wird. Barth bestreitet, sofern und soweit Gotteserlebnis, das christliche und unterstellt ein alttestamentlich-heidnisches (wie schon in den Predigten).

<sup>755</sup> Pflfid 253Cf. Forts: „Ethisch-geschichtliche Urteile würden dann zu Meinungen von ‚Theoretikern‘ (an Rade im November), denen gegenüber eine unmittelbar religiös begründete Stellungnahme ihr Eigenrecht und sogar den Vorzug behielte, weil sie . . . ‚in der Wirklichkeit steht‘ (ebd). Damit würde die Religion zu einer Sonderklasse von Geschichtsurteilen, und die wissenschaftliche Theologie verlöre gegenüber der Religion ihren ‚kritischen Sinn‘ (an Herrmann im November).“ (Pflfid 254AB)

<sup>756</sup> 254BC-255A

<sup>757</sup> Pflfid 254C mit Berufung auf Pred 1914, 526; Nr 242 v 18.X.1914. Vgl Busch 93D.

<sup>758</sup> Pflfid 254BC. Pfeleiderer nennt einen „Konflikt“ (Pflfid 253A.254B), was er doch ganz aus der Sicht Barths und seines Denkens, von dem Barthschen Bewußtsein aus darstellt. Stellt der dritte Schritt (Pflfid 254BC-255A) das Versagen aller alten Deutungs- und Handlungseliten fest, so ist erfüllt, was die Überschrift des Unterabschnitts verhiieß.

auch den ; . . . Männern der christlichen *Kirchen*‘ und den Autoritäten der theologischen Wissenschaft.<sup>759</sup>

In einem vierten Schritt<sup>760</sup> geht Pfleiderer freilich über das mit der Überschrift Versprochene durch einen Ausblick vom Standpunkt Barths aus weit hinaus. „Aufgrund der aktuellen Korruption aller intellektuellen und politischen Eliten entsteht aus Barths Sicht ein Vakuum, das zugleich ein theoretisches und ein kulturell-praktisches ist.“<sup>761</sup> Entstand damit ein „eminenter theoretischer Orientierungsbedarf“, so „wird die Aufgabe für Barth unabweisbar, die Positionen der geschichtlichen Deutungs- und Handlungseliten neu zu besetzen“ (was immer dies heißen soll). Barth gibt das alte Marburg preis, aber „der Absicht nach nicht als Preisgabe der dadurch bezeichneten modernen Wissenschaftsstandards der Theologie, sondern als deren konsequentere und chancenreichere Durchsetzung“.<sup>762</sup> Die Abkoppelung von Marburg „vollzieht sich entlang der schon lange vor dem Krieg wahrgenommenen konfessionell-kulturellen Differenzlinien, die Barth jetzt als Alternative des ‚ethischen Monismus Calvins . . .‘ auf der einen Seite und des ‚ethischen Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs‘ auf der anderen Seite bezeichnet“.<sup>763</sup>

Blickt Pfleiderer mit derlei Bemerkungen mehr auf die geschilderten Anfänge Barths und „die Entstehung des Programms einer systematischen Theologie als systematisch-praktischer Theologie“ zurück, so beschließt Pfleiderer schon diesen vorletzten Unterabschnitt mit Sätzen eines Vorblicks, die der „Durchführung der Theologie Karl Barths“ gewidmet sind. Der Barths nächster Phase nach den Anfängen geltende erste Unterteil oder Abschnitt steht unter dem Titel „Die Bewegung der Gotteserkenntnis – das theologische Handlungssubjekt als pastoral-kulturelle Avantgarde (1917-1924)“. Darauf hinleitend heißt es bereits zu Ende des vorletzten Unterabschnitts des hier behandelten Teils: „Ende 1914 begibt sich Barth in eine Suchbewegung nach einer geschichtstheologischen Deutungselite, deren elitärer Anspruch darin besteht, prinzipiell unkorruptierbar zu sein, weil sie sich auf eine absolute theologische Begründung der Ethik berufen will, die keine materiaethische Entscheidung mehr beinhaltet. Allein eine solche Begründung der Ethik kann nach Barths Überzeugung theologische Steuerungskompetenz gegenüber dem Christentum und vermittels dessen der Kultur beanspruchen.“<sup>764</sup>

Nr 13. *„Kriegszeit und Gottesreich“*. I. Die Relativierung der im Vorjahr an den alten Eliten geübten Kritik zeigt Pfleiderer, daß Barth eine neue Basis theologischen und ethischen Urteilens sucht. II. Erkenntnis Gottes nicht mehr im Erlebnis, sondern in der Geschichte als Handlungswirklichkeit Gottes. Ontologisierende Sprache verschlüsselt die Selbstausslegung des Bewußtseins. III. Weitere Beispiele eindeutiger Doppeldeutigkeit IV. Konstruktion von Religion mittels Doppelkodierungen, das heißt theologisch reflektiert; damit ist die Religion an die Theologie gebunden. Die Theologie bezweckt ein modernes Christentum als partikulare Gegenelite mit eschatologisch-universaler Erkenntnis. V. Gottes Vorhut entsteht durch permanente theologische Dekonstruktion.

Als Überleitung zum Nachfolgenden ist vollends der letzte Unterabschnitt der „Theologie der Krise“ zu lesen: ‚Gottes Vorhut‘ – die Krise und die Konstituierung der theologischen

<sup>759</sup> Pflleid 254BC

<sup>760</sup> Pflleid 255A-256C

<sup>761</sup> Pflleid 255A

<sup>762</sup> Alles Pflleid 255B.

<sup>763</sup> Pflleid 255BCf

<sup>764</sup> Pflleid 256A. – Zur Erinnerung: An Mott gewann Barth nach Pfleiderer die Einsicht, daß öffentliche Rede eine pragmatische Dimension habe, nach Pfleiderer also mit Max Weber soziales Handeln ist. Von da aus gelangte Pfleiderer zur „handlungstheoretischen Umkodierung der Theologie“ (Pflleid 224C.249D) und zur „handlungstheoretischen Durchkategorialisierung der Theologie“ (Pflleid 252B). Auch jetzt gilt die Suche nicht unmittelbar der oder einer Ethik, sondern einer solchen „absoluten theologischen Begründung der Ethik“, daß diese Ethik (der praktischen Theologie Pfleiderers) „Steuerungskompetenz“ beanspruchen kann gegenüber dem Christentum (den Predigthörern) und der Kultur (ihrer Umwelt). Pfleiderer spricht also von Ethik um des Ziels der handlungstheoretischen Umkodierung der Theologie willen. (Über die Schwierigkeit, zwischen absolutem und einzeltem Urteil zu unterscheiden, s ob.)

Deutungselite“<sup>765</sup> In fünf Schritten oder Punkten legt Pfeleiderer dar, was sich ihm als die von Barth beabsichtigte „Konstituierung der theologischen Deutungselite“ der Zukunft als „Gottes Vorhut“ und in Gestalt einer solchen ergibt, und er verknüpft dies mit einzelnen Zitaten aus „Kriegszeit und Gottesreich“. Pfeleiderer interpretiert nicht Zusammenhänge des Textes, er deutet vielmehr die Sprache, die Barth führt; er findet sie durch Doppelkodierung charakterisiert, in bestimmter Absicht doppeldeutig. Der letzte kurze Absatz faßt das Programm für die Deutungselite der Zukunft in dem Titel der Predigt „Gottes Vorhut“ zusammen.

Pfeleiderer beginnt:<sup>766</sup> „Daß es Barth um eine neue Begründungsbasis (geschichts-) theologischer und darin theologisch-ethischer Urteilsbildung geht, zeigt sich daran, daß er seine im Vorjahr geübte Materialkritik an der (sozialistischen) Handlungs- und der theologischen Deutungselite (,Marburg‘) schon nach wenigen Monaten wieder relativiert.“<sup>767</sup> Die Relativierung entnimmt Pfeleiderer einem Satz Barths über die jeweils „idealistische“ Ethik der Völker Europas, die im Krieg nun scheiterte. Das „Welt ist Welt“ des Vortrags meint nicht „Materialkritik“, sondern hat „das Verhältnis zur Welt im Ganzen zum Inhalt“. Darum erschöpft „das theologische Grundurteil“ sich nicht darin, einzelnes als korrumpiert auszustellen, „sondern es gründet sich in der Möglichkeit einer Selbst- und Handlungsgewißheit, welche der Fallibilität aller Urteils- und Handlungsvollzüge eingedenk ist: ‚Aber Gott ist Gott, und bei ihm und von ihm her gibt es ein Neues‘.“<sup>768</sup>

Im zweiten Schritt oder Punkt<sup>769</sup> kann Pfeleiderer (wiederum) Spieckermann folgen, wenn er nun „Begriff und Problem der ‚Erkenntnis Gottes‘ ins Zentrum der Barthschen Theologie“ rücken sieht, und diese Erkenntnis Gottes „nicht mehr als Auslegung eines von ihr ungeschieden gedachten unmittelbar-religiösen ‚Erlebnisses‘ aufgefaßt“. Die Erkenntnis Gottes deutet „die geschichtliche Wirklichkeit insgesamt als Handlungswirklichkeit Gottes“. Die Theologie ist „der Vollzug der Selbstausslegung religiös-theologischer Weltdeutung“. Die „ontologisierenden Wendungen“ „gegenständlich-metaphorischer Rede“ („neue Welt, Gottesreich, Wiederaufbruch der Geltung Gottes“) gebraucht der „sie formulierende Deutungsagent“ „nicht ohne erkenntnistheoretische Reflexion“, soll heißen: wie Jesus an Gott orientiert und von Gott aus,<sup>770</sup> also christologisch wohlbegründet. „Der ‚Durchbruch einer höheren Welt‘ findet nicht im Jenseits des (religiös-theologischen) Bewußtseins statt, sondern gibt sich, wenn auch verschlüsselt, als dessen Selbstausslegung zu verstehen.“

Im dritten Schritt<sup>771</sup> wird die reflektierte Doppeldeutigkeit an weiteren zahlreichen Beispielen vorgeführt. „Der Bezug der Gotteserkenntnis, um die es Barth geht, auf ein erkennendes religiös-theologisches Deutungsbewußtsein bleibt trotz einer häufig ungeschützt ontologisierenden Redeweise präsent.“<sup>772</sup> Distanzierte Beobachtung bleibt, „eine religiös-,realistische‘ Semantik“

<sup>765</sup> Pfeid 256C-261AB. „Gottes Vorhut“ ist eine gedruckte Predigt vom Februar 1915 überschrieben; dem Unterabschnitt liegt zugrunde, was von dem Manuskript des Basler Vortrags „Kriegszeit und Gottesreich“, gehalten im November 1915, erhalten ist (GA III 3,186-210).

<sup>766</sup> Pfeid (256CD)257AB-258A

<sup>767</sup> Pfeid 257B. Pfeleiderer zitiert das Manuskript von „Kriegszeit und Gottesreich“ offenbar nach einer Paginierung des Barth-Archivs, die hier so gut als möglich in die Paginierung der GA übertragen wurde. Diesen ersten Punkt (Pfeid 257B-258A) bezieht Pfeleiderer auf den Satz (ziemlich zu Anfang des erhaltenen Textes): „Das ist nun einmal das Los der Ethik, daß sie sich für allerlei muß brauchen lassen.“ (GA III 3,186C; Pfeid 258A)

<sup>768</sup> Pfeid 258A. Das Barth-Zitat GA 193B.

<sup>769</sup> Pfeid 258B-CD. Zur „metaphorischen Selbstverschlüsselung der Barthschen Theologie“ vgl Pfeid 14Df.

<sup>770</sup> Pfeid 258CD wird GA 196A zitiert: „Er (Jesus) orientierte sich an Gott von Gott aus, und mit der neuen Orientierung brach eine neue Welt, die ursprüngliche Gotteswelt an in seinem Leben und in dem Leben, das von ihm ausging.“ Aller Metaphorik zum Trotz bemerkenswert als eine der wenigen unverschlüsselt-eindeutigen Kautelen gegen restlose Aufgeklärtheit.

<sup>771</sup> Pfeid 258D-260A

<sup>772</sup> Pfeid 259A. Pfeleiderer nennt als Beispiele „gegenständlicher Rede“: „neue Welt, Gottesreich, Gerechtigkeit Gottes, Geltung Gottes (als Marburger Theoriebegriff), Erkenntnis Gottes“; wenig später als bezeichnende Beispiele „religiös-,realistischer‘ Semantik“: „Stillwerden vor Gott als Gott; Gott gegenüber einfach einmal in tiefster Freude und Scham stille werden; daß unser Gewissen tief beunruhigt und unser Herz von einer großen Sehnsucht nach ihm erfüllt wird“.

bestimme „die Signatur dieser Texte“, des Vortrags also.<sup>773</sup> Pfeleiderer erscheint „offensichtlich“, daß „die ontologisierende ‚realistische‘ Rede vom kommenden Gottreich“ dazu diene, „auf einer dem Anspruch nach gereinigten Basis der ‚Ungrundlegung‘ Theologie als Selbstausslegung von Religion zu präsentieren“.<sup>774</sup> Die von Pfeleiderer unterstellte eindeutige Doppeldeutigkeit Barths bezweckt nach Pfeleiderer: „Die gegenständlich-religiöse Sprache soll sichern, daß der Vollzug theologischer Urteilsbildung als meta-ethischer und meta-historischer identifizierbar ist. In diesem Sinne werden die Vertreter der theologischen Deutungselite, die sich im Gefolge der ‚Jünger Jesu‘ weiß, als ‚Wachende und Betende‘ apostrophiert.“<sup>775</sup> „Die psychologisierend anmutende religiöse Sprache hat der Sache nach einen meta-psychologischen, einen der Absicht nach transzendentaltheoretischen Sinn.“<sup>776</sup>

Im vierten Punkt<sup>777</sup> kommt Pfeleiderer auf die Überschrift des Unterabschnitts zurück und auf dessen ersten Punkt. Nach der Überschrift handelt der Unterabschnitt von der „Krise und der Konstituierung der theologischen Deutungselite“, und es geht Barth (laut des ersten Satzes im ersten Punkt „um eine neue Begründungsbasis (geschichts-) theologischer und darin theologisch-ethischer Urteilsbildung“. Im vierten Schritt behauptet Pfeleiderer nun als Merkmal der Barthschen Geschichtstheologie des Jahres 1915, daß sie in einer „religiös-gegenständlichen, psychologischen“ Sprache vorgetragen werde, die, funktionaler Absicht nach, „transzendentaltheoretische Doppelkodierungen“ besitze und damit „auf die aktuelle theologische Konstruktion von Religion ziele“. Die Konstruktion der Religion mittels Doppelkodierungen „bindet damit definitiv die religiöse Selbstidentifizierung an den Akt des theologischen Reflexionsvollzuges, der der Akt der sprachlichen Kommunikation von Theologie ist. Damit zielt sie (die Theologie!) immer schon auf die Erzeugung einer partikularen Gegenelite, deren Partikularität durch die Kontrastierung mit Gegeneliten Gestalt gewinnt. Schon im Kriegszeit-Aufsatz steht für diese Gegenelite pauschal das ‚moderne Christentum‘.“<sup>778</sup> Pfeleiderer rechtfertigt seine (oder diese) Theorie und Auffassung theologischen Denkens: „Anders als über die Differenz von partikularer Erkenntniselite und eschatologisch-universalem Erkenntnisinhalt läßt sich, so scheint es, der prozessuale (Handlungs-) Charakter des theologisch-religiösen Bewußtseins nicht abbilden.“<sup>779</sup>

Der fünfte Punkt kann als Beschluß gelten. „Gottes Vorhut“, 1915 von Barth über eine Predigt gesetzt, zeige Thema und Merkmal seiner Theologie der nächsten Jahre an. „Es geht ab jetzt um die Konstituierung einer religiös-theologischen Gegenelite, die ihre eigene psychologisch-religiöse Partikularität im Medium permanenter theologischer Dekonstruktion besitzt. Religiöse ‚Erlebnis‘-Bewußtheit soll hier ganz in den Vollzug theologischer Handlungsreflexivität

<sup>773</sup> Pfeid 259AB

<sup>774</sup> Pfeid 259BC. Potenzierter Vermutung auf Kosten Barths.

<sup>775</sup> Pfeid 259C; Pfeleiderer spielt zitierend an auf GA 196CD. Forts: „In dieser entscheidend modifizierten Weise nimmt Barth die ‚realistisch‘-eschatologische Geschichtstheologie ChrBlumhardts oder HKutters auf.“

<sup>776</sup> Pfeid 259Cf. – Ein Satz auf Kosten Barths, wie immer Pfeleiderers Sprachspiele des genaueren zu verstehen sein mögen. Pfeleiderer ist freilich mit dem theologischen Zusammenhang des Vortrags (Kutter) notwendig unbekannt.

<sup>777</sup> Pfeid 260A-261A

<sup>778</sup> Pfeid 260AB; die am Ende angeführte Wendung aus dem Vortrag „Kriegszeit und Gottesreich“ GA 200AB. Zur Erinnerung: Am Ende des ersten Punkts hatte Pfeleiderer sich für die Verwendung des Barthschen Vortrags darauf berufen, daß dieser dort einander entgegengesetzte „Welt ist Welt“ und „Aber Gott ist Gott“. (Pfeid 258AB mit GA 193B)

<sup>779</sup> Pfeid 260B. Forts: „Damit geht zugleich einher, daß für diese Theologie der Bezug auf eine Adressatengruppe konstitutiv ist, für die gilt, daß sie aktualiter in den theologischen Reflexionsvollzug aufgenommen werden soll.“ – Pfeleiderer gibt ein Beispiel: Barth spreche schon 1915 von Erwahlung, damals noch appellativ; gegenständlich redend zitiere Barth 1915: „Erwählt euch heute, wem ihr dienen wollt!“ (GA 204B) Mit Hilfe des Gesangbuch-Zitats erfolgt „de facto eine theologische Dekonstruktion“ und Zerstörung der Gegenposition durch radikale Ablehnung, dann (mit „Gebt unserm Gott die Ehre!“) „die prozessual-theologisch rekonstruierte Religion, die die theologische Wir-Gruppe appellativ-pragmatisch aufbaut“, das diastatische Moment umgreifend. (Pfeid 260Cf) – Pfeleiderers Theorie wäre demnach: Die Erstkodierung in religiös-theologischer Sprache soll die über radikale Entgegensetzung hinweg Angesprochenen für den transzendentaltheoretischen Sinn (oder Zweitkodierung) gewinnen.

aufgehoben werden. Es geht dabei um nichts anderes als um die Konstituierung eines ‚wahrhaft modernen Christentums‘.<sup>780</sup>

Nr 14. *„Kriegszeit und Gottesreich“ nach mehr als zehn Jahren: I. Pfleiderer zum Erscheinen von GA III 3. II. Nicht Verbannung des Religionsbegriffs aus der Theologie, sondern Steigerung der theologischen Reflexion der religiösen Erfahrung, in Abbildung der göttlichen Selbstoffenbarung. Keine Kluft mehr, keine Doppelkodierung. III. Dialogische Dialektik: Rhetorik und Programm der ethischen Realisierung des Absoluten als postmodernes Christentum, zuerst im Vortrag vom November 1915: IV. Das Ideal (die theonome Idee der frühen „Ideen und Einfälle“) wird dynamisiert: Selbstdurchsetzung der Gottesbewegung in der Welt gegen die Welt. V. Pfleiderers Ergebnis 2012: Barths Vortrag vom November 1915 hat unter der Zentralperspektive teil am Weg von der Anthropozentrik zur theozentrischen Theologie.*

Pfleiderer hat über den letzten der 2000 im Buch behandelten Texte Barths aus dessen Frühzeit nach gut zehn Jahren sich ein zweites mal geäußert. Der Vortrag „Kriegszeit und Gottesreich“, zur Zeit des Buches noch ungedruckt, erschien 2012 als Band 3 der „Vorträge und kleineren Arbeiten 1914-1921“. Er steht dort nicht im Anfang, doch gehört er noch ins zweite Siebtel des Bandes. Pfleiderer lehrte inzwischen in Basel, am Ort des Barth-Archivs, Systematische Theologie, und der Band wurde in Zusammenarbeit mit der Fakultät sogleich nach seinem Erscheinen im November der Öffentlichkeit vorgestellt. Ein von Pfleiderer und seinem Mitarbeiter Harald Matern herausgegebener und mit einer Einleitung unter beider Namen versehener Band von 2014, „Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie“, enthält den bei der Vorstellung gehaltenen Vortrag des Herausgebers des Bandes III 3 sowie einen solchen Pfleiderers. Der erste Abschnitt der Einleitung ist „Theologie der Krisen“ überschrieben, ein zweiter, „Krisentheologie in Einzelanalysen“, stellt die einzelnen Beiträge vor.

Zu Pfleiderers Beitrag „Progressive Dialektik. Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs“<sup>781</sup> heißt es in der Einleitung, daß er von zwei Problemen jener ersten Kriegszeit seinen Ausgang nehme. Zum ersten entwickle Barth eine „spezifische Form theologischer Religionskritik“. Pfleiderers Beitrag zeigt hernach, daß er damit an „Kriegszeit und Gottesreich“ anknüpft,<sup>782</sup> den letzten Text Barths, den Pfleiderer 2000 in seinem Buch behandelte, diesen bereits auf Grund einer Abschrift aus dem Archiv damals. Die Einleitung kündigt an: „Zentral ist dabei Pfleiderers These, daß Barths Religionskritik vom Anliegen getragen sei, das Verhältnis von religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion in ein Verhältnis theologischer Reflexionssteigerung zu überführen. Kennzeichnend für den Entwicklungsprozeß der Denkbewegung Barths und damit auch für seine Texte jener Phase sei deren dialogische Dialektik.“<sup>783</sup>

Zum zweiten. Auf „Kriegszeit und Gottesreich“ kommt Pfleiderer, ausdrücklich den Titel nennend, erst im dritten Abschnitt des Vortrags von 2012 und jetzt des eigenen Beitrags im Band zu sprechen; was aber des 2012 vor der Anführung des Titels Ausgeführten gilt nicht auch für „Kriegszeit und Gottesreich“ (spätere, noch bessere Einsicht selbstredend vorbehalten)? Den ersten, einleitenden Abschnitt seines Beitrags zum eben erschienenen Band der Barthschen „Vorträge und kleineren Arbeiten“ überschreibt Pfleiderer: „Dialektisch-theologische Religionskritik“ und erinnert dazu an den Streit darüber, ob Barth mit der Verbannung des

<sup>780</sup> Pfleid 261AB. 1915 setzte Barth sich einem liberal-modernen Christentum entgegen.

<sup>781</sup> Pfleid/M 81-103. In der Einleitung stellen die Herausgeber die Beiträge vor (7-21), Pfleiderers Beitrag S 16.

<sup>782</sup> Pfleid/M 89Bf.91D. Mit dem zweiten Problem, das er behandelt (Sozialismus und Religion), knüpft Pfleiderer an den einen Monat nach „Kriegszeit und Gottesreich“ von Barth gehaltenen und im neuen Band anschließend abgedruckten Vortrag über „Religion und Sozialismus“ an. (Pfleid/M 80B)

<sup>783</sup> Pfleid/M 16AB. Über den zweiten Ausgangspunkt heißt es (ebd): „Über die Reflexion der jeweiligen Entstehungskontexte der Texte Barths führt Pfleiderer seine Rekonstruktion weiter hin zu einer Sichtung der ethischen Implikationen, die insbesondere Barths Rekurse auf Sozialismus und Religion enthalten.“

Religionsbegriffs aus der Theologie nicht „eine der zentralsten jener großen Errungenschaften der Moderne, nämlich die Unterscheidung von Religion und Theologie, preisgegeben habe“.<sup>784</sup> Pfleiderer widerspricht den Tadlern: Ungeachtet aller Polemiken gebe Barth den alten Religionsbegriff keineswegs einfach auf.<sup>785</sup> Vielmehr arbeite Barth daran (heißt es vorsichtiger als in der Einleitung), „das Verhältnis von religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion in ein Verhältnis dialektischer Reflexionssteigerung zu überführen“. Von „transzendentaltheoretischer Doppelkodierung“<sup>786</sup> wie im Buch ist nicht mehr die Rede (sie wird zwar auch nicht widerrufen). Statt dessen fährt Pfleiderer 2012 fort: „Das setzt voraus, daß die religiöse Erfahrung von theologischer Reflexion nicht durch eine kategoriale Kluft, eine prinzipielle Praxis-Theorie-Differenz, getrennt ist.“<sup>787</sup> So war im Buch auch nicht beschrieben, was Religion und Theologie im November 1915 so tief trennte. Aber damals sollte die „gegenständlich metaphorische Rede“ in „ontologisierenden Wendungen“, die „gegenständlich-religiöse Sprache“ sichern, „daß der Vollzug theologischer Urteilsbildung als meta-ethischer und meta-historischer identifizierbar ist“.<sup>788</sup> Gut zehn Jahre später gilt im Blick auf jene Zeit 1914/15 schlicht: „Theologie hat nach seinem (Barths) Verständnis die Aufgabe, sich in diesen Deutungsvorgang, der Religion bzw besser: der Glaube immer schon ist, einzustellen, ihn zu entfalten.“<sup>789</sup>

Zum dritten. Über Theologie als Vollzug und also Prozeß, worin sich der „Handlungscharakter der göttlichen Selbstoffenbarung“ abbildet, gelangt Pfleiderer zum „Bewegungsbegriff in dieser Phase“ mit dessen (im Anschluß an Lohmann<sup>790</sup>) „signifikanter Bedeutung für Barths

<sup>784</sup> Pflleid/M 82C. Forts: „Ohne den Religionsbegriff – oder ein sinnvolles Äquivalent desselben – klinge sich die Theologie aus den modernen Diskursen, die eben religionstheoretische Diskurse sind, aus, sie schlage sich selbst das entscheidende Instrument aus der Hand, um das Christentum konstruktiv ins Verhältnis zu anderen Religionen, aber auch zu einer sich säkular gebenden modernen kulturellen Öffentlichkeit und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu setzen.“ Mit dem eben erschienenen Band befinde man sich am Ursprung dieses Streits. (Pflleid/M 83BC) Pfleiderer weist an dieser Stelle (Pflleid/M 83 Anm 6) auf sein Buch aus dem Jahre 2000 als Voraussetzung dieses Beitrags hin, und dieser führe fort, was er dort gesagt: „Die hier vorgelegte Studie basiert auf den dort geleisteten Forschungen, faßt diese zusammen und versucht, sie um die dank der neuen Edition . . . nun mögliche Übersicht und Detailschärfung zu erweitern.“ Pfleiderer nennt einen weiteren eigenen Aufsatz von 2012, der dem Lebensbegriff im vom Bande umfaßten Zeitraum gilt.

<sup>785</sup> Pflleid/M 83Cf. Dies gelte, auch wenn Barths Polemiken den gegenteiligen Anschein erwecken.

<sup>786</sup> Pflleid 260A. Nämlich „religiös-gegenständlicher, psychologischer“ Sprache, die „die religiöse Selbstidentifizierung an den Akt des theologischen Reflexionsvollzuges“ bindet. Denn die Gotteserkenntnis, um die es Barth geht,“ bleibt „auf ein erkennendes religiös-theologisches Deutungsbewußtsein“ bezogen. (Pflleid 259A)

<sup>787</sup> Pflleid/M 84A. Forts: „Religion hat vielmehr immer auch eine Erkenntnisstruktur; Religion ist gewiß Erfahrung; aber sie ist immer zugleich der Vollzug gedeuteter, sich deutender Erfahrung. Im Religionsbegriff wird jedoch aus Barths Sicht dieser Vollzugscharakter der Selbstausslegung des Glaubens gewissermaßen in einer Außenperspektive objektiviert – und damit stillgelegt.“

<sup>788</sup> Pflleid 258Cf.259C. Davor (259BC) war von einer „dem Anspruch nach erkenntnistheoretisch gereinigten Basis“ der Theologie die Rede. Die meta-religiöse Sprache zeichnete die neue theologische Deutungselite aus (259C), nun ist auch hinsichtlich der Träger der Kontrast gemäßigt. (Pflleid/M 84Df). Mit der Doppelkodierung der absichtlich metaphorischen Rede, die im Buch wirkungsvoll die erste Phase schloß, fällt, wie sich versteht, zwar auch die wirkungsvolle Beziehung auf das im Buch (Pflleid 14Df) über „die metaphorische Selbstverschlüsselung der Barthschen Theologie“ grundsätzlich Bemerkte.

<sup>789</sup> Pfleiderer schließt: „Das ist nach meinem Verständnis Barths Grundannahme.“ (Pflleid/M 84B) – Pfleiderer fährt fort: Dann sei theologische Reflexion konstitutiv Prozeß. „Theologie ist der Vollzug der erkenntnismäßigen Selbstausslegung des Glaubens; Theologie ist glaubendes Denken, denkender Glaube, und nicht zuletzt denkendes Handeln im Glauben und aus dem Glauben. Dieses Handlungselement des Glaubens bzw der theologischen Erkenntnis ist in gewisser Weise sogar das Bestimmende. In ihm bildet sich nämlich der Handlungscharakter der göttlichen Selbstoffenbarung ab.“ (Pflleid/M 84BC) Hiermit nähert sich der Beitrag wieder dem Buch oder das Buch gilt noch: Dort erwähnte Pfleiderer „die, realistisch-‘eschatologische‘ Geschichtstheologie ChrBlumhardts oder HKutters“, um fortzufahren: „Die psychologisierend anmutende religiöse Sprache hat der Sache nach einen meta-psychologischen, einen der Absicht nach transzendentaltheoretischen Sinn.“ (Pflleid 259Cf)

<sup>790</sup> Johann Friedrich Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus, 1995; vgl Pflleid passim.

Denken<sup>791</sup>. (Zu bedenken ist, daß der neue Band alles bis zum Abschied von Safenwil umfaßt.) „Die theologische Dialektik, die Barth in dieser Zeit entdeckt und entwickelt, ist eine prozeßhafte Dialektik, und das heißt nun zugleich und entscheidend: sie ist eine dialogische Dialektik.“ Auch den für Leser gedachten Texten „eignet darum eine eigentümliche dialogische Rhetorizität“.<sup>792</sup> Im folgenden Abschnitt verbleibt Pfleiderer darum bei der soeben hervorgehobenen dialogischen Art der Dialektik und sucht die für Barth damals vorauszusetzenden Hörergruppen zu beschreiben. „Barths Theologie ist eine Theologie in der Volkskirche“, in verschiedener Hinsicht pluralistisch; „und doch enthält sein theologisches Programm eine Tendenz zur Überwindung der damit verbundenen Differenzen und Pluralitäten. Es zielt nämlich auf die Bildung eines neuen dialektisch-theologisch gesteuerten postmodernen Christentums, das seiner Natur nach nicht plural, sondern von einer einheitlichen neuen Theologie durchdrungen ist.“<sup>793</sup> Mag also die Dialektik dialogisch sein, sie ist noch mehr durch ein Programm bestimmt, das ihr eine „Zentralperspektive“ verleiht.<sup>794</sup> Der übernächste Unterabschnitt über die Darbietung des Rede-Akts wird beides zur Geltung bringen.

Eingeschoben ist ein Unterabschnitt über „die Position, mit der Barth im Herbst 1914 einsetzt“;<sup>795</sup> hierdurch kommen von selbst noch die ethischen Implikationen des Sozialismus und der Religion ins Spiel und damit die andere Gedankenlinie, die nach Pfleiderer Barths im neuen Bande versammeltes Schrifttum durchzieht. „Christentum und Sozialismus sind die beiden – einzigen – Geistes- und Kulturmächte der Gegenwart, die auf die Idee der Realisierung des – ethisch – Absoluten (des höchsten Gutes im kantischen Sinne) zielen.“ Denn „Reich Gottes“ ist „kein supranaturaler, sondern ein – idealer – ethischer Zustand der menschlichen Gesellschaft“.<sup>796</sup> Haben beide Geistes- und Kulturmächte versagt, so haben die Personen versagt, nicht die Ideale; diese müssen tiefer erfaßt werden.<sup>797</sup> Dann folgt nun der Unterabschnitt über die Darbietung des Rede-Akts oder „Perförmanz – ‚Auf das Reich Gottes warten‘“<sup>798</sup>, in dem Pfleiderer nun ausdrücklich auf „Kriegszeit und Gottesreich“ zu sprechen kommt.

Zum vierten. Was von Barths Vortrag über „Kriegszeit und Gottesreich“ erhalten ist, beginnt mit einer großen Nichtigkeitserklärung. Der Idealismus der europäischen Völkern, schwacher menschlicher Behelf gegen die Allgewalt der Natur, hat mit den Völkern sich mobilisieren und in den Dienst des großen Krieges stellen lassen. „Die Ethik hat sich überall in die Schützengräben begeben“, der Staats- und Vaterlandsgedanke steht „im Dienste der von Gott gelösten Naturkraft“, der Sozialismus ist der nationalen Selbstsucht erlegen, der Pazifismus teilt die Sackgasse der Ethik, und das Christentum hat die Welt der Naturkraft nicht überwunden, sodaß auch von ihm gilt: „Welt ist Welt.“<sup>799</sup> Diese schmäbliche Niederlage des Idealismus im Kriegsausbruch 1914 läßt Pfleiderer auf Barths „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ von 1910 zurückkommen. Barth habe der Idee bereits damals „eine theonome Struktur und Anziehungskraft“ „eingezeichnet“ gehabt; „schon damals hatte er diese mit dem ontologischen Prädikat der Realität, bzw damals noch der ‚Realitätsbeziehung‘ oder dem kantischen ‚Ding an

<sup>791</sup> Pflaid/M 84C

<sup>792</sup> Pflaid/M 84CD

<sup>793</sup> Die Hörer-Soziologie Pflaid/M 85AC, das Zitierte Pflaid/M 85Df.

<sup>794</sup> Pflaid/M 86B. – Das Element des Dialogischen ist freilich dazu angetan, das andere Element in seiner Vehemenz zu mäßigen, dem Programm und der Zentralperspektive etwas von ihrer Schärfe zu nehmen.

<sup>795</sup> Pflaid/M 87A-88B „3. Entwicklungslinien einer dialogisch-dialektischen Theologie – 3.1. Radikaler religiöser Sozialismus - ‚Ein wirklicher Sozialist muß Christ sein und ein wirklicher Christ muß Sozialist sein.‘ (GA III 3,93A)“

<sup>796</sup> Pflaid/M 87B. „Gott“ und „Reich Gottes“ werden synonym verwendet. „Christentum und Sozialismus konvergieren für Barth darin, daß dieses ideale Reich die Realisierung sozialer Gerechtigkeit, die Abwesenheit von Krieg, die Aufhebung von Kapitalismus etc meint.“ (Pflaid/M 87BC) „Allerdings haben beide Geistesmächte im Angesicht des Krieges versagt; das Gesamtbild ist das eines Bankrottes der geistigen Mächte“ (GA III 3,112A!).“

<sup>797</sup> Pflaid/M 87Cf mit GA III 3,112.

<sup>798</sup> Pflaid/M 88Cff

<sup>799</sup> GA III 3,186B-193B

sich verbunden. Unter dem Druck der Enttäuschung über die empirischen Realisationsakteure Sozialdemokratie und Kirchen verstärkte Barth in den ersten Kriegsjahren das theologische Deutungspotential dieser platonisierenden Figur.“ In uneingeschränkt positiver Würdigung dieser theozentrischen Anfänge Barths, fährt Pfleiderer fort: „Ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur expliziten theozentrischen Wendung der Theologie klingt im Basler Vortrag ‚Kriegszeit und Gottesreich‘ von 1915 an: Die von Gott sich getragen wissende menschliche Orientierung an den Idealen wird jetzt ersetzt durch die Rede von der ‚Bewegung von Gott her‘<sup>800</sup>, die sich in der Gegenwart erkennen lasse. Die theonome ‚Idee‘ wird nun dynamisch, aber zugleich so, daß in diesem neuen dynamischen Bewegungsbegriff das zuvor dem Idee- bzw Idealbegriff eingeschriebene ‚Realitätsmoment‘ mitzuhören ist, das damit zugleich diastatisch verschärft wird, etwa in der Formulierung, daß die gegenwärtige ‚Zeit . . . von allerlei Nicht-Göttern mit Macht zu dem einen realen Gott hindrängt‘.<sup>801</sup> Pfleiderer erklärt für entscheidend, daß Barth sich bemühe, „diesem so verstandenen Bewegungsbegriff eine motivierende, treibende Kraft einzuschreiben“.<sup>802</sup> „Mit der theozentrischen Wendung der Theologie geht bei Barth die systematische Verstärkung der persuasiven Rhetorik und des performativen Duktus der Theologie einher.“<sup>803</sup> So hat für Pfleiderer 2012 Barths Vortrag über „Kriegszeit und Gottesreich“ schließlich die Bedeutung, daß Barth darin die „performative Figur der Selbstdurchsetzung der Gottesbewegung gegen die Welt in der Welt erstmals vor- bzw durchzuführen versucht hat“.<sup>804</sup>

Zum fünften. Barths Basler Vortrag „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915 ist der letzte Text, den Pfleiderer im Jahre 2000 einem Abschnitt seines Buches zugrunde legt. Damals noch ungedruckt, kennzeichnet er für Pfleiderer nach der Veröffentlichung 2012 den Anfang einer Gedankenlinie, die sich durch den Band zieht. (a) 2000 steht der Vortrag Pfleiderer für eine religiöse Sprache, die in der Absicht, auf theologische Reflexion zu leiten, sich metaphorisch-befremdlich ausdrückt. 2012 ist Barth weit davon entfernt, den Begriff der Religion aufgeben zu wollen, sein Bemühen gilt lediglich einer Reflexionssteigerung im Verhältnis von religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion; dafür ist aber die Voraussetzung, daß zwischen beidem keine „kategoriale Kluft“ besteht, womit eine vorsätzliche „Doppelkodierung“ sich 2012 nicht mehr behaupten ließe.

(b) Nach Pfleiderers Beitrag von 2012 beginnt mit dem Vortrag vom November 1915 dialektische Bewegung das Denken Barths zu bestimmen; es ist aber eine dialogisch-dialektische Bewegung. Die Redeweise richtet sich, der Welt entgegenkommend, nach den Hörern, das Ziel des Programms, die Zentralperspektive freilich ist die Bildung eines neuen, theologisch gesteuerten postmodernen Christentums (wie dann auch „Reich Gottes“ für einen moralischen Begriff erklärt wird, fern von Supranaturalismus). Insofern mindestens kommt die dialogisch-dialektische Gedankenlinie mit der ethisch-moralischen eines radikalen religiösen Sozialismus überein, der Position, die Barth im Herbst 1914 einnimmt, welche die Texte des Bandes von den ersten Seiten an bestimmt. Und diese müßte dann 2012 auch für „Kriegszeit und Gottesreich“ gelten.

(c) In der Tat kommt Pfleiderer in seinem Beitrag von 2012, als er ausdrücklich auf „Kriegszeit und Gottesreich“ zu sprechen kommt, zwar unter dem Gesichtspunkt der Zentralperspektive auf

<sup>800</sup> GA III 3,194CDf

<sup>801</sup> Pflleid/M 89BC mit dem gleichen Satz GA III 3,194Df.

<sup>802</sup> Pflleid/M 89C. Nach einem Barth-Zitat (GA 202BC) fährt Pfleiderer fort: „Gefordert ist ein . . . Warten und Sich-Bereiten auf die volle Wirklichkeit Gottes.“ (89C mit GA 200A)

<sup>803</sup> Pflleid/M 89C. Forts: „Die Grenze zwischen theologischer Reflexion und religiöser Rede, dh persuasiver Predigt, wird prinzipiell verflüssigt.“ Versteht sich eine neue Gesamtrichtung des Lebens, so ist es mit deren augenfälliger Sichtbarkeit doch schwierig bestellt. (ebd 89Cf) „Das neue Ethos bekundet sich seinerseits als ein Ethos kritischer theologischer Reflexionsdistanz; die theologische Theorie führt in die ethisch-religiöse Praxis – et vice versa. Diese Doppelbewegung wird seither zur eigentümlichen Signatur der theozentrischen Theologie Karl Barths.“ (ebd 90A)

<sup>804</sup> Pflleid/M 91C

den Vortrag zu sprechen. Er beginnt aber mit dem unaufgebbaren Ideal und der Idee, von der schon die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ wußten, und beginnt damit trotz der „Enttäuschung über die empirischen Realisationsakteure (Sozialdemokratie und Kirchen)“. Denn bleibt moralisch nichts als „radikaler religiöser Sozialismus“; so bleibt auf der theologischen Linie der Zentralperspektive nichts, als das theologische Deutungspotential, das Pfleiderer jenem Dokument der Barthschen Anfänge zugesteht, zu „verstärken“: Die (dialogisch-dialektische) „Bewegung von Gott her“ ist „entscheidender Schritt auf dem Weg zur expliziten theozentrischen Wendung“ und ersetzt die schon den Anfängen zugestandene „von Gott sich getragen wissende menschliche Orientierung an den Idealen“ oder : „Die theonome ‚Idee‘ wird nun dynamisch.“ Oder: Auch in seinem Beitrag von 2012 befindet sich Barth sich für Pfleiderer eben auf dem Weg von der „menschlichen Orientierung“ zur „theozentrischen Wendung“ – über alle subtilen Unterscheidungen hinweg. Anzinger, 2000 (neben Spieckermann und McCormack) der wesentliche Gewährsmann Pfleiderers für die Frühzeit, berief sich 1991 für die Wendung Barths von anthropozentrischer zu theozentrischer Theologie auf Blumhardts realistische Hoffnung auf das Reich Gottes.<sup>805</sup>

Nr 15. *Pfleiderers Darstellung der ersten Phase Barths – Ergebnis nach dem näheren Studium.*

1. Um es in Erinnerung zu bringen: Hier ist nicht über das Buch als ganzes zu befinden, nicht über das Gesamtergebnis der historisch-systematischen Konstruktion, die Pfleiderer vorträgt, nicht über deren fernere Teile; Gegenstand der Kritik ist Pfleiderers Darstellung der ersten Phase Barths. Hier war weder über den systematischen noch über den historischen Theologen Pfleiderer insgesamt und abschließend zu urteilen. Eine gewisse Ungenauigkeit und Unschärfe der Begriffe, unbewußt oder bewußt, kann überaus fruchtbar sein; zu große, zu weit getriebene Genauigkeit philologisch-historisch und erst recht philosophisch-theologisch nicht allein von tödlicher Langeweile, sondern tödend unfruchtbar. Das Ergebnis rechtfertigt die Frucht der Bemühung. Die hier geübte Kritik hat den Text zur Grundlage, den Pfleiderer über Karl Barths erste Phase dem Leser übergeben hat.

2. a) Pfleiderer schreibt ein systematisch-theologisches Buch, indem er ausgewählte Texte interpretiert; dafür ist er genug Protestant (und Prediger?). Das systematische Ergebnis steht am Anfang fest, das Buch hat es zu entwickeln; in der ersten Phase handelt es sich um das später Schritt für Schritt zu vollziehende Programm. In der Gleichursprünglichkeit von Religion und Sittlichkeit, die sich nicht zu Bewußtsein bringen läßt, ist das historisch-logisch zu seinem Ziel zu bringende Ursprungsproblem gegeben.<sup>806</sup> So finden Bewußtheit und Reflexivität von Anfang an neben Handlung, Vollzug ihren Platz in den religionsphilosophischen Entwürfen. Pfleiderer wählt den Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis (weil er früher ist als die „Ideen“) als Grundtext aus, anhand dessen er das Verhältnis von Religion und Kultur nach Barth darlegt, interpretiert ihn aber in Anlehnung an die „Ideen und Einfälle“ und im Vorgriff darauf,<sup>807</sup> sodaß „aktualisieren“ nicht mehr als ein gewöhnliches „verwirklichen“ bedeuten soll. Der Wechsel von

<sup>805</sup> Erst als Anzinger seine Dissertation zum Druck überarbeitete, bezog er sich auch auf den Aufsatz Dalferths von 1986 mit dem Titel „Theologischer Realismus und realistische Theologie“.

<sup>806</sup> Die „Gleichursprünglichkeit“ gründet auf Anzinger (Anz 94C; Pflleid 174 Anm 141; vgl ebd 173D); an Barth hat eine Gleichursprünglichkeit von Religion und Moral wenig Anhalt. (Die Vermutung, Barth habe damit Cohens Einwand der Psychologie begegnen wollen, geht wohl auf Spieckermann S 30 zurück; s Pflleid 170A.195C) Kann Pfleiderer kann sich für sein Ursprungsproblem kaum auf den Barth der These zur „Modernen Theologie“ und der Duplik berufen, so wird auch der Versuch, einen „ethischen Mehrwert der Handlung“ (Pflleid 219CD zu den Mott-Artikeln; anderswo anders bezeichnet), woran Pragmatik, Praxis, praktischer Vollzug und dergleichen hängen, mit frühen Barth-Texten zu begründen, zum mindesten schwieriger.

<sup>807</sup> Es scheint, daß Pfleiderer sich unbedenken an Anzinger anlehnt, nämlich ohne zu bedenken, daß Anzinger den Vortrag über den „kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes“ noch nicht kannte.

der religionsphilosophischen Grundlegung zur Geschichte als neuer, konkurrierender Basis, Voraussetzung der ausdrücklichen handlungstheoretischen Umkodierung, die sich allmählich vollzieht, beginnt mit „Der christliche Glaube und die Geschichte“. Der Handlungscharakter der Rede bricht sich Bahn in den Mott-Artikeln; damit bringt überhaupt die Dimension des Handelns in der Öffentlichkeit sich zu Bewußtsein. Die prophetisch-appellative Geschichtstheologie<sup>808</sup> ist die frühe Stufe der allmählichen handlungstheoretischen Umkodierung der Theologie, die in die Krise führt. Eschatologische Geschichtstheologie läßt Bart in der zweiten Jahreshälfte 1914 nach Marburg schreiben,<sup>809</sup> weil die Deutungs- und Handlungseliten alle moralisch versagt haben.<sup>810</sup> Sosehr Pfeleiderer an Texte sich anlehnt und auch bei deren zeitlicher Reihenfolge mehr oder weniger bleibt; die überlieferten und aus der Überlieferung ausgewählten Texte, diese wieder nur mit ausgewählten Abschnitten behandelt, werden als Stationen auf dem vorausgesetzten Wege angesehen und ausgelegt. So schwebt, was sich Pfeleiderer ergibt, zwischen Analyse und Konstruktion, anregend-geistreicher Abstraktion und angestrebter Stringenz, die herausfordernd überzeugen soll.

b) Für die eigene Interpretation der Texte hält Pfeleiderer sich an drei Gewährsleute: in rückwärtsschreitender Reihenfolge Spieckermann, McCormack und Anzinger. McCormack verdankt Pfeleiderer für seine Person den Hinweis auf die Predigten als Quelle. Anzinger suchte nach Spannungen erzeugenden Momenten, die den späteren Bruch vorbereiteten; Spieckermann fixierte einen früheren kritischen Zeitpunkt; Dennecke half, die große Krise von der Kulturkrise des Kriegsausbruchs zu lösen. Die meiste Anregung verdankt Pfeleiderer gleichwohl Anzinger, von dem Beginn mit Theologie und Glaube (statt mit dem religiösem Individualismus) angefangen, dem Hinweis auf die Gleichursprünglichkeit von Religion und Moral, die Anzinger selber übergang. Pfeleiderer knüpft (im Buch) die eigene Reflexion gerne (rückwärts schreitend) an einen Konsens der (bisherigen, rückwärts vordringenden) Forschung, dem er die eigene systematische (vorwärts schreitend) hinzufügt. Mit gelegentlichen Beobachtungen wie der Eigenart Barths, nur systematisch-konstruktiv zu rezipieren; nur sich selber anverwandelt zu zeigen, was man gelernt hat, gibt er jedermann nützliche Anstöße. So merkt Pfeleiderer im Beitrag 2012 anregend zuletzt die konstruktive Reduktion der beachteten Materialien und Motive an, um die Fülle unter die Zentralperspektive zu bringen. In dem einen Punkt bleibt Pfeleiderer, leider, Anzinger bis in den Beitrag verpflichtet und trotz Einschränkungen treu: dem unerläßlichen Fortschritt von anfänglicher Anthropozentrik zur Theozentrik. Diese Fehldeutung des frühen Barth ist als irrtümliche Voraussetzung Pfeleiderer bis 2012 entgangen.<sup>811</sup>

c) Unter den im Buch behandelten Texten vermißt man den Konfirmandenunterricht. Anzinger hatte in der Bearbeitung zum Druck versucht, Ethisches nachzutragen. Er fehlt aber bei Pfeleiderer auch des Verhältnisses der neutestamentlichen zur absoluten Geschichte Gottes und

<sup>808</sup> „Geschichtstheologisch“ nennt Pfeleiderer Barths Gedanken seit dem an die Amospredigten sich anschließenden Unterabschnitt „Prophetisch-appellative Geschichtstheologie des ‚Ganz Anderen‘“ (Pfleid 240); darin ist die Rede vom „Umbau des Theologiebegriffs zu einer praktisch-geschichtstheologischen Theologie, die ihre paradoxalen erkenntnistheoretischen Grundstrukturen handlungspraktisch zu entparadoxalisieren sucht“. (Pfleid 241A) Ethik steht für (bewußt-reflexive, politisch-öffentliche) Praxis und Tathaftig.

<sup>809</sup> Einer der merkwürdigsten Sätze innerhalb der Darstellung der ersten Phase Barths, die hier zu bedenken ist, lautet: „Es ist die antagonistische Logizität von *actio* und *reactio*, die im Krieg als Grundverfaßtheit der Welt erfahren wird und die auf einen Beobachtungsstandort hindeutet, der dieser Logizität zugleich enthoben und als ihr Ursprung gedacht wird: den ‚Standpunkt Gottes‘ (Pred 1914,480C; Nr 238 v 13.IX.1914).“ (Pfleid 252A) Was heißt: „Zugleich enthoben und als ihr Ursprung gedacht“?

<sup>810</sup> Für eine neue theologische Deutungselite suche Barth, so Pfeleiderer, eine neue, inskünftig jeder möglichen Korruption entzogene Grundlage und Rechtfertigung „praktisch“-theologischen Urteilens (Urteilsbildung und Predigt); Pfeleiderer nennt sie am Ende jenes Punktes die „Möglichkeit einer Selbst- und Handlungsgewißheit, welche der Fallibilität aller Urteils- und Handlungsvollzüge eingedenk ist“ (Pfleid 258A). Hat Pfeleiderer zuvor, bestimmte Verhältnisse in der Welt verallgemeinernd, mit Barth zitiert: „Welt ist Welt“, so ergänzt er nun mit Barth: „Aber Gott ist Gott, und bei ihm und von ihm her gibt es ein Neues.“ (beides Pfleid 258A mit GA III 3,193B)

<sup>811</sup> Vielleicht hat die so beharrlich gesuchte Reflexivität in praktischer Absicht so blind gemacht wie die Psychologie.

der Offenbarungsgeschichte wegen, der Bemühungen um eine Versöhnungslehre, des Ringens mit christologischen und anderen eigentlich theologischen Fragen, die auch die beiden ersten Aufsätze hätten in anderem Lichte erscheinen lassen. Damit zeugt auch der Konfirmandenunterricht von einem Bemühen Barths, über Religionsphilosophie und eine allzu eng an die evangelische Geschichte geknüpfte Theologie hinauszugelangen zu einer systematisch-theologischen vor dem Hintergrund früherer Dogmatik. – Dem Komplex der durch schweizerische Freiheit bestimmten Predigten ist ohne Methode, mit einer Auswahl von Zitaten und Hilfe karger Sekundärliteratur nicht einmal dem Anschein nach gerecht zu werden. Mit Dennecke folgte Pfeleiderer einer falschen Fährte; die Einheit Gottes (oder: Gott als (Einen und) Ganzen, in allem, wie er sich eben zeigt, gelten zu lassen) verdient wohl, als ein Thema der Predigten zwischen („Der Glaube an den persönlichen Gott“ und) nachösterlicher Folge der Predigten 1914 (auch diese einer Untersuchung wert) einerseits und Kriegsausbruch (und vielleicht in die ersten Kriegspredigten hinein) andererseits eigens behandelt zu werden.

d) Unter den Autoritäten des Buchs vermißt man Schleiermacher und die Bibel (trotz der angezogenen Predigten).

e) Nach „Der christliche Glaube und die Geschichte“ verliert Pfeleiderer die Auseinandersetzung Barths mit Troeltsch aus den Augen, wohl über der eigenen Geschichtskonstruktion, die anders ausgefallen wäre. Das Problem des Sozialismus und des (Schweizer) Religiösen Sozialismus ist (wiederum zu Pfeleiderers eigenem Schaden) ungenügend behandelt. Es hätte freilich mehr gebraucht als nur einen Unterabschnitt. So hat Pfeleiderer in beiden Fällen, den vermißten Text wie das zu karg behandelte Problem betreffend, sich vielleicht nur beschränkt.

3. a) Die Rekonstruktion einer historisch-logischen Entwicklung wie die vorliegende hat (auch ohne besondere Kautelen) es meist an sich, daß sie unbeurteilbar auf dem Gutdünken des Verfassers beruht und dem Geschmack des Lesers anheimgestellt ist, was die Stadien und Stationen betrifft, von deren Benennung angefangen, und ebenso, was die Begriffe betrifft, deren Werden und Wachsen, Zusammenwachsen und Veränderung in erahnter Vorgeschichte. Von derlei abgesehen, schreibt Pfeleiderer in einer Sprache, die Einflüsse sehr verschiedener Geisteswelten in sich aufgenommen hat; führt, abgesehen davon, eine abstrakte Sprache (und sei es, daß er ein Hauptwort auf dem Wege der Zusammensetzung in den Stand des Begriffs erhebt), liebt Fremdwörter; bereits dies verleiht seinen Ausführungen etwas unbestimmt-unpräzise Schwebendes. Unzweideutig-klar läßt er Radikalismen in Konstruktionen und Begriffen und was als unversöhnbarer Widerspruch gedacht ist, nicht gelten, sondern mildert derlei interpretierend ab, sodaß überraschend (denn er referiert und zitiert ja auch) ein unscharfes Verständnis der geführten scharfen Rede und deren Gedanken als Barths und Pfeleiderers Meinung sich ergäbe. Für ein schlichtes, dem gewöhnlichen näher liegendes Verständnis des (im Buch) Gesagten, Geschriebenen, Gedruckten spricht auch die gelegentlich hinzugefügte Übersetzung in die vorgestellte praktische Bedeutung. Hohe Abstraktion, die alte Widersprüche und Gegensätze kombinierend überbrückt, ist an ihrem Ort fruchtbar; die Analyse ersetzt sie darum nicht. Assoziativ-spielerische Abschwächung und Verharmlosung abstrakter Prinzipien und scharfer Reden (und Barth meinte für beides eintreten zu müssen) müssen so wohl bedacht sein wie deren Aufstellung.

b) Barth sieht sich laut Pfeleiderer Marburg überlegen und fordert von den Lehrern gleiche Radikalität, weil er auf den Standpunkt Gottes getreten ist; die Menschen aber verwirrt Gottes dialektische Logizität. Pfeleiderer hingegen unterschiebt dem Schweizer Verfasser der Briefe nach Marburg ein anderes Motiv; ein Motiv, das zwar Radikalität verlangt, doch material eingeschränkt (wie Pfeleiderer selber sagt): „Die eingeleiteten theologischen Weichenstellungen Barths legen der theologisch-ethischen Wertung des Krieges einen nachgerade ontologischen

Stellenwert bei.<sup>812</sup> Pfeleiderer denkt und argumentiert hier offensichtlich nicht von Barths Standpunkt (Gottes) aus (mit Barths Zitat: nicht von der Providentia dei aus, sondern von der Confusio hominum, die der göttlichen Logik nicht gewachsen sind); Pfeleiderer denkt und argumentiert von der eigenen geschichtstheologisch-ethischen Rekonstruktion eines Barthschen Standpunkts in den eigenen Begriffen des eigenen Systems aus. Seine Voraussetzung fördert die Erkenntnis nicht, sondern hindert, ja verhindert sie. Befangen, weicht er auf das im November 1914 (ebenfalls vergeblich) erörterte Erlebnis aus.

c) Was läßt die Hilfe-Rezension bei aller ihrer literarischen Höflichkeit an gemeinsamer Basis für eine brüderliche Auseinandersetzung unter Christen und Theologen zu? – War nur die Frage von Krieg und Frieden Anlaß der Kriegsbriege Barths nach Marburg; was unterschied Barths Pazifismus von dem Rades?

4. a) Lag Pfeleiderer am frühen Barth, so wäre viel Mühe, die er sich die Auseinandersetzung mit älterer Sekundärliteratur kosten ließ, die durch eine veränderte Problem- und Quellenlage überholt ist, auf ein breiteres und eingehenderes Studium der Quellen besser angewendet gewesen und hätte ihn weiter gebracht.

b) Wer Pfeleiderers Buch liest, vielmehr den Teil über die Anfänge des Theologen Karl Barth, erkaufte sich mit mancher Mühe einige gute, ja wichtige Nebenbemerkungen zur Frage des frühen Barth, etwa, daß Rezeption vor späterem Bruch leitender Gesichtspunkt bei der Untersuchung der Anfänge Barths sein müsse; daß Barth von früh an konstruktiv, will sagen: sich unverwandelnd rezipiere.

c) Anzinger hat einst große Mühe aufgewendet, sich mit den Texten des frühen Barth auseinanderzusetzen. Bei dem späteren Pfeleiderer, der nun aus der Gesamtausgabe zitiert ist, Summa summarum, über den frühen Barth so wenig zu lernen wie bei Anzinger. Da aber beide nunmehr zur Sekundärliteratur gehören, sind die Fehlspuren zu fürchten, die sie gelegt haben.

#### § 4 Zu Wittekind's Barth-Teil, Text um Text

*Nr 1. I. Die Einleitung: Barth geht von der Ethik aus, um (gegen Troeltsch) die Geschichte in den Glaubensbegriff einbeziehen zu können. II. Gegen die Sekundärliteratur: Interner Antrieb der Schultheologie zum kritischen Umbau, ausgehend von der Ethik, nicht von der Erkenntnistheorie.*

Die Einleitung stellt in ihrem ersten Satz den Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Teilen her: „Wie für Ritschl und Kaftan, so gehört auch für Karl Barth die Rede von der Offenbarung Gottes mit dem Problem der Geschichte und der Ethik zusammen.“<sup>813</sup> Und schon in

<sup>812</sup> Pfeid 253A. Zur Fortsetzung („Daß damit tatsächlich ein bestimmtes ethisches Urteil gefällt und verabsolutiert wird, kommt Barth zu diesem Zeitpunkt offensichtlich nicht zu Bewußtsein.“) ist oben Anm 752 eine Frage angemerkt.

<sup>813</sup> Witt 146B. Forts: „Es ist allerdings für Barths Weiterentwicklung der Theologie der Ritschschule entscheidend, daß er diesen Zusammenhang nach der dialektischen Wende nur noch im Durchgang durch eine fundamentale Kritik an der theologischen Ethik und Geschichtsdeutung der Ritschschule (die jetzt zusammen mit der ganzen modernen Theologie als „liberal“ gekennzeichnet wird) aussagen kann.“ Erhält der Barth gewidmete Teil zwei Kapitel, so darum also, weil Barth bis zum Römerbrief hin die Theologie der Ritschschule in zwei Stufen kritisch fortentwickelt. „Schon in seinen ersten Schriften versucht Barth klarzumachen, daß die notwendige Einbeziehung der Geschichte in die Offenbarung nicht dazu führen darf, historisch-objektive Sachverhalte in die Begründung des Glaubens hineinzunehmen. Dieses unkritische Verfahren verfällt der von Troeltsch formulierten Kritik. Die zweite Stufe der Auseinandersetzung bringt Barth dazu, die in der Ritschschule gegebene Deutung der geschichtlichen Bestandteile des Glaubens und der ethischen Überzeugung ganz von der realen Historie und dem subjektiven Erleben zu trennen. Die Wahrheit der Offenbarung kann nur festgehalten werden, wenn die Geschichtlichkeit des Glaubens und die ethische Bestimmung des Glaubens nicht an die aktive Aneignung gebunden wird – beides soll vielmehr von vornherein in der Offenbarung wahrer Gewißheit mit enthalten sein. Barth nimmt damit die von Ritschl begründete kritische Intention des Glaubensbegriffs auf, macht sie aber gegen die Ausformung der Schultheologie geltend.“ (bis 146C)

der Einleitung nimmt Wittekind seinen Ausgang von der Ethik:<sup>814</sup> „Die Form der Ethik und die Beziehung auf die Geschichte hängen eng zusammen. Troeltschs Auseinandersetzung mit der normativen Ethik Wilhelm Herrmanns und sein Versuch, eine geschichtliche Kulturethik und eine zeitlos gültige Normenethik in ein systematisches Verhältnis zu setzen, sind der zeitbezogene Beleg dafür. In diesem Streit, sofern er die Ethik betraf, stand Barth von vornherein auf der Seite Herrmanns.“<sup>815</sup> Zwar leuchtet auf den ersten Blick die Behauptung nicht ein: „Die Beziehung der kantischen Ethik auf die Geschichte stellt in Barths theologischen Frühschriften das Hauptproblem einer neuen Version der ethischen Theologie W. Herrmanns dar.“ Barth scheint in seinen ersten Schriften das Problem der Geschichte und des historischen Relativismus zwar gesehen und bedacht zu haben, dies jedoch im „Gesamtzusammenhang eines fraglich gewordenen Hintergrunds von Religion“.<sup>816</sup> Aber: „Der Sinn von Barths Theologie besteht nicht darin, die Beziehung Gottes zur Geschichte aufzulösen, sondern gerade darin, die Geschichte als Bestandteil von Gottes Offenbarung zu begreifen. Dies aber kann nur im Glauben geschehen. Der Glaubensbegriff ist der Zentralpunkt der theologischen Auseinandersetzung Barths mit Herrmann einerseits und Troeltsch andererseits: Denn so sehr an Herrmanns Glaubensbegriff festzuhalten ist, so sehr muß zugleich das Verhältnis dieses Glaubens zur Geschichte aufgrund der Kritik Troeltschs neu bestimmt werden.“<sup>817</sup>

Die Einleitung zum Barth-Teil schließt mit einem kritischen Blick auf die Barth-Literatur. Es kennzeichnet sie eine Reihe von Grundannahmen, die samt und sonders in Frage zu stellen sind; zum ersten der Graben zwischen liberaler Frühphase und neuer Theologie. „Meine Deutung der Frühphase Barths stellt die theologischen Problemüberhänge dar, die den grundlegenden Wandel der Theologie Barths theologiegeschichtlich zu motivieren erlauben.“<sup>818</sup> „Die immanente Selbstkritik der Theologie der Ritschlschule“ wird „zum Ausgangspunkt des Umbaus erklärt“.

<sup>814</sup> Witt 146D-148B rechtfertigt Wittekind seine Sicht gegen den Barth um 1920, gegen den Marquardt von 1972 und Grafts Gegendeutung. „Im folgenden soll gezeigt werden, daß für Barth von Anfang an die politische Ethik in einem strikten theologischen Erkenntnishorizont stand. Nicht der Sozialismus ist die Begründungsfigur der Theologie (und der theologischen Entwicklung), sondern die theologische Suche nach der Wahrheit und Evidenz der allgemeinen Norm des göttlichen Gesetzes ist die Norm für die politische Stellungnahme.“ (ebd 147D Anm 1 zu S 146)

<sup>815</sup> Witt 148C. Forts: „(stand Barth . . . auf der Seite Herrmanns,) jedoch in einer kritischen Wendung zugleich gegen ihn, soweit die historische Forschung und die Bedeutung der Geschichte für den Glauben angesprochen war. Denn Barth hat bestimmte Einwände Troeltschs gegen Herrmann (oder allgemeiner: der Religionsgeschichtler gegen die älteren Ritschlianer) immer akzeptiert. Die Beziehung der kantischen Ethik auf die Geschichte stellt in Barths theologischen Frühschriften das Hauptproblem einer neuen Version der ethischen Theologie W. Herrmanns dar.“ (bis 148D)

<sup>816</sup> Witt 149A. Der historische Relativismus ist für Barth 1909 nur ein Moment des modernen religiösen Individualismus. Durch die Auseinandersetzung mit Rade 1914 wird das Problem „Gott in der Geschichte“ „für Barth grundlegend desavouiert“.

<sup>817</sup> Witt 149B. Wittekind schließt an diesen Satz eine lange Anmerkung über Troeltschs Bedeutung für Barth: „Das damit genannte zugleich grundlegende wie aber auch nur funktionale Verhältnis Barths zu Troeltschs Theologie kommt in Barths Äußerungen über seine Beziehung zu Troeltsch zum Ausdruck.“ Troeltsch sei schon in Barths These über „Moderne Theologie“ das ungenannte Ziel des Angriffs. Barths Absicht ist, „die bessere Begründung einer antihistorischen Religionstheorie“ schulintern anzumahnen, weil Troeltsch ernstzunehmen ist. („Entsprechend läßt sich Barths Kritik an der liberalen Theologie nach dem Krieg als geheime Auseinandersetzung mit Troeltsch lesen.“ (ebd 149D)) Und Wittekind führt breit aus, inwiefern Troeltsch das geheime „Gegenbild“ Barths ist und bleibt.

<sup>818</sup> Witt 151A. Forts: „Damit wird weder die ‚Notwendigkeit‘ der Wende zur dialektischen Theologie noch die Kontinuität einer ‚liberalen‘ modernen Theologie behauptet, sondern im Gegenteil die immanente Selbstkritik der Ritschlschule zum Ausgangspunkt des Umbaus erklärt. Die von Jüngel herausgearbeiteten ‚dialektischen‘ Bestandteile des Frühwerks sind nicht bloß Ankündigungen des Kommenden, sondern sie lassen sich theologiegeschichtlich durch den Bezug auf die Fragestellung der Schule erklären. Noch die Frage nach den Elementen der ‚neuen‘ Theologie in der Frühphase geht, wie umgekehrt die entwicklungsgeschichtliche Festlegung des ‚Bruchs‘ von der strikten und fundamentalen Trennung beider theologischer Denksysteme aus.“ (bis 152A) – Etwas unklar ist die Unterscheidung: „Biographisch grundlegend bleibt Busch, Lebenslauf, 45-109; theologisch Jüngel, Einführung; sowie ders, Die theologischen Anfänge.“ (Witt 151C Anm 10) Busch bietet eine theologiegeschichtliche Konstruktion, Jüngel hatte GA III 1-3 nicht vorliegen.

So setzt Wittekind gegen die Trennung zweier Denksysteme in dem (noch von Spieckermann und McCormack etwa) angenommenen „Bruch“: „Mit der Frage nach der Wahrheit des Glaubens, die die theologische Entwicklung der Ritschlschule prägt, soll dagegen ein übergreifendes (und *nicht* im Rahmen einer religionsorientierten und bewußtseinsbegründeten Theologie<sup>819</sup> formulierbares) Problem formuliert werden, das auf beide theologischen Aussagesysteme (frühe und dialektische Theologie) beziehbar ist.“<sup>820</sup> – „Die zweite der Grundannahmen der Sekundärliteratur besteht in der aus Barths Bemühungen um den Offenbarungsbegriff in der neuen Theologie abgeleiteten These, daß die Entwicklung der Theologie Barths um erkenntnistheoretische Grundlegungsprobleme kreist.“<sup>821</sup> „Gegen diese erkenntnistheoretische bzw. offenbarungstheologische Lesart der Theologie Barths soll hier zumindest für das Frühwerk eine durchgehende und zentrale ethische Ausrichtung Barths behauptet werden.“<sup>822</sup> Daß die Wahrheit des Glaubens oberster Gesichtspunkt und die ethische Ausrichtung der Theologie deren Grundbestimmung sei, das sind die beiden Voraussetzungen, mit denen Wittekind die frühen Texte Barths zu interpretieren beginnt. Barths frühe „Theologie in der Nachfolge Herrmanns“, schließt die Einleitung zum Barth-Teil, „ist eine durchaus eigenständige theologische Konzeption, die bestimmte Probleme der Theologie Herrmanns und der Ritschlschule diagnostiziert, aufgreift und positiv umzusetzen beansprucht.“<sup>823</sup>

Nr 2. I. „Moderne Theologie“ und Duplik: Herrmann gegen Troeltschs Positivismus besser begründen: *Ethische Autonomie um der Allgemeinheit (Normativität) auch des Glaubens willen. (rechtfertigt „den am aneignenden Geschehen der Offenbarung Gottes hängenden Glaubensbegriff der Schule“; Witt 162D) II. Troeltsch-Rezension: Individuelle sittliche Bildungsgeschichte im Hinblick auf eine göttliche Gegengeschichte – gegen Troeltsch.*

Das erste der beiden Kapitel überschrieb Wittekind: „Von 1909 bis 1911 – Barths Kritik an der historisch-normativen Christologie“ Über den ersten Abschnitt zu Barths „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ setzte er: „Die Auseinandersetzung mit den älteren Ritschlianern: Wider den geschichtlichen Positivismus der christlichen Ethik“<sup>824</sup> „Die Theologie, wie sie von den

<sup>819</sup> Soll wohl heißen: von den Voraussetzungen Herrmanns her.

<sup>820</sup> Witt 152A. Forts: „Denn das theologiegeschichtliche Problem besteht ja gerade darin, einen Punkt der Rekonstruktion zu finden, der nicht selbst innerhalb des Schemas ‚liberale Theologie vs. dialektische Theologie‘ zuzuordnen ist. Schon in den frühesten eigenen Überlegungen Barths liegen, auf dem Hintergrund des Glaubensbegriffs der Ritschlschule formuliert, diejenigen Elemente vor, die sowohl über eine bloße Reproduktion Herrmanns hinausgehen als auch die immanenten Gründe für den Umbau enthalten.“

<sup>821</sup> Witt 152B. Wittekind bezieht sich damit besonders auf Spieckermann, aber auch auf Korsch und McCormack. Forts: „Wie sich Gottes Gottsein in seiner Offenbarung zu erkennen gibt, diastatisch, dialektisch, analogisch, wird zum eigentlichen Problem der (damit gleichsam immer vom ‚Zielpunkt‘ der Kirchlichen Dogmatik aus gesehenen) Theologie Barths.“ Forts: s ob.

<sup>822</sup> Witt 152BC. Forts: „Die Möglichkeit von Normenbegründung und ihrer Durchsetzung im Individuum, kantisch gesprochen dem Erweis der selbstgesetzgebenden Freiheit des Menschen in der Achtung vor dem Sittengesetz und der damit zu fordernden und gegebenen Unabhängigkeit von allen Zweckbestimmungen, gilt Barths an Herrmann anknüpfende Theologie. Die Suche nach dem wahren Gottesbegriff dient gerade der Bewahrung von ethischer freier Normativität, die in der kultur- und geschichtsbezogenen Ethikkonzeption Troeltschs zum Opfer allumfassender historischer Relativität zu werden droht. Wie bei Ritschl und Kaftan so gehört auch für Barth die Offenbarung mit der Ethik zusammen.“ Der letzte Satz ist für Wittekindes Auffassung und Interpretation des frühen Barth so grundlegend wie in dieser genauen Fassung und ohne die Erwähnung Schleiermachers fraglich. – „Die dritte, mit der ersten zusammengehörende Grundannahme der Barthuslegung besteht darin, daß den Überlegungen Barths aus der ‚liberalen‘ Frühphase keinerlei Bedeutung für den Aufbau der ‚neuen‘ Theologie nach der Krise zugebilligt wird.“ (Witt 152CD) Die frühe Theologie gilt als nicht mehr denn Verirrung des treuen Herrmann-Schülers, Barths späterer Selbstdeutung entsprechend. Schon die unzutreffende Kennzeichnung als „liberal“ setzt Barths spätere Auffassung voraus. (Witt 152Df)

<sup>823</sup> Witt 153A. „Theologiegeschichtsmethodologisch handelt es sich um ein grundsätzliches Problem der Biographie Barths von Busch (Lebenslauf), daß die theologische *Bewertung* der Vorgänge, Argumente und Gedanken aus späteren Selbstdeutungen Barths (wie seinen autobiographischen Skizzen und dem Nachwort zur Schleiermacher-Ausgabe von Bolli) genommen wird.“ (Witt 153D Anm 17)

<sup>824</sup> Witt 153B. „Ich möchte zeigen, daß die Bedeutung dieses Aufsatzes Barths nicht bloß darin besteht, zu zeigen, daß Barth Herrmannschüler gewesen ist. Vielmehr möchte Barth innerhalb der Ritschlschule auf die Notwendigkeit

älteren Ritschlianern unter Bezug auf die Person Jesu Christi als ethische Bindung des individuellen Glaubens durchgeführt wird, ist gegenüber der historischen Kritik machtlos. Die Kritik Troeltschs wird von Barth zuerst als Theorie moderner Theologie und ihrer Grundlagen auf die eigene Theologie zurückgewendet und dann in Form eines eigenen Vorschlags zur Individualitätstheoretisch konsequenteren Theologisierung der Kantischen Ethik überboten.<sup>825</sup> Barth macht „die Wahrheitsfrage“ „zum Unterscheidungspunkt der modernen Theologie, und um die Konsequenzen einer strengen Anwendung des Wahrheitskriteriums auf die theologischen Aussagen dreht sich Barths Aufsatz“. Gibt es verschiedene Typen des Christentums, die „moderne Theologie“ muß „die ehrliche Überzeugung mit der Wahrheitsfrage“ des allgemeinen menschlichen Kulturbewußtseins „zusammenbinden“. Die Rechtfertigung gegenüber der modernen Religionskritik ist Bestandteil der Glaubensüberzeugung des modernen Theologen.<sup>826</sup> Läßt die „positive Theologie“ genannte Rechtfertigung vermissen, ist alle moderne Theologie diesem „verschärften Begründungsproblem“, vor das der „Individualismus als Grundzug moderner Überzeugung“ stellt, gewachsen oder verdeckt auch die eigene Schule ein Problem?<sup>827</sup>

Dort wird „die Autonomie zwar behauptet, dann aber theonom eingebunden“, „die humane Notwendigkeit individueller Überzeugung zwar hervorgehoben, dann aber unter Verweis auf Jesus Christus normativ bestimmt“.<sup>828</sup> Barth möchte „die Möglichkeit religiöser Überzeugung von der vorausgehenden Anerkennung bestimmter geschichtlicher Gehalte lösen“.<sup>829</sup> Ja, die „individuelle Erzeugung von Normativität und der an ihr hängenden Gewißheit ist damit die Zielaussage von Barths Vorstoß – und die weitere Frage wird dem gelten, wie denn dies eigentlich theologisch beschrieben werden kann, daß einzig und allein der individuelle Glaube der Konstitutionspunkt für die Anerkennung von Norm in der Geschichte sein kann“.<sup>830</sup> Hier sehe Barth auch bei Wilhelm Herrmann noch einen Mangel, den „Individualismus als Grundzug der modernen Theologie“ noch nicht hinreichend deutlich herausgestellt: „Wie kann Normativität und Gewißheit begründet . . . werden, wenn alle nur denkbaren inhaltlichen Beschreibungen der Norm der individuellen Akzeptanz und Gültigkeitserklärung unterliegen?“<sup>831</sup> Die personale Gewißheit darf für den Herrmann-Schüler nicht psychologischer Zufall bleiben, ist vielmehr als theologisch notwendig zu erweisen.<sup>832</sup> Barths Stichwort „individuelle Religion“ bedeutet: „Religion als anthropologisch allgemeine Größe, die als notwendiger Bestand des Geistes jedem einzelnen angemutet werden kann, wird als Grundlage der Dogmatik aufgegeben zugunsten der strikt individuellen Konstitution von Glauben, dem Geschehen von Wahrheit und Gewißheit.“<sup>833</sup> Wittekind folgert: „Es ist also deutlich, daß Barth auch in dieser (gegen die älteren Ritschlianer gewandten) Zuspitzung der modernen Konstitutionsproblematik an überindividueller Allgemeinheit und Gültigkeit festhält (mit den

---

hinweisen, die theologischen Aussagen, und zwar besonders soweit sie die Normativität des Glaubens und die Funktion der Christologie betreffen, besser zu begründen. (Witt 153Cf)

<sup>825</sup> Witt 154A. Wie unter den Bedingungen der Gegenwart „noch von Sittlichkeit und Religion geredet werden kann – nämlich nicht pausbäckig und unter unbegründetem Bezug auf Jesus Christus oder die göttlichen Gebote, sondern im Zuge je individueller Persönlichkeitsbildungsarbeit, deren Notwendigkeit transzendentalphilosophisch eingesehen werden kann, – ist die Anfrage Barths an die Ritschlschule.“ (Witt 154B)

<sup>826</sup> Witt 155AB

<sup>827</sup> Witt 155CD

<sup>828</sup> Witt 156A

<sup>829</sup> Witt 156B

<sup>830</sup> Witt 156BC

<sup>831</sup> Witt 156D

<sup>832</sup> Witt 157A. Gegenüber dem Individualismus als Wesen des Glaubens ist der historische Relativismus nachrangig. Barth nehme damit die historische Fragestellung ernst, andererseits ordne er sie dem „individualitätsbezogenen Rahmen“ ein, der sich in der Neuzeit durch Kant und Schleiermacher ergeben habe. (ebd 157BC) Wittekind sieht Barth darin Kaftan folgen. (ebd 157C)

<sup>833</sup> Witt 158C. Forts: „Nicht der Bezug auf Allgemeinheiten bewußtseinstheoretischer Art, sondern der individuelle, an die einzelne Person gebundene Vollzug wahren Selbstbewußtseins ist der Ort der Gültigkeitserklärung von Normen und Glaubensgehalten.“

älteren Ritschlianern).<sup>834</sup> Im Blick auf die Ritschl-Schule gilt damit zum einen nach Wittekind: „Barth reformuliert damit die in der Ritschlschule von Anfang an vollzogene enge Aneinanderbindung von individueller Glaubensaneignung und wahrem offenbartem göttlichem Glaubensinhalt.“<sup>835</sup> Gegenüber Wilhelm Herrmann zum andern, dem die Religion durch die Unterwerfung unter eine Macht entsteht, welcher der Mensch in der Überlieferung oder sonst im Leben begegnet, gelte, daß „diese Unterwerfung als selbstverantworteter Bildungsgang des Glaubens im Leben des einzelnen neu gedeutet“ werde.<sup>836</sup>

Wittekinds scharfe Interpretation der Barthschen These ist nicht ohne die Lektüre der Repliken und der Duplik Barths zu denken. Wittekind ergibt sich dadurch: „Barths erster Aufsatz enthält trotz seiner scheinbar zweitrangigen Themenstellung eine grundsätzliche Anfrage an die Theologie seiner Zeit und besonders die Theologie der eigenen Schule.“<sup>837</sup> Wittekind kommt in seiner „Zusammenfassung“ auch auf Troeltsch zurück. Barth übernehme Grundeinsichten des historischen Relativismus; „zugleich benutzt er Troeltsch so, um auf die Begründungsbedürftigkeit der Theologie seiner Lehrer hinzuweisen.“ „Gegen Troeltsch also wird auf der Absolutheit von Normativität beharrt, gegen die eigene Schule aber wird das (autonome) individuelle Glaubensgeschehen als eigentlicher und anzuerkennender Konstitutionsort von Theonomie behauptet.“ „Barth verbindet für diese neue Blickrichtung auf eine mögliche Theologiebegründung nach seinen eigenen Worten Kants Ethik der Autonomie mit Schleiermachers individualitätsbezogener Religionstheorie.“<sup>838</sup> Welcher Art Überlegenheit Barths ist letztlich entscheidend? Ist mit Wittekind Barth als Ritschlianer letztlich an der Wahrheit des Glaubens gelegen (und nicht nur mit Herrmanns Ethik, wie Wittekind sie auffaßt, an der Realisierung des erkannten Guten), so am Glaubensgeschehen als Konstitutionsort der Theonomie: „Wahrheit und Gewißheit sind für Barth selbstverständliche Grundelemente des menschlichen Erlebens von Selbstbewußtsein, und nicht nur wie für Troeltsch psychologisch-empirische Grade des Überzeugtseins von Sinngehalten.“<sup>839</sup>

Wittekinds stark traditionsbezogene Deutung vermag auf Barths These zur „Modernen Theologie“ einiges Licht zu werfen. Der zweite Abschnitt des ersten Barth-Kapitels ist der „Auseinandersetzung mit Troeltsch“ gewidmet: „Wider einen historischen und dogmatischen Begriff des Glaubens“ Zeigte der erste Abschnitt, daß „historische Einsichten und systematische Normenbegründung“ nicht vermischt werden dürfen, so dieser zweite nun, daß Barth „im

<sup>834</sup> Witt 158C. „Die Verschärfung, die Barth der Theologie auferlegt, besteht darin, daß er es ablehnt, die theologische Dogmatik als vorlaufenden allgemeinen Erweis der Notwendigkeit kultureller Prägung zu benutzen, wie es Kaftan noch getan hat. Vielmehr gilt die individuelle Wahrheitsbindung für jede einzelne theologische Aussage, auch christologischer Art.“ (ebd 158D)

<sup>835</sup> Witt 159B. „Barths striktere Individualisierung im Gegenüber zu Kaftan nimmt also genau das kritische Potential des Glaubensbegriffs, das Kaftan im Gegensatz zu dogmatischen Konstruktionen geltend machte, im Gegensatz gegen die geschichtliche Festlegung von Normen und Gehalten anhand der Person Jesu wieder auf. Troeltschs historische Kritik an der Ritschlschule ist damit als Bestandteil der Wahrheitsorientierung des Glaubensbegriffs im Sinne der Schule aufzunehmen. Und genau in dieser Erkenntnis ist Barths Überlegenheitsgefühl gegenüber den älteren Ritschlianern wie sein gleichzeitiges Festhalten am Schulzusammenhang begründet.“ (ebd 159BC)

<sup>836</sup> Witt 159CD. „Im Bildungsgedanken wird damit am Ort des einzelnen Menschen und seines Glaubens Normativität vorausgesetzt wie zugleich begründet – oder anders gesagt Wahrheit und Gewißheit relativismusresistent und doch zugleich individualitätsbezogen theologisch zusammengeführt.“ (Witt 159Df) – „Sittlich-persönliche Entwicklung“ (des einzelnen Theologen; Witt 159A mit GA 345BC) übersetzt Wittekind, nicht unproblematisch, in „(selbstverantworteten) Bildungsgang des Glaubens im Leben“ (Witt 159D; vgl 165CD.166B). Im entsprechenden, etwa gleichzeitigen zweiten Abschnitt des dritten Teils im Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis weiß Barth (mit Herrmann) von „Kampf“, der auch Zurückfallen kennt; von „Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit“, „Bildung“ und „Bildungsgedanken“ (Witt 159D) spricht Barth nicht.

<sup>837</sup> Witt 162B

<sup>838</sup> Witt 162CD. Wittekind empfindet offenbar in der Schule von Ritschl bis Barth eine Spannung zwischen Glaube und Ethik, Wahrheit und absoluter sittlicher Norm. Das Verhältnis, die Zuordnung ist nicht hinreichend bestimmt und klar, sodaß der Vorrang irgendwie zu wandern und zu wechseln scheint.

<sup>839</sup> Witt 162Df; vgl 157B.

Interesse der Gewißheit dieses Glaubens“ nicht minder „dem Begriff eines rein durch geschichtliche Arbeit und Forschung erkennbaren inhaltsbezogenen Glaubens“ widerspricht, wie Troeltsch statt Abwehr weiterer Aufklärung ihn anstrebt. Dem zweiten Abschnitt liegt Barths Troeltsch-Rezension zugrunde, der Wittekind abgewinnt, daß „sie zum ersten Mal die Idee einer religiösen Gegengeschichte offen ausspricht und zugleich zeigt, wie Barth zu dieser Idee kommt“.<sup>840</sup> Das Problem des modernen Christentums, die aufklärerische Geschichtskritik, behebt weder der Versuch, sie einzugrenzen, noch der, sie zum Prinzip zu erheben. Was Troeltsch als Agnostizismus beschreibt, ist für Barth „nicht bloß Immunisierung gegen historische Einsichten, sondern vielmehr die Begründung eines positiven Verhältnisses zur Geschichte“. Troeltsch selbst mit seiner „historischen Theologie“ ist ein Glied der Ritschl-Schule, der zweilinigen neueren Theologiegeschichte. Entscheidend ist vielmehr, daß Troeltsch „den religiösen Glauben ausschließlich im Anschluß an das historisch erforschbare Glaubenswissen formuliert“.<sup>841</sup> Hat die neuere Theologie einen „individualistischen, an ethisch-religiöser Autonomie orientierten Religionsbegriff“, so setzt sie damit ein „entschieden positives Verhältnis der neueren Theologie . . . zur Geschichte aus sich heraus“. „Troeltschs Glaubensbegriff ist unmodern, nämlich metaphysisch“.<sup>842</sup> – Den „sachgemäßen Grund“ für die „strenge Scheidung zwischen Glaube und Geschichte“ kann Barth in der Rezension freilich nur andeuten: Hat Ritschl „das religiöse Individuum der Geschichte gegenüber *prinzipiell* völlig auf eigene Füße“ gestellt, so erhält dieses die „Möglichkeit, ein von religiösen Normen unabhängiges wissenschaftliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen“.<sup>843</sup> „Normativität und geschichtliche Relativität sind am Orte des Individuums sowohl vereint als auch streng getrennt. Daraus ergibt sich für Wittekind: „So kann denn zuletzt mit Barth dem von Troeltsch vorausgesetzten, Religion, Individualität und Normenorientierung gleichmäßig umschließenden historischen Gesamtzusammenhang das Modell einer Trennung von historischer Geschichte und individueller sittlicher Bildungs- und Aneignungsgeschichte der Wahrheit entgegengesetzt werden.“<sup>844</sup>

Nr 3. „*Ideen und Einfälle*“: *Transzendente Begründungstheorie der Religion (und des Individualitätsbewußtseins) mittels der (kantisch verstandenen) regulativen Idee und des (dieser gleichgesetzten!) Richtungsgefühls. Das Subjekt wird sich der Idee bewußt dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ Schleiermachers folgend.*

Wittekind übergeht Barths Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis (übergeht also die Naturwissenschaft und bleibt bei der Geschichte) und kommt von der Troeltsch-Rezension aus sofort auf die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ zu sprechen; von dort aus dann weiter auf die geschichtliche Auseinandersetzung mit Troeltsch in „Der christliche Glaube und die Geschichte“. – Der dritte Abschnitt (des ersten Barth-Kapitels) hat eine recht ausführliche Einleitung, die Barths Bestimmung der religionsphilosophischen Aufgabe und der zu bedenkenden Positionen gewidmet ist.<sup>845</sup> Zunächst sieht Wittekind in den „Ideen und Einfällen“

<sup>840</sup> Witt 163BC

<sup>841</sup> Witt 164BC. Bleibt aber der Kern des Glaubens ein individuelles Geschehen, das kognitive Gehalte nicht zureichend erfassen, so ist „wegen dieser Differenzierung . . . ein *grundsätzliches* positives Verhältnis zur Geschichtsforschung denkbar“. „Damit spitzt sich der Streit auf den Religionsbegriff zu.“ (ebd 164CD)

<sup>842</sup> Witt 164C. „Aus dieser Sicht erklärt sich zugleich die doppelte Position Troeltschs bei Barth: Troeltsch als konsequenter religionsgeschichtlicher Historiker wird als der eine Zielpunkt der modernen Theologiegeschichte akzeptiert, Troeltsch als Religionsphilosoph fällt dagegen weit hinter den durch Ritschl und Wilhelm Herrmann erreichten Stand zurück.“ (ebd 164D)

<sup>843</sup> Witt 165AB mit GA 370.

<sup>844</sup> Witt 165CD. Forts: „Die Autonomie dieses Geschehens begründet, gut kantisch, ihre eigene Freiheitsgeschichte, die mit den kausalen Abhängigkeiten der Natur (und einer naturanalog verstandenen Geschichte) nichts gemein hat. Die Realisierung der Freiheit und das Bewußtwerden der in ihr enthaltenen Gottesbindung bilden ihre eigene Gegensatzgeschichte gegen die allgemeine Kultur- und Religionsgeschichte.“

<sup>845</sup> Die Einleitung (Witt 166A-169A) gilt GA 132f. Wittekind spricht bezüglich der zu bedenkenden Positionen von einem „vierfachen Gegensatz“ (Witt 167BC). – „Was ist erreicht?“ (ebd 166A) Von einem Resümee aus eigener

die Auseinandersetzung mit Wilhelm Herrmann fortgeführt. Barths Aufzeichnungen dienen der Absicht, „die getrennten Bereiche von Kultur und Geschichte einerseits sowie individuellem Glauben und persönlicher Sittlichkeit andererseits aufeinander zu beziehen“.<sup>846</sup> Dies aber so, daß die Anbindung der individuellen Glaubensgewißheit und persönlichen Sittlichkeit an das Weltbewußtsein nicht als empirische Zufälligkeit, sondern als theologische Notwendigkeit zu verstehen ist, wie Barth Herrmann schon in „Moderne Theologie“ korrigierte.<sup>847</sup> Darum lautet die Überschrift des dritten Abschnitts: „Die Auseinandersetzung mit Herrmann: Wider die empirisch-psychologische Anbindung der Glaubensgewißheit“<sup>848</sup> Wieder knüpft Barth an Herrmann an und sucht Fragen Troeltschs mit Herrmanns Theologie und Religionsverständnis zu verbinden.<sup>849</sup>

An diese im Anschluß an Barth interpretierende Einleitung schließen sich, Barths Aufzeichnungen weiterhin folgend zwei „eigentlich“ interpretierende Abschnitte, der erste der Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur im allgemeinen gewidmet, der zweite dem individuellen Subjekt der Kultur: „Religion als Begründung der Geschichtlichkeit der Kultur“ und „Religion als Begründung geschichtlicher Individualität“ – Barth entwirft eine transzendente Begründungstheorie der Religion, die sich an Cohens Bewußtseinstheorie anlehnt. „Damit ist der Kern der frühesten eigenen Theologie Barths erreicht, in dem es um eine neue, philosophisch an die neukantianische Bewußtseinsphilosophie der Gegenwart angelehnte religionstheoretische Rechtfertigung von Herrmanns autonom-individualistischem Theologieverständnis geht.“<sup>850</sup> Wittekind bezeugt dieser frühesten, in Auseinandersetzung mit

---

Sicht geht Wittekind zu der Stellung über, die Barth innerhalb der Ritschlschen Schule sich einnehmen sieht. Barth knüpft an Herrmanns „strikt autonome Ethisierung“ des Religionsverständnisses an (Lebensgestaltung). Troeltschs metaphysisches Religionsverständnis lehnt Barth strikt ab, während er den religionsgeschichtlichen Historismus selbstverständlich akzeptiert. „Hinsichtlich des Religionsverständnisses ist vielmehr auf der Linie Ritschl-Herrmann weiterzuarbeiten. Der individualistisch-autonome Glaubensbegriff muß so bestimmt werden, daß er Normenbindung und Normenarbeit ausschließlich als Bestandteil der Bildungsgeschichte sittlicher Persönlichkeit zu denken erlaubt. Hier wird Troeltsch und der Historismus im Blick auf die eigene Begründungsforderung instrumentalisiert.“ (ebd 166BC)

<sup>846</sup> Witt 166D. Auch Cohen wird von Barth instrumentalisiert: „Meine (Wittekind's) Ansicht ist jedoch, daß Barth Cohens Philosophie nur als Hintergrund benutzt, um eine anerkannte philosophische Analyse der Kultur zu haben, auf die dann der aus der Weiterentwicklung Herrmanns gewonnene Religionsbegriff bezogen werden kann. Denn die Frage nach der Kulturbedeutung der Religion kann auch bewußtseinstheoretisch formuliert werden. Wie ist das Verhältnis der Religion zu den anderen Bewußtseinsformen zu bestimmen?“ (ebd 167A) – Schlösse die zuletzt unerörtert vorgenommene Gleichsetzung (Religion – andere Bewußtseinsformen), die Religion betreffend, keinen Vorbehalt ein, so wiche Wittekind allerdings von Barth erheblich ab und ebnete den Unterschied zu Troeltsch ein Stück weit ein. – Zu Troeltsch bemerkt Wittekind später (ebd 168AB): „Troeltsch sitzt in seiner Religionsphilosophie der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie auf und versucht die Religion nach dem Vorgehen in Bezug auf die anderen Bewußtseinsformen zu bestimmen.“ Troeltsch „vernachlässigt“ „den individuellen Charakter der Religion, der es unmöglich macht, diese als bloßen Vollzug transzendentaler Gesetze zu bestimmen“. „Zum ändern aber hat Troeltsch die Abgründigkeit auch der transzendentalgesetzlich analysierbaren Bewußtseinsformen nicht erkannt. Denn die Kultur ergibt sich nach Barths Ansicht noch nicht aus dem bloßen Funktionieren der Bewußtseinsformen.“ (ebd 168B)

<sup>847</sup> Witt 156Df

<sup>848</sup> Witt 166A

<sup>849</sup> Witt 168Df. Die Einleitung zum dritten Abschnitt schließt zusammenfassend: „Troeltschs Forderung einer Einbeziehung der Religion in die Kultur, einer transzendentalen Analyse des Bewußtseins unter Einschluß der Religion ist richtig, aber Troeltschs eigener Lösungsversuch geht von einem unhaltbaren Religionsbegriff aus und ist deshalb unbrauchbar. Hingegen ist Herrmanns individualistisch-autonomes Verständnis der Religion zu Grunde zu legen und von dort aus die Antwort auf die Fragen Troeltschs erst zu entwickeln.“ (ebd 169A)

<sup>850</sup> Witt 169B. Forts: „Religion ist dabei als eine völlig eigenständige Vollzugsform des Bewußtseins vorauszusetzen (gegen Natorp), sie ist aber zugleich grundsätzlich anders als die anderen Formen des Bewußtseins verfaßt (gegen Troeltsch), trotzdem steht sie nicht bloß unverbunden für sich (gegen Herrmann), sondern bezieht sich in einer an den anderen Kulturfunktionen aufweisbaren positiven Weise auf diese (gegen Cohen). Es ist zu bemerken, daß die damit beschriebene Aufgabe vor dem Hintergrund der neukantianischen Philosophiesysteme einer Quadratur des Kreises nahekommmt: Denn will man – wegen der modernegemäßen Akzeptanz der Autonomie auch der anderen

Natorp, Troeltsch, Herrmann, Cohen gewonnenen Theologie Barths hohen Respekt. Wittekind mißversteht zwar „Idee“ und „Hypothese“ kantisch-modern (statt neukantianisch-cohenisch-platonisch), die Deutung aus der Ritschl-Tradition läßt ihn dennoch in seiner Absicht und in Wesentlichem des Verhältnisses von Religion und Kultur nicht fehlgehen: Mit der Idee nehme Barth „den von Ritschl begründeten und in der Parallele von Religionsbegriff und Glaubensverständnis weitergeführten teleologischen, realisierungsbezogenen Begriff des wahren Selbstbewußtseins auf“. <sup>851</sup> Aus Cohen ergibt sich nicht mehr als „die Möglichkeit von Kultur überhaupt“, „aber noch nichts für das reale Bestimm- und Verfaßtsein der wirklichen Kultur und nichts für die bestimmte geschichtliche Existenz des Menschen in der Kultur. Erst durch den Bezug auf die Funktion der Religion können die Bewußtseinsformen eine wirkliche Weltgestaltung aus sich heraus setzen und dem Denken, Wollen und Fühlen eine bestimmte realitätshaltige Basis geben.“ <sup>852</sup> Sein Mißverständnis von „Idee“ hindert Wittekind daran zu erkennen, daß Barth das „Richtungsgefühl“ für die (Orientierung der) Idee, die nach philosophischer Einsicht das Kulturbewußtsein allein Realitätsbeziehung gewinnen läßt, der Religion vorbehält. Gleichwohl erkennt Wittekind, daß „aus der transzendentalen Analyse des Bewußtseins und seiner notwendigen Weiter- und Überführung in eine religionsphilosophische Theorie die grundsätzliche Normierung jeder geschichtlichen Handlung am Wahrheits- bzw Gottesbegriff“ folgt, „Es gibt eine übergeordnete Norm, einen ewigen Gottesbezug des Menschen in der Religions- und Weltgeschichte.“ <sup>853</sup> „Damit zeigt sich für den Gottesbegriff in der frühesten Theologie Barths, daß er eingesetzt wird für eine – aus der Kritik der transzendentalphilosophischen Kulturtheorie gewonnene – Theorie des geschichtlichen Vollzugs der Orientierung des Menschen an der Offenbarung, die zugleich eine Theorie der Wirklichkeit der Welt (aus dem Gottesbezug) umschließt.“ <sup>854</sup>

Die „Ideen und Einfälle“ stehen für Wittekind im Dienst der Absicht Barths, der aufklärerischen Historie Troeltschs eine „religiöse Gegengeschichte“ zur Seite zu stellen. <sup>855</sup> Von Wittekind her verständlich, schließt damit die Frage nach dem „individuellen Subjekt“ der Kultur *nur* diesen ersten der eigentlich interpretierenden Abschnitte, den über die regulative Idee. „Die Religion [ . . . ] ist“, so schließt Barth seine Überlegungen zur Religionsphilosophie, „eine nicht transzendental notwendige sondern *geschichtlich* mögliche und wirkliche Bezogenheit des individuellen Subjektes der Kultur.“ <sup>856</sup> Ja, bei Barth steht dieses Zitat sogar unter der Überschrift (eines übernächsten) Abschnitts „Religion außerhalb der Kultur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“. Für Wittekind indessen erreicht Barth sein Ziel, indem er „die Funktion des Glaubensbegriffes der Ritschlschule als Religionsphilosophie zur Geltung“ bringt. „Das Nebeneinander von Religion und wahren Glaubensgeschehen wird in den

---

Bewußtseinsformen – gerade nicht Religion als notwendiges Ergänzungsmoment von Logik, Ethik und Ästhetik konzipieren, will man sie aber andererseits weder als bloße Parallelforn *neben* diesen noch als übergeordnete Einheit des Gesamtbewußtseins verstehen, so bleibt eigentlich kaum noch eine Möglichkeit für einen konstruktiven philosophischen Umgang mit der Religion als Form des Bewußtseins.“ (bis 169CD)

<sup>851</sup> Witt 169D.170C

<sup>852</sup> Witt 171A. Mit Berufung auf den dritten Teil des Vortrags über den kosmologischen Gottesbeweis sagt Wittekind, Barth habe dort schon „diesen Wirklichkeitsbezug der regulativen Idee“ zu fassen versucht und Karls Bruder Heinrich habe Karls „Überführung der regulativen Idee in eine prozessual gedachte individuelle Wahrheitsvollzugstheorie“ erkannt. (Witt 171D Anm 31; vgl Witt 172CD)

<sup>853</sup> Witt 172C. Forts: „Er liegt aber nicht in der transzendentalen Begründung des Bewußtseins, sondern in der prozessualen Bestimmung des Bewußtseins mittels der regulativen Idee.“

<sup>854</sup> Witt 172D. Forts: „Gottesbegriff und Offenbarung –aus dem Verständnis der Idee ‚als regulatives heuristisches Prinzip‘ (GA 134AB) abgeleitet – stehen, wie Barth sie im ‚Schema zum System der Wahrheit‘ (GA 135AB) faßt, im Gegenüber zu den Kulturfunktionen Erkennen, Wollen und Fühlen und geben ihnen überhaupt erst Geschichtlichkeit, Bestimmtheit und Orientierung.“ – „Offenbarung“ nur GA 134AB.

<sup>855</sup> Witt 163C; in der Troeltsch-Rezension. Darum lautet die Überschrift dieses Abschnitts: „Religion als Begründung der Geschichtlichkeit der Kultur“ (Witt 169AB) und das (konkrete) Subjekt bedenkt Wittekind erst im folgenden.

<sup>856</sup> Witt 172D, GA 137A zitierend.

Religionsbegriff selbst verlegt. Da es für die Religion im neukantianischen System der Bewußtseinsvermögen keinen Platz mehr gibt, glaubt sich Barth zu dieser Neubestimmung berechtigt. Religion ist damit nicht transzendentalphilosophisch analysierbar, sondern die Religionsphilosophie übersteigt die Transzendentalphilosophie im Blick auf eine teleologische Wahrheitsorientierung von Selbstbewußtsein.<sup>857</sup>

Vollzieht sich über oder in der historisch-faktischen und durch sie eine andere Geschichte, so ist zum zweiten nach deren Träger und Subjekt zu fragen: Die Kultur, die allein so zu heißen verdient, setzt die Religion voraus; unter den natürlichen Individuen begründet sie eine „geschichtliche Individualität“.<sup>858</sup> Das allgemeine Kulturbewußtsein steht nach Wittekind für technische Gesetzmäßigkeit, nicht jedes Bewußtsein wird und ist Subjekt der Idee, dem „regulativen, heuristischen Prinzip, das zugleich Wahrheit, Wirklichkeit und Geschichtlichkeit der Bewußtseinsformen begründet“.<sup>859</sup> Wittekind's kognitive Auffassung von „Idee“ läßt ihn nun fragen, „wie eigentlich diese Idee ihrerseits gewußt werden kann“.<sup>860</sup> Barth greife dafür „Schleiermachers Konzept eines ‚unmittelbare[n] Selbstbewußtsein[s]‘“ auf und verändere es „durch eine streng individualistische Lesart“ in „ein rein ‚individuelle[s] Erleben[.]‘“.<sup>861</sup> Wittekind ergibt sich als Rekonstruktion Barths: „Die Idee und der in ihr enthaltene Wahrheits- und Gottesbezug konstituiert nicht bloß die Wirklichkeit der Kultur gegenüber der bloßen transzendentalen Möglichkeit, die das Bewußtsein selbst zustandebringt. Sondern die Idee schafft zugleich im Bewußtsein erst den Ort, an dem sie bewußt werden kann – und dieser Ort muß im Anschluß an Schleiermachers Ausdruck als das unmittelbare Selbstbewußtsein des Einzelnen benannt werden.“<sup>862</sup>

Läuft Wittekind's Rekonstruktion der frühen Theologie Barths, Ergebnis der Auseinandersetzung mit Troeltsch vom Boden der älteren Ritschl-Schule aus, auf eine religiöse Geschichte über der kritischen hinaus, so liest Wittekind (1) auch die „Ideen und Einfälle“ zum Verhältnis von Religion und Kultur, so zeigt die sehr allgemeine Zusammenfassung des dritten Abschnitts dazu, offenbar „unter der Fragestellung nach der Begründung und Bestimmung der Wahrheit des Glaubens“.<sup>863</sup> Wilhelm Herrmann's Erlebnisbegriff wird transzendental-teleologisch zugespitzt wie ebenso die ethische Grundaporie. „Der historische Bezug auf Jesus Christus als Grund des Glaubens wird zum transzendentalen Modell von Selbstdurchsichtigkeit des Glaubens in Bezug auf das Ereignis des schlechthinigen Gottesbezuges des Bewußtseins umgedeutet.“<sup>864</sup> (2) Barth liest auch Cohens Transzendentalphilosophie kritisch (platonisch-

<sup>857</sup> Witt 173A. Darum also brauchen (für Wittekind) Philosophie und Religion nicht unterschieden zu werden. Troeltsch war einfacher beizukommen, als Barth dachte und schrieb: „In den Aktualisierungen des logischen, ethischen, ästhetischen a priori konstatiert die Vernunftkritik das Auftreten eines der Methodik jener Bewußtseinsrichtungen ebenso inkommensurablen wie unentbehrlichen Elementes: der *Idee*.“ (GA 134A)

<sup>858</sup> Witt 173AB

<sup>859</sup> Witt 173B

<sup>860</sup> Witt 173C. Unter dem Gesichtspunkt der Teilhabe an der Idee durch Wissen im Bewußtsein, nicht der existentiellen, das ganze Leben orientierend bestimmenden (gleich dem Kulturbewußtsein), kommt Wittekind also auf die Frage nach dem „Subjekt der Idee“ (GA 136B Nr 4), nachdem die Frage nach dem „Subjekt der Kultur“ (GA 135D) für ihn beantwortet ist.

<sup>861</sup> Witt 173D; vgl GA 136CD. Barth faßt die „religiöse Individualität“ schärfer, als Wittekind ihm zutraut: Barths „Universalität“ (GA 136B) ist die von der Allgemeinheit des Menschengeschlechts (mit seinen Exemplaren) verschiedene Gesamtheit der religiösen Individuen, abstrakt gedacht. Wie „die Universalität Subjekt des abstrakt möglichen . . . Kulturbewußtseins“ (GA 136 BC) ist, so die „Religion“ (GA 134) die abstrakte Möglichkeit der konkreten religiösen Individualität und des konkreten (kontingenten, sagt Wittekind) religiösen (Gott-)Erlebens. – Wittekind ist also, was den Begriff der Idee wie den der Individualität betrifft in seiner Auffassung (allein) aus dem Zusammenhang der Ritschl-Schule zu korrigieren.

<sup>862</sup> Witt 174B. Wittekind übergeht im übrigen Barths zahlreiche Hinweise auf Schleiermacher. Dafür nimmt er selten unglücklich und unter völliger Verkennung der Sachlage Barths kritische Bemerkung zu „Herrmann's Theorie des religiösen Erlebnisses“ auf (ebd 174Cf mit Bezug auf GA 137D, obgleich sie auf einem Beiblatt steht.

<sup>863</sup> Witt 175B

<sup>864</sup> Witt 175BC

teleologisch-ontologisch) unter der „Frage nach den Realisierungsbedingungen für das individuelle Bewußtsein in der wirklichen Welt“, zu verstehen aber als „Realisierung der wahren Selbsterkenntnis des Bewußtseins“.<sup>865</sup> (3) Die transzendental-teleologische Erweiterung der Fragestellung (so ergibt das Mißverständnis Cohens) erfolgt im Zusammenhang „neuidealistischer philosophischer Bemühungen“. „Barth greift über die ethische Bestimmung des Glaubensbegriffs bei Herrmann dafür auf die von Kaftan vorgeschlagene Theorie einer am Begriff des Glaubens orientierten Theologie zurück, die das Glaubensgeschehen als offenbarte Möglichkeit wahren Selbstverhältnisses versteht.“<sup>866</sup>

(4) Ein letzter Punkt des Wittekindschen Resümées betrifft die (doppelte) Geschichte, den Punkt also, in dem Wittekind das Verständnis der Theologie, die Barth als Schüler Herrmanns in der Auseinandersetzung mit Troeltsch entwickelte, am meisten gefördert hat (einigen Mißverständnissen zum Trotz). „Die Geschichte ist der allgemein vorgegebene Rahmen für die einzelnen Betätigungen des Bewußtseins.“<sup>867</sup> „Die Frage, die Troeltsch aber gerade nicht stellt, ist die nach dem Zustandekommen dieser allgemeingültigen geschichtlichen Rahmenbedingung.“ „Barths Kritik an Troeltschs Religionsauffassung kulminiert in der Behauptung einer Konstitutionsfunktion des Bewußtseins für die Geschichte – allerdings nicht unmittelbar in transzendentalphilosophischer Perspektive, sondern in einer auf die Idee (als Wahrheit und Wirklichkeit umfassender Gottesbegriff) und das individuelle Wissen um diese Idee im unmittelbaren Selbstbewußtsein bezogenen Weise. . . Religion ist das ‚Teilhaben‘ an der regulativ auf das Bewußtsein bezogenen Idee, welches zugleich individuelle Existenz und geschichtliche Seinsart des Menschen in ihre Wahrheit bringt und dadurch (von diesem wahren Geschehen her) konstituiert.“<sup>868</sup> Barth notierte die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“, die so ausführlich das Verhältnis von Religion und Kultur behandeln (hauptsächlich) um des Problems der Geschichte willen. „Nur hier (im geschichtlichen Geschehen des Glaubens selbst) ist die von Gott offenbarte Wahrheit und die Geschichte zusammengehalten. Es zeichnet sich also damit der Sinn der Unterscheidung von Historie (im Sinne Troeltschs) und Geschichte im Sinne des Geschehens von Wahrheit ab.“<sup>869</sup>

Nr 4. „*Der christliche Glaube und die Geschichte*“: (*Vision einer neuen Dogmatik: Darstellung des Vollzugs der Wahrheit des Glaubens*) A. (hier S 144) Barths Teil IV: *Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt im Individualitätsbewußtsein, Individualität im Dienst der Allgemeinheit, die Pflicht als Liebe ausgedrückt*. B. (hier S 145) Barths Teil V: *Christologie als Darstellung der Innerlichkeit des Glaubens* („Selbstbewußtsein als Kern der Realisierung von Gottesbewußtsein“; Witt 187A. „*Die Geschichte des christlichen Glaubens ist der allgemeinen Geschichte übergeordnet, weil . . .*“ Witt 186C; „*die Gesamtgeschichte durchziehende Gegengeschichte*“; Witt 190B).

Damit ist Wittekind endlich bei Barths Abhandlung „Der christliche Glaube und die Geschichte“ angelangt. Gab Barth sie später preis, Wittekind schätzt sie hoch ein, wie er sogleich in der Überschrift seiner Interpretation zum Ausdruck bringt: „Barths Vision einer neuen Dogmatik: Die Darstellung des Vollzugs des Glaubens“.<sup>870</sup> Der Aufsatz vereint die bisher festgestellten Elemente der frühen Theologie Barths. „Als einziger neuer Gesichtspunkt, der im

<sup>865</sup> Witt 175Df

<sup>866</sup> Witt 176BC. Forts: „Und erst diese Bezugnahme auf das Glaubensverständnis der Schule erklärt Barths eigenwillige teleologische Fassung der Transzendentalphilosophie, die schon sein Bruder Heinrich als philosophisches Unding kritisierte.“

<sup>867</sup> Witt 176C

<sup>868</sup> Witt 176Cf. „Damit ist Geschichte in Wahrheit nicht bloß zu verstehen als ein allgemeiner Zusammenhang des Geschehens, sondern als durch normative Orientierung aufgespannter Raum für bestimmtes situationsbezogenes Handeln.“ (ebd 177A)

<sup>869</sup> Witt 177AB

<sup>870</sup> Witt 177BC. Bemerkenswert hoch unter dem Gesichtspunkt, daß Barth (die regulative Idee in) eine prozessual gedachte individuelle Wahrheitsvollzugstheorie (überführt) habe. (ebd 171D Anm 31)

folgenden im Mittelpunkt des systematischen Interesses<sup>871</sup> steht, ist die christologische Ausformulierung der religionsphilosophischen Grundsätze anzusehen.<sup>872</sup> Mit Barths Einleitung formuliert Wittekind als die Aufgabe, vor die Barth sich gestellt gesehen habe: Das Verhältnis von Glaube und Geschichte ist seit Ritschl „das zentrale Problem eines modernegemäßen, nämlich autonom-bewußtseinstheoretisch fundierten und an (zugleich wissenschaftlich kommunizierbarer) Wahrheit orientierten Verständnisses von Glauben und Religion“. Der religionsgeschichtliche Relativismus als Folge des „Ritschlschen Theologieprogramms“ ist „die einzig richtige Erkenntnis aus der theologiegeschichtlichen Entwicklung“. Doch ist Troeltschs Religionsbegriff zu überwinden, der „die bewußtseinstheoretische Eigenart des Glaubens als unmittelbares individuelles wahrheitsbezogenes Selbstbewußtsein nicht mehr zu erkennen erlaubt“. Für Barth ergibt sich daraus die Aufgabe, „Herrmanns Theologiekonzept religionsphilosophisch so abzusichern, daß es zugleich mit der von Troeltsch installierten völligen historischen Kritikfähigkeit der Theologie bestehen kann“.<sup>873</sup> – Dem entsprechend schließt Wittekind in seiner Einleitung die Besprechung von Barths erstem, von Barth psychologisch genanntem Teil an. So kann auch Wittekind an die „Ideen und Einfälle“ anknüpfen und den dort „erarbeiteten transzendentalpsychologischen Religionsbegriff“ darlegen. In der Religion wird die Realisierung der gesetzmäßigen Kulturfunktion durchsichtig: Allein die „Hinschau“ auf das Absolute<sup>874</sup> gewährt Realisierung, Individualität und Geschichtlichkeit, indem sie Geschichte als Verlauf aufspannt. „In der Religion wird Zeit konstituiert und zugleich situationsgebundene Zeitlichkeit als Rahmenbedingung menschlichen Handelns festgestellt.“<sup>875</sup> Zum transzendentalen Religionsbegriff kommt aber dessen geschichtliche Vermittlung: „Da sich das Individuum . . . das Bewußtsein seiner Geschichtlichkeit selbst nur als ein geschichtliches Bewußtsein aneignet, steht der Glaube in eins mit seiner unzeitlich-transzendentalen Bewußtseinsform in einer eigenen geschichtlichen Überlieferung.“<sup>876</sup> „Religion tritt damit, wie schon oben gezeigt, in einer transzendentalen und empirischen Doppelfunktion auf. Dies ist dann möglich und korrekt, wenn das reale Geschehen der Selbstdurchsichtigkeit des Bewußtseins der eigentliche Zielpunkt der transzendentalen Philosophie sein soll.“<sup>877</sup> Wittekind's Einleitung zu „Der christliche Glaube und die Geschichte“ endet also, das Subjekt der Kultur betreffend, bei der Barthschen Unterscheidung von Religion und Philosophie, Idee und Richtungsgefühl durch Realitätsbeziehung, die Wittekind für die „Ideen und Einfälle“ nicht gelten lassen wollte.

---

<sup>871</sup> Wittekind's

<sup>872</sup> Witt 177C. Wittekind zitiert als die Kernstelle aus Barths V. Teil: „Inwiefern ist der wirkende affizierende Christus Quelle und Stoff des christlichen Glaubens?“ (GA 193C, zit Witt 177D)

<sup>873</sup> Witt 178AB

<sup>874</sup> Witt 178CD mit GA 163B

<sup>875</sup> Witt 178D. Wittekind zitiert (ebd): „Der Glaube blickt rückwärts in die Vergangenheit, und er blickt vorwärts in eine Zukunft. Er hat etwas empfangen, und er will etwas schaffen.“ (GA 162A) „Danach ergibt sich im Gotterleben eine eigene Form von Geschichte, die durch die sowohl konstitutive wie regulative Funktion der Idee (des Absoluten) für die konkrete Individualität als eine durch Normen orientierte Erwartungs- und Anmutungsgeschichte entsteht. Es ist die Aufgabe des Individuums, diese Normativität in seinen Handlungen zu befolgen und weiterzugeben. Zugleich aber ist dies nur möglich, weil alles wahre Individualitätsbewußtsein selbst ein Ergebnis der sich im Geschehen der Wahrheit realisierenden Idee ist. In dieser Doppelfunktion der Idee, als ‚transzendentalpsychologische‘ Bedingung von Individualität und zugleich normenstiftende Zielvorgabe der Verwirklichung individuellen Seins in der Geschichte, liegt die Möglichkeit der Gegenwärtigkeit von Vergangenheit und Zukunft. Der Geschichtsverlauf ist aufgespannt, sein Ziel vorgegeben, das Individuum als grundsätzlicher Ort der Verwirklichung der wahren Geschichte mitgesetzt, nur die Art der Realisierung durch individuelle Aneignung der Norm (und des wahren eigenen Seins) steht noch aus.“ (Witt 179AB)

<sup>876</sup> Witt 179BC. Forts: „Der Glaube als wirkliches Selbstbewußtsein des Individualitätsbewußtseins, als Innwerden der Wahrheit des Selbst und seiner Normenbezogenheit entsteht nur in der Geschichte, er muß weitergegeben und so ‚fortgepflanzt‘ (vgl GA 162A) werden.“

<sup>877</sup> Witt 179C. Forts: „Zu der Kritik an der Gesetzmäßigkeitsanalyse der Bewußtseinsformen, die keine Wirklichkeit erreicht, kommt damit die Kritik an der Trennung von transzendentaler Analyseebene und der Verlaufsform des Bewußtseins. Theologie analysiert nicht die Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbewußtsein, sondern spricht die innere Reflexion des sich vollziehenden wahren Bewußtseins selbst aus.“

Gegenwärtig lebendiger christlicher Glaube ist an die geschichtliche Person Jesu geknüpft; was bedeutet dieses Glauben? Damit schließt Barths erster Teil. Was bedeutet dieses Glauben, was gewiß nicht. „Der Glaubensbegriff als Grundlage der Christologie“ setzt Wittekind darum über seinen ersten Unterabschnitt (nach der Einleitung), der dem Auseinandertreten von Gehalt und Gestalt in Barths zweitem und drittem Teil sowie der religionsphilosophischen Grundlegung in Barths viertem Teil gewidmet ist. – Wittekind bewundert die Freiheit, mit der Barth seinen Autoritäten in der Kritik der Überlieferung folgt. Ansehen bleibt nur Paulus, Luther, Calvin.<sup>878</sup> Von Troeltsch und Dilthey übernehme Barth die modernisierungstheoretische Sicht; „andererseits ist (und damit nimmt Barth den am Geschehen der Wahrheit orientierten Glaubensbegriff der Ritschlschule auf) der Glaube als Gegenstand der theologischen Wissenschaft nicht einer historischen Veränderung unterworfen.“<sup>879</sup> „An die gemeinsamen Überzeugungen der Schule hängt sich also der spezifische Umgang Barths mit Herrmann: Die Anknüpfung an sein Religionsverständnis und die konsequente Rechtfertigung dieses Religionsverständnisses im Rahmen einer transzendentalen Theorie wahren Individualitätsbewußtseins.“<sup>880</sup> Aus der konsequenten Rechtfertigung des Herrmannschen Religionsverständnisses ergibt sich, „daß für Barth die modernegemäße Theologie (wie für Kaftan) nur als am Begriff des Glaubens ausgerichtete Religionsphilosophie prozedieren kann, und daß sie genau darin das Offenbarwerden Gottes jenseits der menschlichen, bewußtseinstheoretisch analysierbaren Religion reflexiv durchsichtig und kommunikabel macht.“<sup>881</sup>

Mit solchen Überlegungen geht Wittekind von der ersten kritischen zur zweiten konstruktiven Hälfte des Barthschen Aufsatzes über und dessen viertem, religionsphilosophischem Teil, in dem Barth die philosophische Legitimation seines Religionsbegriffes auf Schleiermacher gründet.<sup>882</sup> „Barth faßt die religionsphilosophischen Grundüberzeugungen, die den formalen und inhaltlichen Aussagezusammenhang der Christologie tragen, in drei Punkten im Anschluß an Schleiermachers Reden über die Religion zusammen.“<sup>883</sup> In seinem ersten Punkt<sup>884</sup> bestehe Barth auf der Unterscheidung von transzendentalphilosophischer Analyse und Religionsbetrachtung.<sup>885</sup> Erstere stelle die Gesetze möglicher Akte fest, letztere erschließe die wirklichen Realisierungsbedingungen. „Hinsichtlich dieser Realisierungsbedingungen ist zu sagen, daß die personale Identität das entscheidende Aktzentrum für das Wirklichwerden der allgemeinen Strukturen des Bewußtseins ist.“<sup>886</sup> – Barths zweiter Punkt im Anschluß an Schleiermachers

---

<sup>878</sup> Witt 180A-C

<sup>879</sup> Witt 180CD

<sup>880</sup> Witt 181A. Forts: „Denn anders wäre die Behauptung eines überall gleichen Tatbestandes des Glaubens nicht zu halten, besonders nicht, wenn auf der anderen Seite mit Troeltsch die konsequente Historisierung als wissenschaftliche Notwendigkeit der Moderne betrachtet wird.“

<sup>881</sup> Witt 181AB

<sup>882</sup> Mit der Bezugnahme auf idealistische Philosophie und Reformation zugleich erbringt Barth einerseits den Modernitätsnachweis für die Religionsphilosophie und zeigt andererseits die Sachgemäßheit des Glaubensbegriffs. Wittekind zitiert und interpretiert (zu GA 180f) Barths Satz über das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Realitätsbeziehung (GA 185Cf), der Schleiermacher, Barth, Luther, Calvin vereinigt. (Witt 181BC) Oder, nicht im Blick auf das alte Problem von Subjekt und Objekt zusammengefaßt, sondern auf die im letzten Teil Barths zu verhandelnde Christologie: „Die Christologie, die Barth im letzten Teil seines Vortrags über Glaube und Geschichte verhandelt, baut nach dem bisher Gesagten auf auf den transzendental-bewußtseinstheoretischen Überlegungen im Anschluß an Cohen, auf dem kritischen Glaubensbegriff der Ritschlschule im Anschluß an Kaftan, durch den diese Transzendentalphilosophie zu einer Theorie der sich ereignenden Wahrheit des Glaubens weiterentwickelt wird, und auf theologiegeschichtlichen Einschätzungen hinsichtlich der Modernisierungsfähigkeit theologischer Konzepte von Religion und Glaube im Anschluß an Herrmann.“ (Witt 181D)

<sup>883</sup> Witt 181D

<sup>884</sup> Zu GA 181B-182B. Daß Barth zuerst § 3 der Glaubenslehre zitiert, übergeht Wittekind.

<sup>885</sup> „Mit der transzendentalphilosophischen Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Bewußtseinsformen Denken, Wollen und (ästhetisches) Fühlen hat die Religionsbetrachtung nichts gemein.“ (Witt 182A)

<sup>886</sup> Witt 182A. Forts: „( . . . des Bewußtseins ist,) und daß es als dieses konstitutive Aktzentrum von, wie Barth sagt, Aktualisierungen des Bewußtseins einer eigenen philosophischen Analyse – nämlich der religionsphilosophischen –

Reden<sup>887</sup> gilt der Entstehung von Individualität und Geschichte. „Das Individualitäts- und Realisierungsbewußtsein“ ist „als Bewußtsein von vornherein konstituiert durch einen Gegenstandsbezug“.<sup>888</sup> „Entscheidend ist für den philosophischen Charakter dieser Aussagen das Beharren Barths auf der Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt im Individualitätsbewußtsein.“<sup>889</sup> Man erinnere sich: Wittekind nannte die Christologie den einzigen neuen Gesichtspunkt in diesem Aufsatz und zitiert als Barths christologische Hauptfrage aus dem V., dogmatischen Teil der Abhandlung: „Inwiefern ist der wirkende affizierende Christus Quelle und Stoff des christlichen Glaubens?“<sup>890</sup> In dieser Frage Barths ist ein objektives und ein subjektives Moment des Glaubens oder Glaubensgeschehens unterschieden, ohne daß Subjekt und Objekt auseinanderfallen. Wittekindens soeben zu Barths Religionsphilosophie im vierten Teil zitierter (und von ihm entscheidend genannter) Satz dient der Absicht, Barths späteren christologisch-dogmatischen Satz gläubigen Selbstbewußtseins (im Anschluß an Schleiermacher) verständlich zu machen und insofern auch zu rechtfertigen.

Nach Wittekind löst Barth in seinem Frühwerk das Problem von Glaube und Geschichte durch die Behauptung einer doppelten Geschichte: In und über der kritisch festzustellenden Historie vollzieht sich eine religiöse Gegengeschichte: „Die Zusammengehörigkeit von Gottes- und Individualitätsbewußtsein zeigt also einerseits den transzendentalen Charakter des Gedankens an – es geht um die Frage nach dem Zustandekommen von Individualitätsbewußtsein – und sie verdeutlicht andererseits die Abkehr vom transzendentalphilosophischen Modell, nach dem Bewußtsein ausschließlich durch die Gesetze seines Ablaufs bestimmt ist.“<sup>891</sup> – Der vierte, religionsphilosophische Teil der Abhandlung Barths, der erste konstruktive nach zwei kritischen, konstruiert den Begriff der Religion überhaupt und führt damit von der geschichtsbedingten religiösen Individualität zur Menschheit.<sup>892</sup> „Die Individualität ist also zwar der Punkt, an dem überhaupt die anderen Formen des Bewußtseins wirklich werden, – aber dies doch zugleich nur so, daß die Individualität darin nicht auf sich selbst beharrt, sondern sich in den Dienst der Allgemeinheit stellt. Der angezielte Pflichtgedanke wird von Barth als Liebe ausgedrückt.“

---

bedarf.“ Religionsphilosophie ist als „Kritik und Weiterführung der transzendentalen Bewußtseinsphilosophie“ „Theorie der eigenständigen Konstitution (nämlich den allgemeinen Strukturgesetzen über- oder nebengeordnete) von Individualität und Geschichtlichkeit.“ (Witt 182B) – Nebenbei: Wie kann Wittekind schreiben: „über- oder nebengeordnet“? Da „das . . . Subjekt“, „das . . . Individuum“, „der Mensch der Wirklichkeit“ (GA 181CD) mit der „Erkenntnis von Erscheinungen“, die der „Realitätsbeziehung“ entbehren, sich nicht zufrieden gibt? (Witt 182 Anm 34 mit dem Zitat v GA 181CD) Sind „Glaube“ und „Glaubensgedanken“ (GA 182B) nur eben „artverschieden“?

<sup>887</sup> Zu GA 182BC-186A.

<sup>888</sup> Witt 182C. Forts: „Dabei steht der Gottesgedanke zugleich für die zugrundeliegende Beziehung von Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt und für die normative Orientierung der anderen Bewußtseinsfunktionen an dieser Wirklichkeit.“

<sup>889</sup> Witt 182CD. Forts: „Denn zwar kommt Individualität immer nur durch Bezug auf die göttliche Wirklichkeit zustande, aber dieser Bezug ist nicht so zu denken, als sei das Individualitätsbewußtsein das fertige Aufnehmende Organ für die Wirklichkeit des Absoluten. Vielmehr wird Individualität erst in diesem Bezug selbst konstituiert – es handelt sich also bei der zugrundeliegenden Wirklichkeit nicht um ein Objekt des individuellen Selbstbewußtseins, sondern um das *Eine* Objekt, mit Bezug auf das das unmittelbare Selbstbewußtsein der Bedingung seines eigenen Seins ansichtig wird.“

<sup>890</sup> Witt 177D mit GA 193C

<sup>891</sup> Witt 183AB. Barth konstruiert im IV., religionsphilosophischen Teil seines Aufsatzes die Geschichte der Religion überhaupt. (Oben S 181BC zit Wittekind Barths grundlegenden Satz GA 185Cf.) So verallgemeinert Wittekind schließlich, da Barth in den „Ideen und Einfällen“ von dem allgemeinen Problem von Religion und Kultur ausging und auch im I., psychologischen Teil von dem „psychologischen Gesamtbestand des Bewußtseins“ die Rede ist (GA 163A): „Es handelt sich also um den zentralen Punkt, an dem alle Wirklichkeit gewiß werden kann, weil hier das Bewußtsein durch den vorgängigen Bezug auf das absolute ‚Ding an sich‘ zustande kommt und Orientierung gewinnt.“ (Witt 183B)

<sup>892</sup> Witt 183BC zu GA 186A-188A. Vgl. „Universalität“ GA 136B.

„Nicht also der Gottesgedanke ist der Beweis für die Religion des Menschen, sondern seine ethische Bindung.“<sup>893</sup>

Das Christentum, der christliche Glaube teilt sich nicht auf, hat nicht Subjekte und ein Objekt, das eine im Leben, das andere in der Vergangenheit; er ist vielmehr mit einem Bezug auf Vergangenheit und Zukunft Gegenwart in der Zeit zwischen Vergangenheit und Zukunft. Ein solcher Begriff von dem Subjektiven im Christentum, dem Glauben, ist darum die Grundlage, auf welcher das Objektive darin begriffen wird, der Christologie. Auf diesen ersten Unterabschnitt bei Wittekind folgt als zweiter ein solcher, der das Objektive des Christentums als Begriff des christlichen Lebens und Glaubens in der Gegenwart darstellt.: „Christologie als Darstellung der Innerlichkeit des Glaubens“<sup>894</sup> Ohne den Glauben wäre in uns nichts als das Kulturbewußtsein;<sup>895</sup> den Glauben als Objekt vorgestellt (nur als das objektive Moment des Glaubens), fiel es dem Menschen zu, ein totes Objekt lebendig zu machen.<sup>896</sup> Damit kann Wittekind<sup>897</sup> den hermeneutischen Sinn des Satzes, der Christus in uns sei der Christus des Glaubens dahin bestimmen: „Alle Aussagen der Christologie, und dies sind bei Barth zentral Kreuz und Auferstehung, müssen so formuliert werden, daß sie einerseits als Konstitutionsgeschehen von Individualität überhaupt verstanden, andererseits darin zugleich als Selbstdurchsichtigkeit meiner eigenen Person von mir angeeignet werden können.“<sup>898</sup> Und Wittekind fährt fort: „Barth verhindert mit dem strengenAufeinanderbeziehen des Christus außer uns auf den Christus in uns, daß Selbstdurchsichtigkeit zum individualistischen Begriff persönlichen Selbstempfindens entartet.“<sup>899</sup> Dem einzelnen Menschen ist vielmehr eine andere Möglichkeit der Selbstdeutung zu unterbreiten und plausibel zu machen: „Die dem Kriterium der Wahrheit unterstehende Selbstdeutung von Individuen, in welcher sie sich ihres allgemeinen ‚objektiven‘ Tatbestandes – nämlich Individuum und Selbstbewußtsein zu sein – ansichtig werden. ‚Und ebendieselbe Einsicht hat *Schleiermacher* ausgesprochen, indem er <die *wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende* Erscheinung Christi> die <wahre>, d. h. doch wohl die Glauben schaffende Offenbarung und – *das Objektive* nennt.“<sup>900</sup> Zeitgemäß wird, fährt Wittekind fort, Selbstbewußtsein der Christusförmigkeit unterstellt. „Denn Christus gibt Auskunft darüber, wie es mit dem wahren Selbstverhältnis von Individuen beschaffen sein muß. Als

<sup>893</sup> Witt 183C. Über der Bedeutung der von ihm stets hervorgehobenen ethischen Bindung unterschätzt Wittekind Barths kritische Rücksicht. Wie sie Barth im ersten Punkt zu einer kantianisierenden Aneignung Schleiermachers bringt, so ist es im dritten die Vorausdeutung auf das Erlebnis Gottes in des Menschen Jesu „reiner! Hingabe und reiner! Gemeinschaft“. Die religiöse Individualität Jesu ist mehr als idealistisch-ethischer Kantianismus (vgl Witt 187BC) und Auferstehung voran der Vollkommenheit Jesu vorbehalten. „Religion wird wirklich“ (Witt183C) ist mit dem Barth von 1911 noch weitergehend, größer, höher zu verstehen, als Wittekind meint. Auch hier unterschätzt noch Wittekind den jungen Barth in seiner Selbständigkeit gegenüber der Schule.

<sup>894</sup> Witt 184A

<sup>895</sup> Witt 184B-D zu GA 188D-191A; zu Nr 1 der „Methodik des christlichen Glaubens“.

<sup>896</sup> Witt 184D-185B zu GA 190A-192A; Nr 2 der „Methodik des Glaubens“.

<sup>897</sup> Witt 185BC-186D zu GA 192B-193B; Nr 3 der Überlegungen Barths.

<sup>898</sup> Witt 185C. Mit Kreuz und Auferstehung als Summe des Christentums dürfte Wittekind auf GA 194A(B) sich beziehen, wo Barth dafür sich auf die Reformatoren und Paulus beruft. – Wir leben aber in einer Zeit, in der das Objektive des lebendigen Glaubens einem selbstbewußt-starken autonomen Subjekt in der aufgeklärten Einschränkung und Enge eines vermeintlich wissenschaftlichen Horizontes mit Mühe nahezubringen ist. Darum muß Kreuz und Auferstehung, redet man davon, ebensowohl zu verstehen geben, daß sie Jesus zum Christus machen und mich zum Christen („Konstitutionsgeschehen von Individualität überhaupt“!), wie andererseits und in einem damit, daß ich dies so sehen und verstehen kann („als Selbstdurchsichtigkeit meiner Person von mir angeeignet werden“ kann!).

<sup>899</sup> Witt 185C. Forts: „Denn es geht hier nicht um ein psychologisches Selbstgefühl, nicht um die Frage „Wie fühlst du dich?“.

<sup>900</sup> Witt 185CD. Und Wittekind setzt das Zitat Schleiermachers (nach GA 192Df) fort: „Der Christus des Glaubens ist der affizierende Christus, denn der Glaube ist ja als Anschauung selbst nichts anderes als das Sehen einer Wirksamkeit, als Affiziertwerden. Und darum ist er Christus in uns. Aber dieser Christus in uns ist das <Objektive>.“

Selbstverhältnis bedarf es der individuellen akthaften Realisierung, sonst handelte es sich nicht um ein *Selbstverhältnis*; und als Wissen um das eigentliche wahre ‚Sein‘ von Individualität muß es auf einen objektiven Gehalt bezogen sein – so daß gerade die ‚Unmittelbarkeit‘ des Selbstbewußtseins einen in höchster Weise (christologisch) strukturierten Sachverhalt darstellt.“<sup>901</sup>

Wittekind verharrt weiter mit Barth bei dem Christus in uns, welcher der Christus außer uns ist. „Die Gestalt Christi eignet sich formal gesehen als Ausgangspunkt der Beschreibung des wahren Selbstverhältnisses des einzelnen Menschen deshalb, weil in ihm die allgemeine Wahrheit des Gottgeschaffenseins von Individualität und geschichtlicher Persönlichkeit mit dem individuellen Bewußtsein dieses Sachverhaltes zusammenkommt. Indem Barth diesen Zusammenfall in Jesus Christus zugleich als historischen Ausgangspunkt jedes möglichen Individualitäts- und Geschichtsbewußtseins interpretiert, schließt er die allgemeine (transzendental individualitätstheoretische) Wahrheit der Christologie mit der gegenwärtigen geschichtlichen Wirksamkeit Jesu Christi kurz.“ Damit hat Wittekind auf den Satz Barths hingeleitet, der zusammen mit dem ihm vorhergehenden, parallel gebaut, doch zugleich die Frage nach der Herkunft des Christus außer uns enthaltend, Barths dritten Punkt zur Hermeneutik des christlichen Glaubens beschließt wie zum Nachfolgenden überleitet: „Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.“<sup>902</sup> Was Wittekind dem Zitat anfügt, liest sich wie ein Resümee nicht nur seiner These von der doppelten Geschichte, die Barth Troeltsch entgegensetzte; liest sich vielmehr wie eine Zusammenfassung der Wittekindschen Deutung des Barth’schen Frühwerks insgesamt.<sup>903</sup>

Barths fünfter Teil in seinem Aufsatz über Glaube und Geschichte entwickelt in einem ersten von zwei Abschnitten (im Unterabschnitt der Nummer drei) unter dem Gesichtspunkt der Hermeneutik des Glaubens, daß im Glauben zwar nicht das Subjekt ein Ding ergreift, das anderen Dingen gleicht; daß aber im inwendig (durch Christus Gott erfahrend) lebendigen Glauben ein Objektives von einem Subjektiven zu unterscheiden ist; ein durch wirksame Geschichte in uns gewirkter Glaube in uns lebt; ein lebendiger Christus außer uns als lebendiger Christus in uns lebt. Daraus ergibt sich Barth die „Hauptfrage“: „Inwiefern ist der wirkende affizierende Christus Quelle und Stoff des christlichen Glaubens?“<sup>904</sup> Zunächst scheint es,

<sup>901</sup> Witt 185Df. Ein Zitat Barths schließt Wittekind (186A) mit dessen Satz (GA 193B): „Der Christus außer uns ist der Christus in uns.“

<sup>902</sup> Witt 186AB, schließend mit dem Zitat GA 193B. Den bei Barth vorhergehenden Satz s in der vorigen Anm, zit Witt 186A.

<sup>903</sup> „Es ist wieder darauf hinzuweisen, daß diese Aussage nur aufgrund des doppelten Geschichtsbegriffs Barths möglich ist. Gegenüber der Geschichte als allgemeiner Rahmenbedingung geschichtlichen Seins mit ihren Abhängigkeiten, Korrelationen und Analogien konstituiert die Bewußtseinsgeschichte dieses geschichtlichen Seins als individuellen gottbezogenen Lebens einen eigenen Zusammenhang. Die Geschichte des christlichen Glaubens ist der allgemeinen Geschichte übergeordnet, weil sie das Wissen um das Zustandekommen von Geschichte als individuellem menschlichen Handlungsrahmen erst bereitstellt. Glauben heißt also Geschichtsbewußtsein – und zwar nicht bloß Bewußtsein der allgemeinen Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz und alles Denkens und Wollens wie bei Troeltsch, sondern Bewußtsein davon, daß Geschichte überhaupt nur konstituiert wird durch die Gründung der Individualität im Gottesbezug. Und diese stellt dann zugleich übergeordnete normative Orientierung für die individuelle Lebensführung in der Geschichte bereit, wobei diese Normativität dadurch begründet wird, daß sie die Einholung des Konstitutionsverhältnisses von Individualität selbst fordert. Christus zu entsprechen, heißt damit nichts anderes als zu sich selbst zu werden – aber darin zu dem Selbst zu werden, das der Mensch in Wahrheit schon ist. Die Christologie bekommt also in der frühen Theologie Barths die Aufgabe zugewiesen, Ausdruck des Bewußtseins des Entstehens von (wahrer) Geschichte und geschichtlicher Existenz des Einzelnen zu sein. Damit kehrt Barth das Troeltschsche Begründungsmodell um: die christliche Theologie ist nicht mehr als Aussagezusammenhang über Jesus Christus so zu formulieren, daß keine Widersprüche zum modernen historischen Bewußtsein entstehen, sondern vielmehr ist die Christologie gerade als Konstitutionstheorie von Geschichte und geschichtlichem Handeln aufzufassen und damit der allgemeinen Theorie der Geschichte überzuordnen.“ (Witt 186B-D)

<sup>904</sup> GA 193BC. Und in den zwei in diesem V. Teil der Abhandlung Barths noch folgenden Nummern oder Unterabschnitten antwortet Barth in der ersten Nr (GA193C-198AB) auf die Frage nach Quelle und Stoff (dem Objektiven) des Glaubens; in der zweiten Nr (198B-202B) auf die Frage nach dem Subjektiven des christlichen

Wittekind beschränke sich, der Überschrift seines Unterabschnitts gemäß: „Christologie als Darstellung der Innerlichkeit des Glaubens“<sup>905</sup> zu Barths methodischen Ausführungen hin auf den folgenden ersten Unterabschnitt, den Barth dem Objektiven, Quelle und Stoff des christlichen Glaubens, widmet; es wäre verständlich, wenn man bedenkt, daß Wittekind an der (dem religiösen Individuum offenbaren) gegenwärtigen Gegengeschichte (zur bloß vergangenen Religionsgeschichte) gelegen ist. Die nachfolgenden christologischen Ausführungen Barths bestätigen Wittekind, daß Barths methodische Vorüberlegungen die entscheidende Grundlage dafür sind: die Christologie spiegelt das Konstitutionsbewußtsein von geschichtlicher Individualität: „Der oben beschriebenen notwendigen Christusförmigkeit des Glaubenden entspricht die Konstruktion der Christologie nach den Problemen der Selbstbewußtseinstheorie.“<sup>906</sup> „Individualitätsbewußtsein, Selbstbewußtsein als Kern der Realisierung von Gottesbewußtsein in der Geschichte ist also das Konstruktionsprinzip des Glaubens.“<sup>907</sup> „Jesus Christus ist das wahre Bild von unmittelbarem Selbstbewußtsein als Bewußtsein der allgemeinen Norm, deren Realisierung das Leben des Einzelnen vollständig bestimmen soll.“<sup>908</sup> „Das Kreuz ist also der Ausdruck für das völlige Aufgeben eigener, selbstüchtiger und zweckbestimmter heteronomer Handlungsziele sowie für die völlige Unterstellung des eigenen Willens unter das allgemeine Sittengesetz.“<sup>909</sup>

Wittekinds idealistische Auslegung Barths schließt: „Mit diesem Sichauslegen der allgemeinen Konstitutionsdurchsichtigkeit von Individualität in der Gestalt Jesu Christi ist wiederum der entscheidende Unterschied von historischem Jesus und dem wirksamen Christus des Glaubens gesetzt.“ Erkannte Wittekind Barths Absicht einer Gegengeschichte, die Troeltschs Historie überbietet, sie endet durch seinen Idealismus in der „Innerlichkeit des Glaubens“<sup>910</sup>; weiter kommt sie nicht. „Denn diese Form von Wirksamkeit<sup>911</sup> ist kein objektiv-historisch feststellbarer Sachverhalt, da es sich ja vielmehr um einen Wandel im Selbstverständnis des Betrachters der evangelischen Geschichte handelt.“<sup>912</sup> Wittekind läßt nicht unerwähnt, daß Barth den Lehrer Herrmann gegen das Mißverständnis in Schutz nimmt, er biete „nur in subtiler Form eine psychologische Geschichte des Lebens Jesu“. Barth hält dagegen: „Es handelt sich um das nicht nachweisbare, aber erlebbare Faktum menschlich-persönlich-individuellen Lebens das durch die Berichte der Urkunden *hindurchleuchtet* wie durch ein Transparent, das jenseits aller historischen Dialektik sich als unmittelbare Wirklichkeit, weil Wirksamkeit kundgibt, das die

---

Glaubens, „dem von Gott durch den wirksamen Christus in uns Gewirkten“. (198B) – Auf die erste, die Frage nach Quelle und Stoff, dem Objektiven des christlichen Glaubens, antwortet Barth: Uns historisch Vergänglichem hilft zu gottgleicher, ewiger, vollkommener Unvergänglichkeit nur etwas, ein Mensch, der selber zeitgebunden, historisch, vergänglich ist (darum auch als solcher religionsgeschichtlich historisch-kritisch zu untersuchen und zu betrachten; der aber in dieser Zeitgebundenheit, weil darin von unvergänglicher göttlicher Vollkommenheit (der in seinem Selbstbewußtsein, Religion, innerem Leben nach dem Zeugnis der Evangelisten bis zum Kreuz sich selbst verleugnende Jesus), zugleich dann um seiner göttlichen Vollkommenheit willen sich als von göttlicher, ewiger Unvergänglichkeit erweist.

<sup>905</sup> Witt 184A

<sup>906</sup> Witt 187A; vgl 185Df.

<sup>907</sup> Witt 187B

<sup>908</sup> Witt 187BC. Ist dieser letzte Satz mit dem Bewußtsein von der Einzigartigkeit des Gottesbewußtseins vereinbar, das den geschichtlichen Jesus nach dem Zeugnis der Evangelisten (wie Schleiermacher und der frühe Barth es auffaßten) auszeichnete und (affizierend) zur Nachfolge bewog? Dank Herrmann und Schleiermacher teilte der frühe Barth diesen „ethischen Kantianismus“ (Witt 187BC) doch wohl nicht.

<sup>909</sup> Witt 187C. Barth dürfte als Glied der Ritschl-Schule mißverstanden und in seiner Theologie unterschätzt sein auch in den folgenden Sätzen Wittekind, die Barths „kantische Sollensethik . . . in idealistischer Weise fundiert“ sehen durch die von Wittekind Barth zugeschriebene „Selbstbewußtseinstheorie“. Die Auferstehung hätte Barth kaum als „logische Konsequenz“ (Witt 187D) bezeichnet.

<sup>910</sup> Witt 184A

<sup>911</sup> Das „Sichauslegen der allgemeinen Konstitutionsdurchsichtigkeit von Individualität in der Gestalt Jesu Christi“ als „dem wirksamen Christus“ (Witt 187D)

<sup>912</sup> Witt 187Df. Wittekind spricht vom „Betrachter“, Barth davon, daß dieser „affiziert“ wird.

Evangelien zum Evangelium werden läßt.<sup>913</sup> Wittekind faßt Barths Verteidigung so auf: „Wieder wird die religiöse Selbstdeutung aus der realen Historie ausgeschlossen und die Geschichte der Wirksamkeit der religiösen Selbstdurchsichtigkeit als eine Gegengeschichte gegen die historischen Umstände konstruiert.“<sup>914</sup>

Es schien, als wolle Wittekind nur auf die objektive Seite des in der Geschichte von Gott durch Christus geweckten Glaubens eingehen, und es scheint zunächst, als hätte Wittekind einen folgenden Unterabschnitt „Christologie und Geschichte“<sup>915</sup> besser „Christologie und Ethik“ überschrieben. „Durch das christusförmige Bewußtsein wird die Existenz des einzelnen Menschen aufgespannt zwischen seinem gründenden Bezogensein auf die göttliche wahre Wirklichkeit und der Verwirklichung wahrer Menschheit, des Reiches Gottes als dem wahren Ziel alles menschlichen Handelns.“<sup>916</sup> Und das Reich Gottes als Ziel alles menschlichen Handelns macht die Gegengeschichte zur realen (Historie), sogar zur wahren Geschichte. Doch wie kommt Wittekind unter der Überschrift „Christologie und Geschichte“ auf das „menschliche Handeln“ zu sprechen? Dieser Unterabschnitt Wittekinds ist dem Unterabschnitt Barths über die „subjektive Seite“ der göttlich gewirkten Geschichte gewidmet.<sup>917</sup> „Weil damit (mit der als Gottes Forderung begründeten Norm, Implikat des im unmittelbaren Selbstbewußtsein anschaulich werdenden Konstitutionsvorgangs von Individualität) das Bewußtsein über die individuelle Existenz zugleich die Einsicht in den Grund der göttlichen Forderung bedeutet, deshalb ‚wird die Heiligung schlechterdings zum Inhalt der Rechtfertigung‘.“<sup>918</sup> „Glaubensgeschichte ist ethische Orientierung.“<sup>919</sup> Objektive und subjektive Seite seiner

<sup>913</sup> Witt 188AB mit GA 196B; Anm aq zu 195C

<sup>914</sup> Witt 188B. Forts: „Dies zeigt, daß es hier einmal mehr um die Rechtfertigung des Religionsbegriffs gegen seine historische Einfassung, also gegen Troeltsch geht.“ Darum also spricht Wittekind von „Gegengeschichte“. – Wittekind schirmt die Religion der „Individualität“ wegen als „Sichauslegen“ gegen die Historie ab. Aber die Individualität entsteht nach Barth durch das Affiziertwerden durch ein Leben, das durch die Urkunden hindurchleuchtet (s auch GA 195BC). Und das Hindurchleuchtende bewirkt „(Entstehung resp) Fortpflanzung“ und „Überlieferung“, die „Geschichte“ als menschliche Sozietät (GA III 2,162AB), die Allheit der Individuen (ebd 136B). Offenbar versteht Wittekind schon das auf dem sittlichen Gebiet zu erlebende „unbegreifliche Faktum“ nicht, dem „Individuum“ widerfahrendes „konkret-einzel-wirkliches Geschehen“, „Geschichte“ (GA 186f). „Das schöpferische Prinzip aber, durch das die Anschauung zu Stande kommt, ist die Liebe, ist das persönliche innere Erlebnis reiner Hingabe und reiner Gemeinschaft.“ (GA 188A) Der Satz mit christologischem Hintersinn schließt Barths religionsphilosophischen Teil, der von der Religion im allgemeinen handelt und keine Namen nennt. Was hat Wittekind für seine Gegengeschichte sich alles entgehen lassen! – Glauben weckende Überlieferung, Tradition (Zeugnis der Evangelisten, durch welches das Evangelium hindurchleuchtet) ist wirksame Geschichte, die sich in gewirktem Glauben lebendiger Menschen geschichtlich fortpflanzt; und ein Mensch wird affiziert, angerührt von Bild und Zeugnis, vermag es aufzunehmen und versteht es, weil er das unbegreifliche Faktum vollkommener Liebe in der menschlichen Sozietät (als Mensch unter Menschen) erlebt. Insofern ist die Wittekindsche „Gegengeschichte“ weniger idealistisch (und sogar „human“, wie Wittekind zu sagen pflegt) und Wittekind wäre zu verbessern.

<sup>915</sup> Witt 189AB-191A

<sup>916</sup> Witt 189B. Forts: „Dieses Aufgespanntsein ist aber nicht nur ein Raum, innerhalb dessen freies Handeln abläuft, sondern es handelt sich um ein gerichtetes Hingespanntsein auf das normative Ziel menschliche Seins. Dadurch unterscheidet sich die wahre Geschichte von der Historie als bloßer Rahmenbedingung der Menschheit und ihrer innerhalb dieses Rahmens ablaufenden kulturellen Fortentwicklung. Das Hingespanntsein auf das Ziel ist dabei nicht eine bloße Forderung, sondern ergibt sich aus der Fähigkeit (und Notwendigkeit), daß sich der Mensch über sich selbst zu verständigen vermag. Die Norm wird dadurch begründet als Implikat des im unmittelbaren Selbstbewußtsein anschaulich werdenden absolutheitsfundierte Konstitutionsvorgangs von Individualität: Gottes Forderung ist begründeter Bestandteil seines Schöpfungshandelns.“ – Barths Abhandlung kennt „Reich Gottes“ nicht, und im Barth-Teil des Wittekindschen Buches erscheint der Begriff unversehens ein erstes Mal. Ein „Schöpfungshandeln Gottes“ ist dem Barth von 1911 fremd.

<sup>917</sup> GA 198B-202B: Nr 2

<sup>918</sup> Witt 189C, mit Zitat von GA 200B. Wittekind kam also gegen Ende seines vorigen Unterabschnitts (188Bf; den späteren Barth nutzend) auf die Erwählung zu sprechen, weil ihm die subjektive Seite der göttlich gewirkten und christologisch ausgedrückten Geschichte in menschlichem Handeln besteht. (S des weiteren 192D)

<sup>919</sup> Witt 189C. Forts: „Der Glaube an Christus wird selbst zum Selbstbewußtsein des Glaubenden. Die in Christus angeschauten Selbstaufgabe der selbstsüchtigen Individualität wird zum Charakteristikum des christlichen Glaubenden.“ In Übereinstimmung mit dem Barth im vorigen Unterabschnitt zugeschriebenen „ethischen

Christologie zusammengefasst, behauptet Wittekind für Barth: „Religion und Glaube begründen eine Form von geschichtlicher Existenz, die dem Relativismus des Historismus nicht nur nicht unterliegt, sondern überhaupt erst die Möglichkeit geschichtlicher Existenz begründet.“<sup>920</sup>

Selbst der sechste Teil des Barthschen Aufsatzes bleibt nicht ganz unberücksichtigt. „Die in Jesus Christus vorgeprägte wahre Geschichte ist die sittliche Entwicklungsgeschichte des einzelnen Menschen. Doch bleibt Barth nicht bei einer individualistischen Konzeption der wahren Geschichte stehen. Vielmehr wird die personal gebundene Überlieferungsgeschichte des Glaubens an Jesus Christus zu einer die Gesamtgeschichte durchziehenden Gegengeschichte ausgestaltet.“<sup>921</sup> Der fünfte Teil des Barthschen Aufsatzes war als der erste der beiden christlich-dogmatischen durch die begriffliche Grundlegung und die ältesten Glaubenszeugnisse von der geschichtlichen Gestalt Jesu bestimmt, die immer die vornehmsten bleiben, nämlich die Bekundungen der Evangelisten. Im sechsten Teil erst wird „die wirksame Geschichte des gewirkten Glaubens“ über die ältesten Zeugen hinaus als die eigentliche Religionsgeschichte des christlichen Glaubens durch die Jahrhunderte fortgeführt. Auch das Christentum außerhalb der Kirche und andere Formen als Wort und Schrift sind als Zeugnisse des Glaubens zu schätzen, und Wittekind kann ohne Interpretation zusammenfassend berichten. Er erinnert überdies an die „Anmerkungen zum Kirchenbegriff“, die Barth in der Duplik zu „Moderne Theologie“ machte, mit einem langen Zitat daraus.

Die „Zusammenfassung“, die Wittekind am Ende seines Abschnitts über Barths „Der christliche Glaube und die Geschichte“ gibt, bringt durch ihre allgemeine Fassung die Bedeutung zum Ausdruck, die Wittekind dem Aufsatz zubilligt. „Barths frühestes theologisches System ist eine christologisch zentrierte Deutung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, bzw wie Barth in dem Vortrag über Glaube und Geschichte meist formuliert, die Christologie verdeutlicht das individuelle Lebendigwerden des Menschen im Glauben. Mit diesem individuellen Lebendigwerden meint Barth einen Bewußtseinsprozeß, der dem einzelnen die Verfassung seines individuellen Seins auf seinen göttlichen Grund und die daraus abzuleitende göttliche Normierung des Lebens hin wahrheitsgemäß durchsichtig macht.“<sup>922</sup> Ferner, fällt auf, spricht die Zusammenfassung hauptsächlich vom Einzelnen, und was Wittekind bisher nicht weniger angelegen schien, der Nachweis eines zweifachen Begriffs von Geschichte, einer göttlichen Geschichte durch, in und über der religionsgeschichtlichen Historie, tritt zurück.<sup>923</sup> Eine neue religionsphilosophische Lehre, eine transzendente Psychologie gipfelt im Begriff des Individualitätsbewußtseins. „Die Religionsphilosophie ist damit wissenschaftstheoretisch die Grundlage der Theologie, die Christologie gehorcht den bewußtseinsphilosophischen Einsichten der reflexionslogisch aufgebauten Theorie individuellen Bewußtseins.“<sup>924</sup> Daß es sich dennoch um eine „objektive Christologie“ handle, dafür spricht zum ersten, daß in dem „Christus außer uns“ die Beziehung auf das Ding an sich zum Ausdruck kommt (Wahrheit, Wirklichkeit; „die Entscheidungshaftigkeit geschichtlichen Handelns“ in Bezug auf das Gute, Gott). Dafür spricht

---

Kantianismus“, der idealistisch ist, und einer „kantischen Sollensethik“, die „in idealistischer Weise fundiert“ ist „durch die Selbstbewußtseinstheorie, in der das geforderte Allgemeine in die Konstitutionsgeschichte der Individualität einbezogen gedacht wird“ (Witt 187C), wäre um der Erwählungslehre willen Barth (oder Wittekind) folglich zuzugestehen: „Der Streit um die Berechtigung normativer Ethik im Zeitalter historistischer Lebensauffassung ist damit christologisch schon entschieden.“ (Witt 189D)

<sup>920</sup> Witt 189D. Forts: „Rein historische Selbstauffassung des Menschen ist deshalb unwahres Selbstbewußtsein, das aber in seiner Möglichkeit durch die in Gott begründete geschichtliche Existenzform von Individualität gegeben ist. In dem Zweifel an der Möglichkeit allgemeiner Legitimation von Normativität verrät sich die Entfremdung des Historikers von der Religion – und von seinem eigenen wahren Sein“ (bis Witt 190A)

<sup>921</sup> Witt 190B

<sup>922</sup> Witt 191B

<sup>923</sup> Die Erwählung sichert die Vollendung der Bildungsgeschichte des einzelnen Christen.

<sup>924</sup> Witt 191BC

zum zweiten, daß die Beziehung des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf Christus für die Beziehung auf eine Allgemeinheit steht. Zum dritten ist Barths Christologie objektiv, weil die Selbstdurchsichtigkeit (des christlichen Bewußtseins), transzendental verstanden, reales Geschehen beschreibt („sowohl als transzendente Struktur wie auch als reales Geschehen beschreibbar ist“<sup>925</sup>), in der Gegenwart und in der Geschichte.

„Diese formalen Überlegungen zu einer durch eine transzendente Individualitätstheorie abgesicherten Christologie münden in einer inhaltlich an Kreuz und Auferstehung orientierten Beschreibung der Bedeutung Christi für den Glauben.“<sup>926</sup> Hier stellt Wittekind „an Herrmann anknüpfenden ethischen Kantianismus“ bei Barth fest, also Idealismus.<sup>927</sup> – „In der Einfassung der Christologie in die Erwählungslehre liegt dabei der entscheidende Schritt, mit dem Barth zugleich über einen engen Kantianismus hinausgeht.“<sup>928</sup> In der Erwählung aber (und in der geschichtlichen Person Jesu) ist nach Wittekind die endliche Geschichte des selbstbewußten Individuums mit der göttlichen Weltgeschichte verknüpft: „Geschichte existiert überhaupt nur als reales, situatives Gebilde konkreter Entscheidungsabläufe, weil Individualität als Punkt letzten Wirklichkeitsbezugs von Gott in seine Wahrheit gesetzt wird.“<sup>929</sup>

Nr 5. *„Ethische Konkretionen“ I. „Gott im Vaterland“ (Bettags-Artikel 1910): „Religiöse Deutung des Patriotismus“ bedeutet „Grundlagen einer theologischen Sozial- und Staatsethik“; Witt 197D. II. „Jesus Christus und die soziale Bewegung“: „Die religiöse Deutung des Sozialismus“ bedeutet: Barth, ein „allgemeinheits- und pflichtorientierter Sozialethiker.*

Wittekind widmet dem Frühwerk Barths zwei Kapitel: Im ersten, das den Jahren 1909-1911 gilt, gewinnt es seine beachtliche Gestalt; im zweiten schildert Wittekind, wie Barth bereits vor Kriegsausbruch sich vor neuen Fragen sieht, die Antwort fordern und einen Wandel einleiten. Vier Abschnitte des ersten Kapitels waren durch die Auseinandersetzung mit Troeltsch bestimmt und ergaben die Vision einer neuen Dogmatik in der Abhandlung „Der christliche Glaube und die Geschichte“. Ein fünfter Abschnitt ist nun den „ethischen Konkretionen“ des „theologischen Systems“ gewidmet und behandelt diese anhand eines kleinen Beitrags zum Genfer

<sup>925</sup> Witt 192A. Forts: „Das Sein des Selbstbewußtseins ist das Geschehen von Selbstdurchsichtigkeit des Bewußtseins. Die von Barth über Herrmann hinausgehende Forderung nach einer zeitlosen christologisch gebundenen Glaubensbewegung wird deshalb verknüpft mit dem geschichtlich an Jesus Christus gebundenen realen Bewußtwerden des Einzelnen. In der Anschauung Jesu Christi ereignet sich innerhalb der Geschichte eine Bewegung des Bewußtseins, die diesem verdeutlicht, wie es in Wahrheit immer schon beschaffen war und ist. Deshalb ist der Christus außer uns zugleich der geschichtliche Anfang eines Bewußtseinsstroms in der Geschichte, in den sich der einzelne im Glauben einordnet.“ (bis 192AB)

<sup>926</sup> Witt 192BC

<sup>927</sup> Witt 192C. „Die inhaltliche Formulierung der Christologie durch Barth dient der Begründung von Normorientierung im Gegensatz zu der relativistischen Infragestellung überzeitlicher Bindung des Menschen durch den Historismus.“ (ebd 192CD)

<sup>928</sup> Witt 192D. Forts: „Denn die Berechtigung der göttlichen Forderung wird nicht über den Anspruch kategorischer Allgemeinheit gegenüber dem einzelnen, sondern durch den Nachweis der (teleologisch gedachten) Konstitutionsfunktion der göttlichen Wirklichkeit für die geschichtliche Existenz des einzelnen erreicht.“

<sup>929</sup> Witt 192D. Forts: „Zwar ergibt sich dann in der Geschichte auch die Möglichkeit anders als rein normorientiert handeln zu können – aber wahres Handeln ist nicht mehr als Forderung, sondern nur noch als Entsprechung zum Geschehen von Wahrheit und Wirklichkeit zu postulieren. So wird durch die Christologie Gottes gründende Funktion für das individuelle geschichtliche Sein des Einzelnen durchsichtig – und zwar zugleich als Forderung, wahre Geschichte zu verwirklichen, d. h. das Reich Gottes und die Idee wahrer Menschheit zu realisieren, wie durch die Zusicherung, daß dies von Gott schon geschehen ist.“ (bis 193A) – So zeigt sich noch einmal, was es bedeutet, daß Wittekind in den „Ideen und Einfällen“ die Realitätsbeziehung in die Idee gelegt sah und nicht dem Richtungssinn des religiösen Individuums vorbehalten. Hieraus ergibt sich des weiteren dann, daß Wittekind's Interpretation von Glaube und Geschichte nicht mit der zweifachen, ineinander liegenden Geschichte, mit der ewigen Gottesgeschichte über (und in) der endlichen, vergehenden, schließt, sondern mit der „Bildungsgeschichte“ des seiner selbst bewußten sittlichen Individuums. In Barths Entwürfen für seinen Genfer Konfirmandenunterricht begegnet die göttliche Welt- und Menschheitsgeschichte als anschauliche Vorstellung und ebenso die Ethik als Frage der Lebensgestaltung und mehr denn ein anthropologisch-ethischer Allgemeinbegriff.

Gemeindeblatt, des Bettags-Artikels „Gott im Vaterland“, sowie des frühen Safenwiler Vortrags „Jesus Christus und die soziale Bewegung“. – Ein Vorspruch gilt der Ethikbegründung, die nach Wittekind gleichfalls durch die Auseinandersetzung mit Troeltsch bestimmt ist und dem Begriff der Gegengeschichte ethischen Sinn abgewinnt. Sind die ethischen Konventionen in die Krise geraten, so ist auch hier mit der göttlichen Norm der relativierenden modernen Weltansicht zu begegnen.<sup>930</sup> „Gegengeschichte“ vereint wiederum Gegenwart und „Orientierung an der überzeitlichen, weil transzendental das Bewußtsein begründenden Idee der wahren Wirklichkeit“.<sup>931</sup> Das in Gott gegründete unmittelbare Selbstbewußtsein verläßt Zeit und Welt als „relativierenden historischen Rahmen“, „weil in der Begründung der Individualität zugleich das wahre Ziel des einzelnen wie der ganzen Welt aufscheint“. Die „Idee des Reiches Gottes“ verlangt als Orientierung „unmittelbare Realisierung im Handeln“. „Der Ausstieg aus dem Zeitrahmen wird gedacht als wahrheitsstiftender Einstieg in die Zeit unter Bezug auf die orientierende Funktion in der konkreten Situation.“<sup>932</sup>

Daß Wittekind unter der Überschrift „Religiöse Kritik und Deutung des Patriotismus“ eine Interpretation des Bettags-Artikels derjenigen des „Die religiöse Deutung des Sozialismus“ überschriebenen des Artikels aus dem „Freien Aargauer“ vorausschickt, hat seinen Grund im Streit über Marquardts Buch über „Theologie und Sozialismus“ bei Barth.<sup>933</sup> – Das Vaterland betreffend, stellt Wittekind zuerst fest, daß die Vaterlandsliebe für die „konkrete Handlungssituation“ steht. „Die geschichtliche Situation wird damit entsprechend der religionsphilosophischen Theorie zur Grundlegung von Individualitätsbewußtsein, nach der dieses als Anknüpfungspunkt der Wirklichkeitsbeziehung der Bewußtseinsformen zu stehen kommt, als Realisierungsort der ethischen Bestimmung der menschlichen Existenz gedeutet.“<sup>934</sup> – Ist, zum zweiten, der Realisierungsort göttlich begründet, so bedeutet religiöse Orientierung im Leben die mit dem Kulturbewußtsein gegebene Möglichkeit „auf die wirkliche Individualität zu beziehen und die Normbindung als Bestandteil dieses individuellen Seins zu akzeptieren“. „Nur so kann das Bewußtsein ‚praktisch und bestimmt‘ werden.“ – Zum dritten „muß die bejahte Bindung an die konkrete Situation immer zugleich an den Maßstab Gottes geknüpft werden. Die Vaterlandsliebe ist also der Ort, den Willen Gottes zu verwirklichen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Wird der Wille Gottes über der Liebe zum Vaterland vernachlässigt, wird der Patriotismus Selbstzweck, . . . Egoismus“. „Gegenüber einer relativistischen Kulturethik aber, die ihre Orientierung einzig aus der geschichtlich fundierten Analyse der eigenen Gegenwart nimmt, beharrt Barth . . . auf der gegenwartsunabhängigen göttlichen Norm als wahren Orientierungspunkt des Handelns.“

Galten vorstehende drei Punkte der „immerwährenden Grundlage der Individualität“, so gelten die zwei folgenden dem „jeweiligen ethischen Bewußtwerden dieser Grundlagen“ in der Situation. Wittekind bezieht dies auf den Bußruf zur sozialen Erneuerung, indem Barth an den kategorischen Imperativ erinnert. „Das Bewußtsein der Gründung der Individualität in Gott stellt sich dar als Bewußtsein des allgemeinen Ziels individuellen Lebens, als Bewußtsein notwendiger Verallgemeinerbarkeit der Motive des eigenen Handelns und damit als Bewußtsein des Weges zum Reich Gottes aus der konkreten Situation.“<sup>935</sup> Der Gottesglaube werde nach Barth im

<sup>930</sup> „Diese Krise ist für Barth gleichsam der notwendige Durchgangspunkt für eine neue Begründung der Ethik, und zwar einer post-historistischen Ethik, die also dem modernen Zweifel an überzeitlicher Normativität mit heute einsichtigen Gründen standhält.“ (Witt 193D)

<sup>931</sup> Witt 194A

<sup>932</sup> Witt 194AB

<sup>933</sup> „Ich beginne mit Barths Deutung des Vaterlands unter theologischem Verständnis, um die Parallelität der Verwendungsweise zum Sozialismusbegriff durchsichtig zu machen. Damit soll über die Gretchenfrage – war Barths theologischer Sozialismus politisch motiviert oder umgekehrt – hinausgeführt werden.“ (Witt 194D Anm 37)

<sup>934</sup> Witt 195B

<sup>935</sup> Witt 196D

Patriotismus zur Aufgabe des guten Willens.<sup>936</sup> Nationalismus, der im Ersten Weltkrieg die Kulturkrise verschärfte, zeigte Barth später, so meint Wittekind, daß der Mensch das dem Kategorischen Imperativ gemäße Gute nicht zu bestimmen vermöge.<sup>937</sup> – Zum fünften schließlich, kann Barth neben die Anforderung an den Einzelnen mit an Blumhardt gemahnenden Formulierungen die Gewißheit stellen, zuletzt sei Gott selbst „die Gewähr für die Realisierung des Guten in der Welt“.<sup>938</sup> – Wittekind faßt zusammen: Was Barth zum Bettag 1910 schreibt, läßt sich lesen als „Grundlagen einer theologischen Sozial- und Staatsethik“. Vielmehr: „Die Überlegungen zum Sinn des Patriotismus nehmen diesen ausschließlich zum Anlaß, in die Grundüberlegungen der theologischen Ethik überhaupt einzuführen.“<sup>939</sup> Die Gerechtigkeitsvorstellung des Christentums (im Bettags-Artikel) und die sozialistische Forderung nach sozialer Gleichstellung und Gerechtigkeit (im Safenwiler Vortrag) werden „als Beispiele für eine Konkretisierung des kategorischen Imperativs in Anspruch genommen. Ethische Konkretion ist nicht das Ziel der Barthischen Theologie.“<sup>940</sup>

Im zweiten Unterabschnitt zur Ethik 1909-1911 stellt Wittekind unter der Überschrift „Die religiöse Deutung des Sozialismus“ den frühen Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ Marquardts Gesamtdeutung der Theologie Barths gegenüber. Schon der vorige Unterabschnitt ergab, „daß Barths religionsphilosophische Neubegründung der theologischen Ethik für seine Stellungnahme zum Sozialismus entscheidend gewesen sei“. Ist an der Tatsache des Sozialismus Barths auf Grund des eigenen Bekenntnisses nicht zu zweifeln, so bleibt als „Interpretationsfrage“, „in welchem Sinne denn Barth Sozialist gewesen ist“.<sup>941</sup> – „1. Die Bewegung von unten.“ Barth setzt sich in Gegensatz zu den „herrschenden Mächteverhältnissen“.<sup>942</sup> Barths Kritik am christlichen, Glauben und Staat bestimmenden Bürgertum „ist nur möglich, wenn eine grundsätzliche ethische Besinnung auf die letztgültigen Normen des Handelns durchgeführt wird“. „Bloß keine Kulturethik! – wieder einmal läßt sich Barths ethisch-religiöser Skopus als gegen Troeltsch und die durch ihn repräsentierte Religionsauffassung formulieren.“<sup>943</sup> Zu diesem Gegensatz kommt ein zweites; Jesu Verhalten gleicht einem Vulkan. „Auch also in der politischen Praxis soll die grundsätzliche Neuorientierung greifen.“<sup>944</sup> „Sozialismus und Christentum (wie es bei Jesus zu erkennen ist)

<sup>936</sup> Witt 196D. „Die Predigt des Evangeliums, d. h. dessen, ‚was Jesus als die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, unter den Menschen gelehrt und gelebt hat‘, (GA 142) ist die philosophische Verweisung auf die nötige Achtung vor dem Sittengesetz als individuelles Bewußtwerden der Autonomie der praktischen Vernunft.“ (Witt 196Df)

<sup>937</sup> Witt 197A

<sup>938</sup> Witt 197B. „Die Geschichte als historischer Rahmen menschlichen Handelns und menschlicher Kultur wird überwölbt von Gottes Gegengeschichte, und nur in dieser ist ein Ziel für die menschliche Kultur,entwicklung‘ gegeben.“ (Witt 197C)

<sup>939</sup> Witt 197D. Forts: „Bußruf und kategorischer Imperativ bilden das Ziel der theologischen Besinnung. Gegenwartsdiagnostische und politische Ausführungen über Lage und Zukunft der Schweiz, ihres politischen Systems und die Rolle des Sozialismus sind gerade nicht angestrebt.“

<sup>940</sup> Witt 197Df. Das Ziel ist „der Hinweis auf die grundsätzlichen Forderungen einer theologischen individualistischen und zugleich am Reich Gottes orientierten Ethik, die sich dann an jeder bestimmten ethischen Fragestellung in antihistorischer Perspektive aufmachen lassen.“ (ebd 198A)

<sup>941</sup> Witt 198AB. Unter Verzicht auf Barths Einleitung folgt Wittekind den vier Teilen, die Barths Vortrag hat. „Barth entwickelt seine positive Stellungnahme zum Sozialismus in verschiedenen Punkten mit jeweiligem Rückbezug auf die ursprüngliche Botschaft und das in den Evangelien bezeugte Leben Jesu.“ (Witt 198C)

<sup>942</sup> Witt 198D. „Hier geht es um eine grundsätzliche Neubestimmung des Handelns, eine Neuorientierung ohne Achtung von Tradition, Sitte und Übereinkommen. Für Barth ist die Besinnung auf das ursprüngliche Christentum also eine Funktion der Kritik am besitzenden Bürgertum, das die Machtverhältnisse im Staat dominiert und diese Macht durch eine entsprechende Interpretation des christlichen Glaubens stützt und hält.“ (ebd 198D)

<sup>943</sup> Witt 198Df

<sup>944</sup> Witt 199B. „Die Zeit für linksliberale bürgerliche Reformversuche und eine Schritt für Schritt vorgehende staatliche Sozialpolitik ist vorbei: wenn schon grundsätzliche ethische Neubesinnung, dann auch mit der Bereitschaft, das Handeln danach zu richten.“ (ebd 199A) „Bewahrung von Kultur und vaterländischen Traditionen,

werden also von Barth beide interpretiert als Strömungen ethisch-religiöser Grundbesinnung, die zu einem rein ethisch motivierten Handeln führen und deshalb keine Rücksicht auf die realen Zustände der Gesellschaft nehmen können und wollen.<sup>945</sup>

„2. Die Bewegung von oben nach unten.“ Es gehe „um die Realisierung des Guten“. Erst eine Änderung des „bösen Bewußtseins“, „Verantwortung und Aufruf zum Handeln“ haben „die Realisierung des Guten“ zur Folge, nicht umgekehrt; in diesem Sinne ist das Reich Gottes zu predigen. Das Reich Gottes besteht also in persönlichem Glauben, aus dem die soziale Tat, die Realisierung des Guten, folgt. „Die Idee des Guten ist die immer schon gegebene Grundlage des individuellen Bewußtseins, und dieser Grundlage kann das Individuum mit einem Bekehrungsakt des Bewußtseins inne werden. Dann enthält die Idee zugleich den Gedanken strikter Allgemeinheit, und setzt diesen unmittelbar als Zielpunkt aller wahrhaften geschichtlichen Existenz und des geschichtlichen Handelns.“<sup>946</sup> Barth setzt sich – „also“, schreibt Wittekind – auch mit der Aufnahme materialer sozialistischer Zweck- und Zielsetzungen ab von der Ideologie eines Christentums privater Innerlichkeit; aber auch die politische Grundüberzeugung des Sozialismus verkehrt er in ihr Gegenteil: Jesus hat von innen nach außen gearbeitet. „Barth vertritt eine revolutionäre Politik, aber nur auf dem Boden eines neuen ethischen Rigorismus. Der ursprüngliche Jesus sowie die zeitgenössische sozialistische Bewegung müssen sich Barths auf den Grundlagen Kants arbeitende ethische Aneignung und Umdeutung gefallen lassen.“<sup>947</sup> „Barth ist nicht Sozialist, sondern rigoroser Liberaler, der die Selbstkritik des zeitgenössischen Liberalismus anmahnt und vorantreibt.“<sup>948</sup>

„3. Gegen Privateigentum und Selbstsucht.“ Wieder bezieht Barth Sprüche Jesu auf den Kampf des Sozialismus „und deutet beides mit Hilfe der kantischen Ethik als Duchsetzung des Allgemeinen gegen die individuelle Selbstsucht“. „Und wieder geht es Barth in erster Linie um den Gegensatz gegen die zeitgenössische bürgerliche Gesellschaft und ihre christliche Legitimationsideologie.“ Auch die liberale Staatstheorie versuchte in ihrem Ursprung bei Hegel, „die Geltung des Konkurrenz- und Kräftebalanceprinzips zugunsten übergeordneter Einheitsideen zu überwinden. Auch hier könnte man also urteilen, daß Barth sich Bestandteile der sozialistischen Theorie aneignet, um den ursprünglichen Sinn des Liberalismus gegen zeitgenössische Fehlentwicklungen darzustellen. Denn dieser ursprüngliche Sinn bestünde danach darin, daß die einzelnen Individuen ihre persönliche Lebensführung, ihr Handeln und ihren Beruf in den Dienst des allgemeinen Wohls stellen – um eben ‚frei zu sein für die soziale Hilfe‘.“

„4. Der Gemeinschaftsmensch als wahrer Mensch.“ Diesmal kombiniere Barth „den sozialistischen Gedanken genossenschaftlicher Organisation der Arbeiterschaft mit dem evangelischen Anspruch der Nächstenliebe und zuletzt Jesu Hingabe am Kreuz“. „Und wieder wird diese Zusammenstellung ermöglicht durch die Interpretation beider Gedanken im Sinne des Ziels der kantischen Ethik, der Realisierung des Reiches Gottes durch die vollständige Verallgemeinerungsmöglichkeit aller einzelnen Handlungsmaximen.“ Ohne zu zögern schließt Wittekind an die vernünftige Maxime die Erinnerung Barths daran, daß der reformierte Glaube von seinem Ursprung her einen sozialen Charakter habe im Unterschied zum deutschen Luthertum und dessen Nachfolgern in der „zeitgenössischen linksliberalen Theologie“. „Wieder aber eignet sich Barth auch diese Tradition des reformierten schweizer Christentums nur an, weil

---

ständisches Herkommen und gefügtes Klassenbewußtsein werden als handlungsleitende Motive abgelehnt.“ (ebd 199B)

<sup>945</sup> Witt 199B. – Wittekind zitiert aus GA III 2 (1993); das dort veröffentlichte Material erlaubte eigentlich Ausführungen wie die von Wittekind gemachten nicht mehr; so sehr widerspricht es ihnen.

<sup>946</sup> Witt 200A

<sup>947</sup> Witt 200BC. Forts: „Damit wird der ursprüngliche Sinn des modernen, in der idealistischen Philosophie begründeten liberalen Gesellschaftsverständnisses von Barth gegen ein kapitalisiertes, einseitig auf Legitimation bloßer Privatinteressen gedeutetes Liberalismusverständnis des Bürgertums gewendet.“

<sup>948</sup> Witt 200C. Wittekind, der nicht weiß, daß Barth Calvins Plan des Gottesstaats entdeckte, entlarvt Barth als in Innerlichkeit ethischen Rigoristen.

es seiner Interpretation der christlichen Religion im Sinne der kantischen Ethik nahekommt.<sup>949</sup> Wittekind beruft sich für diese Interpretation auf seine frühere der „Ideen und Einfälle“: „Wieder argumentiert Barth im Sinne seiner Religionsphilosophie, nach der das Bewußtsein der individualitätsbegründenden göttlichen Idee zugleich das Einstellen des Individuums in den Realisierungsprozeß des Reiches Gottes als des strikt Allgemeinen bedeutet.“<sup>950</sup>

Nr. 6. Zusammenfassung des Frühwerks als System: I. Barths Selbsteinordnung: Philosophische Tradition der bewußtseinstheoretischen Letztbegründung von Gewißheit; theologisch Glied der Ritschl-Schule: Modernität im Zusammenhang der christlichen Glaubensüberlieferung; zwei Möglichkeiten der Fortentwicklung: Herrmann und Troeltsch (Eine transzendente Religionsphilosophie erklärt das Erlebnis als den Geschichte erst begründenden Ort). II. Wittekind: Barth schließt bewußtseinstheoretisch an Cohen an: Die göttliche Idee wird „als eine regulative teleologische Konstitutionsfunktion von Individualität, Realitätsbezogenheit und Geschichtlichkeit gedacht. Erst im lebensgeschichtlich kontingenten Geschehen des Glaubens ereignet sich die auf Gott und auf sich selbst bezogene Wahrheit.“ (Witt 204D) III. Ist Christentum „die Geschichte der Weitergabe des wahren individuellen Bewußtseins vom gottgestifteten und auf ihn hin gerichteten Sein des Menschen“ (Witt 206C), so ist (a) durch das Gottesverständnis eine doppelte Geschichte begründet. (b) Die Christologie fordert Aneignung in einem Akt der Buße und Selbstverleugnung (Kreuz), im Dienst des Allgemeinen, im Zusammenhang der Geschichte auf das Ziel hin. (c) Die frühe Theologie ist geschichtsphilosophisch zu verstehen.

Ohne Barth unterscheidet Wittekind Theologie und Ethik in Barths Frühwerk; die Zusammenfassung am Ende des Abschnitts über die Ethik gilt dann aber dem Frühwerk 1909-1911 insgesamt, um es der neueren Theologiegeschichte einzuordnen: „Barths Schriften aus der Vorkriegszeit zu den verschiedenen Themenkomplexen Theologiegeschichte, Religionsphilosophie, Dogmatik und Christologie sowie Ethik und Sozialismus habe ich als Darstellungen eines in sich geschlossenen zusammenhängenden Systems interpretiert.“<sup>951</sup> Es vereinigt in sich nach Wittekind Elemente, die es sprengen müssen. Wittekind beginnt mit der

<sup>949</sup> Witt 201C.

<sup>950</sup> Witt 201D. Die Fehlinterpretation läßt Wittekind aus einem Vorwissen wieder den späteren Barth ahnen; die Erwähnung des Kreuzestodes Jesu (GA 406Df) veranlaßt ihn zu der Bemerkung: „Zwar ist deutlich, daß Barth an dieser Stelle die Christologie noch im Sinne liberaler Theologie als ethische Vorbildlichkeit Jesu für unsere eigene Lebensgestaltung benutzt, gleichwohl weist die Zusammenstellung der Begriffe Kreuz, Bundesblut und Treue auf die spätere Theologie voraus, in der die Treue nicht mehr die ethische Qualität des Sterbens Jesu Christi, sondern allein Gottes Festhalten an seiner Absicht des Reiches Gottes und damit an seinem Bund beschreibt. Damit wird gleichzeitig der mögliche Sinn der Abwendung Barths von seiner frühesten Theologiekonzeption ahnbar, die in dem Verzicht auf die Forderung einer individuellen menschlichen Realisierung von Gottes Willen im wirklichen Handeln besteht.“ (Witt 201Df)

Wittekind resümiert zum Safenwiler Vortrag (202A-C): (1) Barth war bereits in Genf Sozialist (Bettags-Artikel!), weil er die Idee sozialer Gerechtigkeit gegen die bürgerliche Gesellschaft vertrat: nicht Reformen, sondern grundsätzliche revolutionäre Neubestimmung der Gesellschaft. (2) Barth vertrat die sozialistischen Forderungen als ethische; sollten politische Veränderungen aus einer neuen Moral folgen, so stand er in bewußtem Gegensatz zur sozialistischen Partei. (3) „Barth war überhaupt nicht Sozialist, sondern benutzte den Sozialismus – genauso wie seine Interpretation des christlichen Glaubens, – um seiner grundsätzlichen Kritik an . . . an der vom Bürgertum geprägten besitzorientierten Gesellschaft seiner Zeit Ausdruck zu verleihen.“ Der Sinn dieser Kritik und Entgegensetzung und Barths damit verfolgte Absicht war, „die Erneuerung der ursprünglichen Intentionen eines sowohl radikal individuellen als auch streng sozial orientierten Liberalismus, den er mit Hilfe der kantischen Ethik verstand und für seine Zeit fruchtbar machen wollte. Barth ist ein bürgerlicher, aber zugleich radikal bürgertumskritischer (nämlich dem kapitalistischen staatstragenden Bürgertum seiner Zeit gegenüber) allgemeinheits- und pflichtorientierter (Sozial)Ethiker, der in dieser Grundausrichtung Herrmanns bürgerlichen Ethizismus fortsetzt und zugleich angesichts der seit der Jahrhundertwende stark empfundenen Krise der Gesellschaft und Kultur neu bestimmt und begründet.“ – Wittekind rühmt das Frühwerk Barths, obgleich er dieses durch vereinfachende Fehldeutungen in seiner originellen Fähigkeit, vieles aufzunehmen und irgendwie zu vereinen, verschiedentlich unterschätzt.

<sup>951</sup> Witt 202CD. Forts: „Barths Theologie dieser Zeit ist nicht bloß eine Fortsetzung der Theologie seines Lehrers Herrmann, auch wenn er viele Bestandteile aufnimmt und seine Intentionen zu bewahren sucht. Vielmehr wird der Blick auf Barths Frühwerk erst dann theologiegeschichtlich spannend, wenn die aus der impliziten Auseinandersetzung mit den Begründungsstrukturen der Theologie Herrmanns herrührenden Elemente von Barths Denken herausgestellt und in ihrer Sprengkraft gegenüber der Theologie der Ritschlschule gewürdigt werden.“

Anerkennung der philosophischen Moderne, deren Religionskritik eine erweiterte Begründung der Theologie verlangte und für diese religionsphilosophische Gedankengänge der Selbstbewußtseinstheorie nahelegte: Kant und Schleiermacher als Erben Descartes. Barth sieht zum zweiten seine Theologie als Fortsetzung der Ritschl-Schule im Unterschied zu „allen konfessionellen, positiven oder neupietistischen Theologien“. Denn die „liberale“ Ritschl-Schule ist einerseits Erbin der Moderne, andererseits hat Ritschl „die Religion wieder in den Zusammenhang mit der geschichtlichen Existenz des Menschen und seiner natürlichen Abhängigkeit von (Glaubens)Überlieferungen und Traditionen gestellt. Sie (die Theologie der Ritschlschule) entspricht deshalb der Moderne nicht nur hinsichtlich der bewußtseinstheoretischen Grundlagen, sondern auch hinsichtlich des alles beherrschenden Geschichtsbewußtseins und der Verortung der eigenen Position innerhalb eines Gesamtrahmens abendländischer Geistes-tradition.“<sup>952</sup> Damit stehen, zum dritten, die beiden Namen Herrmann und Troeltsch für die beiden Möglichkeiten der Schule, die Theologie fortzuführen. Die Auseinandersetzung zwischen beiden „entzündet sich an der bei Ritschl unentschiedenen Frage, wie denn Religion und geschichtliche Existenz aufeinander zu beziehen seien. Barth steht hier in einer doppelten Front, deren genaues Aufspüren in seinen frühen Texten für das Verständnis dessen, was er gewollt hat, entscheidend ist. Denn zwar verteidigt Barth Herrmanns Religionsbegriff gegen Troeltsch.“<sup>953</sup> Aber Barth übt zugleich „Kritik an Herrmanns *Durchführung* des individuellen Religionsbegriffs: Hier ist nämlich Troeltschs Kritik, die die historischen Bestandteile des Religionsbegriffs Herrmanns bezeichnet und in Frage stellt, völlig recht zu geben.“<sup>954</sup> „Herrmanns Intentionen einer Theologie unmittelbaren individuellen Gotterlebens sind deshalb aufzunehmen, aber entschieden auf transzendente Füße zu stellen.“<sup>955</sup> Eine transzendente Religionsphilosophie muß „als geschichts-unabhängige Erklärung der Produktion von religiösen Gehalten angesetzt werden. Mit Hilfe der religiösen Sprache formuliert der Mensch sein Gotterleben, und diese Formulierung selbst ist jederzeit historisch erklärbar und historisch einzuordnen. Aber das Erlebnis selbst ist der Ort, an dem Geschichte überhaupt erst begründet und individuelles ethisches Handeln als strukturierendes Moment bloßen historischen Ablaufs erkannt werden kann.“<sup>956</sup> So „Barths theologiegeschichtliche Selbsteinordnung“, „denn nach Barths eigener Einschätzung (zu dieser Zeit) ist die philosophische selbstbewußtseinsbezogene Begründung des menschlichen Erkennens der Rahmen einer modernegemäßen Theologie.“<sup>957</sup>

Wittekind setzt die Zusammenfassung des letzten Abschnitts in diesem Kapitel über die Grundlegung der frühen Theologie Barths fort, indem er dessen Selbsteinordnung die eigene

---

<sup>952</sup> Witt 203AB

<sup>953</sup> Witt 203C. Forts: „Religion ist danach als ein individuelles unmittelbares Gotteserlebnis zu sehen, dessen normierender Inhalt nicht geschichtlichen Abhängigkeiten und kulturellen Bedingungen unterliegt. Nicht die Geschichte ist der Rahmen der Religion, wie Troeltsch meint, sondern umgekehrt stiftet die Religion überhaupt erst individuelles (Handlungs)Bewußtsein und damit wahre geschichtliche Existenz.“ Was die Religion stifte, bringt Wittekind's Interpretation zum Ausdruck.

<sup>954</sup> Witt 203D. Forts: „Bei allen Theologen der Schule, die die religionsgeschichtliche Wende nicht mit vollzogen haben, so ließe sich Barths mit Troeltsch einige Kritik formulieren, liegt eine Vermischung von Historie und Religion vor, die sich hauptsächlich in der Benutzung des historischen Jesu und seines Lebens für die Aufstellung objektiver inhaltlicher Normen für das heutige religiöse individuelle Leben zeigt.“

<sup>955</sup> Witt 203D. Erst dann ist Religion und Theologie mit historischer Kritik und Verdächtigungen nicht mehr beizukommen. „Troeltsch wird von Barth als theologiegeschichtlicher Katalysator einer Bewegung benutzt, deren Ziel es ist, mit Herrmann über die konkrete Gestalt von Herrmanns Theologie hinauszugehen. Dabei erkennt Barth mit Troeltsch die vollständige Eigengesetzlichkeit des historischen Rahmens des menschlichen Lebens an: Abhängigkeit, Zusammenhang und Widerspruchslosigkeit sind in der Tat die auch die Inhalte der christlichen Religion jederzeit bestimmenden und geschichtlich relativierenden Faktoren. Aber gerade deshalb muß die transzendente Religionsphilosophie . . .“ (Witt 204A)

<sup>956</sup> Witt 204AB. Die Begründung der (eigentlichen) Geschichte, der Geschichte in religiösem Sinn durch „individuelles Handeln“ ist wieder die zu diskutierende Besonderheit der Wittekind'schen Interpretation.

<sup>957</sup> Witt 202D (vgl 204B).204BC. Das Verständnis des Barthschen theologischen Frühwerks so weit getrieben zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst der Wittekind'schen Arbeit.

folgen läßt. – Barth nimmt mit seinen Gedanken zur Religionsphilosophie Cohens Religionsphilosophie auf, um sie, bezogen auf dessen Begriff des allgemeinen Kulturbewußtseins, „neu und selbständig zu bestimmen“; neukantianisch ist das Bewußtsein der bewußtseinstheoretische Ort auch für die religiöse Form von Bewußtsein.<sup>958</sup> „Die Analyse der individuellen Realisierungsbedingungen von Bewußtsein als bestimmtes Geschehen der Wahrheitserkenntnis im Glauben gilt Barths philosophischer Überschnitt über Cohens (frühe) Philosophie hinaus.“<sup>959</sup> „Die göttliche Idee wird, und das ist das Entscheidende, als eine regulative teleologische Konstitutionsfunktion von Individualität, Realitätsbezogenheit und Geschichtlichkeit gedacht. Erst im lebensgeschichtlich kontingenten Geschehen des Glaubens ereignet sich die auf Gott und auf sich selbst bezogene Wahrheit.“<sup>960</sup> Wittekind spricht von „einer idealistischen Weiterbildung des Neukantianismus, die die Zeit des Jahrhundertanfangs prägt“.<sup>961</sup> Für Barths Religionsphilosophie ist entscheidend, daß Barths „individualitätstheoretische Begründung von Kulturbewußtsein . . . auf die kantische Ethikbegründung zurückgreift. Denn dadurch wird aus der Begründung von Individualität und Geschichte im persönlichen Gotteserleben zugleich jene von Barth angezielte allgemeine Orientierung der Kultur, die Barth als Richtungsbewußtsein bezeichnet. Religion, so ließe sich formulieren, ist bei jeder aktuellen Realisierung des individuellen Bewußtseins in einer der Bewußtseinsformen als normgebende und orientierende, d. h. Geschichte auf ein Ziel hin aufspannende Größe mitgesetzt.“<sup>962</sup>

Auf die theologiegeschichtliche Einordnung des Barthschen Frühwerks seitens Barths und von Seiten Wittekind folgen die wichtigsten Elemente des Systems, und Wittekind nennt als erstes die ethisch bestimmte Religionsphilosophie (das Ergebnis also seiner folgenreich fragwürdigen Interpretation): „Für Barth selbst ist dabei zweifellos die ethische Struktur der individualitätstheoretischen Religionsphilosophie eine notwendige Folgerung aus Herrmanns Religionsverständnis, nach dem schon die Religion als höchste Begründung der Fähigkeit zum ethischen Handeln zu denken ist.“<sup>963</sup> Zur ethisierenden „transzendentalphilosophischen Prinzipialisierung von Herrmanns Erlebnisbegriff“ in seiner Religionsphilosophie (mit der Barth sich also von Herrmann abhob, indem er ihm folgte) nötigte Barth, daß „Herrmanns Begriff eines an die historische Überlieferung von Jesus Christus gebundenen religiösen Erlebens als psychologische Beschreibung eines zeitlichen Bekehrungsaktes (nach Barth: miß-)verstanden werde“ konnte.<sup>964</sup> – Als die erste der „theologischen Konsequenzen aus Barths

---

<sup>958</sup> Witt 204BC. „Barth setzt die transzendente Analyse des Bewußtseins in Logik, Ethik und Ästhetik als Analyse der Strukturgesetze an, denen ein *möglicher* Akt des Bewußtseins in diesen Formen jederzeit zu gehorchen hat. Die Cohensche Kulturphilosophie klärt so allgemeine Gesetze von Erkennen, Wollen und Fühlen, aber sie erklärt damit gerade (in Barths Augen) nicht, wie es zu einem bestimmten, inhaltlich konkreten Bewußtseinsakt eines bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit kommt.“ (ebd 204C)

<sup>959</sup> Witt 204D. Forts: „Mit dieser (nachkantisch-neuidealistischen) Frage nach den konkreten Realisierungsbedingungen von Individualität verbindet Barth sogleich die Religionsphilosophie. Denn die Religion ist der Ort des für die Realisierung der Kulturbewußtseinsformen nötigen individuellen Bewußtseins.“

<sup>960</sup> Witt 204D

<sup>961</sup> Witt 205A. Forts: „Diese Ansätze sind auch inhaltlich parallel zu sehen zur Neubewertung der Geschichtsphilosophie, zur Ausprägung der Lebensphilosophie und einem neuen Nachdenken über die Bedeutung der Individualität.“ Man werde derlei im Kreis der Marburger Freunde diskutiert haben.

<sup>962</sup> Witt 205B. Ein religiöser Begriff überspannt den religionsgeschichtlichen. Dann aber führt die ethische Fassung der Idee nach Wittekind Barth auf eine Konsequenz, die Barth fremd ist: „Gegenüber dieser zugleich konstitutiven wie regulativen Funktion der göttlichen Idee gibt es nur individuelle Verdrängung – die Sünde als Selbstbeharrung des durch Gott geschaffenen individuellen Subjekts.“ (ebd 205BC) Barth formuliere mit seiner transzendentalpsychologischen Begründung des individuellen Subjekts (unwissend) einen Gedanken der frühen Ethik Fichtes. (ebd 205C)

<sup>963</sup> Witt 205D

<sup>964</sup> Witt 206A. „Nur dann, so Barths Idee, wenn man den Akt des Glaubens, der Bekehrung und der Buße als ein solches Kommen des Menschen zu sich selbst, zu dem, was er als Mensch schon ist, deutet (und damit über Herrmann philosophisch weit hinausgeht), läßt sich Herrmanns ethisches Verständnis der Religion im bewußtseins- und konstitutionstheoretischen Begründungsdiskurs der Moderne angemessen legitimieren.“ (ebd 206B)

religionsphilosophischem Denken“, erste Folgerung auch aus dem Gegensatz zu Troeltsch, ergibt sich, daß das Christentum dogmatisch als Geschichte zu fassen ist. „Christentum ist die Geschichte der Weitergabe des wahren individuellen Bewußtseins vom gottgestifteten und auf ihn hin gerichteten Sein des Menschen.“<sup>965</sup> „Gegenüber jeder positiven Dogmatik oder kirchlichen Tradition, die sich auf historisch-christologisch verifizierbare Inhalte des Glaubens beruft, ist die Kritik als Durchgangsstadium einer für die Moderne haltbaren Theologie notwendig. Gleichwohl enthält die Sprache des Glaubens einen absoluten unaufgebbaren Wahrheitsanspruch, weil sie selbst der Versuch einer adäquaten Darstellung des wahren menschlichen Selbst- und Gottesverhältnisses ist. Dieses im Kern des Selbstbewußtseins enthaltene wahre Wissen um die eigene Existenz ist nicht der historischen Schwankung unterworfen, sondern seit seiner Offenbarung in Leben, Werk und Tod Christi als einheitlicher Bezugspunkt aller christlichen Glaubensaussagen gegeben.“<sup>966</sup>

Als weitere Folgerung hält Wittekind fest – sie betreffe nur den Gottesbegriff, nicht die Christologie, „daß Barths theologische Aussagen über das christliche Gottesverständnis schon in dieser frühesten eigenen Theologie eine weitgehende Nähe zu dem eigentlichen Gehalt der Dogmatiken nach der Wende aufweisen“.<sup>967</sup> – In der Christologie dagegen stellt Wittekind eine spätere Abkehr Barths von sich selbst fest. Denn in der frühen Christologie wird „der dem Menschen von Barth zugemutete Teil religiöser Selbstbesinnung deutlich, den Barth dann später ganz negieren zu müssen dachte“. Barths frühe Christologie formuliere „im Bilde Jesu Christi zwei Forderungen an den einzelnen (die dann in der ethischen Anwendung weiter differenziert werden können).“ Zuerst habe die Religionsphilosophie des frühen Barth, führt Wittekind aus, dem einzelnen Menschen zugemutet, daß die „selbstbewußtseinstheoretische allgemeine Grundlegung individueller geschichtlicher Existenz“ „in einem Akt der Buße, der Umkehr, der Einsicht vom einzelnen religiös angeeignet werden“ muß.<sup>968</sup> – Damit nicht genug: Weil Wittekind Religion und Ethik beim frühen Barth getrennt hat, gibt es in dessen Christologie einen zweiten Punkt, in dem der spätere Barth sich vom frühen unterscheidet. „Die eigentliche ethische Vorbildlichkeit Jesu Christi besteht in seiner Bereitschaft, das Kreuz auf sich zu

<sup>965</sup> Witt 206BC. Forts: „Aus diesem Grundverständnis ergeben sich verschiedene theologische Konsequenzen, die zumeist im Gegensatz gegen Troeltschs Theologie profiliert werden können.“

<sup>966</sup> Witt 206CD. Forts: „Damit ergibt sich zugleich, daß in der Moderne die religionsphilosophische Denkarbeit des unmittelbaren gotterlebenden Selbstbewußtseins der wahrheitsstiftende Bezugspunkt aller theologischen Aussagen ist. Die theologischen Aussagen im engeren Sinne wie insbesondere die christologischen Bekenntnisgehalte müssen beziehbar sein auf die transzendentalphilosophische Analyse von Individualität und geschichtlich-ethischem personalen Selbstverhältnis. Mit der transzendentalphilosophischen Forderung nach Begründung der Geschichte aus dem Selbstbewußtsein geht Barth über Troeltschs Anerkennung der Historie als eines allumfassenden Rahmens alles menschlichen Lebens und Denkens hinaus.“ (ebd bis 207A)

<sup>967</sup> Witt 207B. Wittekind wiederholt: „Barth identifiziert Gott mit der Idee.“ „Gott ist so der Grund der individuellen Persönlichkeit, der Grund aller historischen Situationsbestimmtheit des Lebens, der Grund aller Fähigkeit zum entscheidungshaften Handeln in der geschichtlichen Situation. Und Gott ist zugleich das Ziel der Geschichte, er ist die Norm allen Handelns, er gibt das allgemeine Reich Gottes als Endzweck der persönlichen Existenz vor. Mit dem Bekenntnis zu Gott wird für den christlichen Glauben daher eine Geschichte aufgespannt, die sich von der bloßen Historie als Addition von Ereignissen durch ihre Begründung und ihre Zielgerichtetheit unterscheidet. Damit wird Troeltschs relativistischem Geschichtsbegriff direkt in der Gotteslehre der Dogmatik widersprochen.“ (ebd 207C) Und wieder erinnert Wittekind an Barths spätere Lehre vom Bund Gottes und seiner Treue den Menschen gegenüber als später Widerlegung Troeltschs.

<sup>968</sup> Alles Witt 207Df. – Daß Wittekind (an Barth vorbei) hier von „Buße“ spricht, ergibt sich daraus, daß Wittekind Barth auf idealistische kantische Ethik deutet. Sieht man von „Sünde“ (Witt 205D) ab, so ist dies unmittelbar vorhergehend in Wittekind's Punkt über Barths Religionsphilosophie vorbereitet. Im Bestreben, Herrmanns Begriff des Gotterlebens gegen den Verdacht der Psychologie zu feien, deutet Barth-Wittekind diesen dahin, daß darin der transzendental notwendige Bezug auf die Idee bewußt wird. „Nur dann, so Barths Idee, wenn man den Akt des Glaubens, der Bekehrung und der Buße als ein solches Kommen des Menschen zu sich selbst, zu dem, was er als Mensch schon ist, deutet (und damit über Herrmann weit hinausgeht), läßt sich Herrmanns ethisches Verständnis der Religion . . . angemessen legitimieren.“ (Witt 206B) Mag der Mensch Jesus mit Schleiermacher vollkommen sein (in seinem Gottesbewußtsein), nach dem Wittekind'schen frühen Barth muß das Urbild „als Vorbild“ angeeignet werden. (ebd 208B)

nehmen. Denn darin liegt die vollständige Unterstellung der eigenen Existenz unter das Allgemeine, das vollständige Aufgeben individueller, egoistischer Lebensziele. Das Kreuz ist, kantisch gesprochen, Ausdruck der maximenwählenden ethischen Grundentscheidung, die selbst dem einzelnen ethischen Handeln zugrundeliegt. Usw.<sup>969</sup> – Nach Religionsphilosophie, Gottesbegriff und Christologie nennt Wittekind schließlich als Element des Barthschen frühen Systems noch den zweifachen Begriff von Geschichte. „Aus der Christologie ergibt sich die Neubedeutung der Geschichte für den Glauben. Denn historisch gesehen spannt das Bewußtwerden des wahren Wesens der menschlichen Existenz in der Christentumsgeschichte einen eigenen geschichtlichen Zusammenhang auf – und zwar einen solchen Zusammenhang, in dem in der Geschichte zugleich um ihren ethischen, auf Gott bezogenen eigentlichen Sinn gewußt wird.“<sup>970</sup>

Wittekind beschließt: „So zeigt sich, daß die fundamentale Problemstellung dieser frühe(sten) Theologie Barths durchaus als eine geschichtsphilosophische zu verstehen ist.“ In einer Zeit, die gelähmt ihrem Untergang entgegenseht und darum unfähig ist zu handeln, zeigt Barths frühe Theologie, „wie in einer solchen Zeit ein Bewußtsein von einer ethischen und normorientierten Existenz des Menschen in der Geschichte wiedergewonnen werden kann.“<sup>971</sup> „Angemessenes Geschichtsbewußtsein und ethisches Handeln“ sind „als zwei Seiten derselben Medaille – nämlich des durch Gottes Offenbarung in seine Wahrheit gelangten Glaubens – zu begreifen.“<sup>972</sup>

*Nr 7. I. Ursachen der Wende: Interne („liberale“) Schulkritik bestimmt Barths frühe Theologie, und er sucht bessere Begründungen für zu bewahrende Intentionen. II. Die Hilfe-Rezension: Naumann gleicht in seinem Relativismus Troeltsch, ja er verabsolutiert den Relativismus insgeheim. Barth indessen hält in seiner Option für den Sozialismus an der religiösen Begründung bloß humaner Ziele fest: seine Argumentation zugunsten einer christlichen Politik ist angreifbar.*

Das zweite Barth-Kapitel trägt die Überschrift: „Von 1914 bis 1916 – Die Kritik an der Ethik als Aufgabe der Dogmatik“ – Nach einer Einleitung als erstem Abschnitt gilt ein zweiter der „Kritik der Ethik“ und behandelt die Hilfe-Rezension, dann Barths Kriegsbriefe an Rade und Herrmann 1914, schließlich Barths Antwort vom 19. Juni 1915 auf Rades Moratoriums-

<sup>969</sup> Witt 208BC. „Barths frühe Religionsphilosophie hat so gesehen (statt des allen Menschen mitgegebenen radikal Bösen) ihren Skopus darin, die ethische vollständige Revolution der Denkungsart als Möglichkeit des Menschen religiös zu begründen.“ (ebd 208C) Womit wieder die Frage der Aneignung gestellt ist. – Von der zweifachen Geschichte her ist zu verstehen: „Der Sinn der Christologie liegt für den einzelnen darin, seine individuelle Existenz als notwendiges und doch zugleich als zu vernachlässigendes Element der ethischen Realisierung des Reiches Gottes zu durchschauen.“ (ebd 208CD)

<sup>970</sup> Witt 208D. Forts: „Glaube ist Bewußtsein der wahren Geschichte und Religionsphilosophie ist (gegen Troeltschs Geschichtsbild eines allgemeinen wertfreien Geschehenskontinuums gerichtet) Geschichtsphilosophie. Und der Glaube steht als individuelles Angeregtwerden zur Buße durch das Bild Jesu Christi selbst notwendig in einem geschichtlichen Zusammenhang.“ (ebd bis 209A) Wesen und Wahrheit der Kirche entscheiden sich „an der Wahrheit des Glaubens des einzelnen“. Die ethischen Stellungnahmen schärfen die „eine ethische Grundfrage“ ein: „Umkehr und Buße als Grund allen Handelns auf das Reich Gottes hin. Dadurch dreht sich aber der Sinn der Zielbestimmungen des Handelns, sei es soziale Gerechtigkeit, sei es solidarische Gesellschaft, sei es Reich Gottes, um: Diese Zielbestimmungen sind nicht inhaltlich zu lesen und als absolute positive Forderungen zu sehen, sondern sie sind selbst nur Verdeutlichungen des zuerst geforderten Umkehraktes in einer bürgerlich-kapitalistischen Zeit. Die theologische Ethik formuliert damit keine . . . Ideale, sondern sie ist selbst nur . . . eine Anleitung zu ihrer richtigen . . . Erstellung. Gleichwohl nimmt sie damit in der Gegenwart (der allgemeinen Kulturkrise) entschieden Stellung, . . . um grundlegende Orientierung an der Wahrheit zu gewinnen.“ (ebd 209AB) – Wiederum dürfte gelten: der frühe Barth dachte weniger idealistisch, vielmehr konkreter und forderte doch nicht weniger absolut.

<sup>971</sup> Witt 209C. Forts: „Wie wir gesehen haben, liegt für Barth das Modernitätsbewußtsein seiner eigenen Versuche gerade darin, einerseits dem Historismus recht zu geben: denn die Gedanken, Ideen und Ideale können historisch verortet und so ihrer vorgetäuschten Absolutheit beraubt werden. Und andererseits gilt es gerade angesichts dieser modernen Situation einen Religions(- und religiösen Geschichts)begriff zu formulieren, der absolute Orientierung als Bestandteil aller konkreten Entscheidungen zu denken erlaubt.“ (ebd 209D)

<sup>972</sup> Witt 209D

Artikel.<sup>973</sup> Als dritter Abschnitt folgt auf „Die Kritik der Ethik“ dann: „Die Neubegründung der theologischen Ethik“; er beginnt mit dem Vortrag „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915. – Nach der nummerierten Einleitung zum ganzen Kapitel soll dieses die „Wende“ beleuchten zur dialektischen Theologie in den zwanziger Jahren: Schon zur frühen Theologie trieb, daß Barth nach besseren Begründungen suchte, als die Ritschl-Schule sie bisher gegeben, „und daß besonders hinsichtlich der ethischen Konsequenz Barth scharfe Kritik an der Verfassung der durchschnittlichen „verbesitzbürgerlichten“ theologischen Morallehre seiner Zeit übt“.<sup>974</sup> Wilhelm Herrmann wird in die „jetzt generell werdende Kritik an einer kultur- und situationsbezogenen Ethik“ einbezogen, veranlaßt durch die „zunehmend radikaler werdende Kritik am Erlebnisbegriff“.<sup>975</sup> Und wie beizu kommt die Einleitung auf eine hochbedeutende und vielverhandelte Frage zu sprechen: Die verschärfte Kritik gründet auf bisherigen Gedanken, Gesichtspunkte der Kritik bildeten einen wesentlichen Bestandteil der frühen Theologie. Wird die Kritik nun ausgeweitet, so ist auf Zusammenhänge zu achten. „Die Anwendung dieser Kritik auf seine eigenes ‚System‘ muß deshalb die möglichen Kontinuitäten in Barths Denken viel stärker berücksichtigen.“ Die in den Auseinandersetzungen zu Tage liegenden Streitpunkte erlauben noch nicht den Rückschluß, „daß Barth damit auch seine eigene frühere Theologie in Gänze aufgegeben habe“.<sup>976</sup> „Es soll hier die These aufgestellt werden, daß gerade die aus der frühesten Theologie ablesbare geschichtsphilosophische Grundintention des Denkens das zugrundeliegende Kontinuum in Barths Entwicklung bildet. Und dieses Kontinuum kann inhaltlich zunächst am besten negativ gefaßt werden: Nämlich als notwendige Abwendung von einer historistischen und Normen relativierenden Geschichtssicht, die – wie Barth einsehen mußte – *sowohl* zur Infragestellung aller absoluten Orientierung *als auch* zur Immunisierung gegenüber Kritik am eigenen geschichtlichen ‚Erleben‘ und Handeln benutzt werden konnte.“<sup>977</sup>

Damit kann der zweite Abschnitt des zweiten Barth-Kapitels folgen: „Die Kritik der Ethik“ Diese Kritik, die Barths Wende herbeiführt, kommt von der Religion, der Dogmatik oder Geschichtsphilosophie (nämlich der Gegengeschichte Gottes), dem Teil des Barthschen Denkens jedenfalls, der für die Kontinuität in seinem Denken steht. Auch die Überschrift des ersten Unterabschnitts deutet Kontinuität an: „Religion als Kritik am relativistischen humanen Ethos“ Als setze er die Einleitung fort, beginnt der Unterabschnitt mit sehr allgemeinen Ausführungen, die darum etwas überraschen. Später zeigt sich, daß sie, an die Religionsphilosophie Barths anknüpfend, die Kritik der Ethik begrifflich vorbereiten. Darum also gilt Wittekinders erster Satz Barths „ethischem Kantianismus“: „Barths theologische Absicht in seiner frühen Theologie besteht in der Rechtfertigung eines strengen ethischen Kantianismus gegenüber der relativierenden historistischen Infragestellung aller absoluten Normorientierung des menschlichen Handelns.“<sup>978</sup> Die behauptete absolute ethische Forderung wird dann zur Voraussetzung der Krise, welche das zweite Kapitel in ihrer Entwicklung darzustellen hat.

<sup>973</sup> Von dem Plan eines Kongresses für soziales Christentum und die Auseinandersetzungen darum hätte Wittekind nur durch Mattmüller (1968) wissen können; Barths Naumann-Vortrag hätte seine Sicht vielleicht geändert. Wittekind weiß offenbar nicht von Barths Lektüre der Soziallehren Troeltschs. Er übergibt Barths Predigten, insbesondere die Kriegs-Predigten.

<sup>974</sup> Witt 210C

<sup>975</sup> Witt 211A. „Denn die zunächst an Rade gerichteten Anfragen zur religiösen Legitimation der deutschen Kriegsbegeisterung werden von Barth dann bald theologisch grundsätzlich als Auseinandersetzung mit Herrmann gewendet.“

<sup>976</sup> Witt 211BC. „So ergibt sich also die Aufgabe, genau zu prüfen, wie die Kritik, die Barth im Zuge der Debatte um den Weltkrieg ausarbeitet, auf die eigene frühe Theologie zurückwirkt – bzw zu sehen, auf welche Teile seiner frühen Theologie sie nicht, und auf welche Teile sie auch angewendet werden muß. Möglicherweise ist es Barth auch hinsichtlich der eigenen Theologie so ergangen wie mit der Theologie Herrmanns: Die Intentionen müssen aufgenommen und bewahrt, aber die Begründungen viel weiter und ganz anders angelegt werden.“ (ebd 211CD)

<sup>977</sup> Witt 211D

<sup>978</sup> Witt 212A. Forts: „Religion besteht in der Bezogenheit des Menschen auf die absolute Forderung Gottes, die inhaltlich im kategorischen Imperativ ihre modernegemäße Formulierung gefunden hat.“

„Zugleich versucht Barth, die Möglichkeit der Realisierung der absoluten Forderung im menschlichen Handeln zu begründen. Diese Möglichkeit ist dadurch gegeben, daß Gott zugleich als Begründung von Individualität und situationsbezogener geschichtlicher (also konkret bestimmter) Existenz gedacht wird.“<sup>979</sup> Die hiermit getroffene Unterscheidung ergibt Wittekinds Leitsatz für dieses Kapitel, den Satz also, der den Gesichtspunkt nennt, unter dem Wittekind Barth in der Wende von der Ritschl-Schule sich abkehren sieht: „Barths zentrale Fragestellung liegt in dem Problem der Realisierung von Absolutheit im zeitlichen und relativen Geschehen der Welt.“<sup>980</sup> –In Wittekinds Verwendung „ethischer Texte“ Barths für dieses Kapitel „steckt die Behauptung, daß nicht die erkenntnistheoretische Frage nach der Offenbarung Gottes und der menschlichen Möglichkeiten der Erkenntnis Gottes die entscheidende Weichenstellung für die Wende bringt,<sup>981</sup> sondern die ethische Frage nach der Möglichkeit der Realisierung des absoluten Willens Gottes in der Welt. Zugleich wird damit die Wende hineingezogen in die kantische (ethische!) Grundausrichtung der Theologie Barths – denn der Gedanke der Absolutheit Gottes, der Absolutheit seiner Forderung an den Menschen, seiner Nichteinrechenbarkeit in das durch menschliches Handeln bestimmte – und so menschlichen Zwecken dienende – geschichtliche Geschehen ist das die Theologie Barths über die Wende hinweg verbindende Gemeinsame.“ Es hat aber „die Veränderung der Realisierungsvorstellung, so wie Barth sie aufgrund der Kriegserfahrung und -deutung vornimmt, zugleich Auswirkungen . . . auf die Anlage der absoluten Forderung selbst.“<sup>982</sup>

Aber warum nur steht über der Besprechung der Hilfe-Rezension als dem ersten Text im neuen Kapitel: „Religion als Kritik am relativistischen humanen Ethos“? Naumanns Name kann fast mit dem Troeltschs wechseln, allein daß er bekannter ist und mehr für Politik und Öffentlichkeit steht. Auch Naumann ist Vertreter des zu Ende gehenden Zeitalters: kulturell-politisch-

<sup>979</sup> Witt 212B. Die Frage, ob oder wie die absolute Forderung realisiert werden könne, führt in die Krise. „Diese Möglichkeit (die Möglichkeit der Realisierung) ist dadurch gegeben, . . .“, (ebd 212B, wie eben zit): Seit den „Ideen und Einfällen“ ist die Herkunft der religiösen Individualität keine Frage. Die konkrete, kontingente Entscheidung, die der absoluten Norm entspricht, zu finden, zu treffen und angemessen (vollkommen) zu vollziehen, stellt vor die Realisierung als neues Problem, wie es mit Wittekind scheint. Doch dieser hat eine Antwort vorbereitet: Gott wird (wie als Begründung der Individualität des Subjekts) zugleich als Begründung „situationsbezogener geschichtlicher (also konkret bestimmter) Existenz gedacht“. (ebd, wie eben zit) Gegen Ende des vorigen Kapitels heißt es in der Zusammenfassung, nachdem von dem durch Gott geschaffenen individuellen Subjekt die Rede war, zunächst: „Religion ist das in der von Barth ‚transzendente Psychologie‘ genannten neuen Bewußtseinstheoretischen Begründungsdisziplin auf den Begriff gebrachte implizite individuelle Bewußtsein von der persönlichen Abhängigkeit von Gott.“ (Witt 205BC) Dann weiter: „Barth formuliert damit – ohne es zu wissen – einen Gedanken der Fichteschen Ethik: daß nämlich alle Selbst- und Weltgewißheit nur ein Ausfluß der Evidenz des praktischen Imperativs sein kann, indem dieser in einer bestimmten Situation eine bestimmte Handlung mit absoluter Gewißheit befiehlt.“ (ebd 205C; dann weiter über Fichte) Damit zurück ins Krisen-Kapitel und zu S 212B: Dort (ebd 212B) statuiert Wittekind außer der von Gott begründeten Individualität also auch eine „situationsbezogene geschichtliche (also konkret bestimmte) Existenz“. Und man wird sie von S 205BC her verstehen müssen; denn 212B fährt Wittekind nun fort: Die nach Kant unmögliche Revolution der Denkungsart „wird von Barth selbstbewußtseinstheoretisch begründet: Die Revolution ist dadurch möglich, daß der Mensch durch sie einsieht, wie das wahre Wesen seines individuellen Selbstbewußtseins immer schon beschaffen ist – nämlich in Gott gegründet und so auf das allgemeine Reich Gottes hin bestimmt. Damit entwickelt Barth eine gleichsam Fichtesche, wenn auch nicht auf direkten Einfluß Fichtes zurückführbare Weiterentwicklung der kantischen Theologie Herrmanns.“ (212B) – Die damit vorgestellte Barth-Wittekindsche „Weiterentwicklung“ dürfte durch Wittekinds Gleichsetzung von Idee und Richtungsgefühl in Barths „Ideen und Einfällen“ herausgefordert sein; der frühe Barth argumentiert weder mit Kants Religionsphilosophie noch mit Fichte.

<sup>980</sup> Witt 212C. Forts: „Diese Realisierung wird, wie sowohl die individualitätsbezogene Anlage der Religionsphilosophie als auch die Durchführung der Christologie zeigt, in die Aufgabe des einzelnen gestellt und zuletzt von dessen Fähigkeit zur Selbstbesinnung auf den inneren Gehalt seines unmittelbaren Selbstbewußtseins abhängig gemacht.“

<sup>981</sup> Spieckermann

<sup>982</sup> Witt 212CD. „Abgekürzt und vorweggenommen sei hier angedeutet, daß die göttliche Forderung als bloße, das Sollen perennierende *Zielbestimmung* von menschlicher Entscheidung sich transformiert in einen Prozeß der Selbstrealisierung, die nicht mehr auf die Realisierung durch den einzelnen angewiesen bleibt: Gottes Reich besteht, mit Barth gesprochen, in der in Christus offenbarten *Bewegung* Gottes auf den Menschen hin.“ (ebd bis 213A)

theologisch moderner bürgerlicher Linksliberaler, als solcher sozial gesonnen. „Dogmatik, Religion“ bezeichnet Standpunkt und Vorhaben Barths; Naumann steht für das „relativistische humane Ethos“. Wittekinds Interpretation der Hilfe-Rezension ist der des Vortrags über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ zu vergleichen. Dort mußte Barth gegen Marquardt verteidigt werden: Der für seine Person bürgerliche Karl Barth war (nach Wittekind) als Theologe weder Sozialist noch linker Liberaler; Wittekind löste Barth aus der Zeitgeschichte, erhob ihn über Sozialismus wie linken Liberalismus gleicherweise und rettete den Theologen als „allgemeinheits- und pflichtorientierten (Sozial)Ethiker“<sup>983</sup>. Gut zwei Jahre nach dem Safenwiler Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ erhielt Barth den Auftrag, den Jahrgang 1913 der von Naumann herausgegebenen Wochenschrift „Die Hilfe“ zu rezensieren. In dieser Hilfe-Rezension kehrt die Entgegensetzung von Sozialismus und liberalem Bürgertum wieder, nun durch die Gegenseite veranlaßt. Auch darum also schickt sich Wittekinds grundsätzlicher Anfang des Unterabschnitts wohl zum Vorhaben. Wieder wird Barth aus den näheren zeitgeschichtlichen Bezügen gelöst und zugunsten einer systematischen Rekonstruktion der theologischen Entwicklung Barths darüber erhoben.

„Barths Besprechung der politischen Position Naumanns . . . ist zugleich eine grundsätzliche Abhandlung über die Möglichkeit und die Gestalt einer christlichen Politik in der Gegenwart.“<sup>984</sup> Unter dem Gesichtspunkt, ob es eine christliche Politik geben könne oder das Christentum als Norm der politischen Ethik, liest Wittekind die erste Hälfte des ihn interessierenden Barth-Textes. Barth sei mit Naumann einig, daß das christliche Ideal in der Situation der Gegenwart nicht „handlungsleitend“ sein kann; die Konsequenz, daß die Politik eine eigengesetzliche letzte Wirklichkeit sei, „die nicht mehr kritikfähig“<sup>985</sup> teilt Barth nicht. „Die Absolutheit der Zielbestimmung, die Erwartung des Reiches Gottes als Endziel aller menschlichen Geschichte verbindet Barth mit den Namen Kant und Fichte.“<sup>986</sup> Die zugestandene Relativität ist für Barth vorläufig, darum versagt er sich der Zustimmung zum Grundsatz (des Relativen, der „Konzessionen und Kompromisse“). – Für Wittekind ist eine andere Folgerung wichtig und der eigentliche Belang: Wohl gäbe also einerseits das „christliche Ideal“ als „absolute göttliche Norm“ („strenge Allgemeinheit des kategorischen Imperativs in der Nachfolge Kants und Fichtes“) „die Möglichkeit absoluter Orientierung“<sup>987</sup> in den Entscheidungen der Gegenwart. Andererseits aber dient diese Möglichkeit absoluter Orientierung nach Wittekind zugleich einer Kritik, die Barth übe, „der Kritik an der Verselbständigung und Verabsolutierung der relativen Ziele“,<sup>988</sup> da eine absolute Norm nicht anerkannt wird. „Diese Doppelheit von Barths Kritik ist entscheidend für seine Stellung gegenüber dem Historismus.“<sup>989</sup> „Der Historismus verabsolutiert seinen eigenen geschichtlichen Standpunkt – und zwar notwendig darum, weil er ihn vollständig

<sup>983</sup> Witt 202C

<sup>984</sup> Witt 213B. Wittekind erkennt in der Hilfe-Rezension zwei Hälften: GA III 3,70B-73C.73CD-76A. „Barth geht zunächst der Grundfrage nach, ob eine eigene christliche Stellungnahme in politischen Dingen möglich ist (gegenüber Naumanns negativer Auskunft) und wie sie begründet werden kann. Dann folgt in einem zweiten Überlegungsgang die Frage, ob in der Politik der Gegenwart eine bestimmte politische Richtung diese christliche Stellungnahme repräsentiert und wie diese Repräsentation inhaltlich aussieht.“ (ebd 213B)

<sup>985</sup> Witt 213C.214A. Dh von keinem Rahmen, keinem Ziel her „mehr kritikfähig“. – Indem Wittekind Barth so umformuliert, daß er, die politische Praxis betreffend, Barth auf die Ebene Naumanns zieht, tut er Barth natürlich Gewalt an; denn dieser hatte sich nicht ohne Grund jedem Vergleich verweigert. Indem er Relativität und Kompromiß als sich von selbst verstehend zugestand, hielt Barth selber doch am Rahmen und absoluten Ziel des Reiches Gottes fest.

<sup>986</sup> Witt 214AB

<sup>987</sup> Alles Witt 214CD

<sup>988</sup> Witt 214D

<sup>989</sup> Witt 214D. Forts: „Zwar hat der Historismus Recht, wenn er die historische Einbindung aller Handlungsbestimmung betont – doch ist dieser Relativismus der historischen Selbsteinordnung überhaupt nur streng durchzuhalten, wenn man zugleich die absolute Orientierung des Handelns behauptet. Tut man dies nämlich nicht, ergibt sich ein unreflektiertes Verhältnis der geschichtlichen Einordnung des eigenen Handelns zur Bewertung dieses Handelns.“

in den historischen Kontext aufzulösen sucht.“ Diese Paradoxie des Historismus löse Barth auf, indem er in ethischem Kantianismus, moderner als die Modernen und historischer, Gott als die absolute Norm anerkenne.<sup>990</sup>

Folgens kommt Wittekind zur anderen Hälfte des ihn an der Hilfe-Rezension interessierenden Barth-Textes. Hält Barth einerseits an der Absolutheit Gottes fest, so andererseits am Sozialismus als relativem Handlungsziel – und Wittekind setzt in seiner Interpretation der Hilfe-Rezension (anders als Barth) beides einander entgegen. Darum fragt Wittekind zum andern: „Was bedeutet die Verschiedenheit der ethischen Grundeinsicht für die politische Stellungnahme?“<sup>991</sup> Stehen Absolutheit Gottes und Naumannsche Gottlosigkeit einander gegenüber oder gar entgegen, so „radikalisiert Barth den sachlich geringen Unterschied zwischen der linksliberalen Reformpolitik Naumanns und der realen sozialdemokratischen Politik seiner Zeit zu einer prinzipiellen Grunddifferenz.“<sup>992</sup> „Barth ist der Meinung, daß eine reale christliche Politik möglich ist und daß diese reale christliche Politik in der Sozialdemokratie ihre gegenwartsadäquate Gestalt findet.“<sup>993</sup> Von der „realen christlichen Politik in der Sozialdemokratie“, die (von ihrer grundsätzlich anderen, nämlich absoluten Ausrichtung abgesehen) von der linksliberalen Reformpolitik Naumanns nur wenig trennt, gilt nach Wittekind das Barth-Wort von der Politik, die „mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst macht“<sup>994</sup>, wie Wittekind es über seine Behandlung der zweiten Hälfte des ihn interessierenden Barth-Textes setzte. Und Wittekind weiß, daß er einen von Barth aufgerichteten Gegensatz um einer eigenen Absicht willen für einen Augenblick durch eine Gleichsetzung<sup>995</sup> ersetzt hat; denn Wittekind fährt alsbald fort: „Doch diese entscheidende Gleichsetzung wird am Ende eingezogen, wenn Barth angesichts der bevorstehenden Wandlung der Sozialdemokratie in eine ‚radikale [] Reformpartei . . .‘ selbst diese Enttäuschung nicht als einen ‚Beweis dafür [gelten läßt], daß eine im Naumannschen Sinne ‚Real‘ politik ‚die einzig mögliche, die einzig richtige Politik sei. Wir möchten von Gott mehr erwarten.‘“<sup>996</sup>

Wittekind legt auch den Beweggrund für seine Interpretation dar: „Wieder zeigt sich, daß Barths kantisch-christliche Deutung der Sozialdemokratie nicht an der realen politischen Arbeiterpartei und -bewegung seiner Zeit hängt, sondern ein ethisches Grundsatzproblem zu reflektieren sucht. Die Option für die Sozialdemokratie bedeutet damit, daß Barth daran festhält, daß die Forderung Gottes im menschlichen Leben politisch und ethisch verwirklicht werden kann.“<sup>997</sup> Wittekind, so zeigt sich nun schon, hat unsere Textstücke so gut wie seinerzeit den Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ exemplarisch ausgewählt und interpretiert, als Beispiele nämlich für seine systematische Sicht und Interpretation des Gangs der Dinge. – Barths politische Ethik ist darum nicht unpolitisch; „vielmehr ist umgekehrt zu sehen, daß Barth genau dieses Grundsatzproblem der Geltung der Gegenwart in der Ethik zu

<sup>990</sup> Witt 215A. „Diese Paradoxie des Historismus versucht Barth – und zwar im Sinne der historistischen Relativierung des Geschichtlichen – aufzulösen. Barth sieht sich als ‚modernerer‘ Historiker, weil er die Relativität alles Historischen vollständig anerkennen kann, ohne untergründig bestimmtes Historisches (nämlich den eigenen historischen Standpunkt in der Geschichte) zu verabsolutieren. Der Weg zum konsequenten Historismus ist dabei – die Anerkennung des absoluten und lebendigen Gottes als absolute Norm menschlichen Handelns. Der Barthsche ethische Kantianismus ist damit die notwendige Grundlage einer konsequent modernen und historistischen Geschichtssicht.“

<sup>991</sup> Witt 215B

<sup>992</sup> Witt 215D. Wittekind fährt fort und beweist seinen Satz, indem er Barth zitiert: „Es ist ein religiöser Unterschied, der die Hoffnungen des Proletariats von den Hoffnungen des Hilfskreises scheidet. (Witt 215D mit GA III 3,75A)

<sup>993</sup> Witt 215Df.

<sup>994</sup> Witt 215AB mit GA 74A.

<sup>995</sup> Die Gleichsetzung der „realen christlichen Politik der Sozialdemokratie“ als „gegenwartsadäquate Gestalt“ „realer christlicher Politik“ mit der „linksliberalen Reformpolitik Naumanns“.

<sup>996</sup> Witt 216A mit GA 75Df.

<sup>997</sup> Witt 216A; vgl. Wittekind im Eingang dieses Unterabschnitts. Forts: „(. . . verwirklicht werden kann) – ob der wirkliche Sozialismus der Gegenwart auch wirklich dieser Ort der Realisierung der allgemeinen Gerechtigkeit ist, bleibt dem gegenüber eine zweitrangige Frage.“

reflektieren sucht, und zwar so, daß *sowohl* das Eigenrecht der politischen Sphäre *als auch zugleich* die Relativität alles historischen Handelns bewußt bleibt.<sup>998</sup> Wittekind schließt: „Die Sprengkraft der Barthschen Gedanken ergibt sich . . . daraus, daß er an beidem festzuhalten sucht – sowohl der kritischen und relativierenden Funktion der absoluten Norm, als auch an ihrer orientierenden und realisierungsbezogenen Kraft.“<sup>999</sup>

Für den Fortgang der Debatte im Jahre 1914 ist entscheidend, „daß Barths Argumentation angreifbar ist“. Der von Barth behauptete „Zusammenhang (zwischen der Absolutheit Gottes und der Allgemeinheit des Reiches Gottes als Endzweck) ist nicht nachgewiesen“.<sup>1000</sup> Barth wiederum konnte der Meinung sein, mit seiner Religionsphilosophie den Nachweis jenes Zusammenhangs erbracht zu haben, „weil Gott die Grundlage der Individualität und der situationsbezogenen Geschichtlichkeit der Existenz ist, und weil er zugleich das Ziel individueller Existenz – nämlich die menschheitseinende Allgemeinheit des Reiches Gottes – vorgibt. Doch mußte Barth einsehen, daß die Verknüpfung dieser transzendentalen Begründung . . . mit einer bestimmtem politischen Zielsetzung . . . (sowohl prinzipiell als auch besonders für den politischen Gegner) uneinsichtig bleibt.“<sup>1001</sup> An Barths Kriegsbriefen nach Deutschland will Wittekind es nachfolgend zeigen.

Nr 8. „*Religion als Selbstrechtfertigung humaner Sittlichkeit*“ – Barths Kriegsbriefe I. an Rade 31.VIII.1914 (ethische (verschärfter „Aufruf zur Buße“) wird durch religiöse Argumentation ergänzt; Protestbrief mit Eingeständnis: zwei Religionen (Bedarf religionsphilosophischer Klärung); 23.XI. (Bedarf religionsphilosophischer Denkarbeit, den eigenen Ring als echt zu erweisen); Rades Antwort v 5.X. aus Barths Sicht. II. an Herrmann 4.XI. (setzt die Auseinandersetzung mit Herrmanns Erlebnisbegriff fort. „Wieder ergibt sich also eine grundsätzliche doppelte Struktur in Barths ethikbezogenem Religionsbegriff“; Witt 222B) III. Barth an Thurneysen am 8.IX.1915 über den Streit Ragaz–Kutter. IV. „Barths ethische Überlegungen im Verlauf der Debatte um den Kriegsausbruch“ ergeben: „Die Umsetzung des erkannten Willens Gottes in bestimmtes Handeln“ „muß“ „zur eigentlichen Frage der Religionsphilosophie werden“. (Witt 224Df)

In der Hilfe-Rezension wird für Wittekind die Stellung zu Sozialismus und sozialer Frage als ethisches Problem verhandelt; Rades Vorbemerkung zum Abdruck nach Kriegsausbruch hätte Wittekind so wenig eingesehen und gebilligt wie Barth, wenn auch aus anderem Grunde: die Frage, vor der Naumann und Barth standen, damit Handlungssituation beider, war für Wittekind die gleiche. Dann abstrahierte er von der Handlungssituation und von der konkreten Frage. Barths Kriegsbrief an Rade von 31. August 1914 betreffend, erkennt Wittekind eine unterschiedliche Handlungssituation an, um erst recht davon abzusehen. Als Verfasser einer Barth-Arbeit beschränkt er sich auf Barths Sicht; ja: „Ich beschränke mich im folgenden auf die

<sup>998</sup> Witt 216BC. Forts: „Die Absolutheit Gottes, die Orientierungskraft der allgemeinen Norm dient gerade dazu, sich handelnd auf die ‚relative‘ Gegenwart einlassen zu können.“ Orientierung an der Absolutheit Gottes und allgemeinen Norm; wiederum Sicheinlassen auf die kompromißfordernde relative Gegenwart in gegenwartsadäquater Gestalt: Wittekind stellt fest, „daß Barth diese Intentionen nicht konsequent durchhalten kann, wenn er selbst (sozialistische) Ziele des politischen Handelns formuliert. Denn entweder . . .“. (ebd 216C) – Und wenn der Widerspruch im Bedenklichen der systematischen Konstruktion gründete?

<sup>999</sup> Witt 216D. Wittekind faßt Barths „Grundlagen einer politischen Ethik“ zusammen: 1. Der absolute Gott ist als die übergeordnete Norm alles politischen Handelns anzuerkennen. 2. Daraus soll sich die Kritik daran ergeben, daß die Situation als letzte Rahmenbedingung politischer Entscheidungen gelte. 3. Eine christliche, die sozialdemokratische Politik hat mit der „völligen Menschengemeinschaft der Völker und Klassen“ (nach Wittekind) eine „weltliche Wirklichkeit“ zum Ziel, soll sie „Realisierung der ethischen Norm als Ziel christlicher Politik“ bedeuten. Wie Naumann auf die „Realisierung der ethischen Norm“ zu verzichten, nennt Barth „gottlos“: „Religion und Religionslosigkeit werden von Barth als ethische Grundpositionen gegenübergestellt.“ (Witt 216Df) – Nr 1 ist für Wittekind ein solcher (und für Barth undenkbarer) Widerspruch in sich, daß er Religion und Ethik, daß er für Barth absolute und (mit Naumann) gegenwartsadäquate Norm unterscheidet.

<sup>1000</sup> Witt 217AB. Infolge dessen kann Barths „Gegensatz von Religion und Gottlosigkeit leicht als ideologische Immunisierung der christlich-sozialistischen Politik Barths zurückgewiesen werden. Damit wird aber die behauptete Absolutheit Gottes fraglich und zum Spielball politischer Richtungsentscheidungen degradiert.“

<sup>1001</sup> Witt 217CD

systematischen Aspekte der Diskussion.<sup>1002</sup> Besagter Brief handelt für Wittekind „über die Berechtigung einer religiösen Verklärung des Krieges als gegenwärtiger Handlungssituation“, und Wittekind hat über den Unterabschnitt als Überschrift gesetzt: „Religion als Selbstrechtfertigung humaner Sittlichkeit“<sup>1003</sup> Was die Bedeutung der Situation wie was den Ausgangspunkt der Kritik betrifft, erscheint Wittekind freilich der Unterschied seiner beiden Texte in bezeichnend anderem Lichte. Die Hilfe-Rezension setzte „implizit“ die Gegenwart absolut, der Rade-Brief tut es „explizit“ und überdies religiös, sodaß eine Kritik der Ethik nicht mehr genügt.<sup>1004</sup> Dies erklärt Wittekind, daß in Barths August-Brief sich zwei verschiedene Argumentationen nebeneinander fänden. Soll Rade Gott aus dem Spiel lassen, so wäre die Front der Naumann-Kritik in der Hilfe-Rezension wiederhergestellt.<sup>1005</sup> „Die zweite Argumentation allerdings bezieht sich auf die Berechtigung Rades, die Situation des Kriegsausbruchs religiös zu überhöhen und eine deutsche ‚fromme Kriegsfertigkeit‘ zu predigen.“<sup>1006</sup> Barth ist es, wie Wittekind ihn von seiner Rekonstruktion des Barthschen Denkens her auffaßt, kaum möglich, daran Kritik zu üben. So ende „Barths Protestbrief mit dem Eingeständnis, es handle sich offenbar um zwei verschiedene Religionen“.<sup>1007</sup> „Die von Barth bisher zugestandene Individualität und Entscheidungshaftigkeit der Realisierung des Allgemeinen gerät in die Kritik – und zwar gerade darum, weil Barth zweifellos weiter wie bisher der Meinung ist, daß *seine* Inanspruchnahme der absoluten Norm zu recht geschieht, nicht aber die der deutschen Seite.“<sup>1008</sup>

Wittekind sieht Barth vor einer Frage seiner Religionsphilosophie: Die „Religionsphilosophie als Grundlage der Ethik“ muß insofern revidiert werden, als „die Individualisierung des Realisationsprozesses“ unterbunden werden muß. Im Prozeß dieses weiteren philosophischen Nachdenkens zeigt sich, „daß die Realisierung selbst als Aufgabe der absoluten Idee gedacht wird. Erst damit wird dann die ethische Frage nach der Konkretion des Handelns zu einer grundsätzlich theologischen – nämlich das Wesen Gottes und die gedachte Funktion des

<sup>1002</sup> Witt 218D Anm 45

<sup>1003</sup> Witt 217D. – Zur Erinnerung: Wittekind hätte vielleicht auch hier manches anders gesagt, hätte er von den Folgerungen gewußt, zu denen Calvins Gottesstaat Barth schon 1910 bewogen: Ist mit dem Reich Gottes göttliche Gerechtigkeit in der Gegenwart und nicht erst am Jüngsten Tage Ziel aller Ordnung (wodurch schon der Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ bestimmt ist), so ist jeder Begriff irdischer Gerechtigkeit (sozialer, staatlicher, rechtlicher, politischer, bezogen auf die Bedingungen und Verhältnisse der Welt und den Gang der Dinge in der Welt) damit ausgeschlossen.

<sup>1004</sup> „Während in der Absetzung von Naumann noch von einer impliziten Verabsolutierung der Gegenwart durch dessen eigentlich relativistischen Standpunkt geredet werden konnte, hat Barth jetzt das Phänomen vor Augen, daß diese Verabsolutierung einer bestimmten Gegenwartssituation explizit und unter Berufung gerade auf die religiöse Qualität der Gegenwartserfahrung geschieht. – Damit ist Barths ethische Frontsetzung aus der Kritik an Naumann gegenüber einer solchen religiösen Position nicht mehr möglich.“ (Witt 218A)

<sup>1005</sup> Witt 218AB. Dann „ließe sich die Anerkennung der harten Realitäten des Krieges als letzten Orientierungsrahmen gegenwärtig möglicher Ethik in der Christlichen Welt im Sinne einer Naumannschen Position deuten, in der auf die ethische Letztorientierung aufgrund der Lage einfach verzichtet wird.“ (ebd 218B) „Barth interpretiert damit die Stellungnahmen der Christlichen Welt so, als sei die ethische Orientierung an der absoluten Norm zeitweilig abhanden gekommen und brauche bloß wieder eingeklagt zu werden. Deshalb verschärft er den Aufruf zur Buße als einzig mögliche christliche Haltung zur Gegenwart.“ (ebd 218BC)

<sup>1006</sup> Witt 218C u BwR (96B.)97C. Forts: „Es ist nun zu sehen, daß Barth von seiner Position aus hier nur schwer Kritik üben kann. , <Gottes Willen aus dem Wirklichen erkennen> wollen Sie. Das möchten auch wir.“ (BwR 97C) Dies scheint mir der entscheidende Punkt in diesem Brief Barths zu sein. Denn es zeigt sich jetzt, daß Barths Bindung der Erkenntnis des Absoluten an seine bestimmte sozialistische Politikentscheidung nicht prinzipiell anders funktioniert als Rades entsprechendes Bekenntnis zum heiligen Krieg und zur Vaterlandsreligion.“

<sup>1007</sup> Witt 218CD. Wittekind fährt fort: „Damit aber ist eine ethische Wertung wie in der Naumannrezension – nämlich Religion als Orientierung am kategorischen Imperativ als dem absoluten Gesetz Gottes vs. Unglaube als ethische Zweckbindung im Rahmen der weltlichen Wirklichkeit – nicht mehr möglich. Jetzt geht es um die Frage, wie denn die von beiden Seiten behauptete Orientierung am Willen Gottes in die Wirklichkeit umgesetzt werden kann.“ (ebd 218D)

<sup>1008</sup> Witt 218Df. „Wie kann verhindert werden, daß das Absolute bloß zur Legitimation unterschiedlicher politischer Stellungen benutzt wird?“ (ebd 219AB) – So Wittekind; für Barth ist keine politische Frage im Spiel, es steht allein die Gottesfrage auf dem Spiel.

Absoluten in der Ethik betreffend.<sup>1009</sup> Aber dies Ergebnis stand Ende August noch aus, und auf dem Wege dorthin hätte man vor anderem mit den Deutschen über „die Kategorie des Erlebnisses“ als „Legitimation ethischer Entscheidung“ reden müssen; aber „für diese notwendige gedankliche Arbeit war die deutsche Theologie wegen des Krieges in Barths Augen kein bereiter Gesprächspartner mehr“. Jedenfalls war der „Sinn von Barths Denkarbeit“ in dieser ganzen Zeit, „die verschiedenen Stellungnahmen zum Kriege zu reflektieren, und die Möglichkeit zu finden, den eigenen als den echten Ring zu erweisen“.<sup>1010</sup> – Schließlich ging Wittekind doch noch auf den Offenen Brief Rades vom Anfang Oktober ein, mit dem dieser auf Barths August-Brief antwortete. „Die Bedeutung dieses Briefs besteht darin, daß Rade die von Barth zunächst noch als möglichen Kurzschluß unterstellte religiöse Interpretation des Kriegserlebnisses ausdrücklich zu rechtfertigen versucht.“<sup>1011</sup> Wittekind versucht eine Wiedergabe des Radeschen Antwort-Briefs „aus der Sicht Barths“ „in Bezug auf seine (des Briefs) für Barths Selbstkritik wichtigen Gedanken“.<sup>1012</sup> Wittekind fertigt sich, wieder unter Absehen von allen Zeitumständen, aus seiner Rekonstruktion der Religionsphilosophie Barths eine Brille, durch die er den Brief des Kontrahenten Rade zu lesen sucht und so zu ergründen, wie der von den Zeitumständen gereinigte Barth Rades Brief aufnahm oder aufgenommen haben müßte, wie er auf ihn gewirkt. Das Ergebnis ist, daß Barth sein Spiegelbild gesehen haben müßte.<sup>1013</sup> – Für Wittekind ist jedenfalls die Hauptfrage die Fortentwicklung der Religionsphilosophie Barths und dessen Theologie.

<sup>1009</sup> Alles Witt 219AB. Mit der Bemerkung über die Revision der Religionsphilosophie verweist Wittekind zum ersten Radebrief vom 31.VIII.1914 auf das systematische Ergebnis voraus, das im vierten Abschnitt zu „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915 behandelt wird. Aber diese Lösung steht nach Wittekind noch aus: „Barths erster ‚Kriegs‘brief enthält diese Konsequenzen jedoch noch nicht.“ (ebd 219B) So spricht Wittekind zwar von einem „Protestbrief“ und erwähnt Barths „(verschärften) Aufruf zur Buße“; es scheint Wittekind aber die eigene Verlegenheit bei Barth zu überwiegen. (Las Wittekind Barths Brief vom 31.VIII.1914 unter dem Eindruck der halben Rücknahme am 31.XI.1914?) Hauptsächlich hätte man auf dem Weg zum Ergebnis mit den Deutschen über „die Kategorie des Erlebnisses“ als „Legitimation ethischer Entscheidung“ reden müssen, aber „für diese notwendige gedankliche Arbeit war die deutsche Theologie wegen des Krieges in Barths Augen kein bereiter Gesprächspartner mehr“ (Witt 219C, zuletzt mit Beziehung auf BwR 121D; Barth an Rade 23.XI.1914).

<sup>1010</sup> Witt 219CD; mit Beziehung auf weitere Briefe, die Barth in den nächsten Monaten an Rade richtete.

<sup>1011</sup> Witt 219Df

<sup>1012</sup> Witt 220D Anm 46. „Rade rechtfertigt allerdings in keiner Weise den Krieg selbst, sondern erklärt ihn für ein ‚Unglück‘ (BwR 110A); er bezeichnet sich selbst als bewußten Pazifisten.“ (Witt 220A mit Beziehung auf BwR 112A) – Wittekind gliedert seine Wiedergabe (220A-221B) in vier Punkte: 1. Der Krieg war Verteidigung, nicht gewollt; darum von deutscher Seite mit gutem Gewissen zu führen. „Rade versteht den Krieg also letztlich als Mittel als Widerstandskraft des Guten und Rechten in der Welt – was auch Barth gutheißen muß.“ 2. Der Inhalt des Kriegserlebnisses sind also nicht die Kriegshandlungen, sondern die „vorauslaufende Einung und sittliche Disziplinierung des deutschen Volkes“. „Rade versteht also das Kriegserlebnis als Hinführung zur Moralität, zur Hingabe des einzelnen an die Allgemeinheit – wiederum Ideen, die auch Barth nicht ablehnen kann.“ 3. Der Gegner konnte jene ethischen Konsequenzen nicht wollen. „Das Kriegsgeschehen ist also Gottes positiver Wille, und mit dem Geschehen richtet Gott die Forderung absoluten Gehorsams auf.“ Gott übernimmt die Verantwortung. „Damit zeigt sich, daß Rade genauso argumentiert wie (im sozialistischen Kontext) auch Barth. Die bestimmte inhaltliche Forderung (hier: nationaler Kriegsvorbereitung) wird identifiziert mit dem absoluten Willen Gottes.“ Mangelnde Bereitschaft macht der Gottlosigkeit verdächtig. 4. Im „geschichtlichen Geschehen“ „die vorläufige, aber als solche anscheinend notwendige Offenbarung Gottes“ zu sehen, ermöglicht die historistische Sichtweise der Religion seitens Rades. „Rade behält . . . das Endziel einer befriedeten, durch Gottes- und Nächstenliebe geprägten Gesellschaft vor Augen. „Der Krieg wird damit zur notwendigen *gegenwärtigen* Handlungssituation christlicher Gesinnung erklärt, aber nicht religiös verklärt. Damit unterscheidet sich diese notwendige Verknüpfung Gottes mit der gegenwärtigen Geschichte prinzipiell nicht mehr von der von Barth vorgenommenen anderen Verknüpfung, in der die zeitgenössische Sozialdemokratie zum Ausdruck des Willens Gottes in der Wirklichkeit wird – beides erklärterweise Vorläufigkeiten, die gleichwohl unter dem absoluten Gehorsam gegenüber Gott stehen.“

<sup>1013</sup> „Rades Argumentation nimmt also in ihrer ethischen Abzweckung auf die Erfahrung schlechthiniger Abhängigkeit und notwendigen individuellen Gehorsams als Hingabe an die Gemeinschaft und in ihrer theologischen Fundierung im Gottesbild als ‚Actus purus‘ (BwR 110CD) die entscheidenden Elemente der kantischen Religionsphilosophie Barths auf.“ (Witt 221B) In der Fortsetzung entnimmt Wittekind den Briefen Barths vom August und November 1914 – (August: „Gottes Willen aus dem Wirklichen erkennen“; „auch wir (er)“ (97CD); November: „(in diesem *Erlebnis*) den *Willen Gottes* erkennt“ (121B); „Gedanken, die wir der

„Barth hat Rade auf diese Ausführungen (in seinem Offenen Brief in Antwort auf Barths Brief vom 31. August) inhaltlich nicht mehr geantwortet. Er hat aber die Lektüre von Rades Brief umgesetzt in einer prinzipiellen Anfrage an Wilhelm Herrmann in einem Brief am 4. November 1914.“<sup>1014</sup> Wittekind mag rechthaben, daß Barth damit „unter der Hand seine alte Auseinandersetzung mit der Herrmannschen Fassung des Erlebnisbegriffs wieder“ aufnehme. „Barth erwartet von Herrmann eine Äußerung über die Differenz dieser konstitutiven, christologisch angebotenen Funktion des Erlebnisbegriffs von dem ‚uns ganz neuen sog. religiösen Kriegserlebnis‘, das Rade in seinem offenen Schreiben beschworen hat.“<sup>1015</sup> Und wieder findet Wittekind bei Barth neben der ersten Argumentationslinie (Gott hat das Selbstbewußtsein konstituiert, womit es „gegen die Inanspruchnahme irgendeines zeitlichen Erlebnisses als religiös“ gesichert wäre) zugleich eine zweite der „ethischen Anwendung“ (des Erlebnisbegriffs) als „normierende Funktion für das reale geschichtliche Handeln des einzelnen“.<sup>1016</sup>

Als letzten Text, wonach Barth in der Kritik an Troeltschs humanem Relativismus Religion und Ethik zu vereinen sucht, behandelt Wittekind<sup>1017</sup> diejenigen Passagen aus dem Briefwechsel zwischen Barth und Thurneysen im Jahre 1915, in denen Barth (in seiner Kritik am Tag von Pratteln) beides, für das die Namen Ragaz und Kutter stehen, zu vereinen sucht. „Damit beschreibt Barth genau die Motive seiner sogenannten Wende.“<sup>1018</sup> „Bezieht man nun Barths ethische Überlegungen im Verlaufe der Debatte um den Kriegsausbruch auf seine frühe Religionsphilosophie, so läßt sich erkennen, daß die früher auch von Barth als unproblematisch

„Wirklichkeit“ entgegenzustellen haben“ (122A); gleich dem eben schon aus dem Offenen Brief Rades (BwR110CD) angeführten „Actus purus“ – Worte und Wendungen, um sie, wie gut immer in ihrem ursprünglichen Zusammenhang verstanden, zu neuem, systematischen Sinn und Bedeutung zu erheben: „Nach der Lektüre von Rades Antwort wird so deutlich, warum Barths Erklärung, auch er wolle den Willen Gottes aus dem Wirklichen erkennen, für ihn (Barth) selbst zum Stein des Anstoßes werden mußte: Denn läßt man sich erst einmal auf diese Form ethischer Anbindung der Gotteserfahrung an die Geschichte ein, so gibt es kein verlässliches Kriterium zur Unterscheidung guten und schlechten Handelns mehr. Selbst die kollektive deutsche Kriegshysterie kann dann als Ausdruck reinen ethischen Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes in der Zeit legitimiert werden.“ (Witt 221BC) – Es war allerdings der Briefwechsel zwischen Barth und Rade zu Anfang des Ersten Weltkriegs von dem religionsphilosophischen Disput zweier Freunde auf einer Gartenbank weit entfernt. Dies dürfte einschränken, was kühle systematische Überlegungen vor dem Hintergrund der Schultradition zum Verständnis und angemessenen Urteil darüber beitragen; was zum Verständnis der „Wende“ oder der Entwicklung zum Römerbrief hin.

<sup>1014</sup> Witt 221C (-222B)

<sup>1015</sup> Witt 221CD mit Zitat BwR 115A. – „Diese Barthsche transzendente Fassung des Erlebnisbegriffs gewinnt ihren Inhalt aus dem Wesen des unmittelbaren, durch Gott konstituierten Selbstbewußtseins selbst und wäre damit auf jeden Fall gesichert gegen eine Inanspruchnahme irgendeines zeitlichen Erlebnisses als religiös.“ (Witt 221Df) – Wittekind geht nur auf den zweiten von drei Punkten Barths in seinem Brief an Herrmann ein.

<sup>1016</sup> Witt 222A. Auf der zweiten Linie fragt Barth nach dem „ethischen Monismus“, um „ethischem Dualismus“ zu entkommen. „Wieder ergibt sich also eine grundsätzliche doppelte Struktur in Barths ethikbezogenem Religionsbegriff: Religion ist einerseits ein allem wirklichen Erleben und Erfahren zugrundeliegendes, die Person konstituierendes Gotterleben als Bezogensein auf die absolute, zeitenthobene Norm des göttlichen Gebots, und andererseits in der ethischen Realisierung eine bestimmte inhaltliche Stellungnahme zu den wirklichen Verhältnissen in der Welt und dem in ihnen als nächstes Gebotenen. Der entscheidende Punkt des Barthschen ethischen Denkens scheint mir gerade darin zu liegen, daß er nicht bereit ist, auf eine der beiden Seiten zugunsten der anderen zu verzichten. Man kann beides auch als einander zugeordnete Seinsweisen Gottes beschreiben: Gott ist die absolute Norm, das eine Gebot, das nicht mit bestimmten ethischen Weisungen identifiziert werden darf – und Gott will zugleich, daß sein Gebot in der Welt wirklich werde.“ (ebd 222B)

<sup>1017</sup> Danach kommt Wittekind noch einmal auf den Briefwechsel Barths mit Rade zurück – weil nun Barths Position in der Frage der Realisierung des Guten sich geändert habe.

<sup>1018</sup> Witt 223B. „Wieder einmal beschreibt Barth seine eigene Position als Anknüpfung an die eigentlichen Intentionen einer anderen, hier die Kutters. Denn Kutter kann, so Barth, leicht so (miß)verstanden werden, als sei der Inhalt des christlichen Glaubens ausschließlich negativ gegen andere Bestimmungen ethischer Lebensführung abzugrenzen. Doch ginge es gerade darum, die eigentliche Begründung von Kutters Nein so herauszuarbeiten, daß das Nein als Ausdruck eines eigenen festen Standpunkts sichtbar wird. Und dieser Standpunkt würde dann sowohl die notwendige Kritik gegenüber aller ethischen Konkretion als auch die Durchsichtigkeit des Glaubensstandpunktes auf die weltliche Geschichte und die in ihr anfallenden Orientierungsfragen hin ermöglichen.“ (ebd 224BC)

angesehene Realisierung des erkannten Guten im wirklichen Handeln der entscheidende Punkt seines Nachdenkens werden muß. Anscheinend ist es so, daß die Buße als Bekehrung zu Gott, daß die Revolution der Denkungsart hin zum allgemeinen Guten selbst mißbräuchlich verwendet werden kann und dann nicht mehr, wie Barth noch in der Naumann-Kritik annahm, die bloße Forderung dieser Umkehr ethisch argumentativ überzeugend sein kann.<sup>1019</sup>

Nr 9. „Glaube als Kritik an der religiösen Begründung des humanen Ethos“ I. Barths Moratoriums-Brief an Rade vom 19.VI.1915 – die zwei Fragen am Ende: (a) „Religion“ „als Ausdruck rechter Orientierung einzig am Willen Gottes“ muß „als Gegensatz der Humanität“ neu bestimmt werden. (b) Die Realisierung des Guten in der Welt ist ein Implikat des göttlichen Willens selbst. II. Nun ermöglicht Barth eine theologische Neuorientierung: (a) Eine Verschiebung im Gottesbild: Die Realisierung des Guten in der Welt ist Gottes eigene Sache – in der Gottesgeschichte. (b) Zentrale Stellung der Christologie (statt Rückfall in Heidentum oder Altes Testament): „In Jesus ist Gottes Wille für die Welt real geworden.“ (c) Aus der ethischen Inanspruchnahme der Religion folgt eine theologische Religionskritik.

Nach Wittekinds Auffassung vom Gang der Dinge spitzt Barth die an einem relativistischen humanen Ethos zu übende Kritik schließlich auf die eigene bisher gegebene religiöse Begründung der Sittlichkeit zu, weil sie, wie sich an Rade zeigt, ein humanes Ethos nicht ausschloß und Kutters Nein Ragaz zu unrecht traf. „Glaube als Kritik an der religiösen Begründung des humanen Ethos“<sup>1020</sup> heißt darum ein letzter Unterabschnitt. „Der Gegensatz von Welt und Erlösung, bzw die Betonung der Sündigkeit und Gottlosigkeit der *ganzen* Welt deutet auf eine Verschärfung der Interpretation hin, die Barth im Zuge der ethischen Auseinandersetzungen um den Kriegsausbruch entwickelt.“<sup>1021</sup> Durch zwei Fragen sucht Barth sich des unvermutet zu erhoffenden Einverständnisses Rades zu vergewissern, und Wittekind geht auf jede für sich ein. Die erste Frage betrifft – unter Wittekinds Voraussetzung der Scheidung von Religion und Ethik bei Barth – die subjektive Seite.<sup>1022</sup> Nach Kriegsausbruch „muß die Religion als Gegensatz der Humanität, als Ausdruck rechter Orientierung einzig am Willen Gottes neu besetzt werden.“<sup>1023</sup> „Der Sinn von Barths theologischer Wende“ besteht

<sup>1019</sup> Witt 224D. Forts: „Vielmehr zeigt die deutsche Kriegspropaganda, indem sie selbst von Theologen gerechtfertigt werden kann, daß jede konkrete ethische Position sich in den Mantel einer behaupteten Orientierung am Willen Gottes zu hüllen vermag. Will man gleichwohl in einer solchen Situation nicht ganz auf eine konkrete ethische Stellungnahme verzichten – oder aber, wie Kutters Nein an dieser Stelle zu signalisieren scheint, jede Form von Konkretion grundsätzlich dem relativistischen Treiben der Welt anheimgeben –, dann muß die Umsetzung des erkannten Willens Gottes in bestimmtes Handeln zur eigentlichen Frage der Religionsphilosophie werden. Dann darf diese Realisierung auf keinen Fall der individuellen Persönlichkeit und ihrer Bildungsgeschichte überlassen werden, wie Barth in seinen ersten eigenen theologischen Überlegungen zum christlichen Leben in der Wahrheit Gottes noch meinte.“ (bis 225A)

<sup>1020</sup> Witt 225B (-230C). Wittekind stützt sich auf Barths Brief an Rade v 19.VI.1915 (ein Moratorium im Christenglauben betreffend) als einzigen Text.

<sup>1021</sup> Witt 225Df. Die verschärfte Interpretation Barths nimmt das Deuteschema der Hilfe-Rezension „unter neuem Vorzeichen“ auf. „Denn wurde Naumanns ‚gottlose‘ Ethik, die bloß Ziele im Rahmen der gegenwärtigen Wirklichkeit zu formulieren imstande war, noch die Ethik des auf Gottes Gebot bezogenen Sozialismus als angemessene Möglichkeit gegenübergestellt, so wird jetzt jede Möglichkeit einer angemessenen Realisierung des göttlichen Willens durch den Menschen zurückgewiesen. Die Welt als Ganzes ist gottlos. und die verschiedenen Weisen der Inanspruchnahme eines Gotteserlebnisses zur Ethikbegründung im Zuge des Kriegsausbruchs haben genau dies gezeigt.“ (ebd 226A) Im Folgenden (226BC) führt Wittekind seine Deutung durch, welche die Scheidung von Religion und Ethik voraussetzt.

<sup>1022</sup> Witt 226CD-227C. Noch in der Hilfe-Rezension forderte die Religion als wahre subjektive Grundlegung die wahre ethische Orientierung anstelle der religionslosen Humanität Naumanns. Der Kriegsausbruch hatte (in Rade) gezeigt, daß auch eine nicht mehr ethische Humanität religiös überhöht werden kann.

<sup>1023</sup> Witt 226D. Forts: „Barth redet in diesem Brief vom 19.6.1915 vom ‚Christenglauben‘ als ‚innerer Orientierung an der Welt Jesu‘ im Gegensatz zum ‚Kompromiß-Christenglauben, der sich im Ethos auf seine Weise auslebt, in der sittlichen Arbeit auf dem Boden der alten gottlosen Welt‘ (BwR 133D). Ethischer Idealismus egal welcher Couleur wird damit zum Kennzeichen der eigentlichen Gottlosigkeit der Welt – die sich religiös verstehende Sittlichkeit des frommen Bürgertums zum Grundübel des modernen Menschen, das die Unmöglichkeit der wahren Orientierung am reinen Willen Gottes bedeutet.“ „Barth setzt den Glauben . . . in dem von ihm schon früh vertretenen ethisch-kantischen Sinn als die Umkehr zur Erkenntnis des kategorischen Imperativs als Gebot strenger

darin, „daß er die Verknüpfung von ethischer Grundorientierung und situationsgebundener Realisierung löst“.<sup>1024</sup> – „Barths zweite Folgerung aus der neuen theologischen Fassung der alten ethischen Kritik betrifft die Realisierung des Guten selbst, die ja als menschliche Möglichkeit in Frage gestellt wird.“ Aber: „Wieder zeigt sich, daß Barth an den frühen Elementen seiner religionsphilosophischen Ethik festhält, auch wenn ihr Ort ein anderer wird. Denn er ist auch jetzt nicht bereit, die Möglichkeit der Realisierung des Guten in der Welt gänzlich zu leugnen. Vielmehr ist die Realisierung ein Implikat des göttlichen Willens selbst – sonst wäre er nicht der Gott, der die Welt geschaffen hat und der das Ziel der Welt ist. – Diese Verwirklichung strikter Allgemeinheit als Reich Gottes überträgt Barth jetzt ausschließlich der Person Jesu Christi. Jesus ist damit nicht mehr das Vorbild individueller Hingabe an Gottes Willen, sondern er ist selbst die Wirklichkeit des Reiches Gottes in der Welt. Diese Wirklichkeit hängt also nicht mehr von individueller Buße und tätiger Mithilfe der einzelnen Christen ab, wie Barth früher meinte, sondern Jesus Christus ist genau darum die reale Wirklichkeit des Gottesreiches, weil es außer ihm keine Möglichkeit der Realisierung des reinen göttlichen Willens gibt.“<sup>1025</sup> „Jesus ist damit nicht mehr das Vorbild einer ethischen, am reinen Gebot Gottes ausgerichteten Lebensführung, die so der eigentliche Realisierungsort des Guten in der Welt war, sondern Jesus ist jetzt für sich selbst der Anbruch des allgemeinen Guten.“<sup>1026</sup>

Was von da an bis zum Ende dieses zweiten Abschnitts über die „Kritik der Ethik“ noch folgt, ist der zusammenfassenden Übersicht und Folgerung gewidmet. Wittekind schildert nacheinander die Auswirkungen auf den Gottesbegriff (die im Frühwerk behauptete Gottesgeschichte), Christologie (und Rückfall ins Alte Testament und Heidentum) und zum dritten den Begriff der Religion, der neu zu bestimmen ist.<sup>1027</sup> – „Damit ist der entscheidende Punkt für die theologische Neuorientierung Barths genannt, der die Verschiebungen im Gottesbild und schließlich in der Erkenntnistheorie nach sich gezogen hat.“ Ethik setzt immer noch eine „Grundorientierung am reinen Willen Gottes“ voraus.<sup>1028</sup> „Gibt man nun mit Barth den Gedanken einer Realisierung des Guten in der Welt trotz der menschlichen Unfähigkeit zur Umsetzung nicht auf, dann bleibt nur die Möglichkeit, die Realisierung des Guten als ohne menschliche Mitwirkung geschehendes Implikat des Guten selbst zu denken.“<sup>1029</sup> Wittekind ergibt sich (für 1915) als Wegstück der Wende, was den Gottesbegriff betrifft: „Barths Theologie entwickelt sich als Begründung einer am reinen Guten ausgerichteten Ethik, die keine historistischen und relativistischen Zugeständnisse an die konkrete Situation des Handelns

---

Allgemeinheit und individueller Hingabe – aber die Umkehr wird jetzt nicht mehr zugleich als ethische Aufgabe einer sozialistischen Stellungnahme in der gesellschaftlichen und politischen Situation der Gegenwart verstanden.“ (bis Witt 227B)

<sup>1024</sup> Witt 227B. Forts: „Dies ist deshalb nötig, weil jede Form menschlicher Realisierung des göttlichen Willens diesem seine Reinheit raubt und ihn als Legitimation menschlicher Interessen in Anspruch nimmt. Barth revidiert damit seine weiterführenden Überlegungen zur christlichen Realisierung der Gotteserkenntnis im Leben des einzelnen zurück.“ Barth kehre damit zum ursprünglichen Kant und dessen ethischer Skepsis zurück.

<sup>1025</sup> Witt 227CD. Wittekind beruft sich häufiger auf Gottes Willen und spricht häufiger vom Guten (von Realisierung zu schweigen) als Barth, wie auffällt.

<sup>1026</sup> Witt 228B. Die Abkehr von einem Jesus als reinem Vorbild ist, wie sich versteht, jetzt noch größer und erscheint klarer als die von einem Jesus als affizierendem Urbild.

<sup>1027</sup> 228B-229B.229B-230A.230A-C

<sup>1028</sup> Es geht „immer noch um den Versuch, Kants Revolution der Denkungsart als eigentlichen Sinn des Christentums herauszustellen. Das Problem, das Barth entdeckt, liegt in der Verbindung von kategorischem Gebot und wirklicher Tat – zwar zielt das reine Gute auf seine Realisierung durch den Menschen, doch gleichwohl gibt es keine Realisierung des Guten, die der Mensch vollbringen könnte. Nach Barths früher Religionsphilosophie existiert der Mensch als wollendes Subjekt in einer bestimmten geschichtlichen Situation nur, weil die Individualität und die Geschichte in der Idee des Guten begründet ist.“ (Witt 228C) Doch wird jedes menschliche Unternehmen, das Gute zu realisieren, unweigerlich „in die Sphäre des zweckorientierten Handelns“ hineingezogen. (ebd 228D)

<sup>1029</sup> Witt 228D. Das Gute (als Grund) steht für die Gottesgeschichte. „Für die Religionsphilosophie bedeutet das, daß die Idee des Guten nicht nur als Begründung von Individualität und Geschichtlichkeit, sondern zugleich als bewegendes Geschehen, als Selbstverwirklichungsprozeß gedacht werden muß. „Erlösung [ist] realer Anbruch des Gottesreiches.“ (BwR 134D)“ (Witt 228D)

machen will, und sie führt die neue Begründung der Ethik als Kritik aller möglichen Ethik durch. Damit bleibt Barths Theologie auf die Ethik bezogen, gerade dort, wo sie sich am weitesten von ihr entfernen zu müssen meint.<sup>1030</sup>

„In Jesus ist Gottes Wille für die Welt real geworden.“ „Die Christologie wird damit zum zentralen Punkt der neuen theologischen Grundansicht.“<sup>1031</sup> „Nicht daß Gott Gott ist, ist so der eigentlich theologische Sinn von Barths Wende, sondern umgekehrt, daß der Mensch nicht Gott gehorchen kann.“ Nicht „Gott in uns“ ist problematisch in Barths früher Theologie, „sondern erst der daraus für die Ethik abgeleitete Gedanke, daß Gott nur im Handeln der einzelnen als das allgemeine Gute der Welt wirklich werden kann“.<sup>1032</sup> Hält Barth daran fest, daß alle Religion mit der ethischen Grundorientierung am reinen Willen Gottes beginne, so ist diese Forderung erst dann radikal genug formuliert, „wenn sie jeden Gedanken an eine ethische *Anwendung* zunächst einmal von sich ausschließt.“<sup>1033</sup> –Die Christologie ergibt damit nach Wittekind schließlich „einen neuen Religionsbegriff“, den Selbstkritik des Menschen (in seinem Bild von sich) und Kritik aller guten ethischen Absichten kennzeichnen.<sup>1034</sup> „Die Grundabsicht aber seiner Naumann-Kritik, nämlich die Kritik an einer bloß an menschlich-geschichtlichen Zielen gemessenen Handlungsweise (und die gleichzeitige Kritik an der impliziten Verabsolutierung der Gegenwart als Handlungssituation durch eine solche historistische Ethik) bleibt bestehen.“<sup>1035</sup>

Nr 10 „Die Neubegründung der theologischen Ethik“ – in Barths „Kriegszeit und Gottesreich“ I. (erster Unterabschnitt über den ersten Teil des Vortrags:) „Das neue Verständnis von Natur, Geist und Welt“: Der neue Naturbegriff umfaßt auch Ritschls „Geist“. II. „Der neue Gottesbegriff“: „wird dem Götzen einer ethisch funktionalisierten Religion“ entgegengesetzt. Die Realisierung des Guten, des Reiches Gottes ist nicht mehr Sache des Menschen, das menschliche Realisierungsgeschehen gehört „jetzt zum historischen Ablauf der Welt“. Christologie: Umkehr zu Jesus wird Abkehr von menschlicher Religion (Erweiterung des Historismus Troeltschs, der Naumann-Kritik). III. „Glauben oder Handeln?“: Die „ethische Realisierung des Gottesreichs“ wird nicht aufgegeben, nur dem Menschen genommen. Barth verbindet die Sachlichkeit in weltlichen Dingen mit „der ausschließlichen Orientierung an Gott im Glauben. Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun bleibt ungeklärt (Witt 238B) IV. Allgemeiner Rückblick auf Barths Entwicklung: Barth erkennt die Defizite der modernen Theologiegeschichte, hält ihre wahren Intentionen fest (transzendente Struktur des Bewußtseins mit Normorientierung, individueller Verantwortlichkeit; soziale Gerechtigkeit), sucht sie neu zu rechtfertigen.

Der dem Frühwerk Barths gewidmete dritte Teil des Wittekindschen Buches hat zwei Kapitel; das erste stellt das frühe System dar. Das zweite untersucht, welche widersprüchlichen Elemente des Systems die Spannung erzeugen, die im Laufe einiger Jahre zur sogenannten „Wende“ führt. Bleibt der eigentliche theologische Teil des Frühwerks nach Wittekind in Kontinuität erhalten, so

<sup>1030</sup> Witt 229A

<sup>1031</sup> Witt 229B. Forts des zweiten Satzes, der eigentlich voransteht: „Denn die Änderungen im Gottesbild ergaben sich ja aus dem Verzicht auf eine menschliche Verwirklichung des Guten und aus dem gleichzeitigen Beharren auf der Bedeutung des göttlichen Willens als Ziel der Geschichte des Menschen.“ (Folgt der zu Beginn des Absatzes zitierte Satz.)

<sup>1032</sup> Witt 229BC. Mit dem letzten Satz sind die „Ideen und Einfälle“ auf den Kopf gestellt.. – „Es wird sich zeigen, daß Barth auch nach der „Wende“ – d. h. nach der Einsicht in die ethische Unmöglichkeit jedes Realisierungsprogrammes des Gottesreiches durch den Menschen – durchaus noch von ‚Gott in uns‘ – nämlich im Gewissen – reden konnte.“ ( ebd 229C) Wittekind's Bemerkung dürfte sich auf Barths Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“ vom Januar 1916 beziehen, Wittekind's letztem Text. (Witt 241Df, bes Anm 57)

<sup>1033</sup> Witt 230A. So die Naumann-Kritik, zu der Barth zurückkehrt, in ihrer verbesserten Form, nach der Erfahrung deutschen Mißbrauchs der Berufung auf Gottes Willen. (Witt 229C-230A)

<sup>1034</sup> Witt 230A-C. „Vielmehr gilt es jetzt . . . die ethische Funktionalisierung des reinen Guten und des menschlichen Gottesbegriffs anzuprangern und zu durchschauen. Die theologische Religionskritik Barths entsteht damit als Kritik an der ethischen Inanspruchnahme von Religion – die er selbst in seinen sozialistischen Stellungnahmen ausführlichst praktiziert hat.“ (ebd 230B)

<sup>1035</sup> Witt 230BC. Forts: „Es entsteht damit die Frage, wie denn die wahre religiöse Grundorientierung so beschrieben werden kann, daß sie sich von der menschlichen ethisch abgezwekten Religion, die nur ein Bestandteil eudämonistischer Selbstrechtfertigung ist, unterscheiden läßt.“

führt der von Wittekind als „Ethik“ davon unterschiedene Teil zur Wende.<sup>1036</sup> Ist das zweite Kapitel insgesamt überschrieben „Von 1914-1916 – Die Kritik der Ethik als Aufgabe der Dogmatik“, so folgt auf den (mit Barths Moratoriums-Brief vom Juni 1915, der das „entscheidende Neue“ andeutet, abgeschlossenen) Abschnitt zur „Kritik der Ethik“ nun der über „Die Neubegründung der Ethik“ als nächster Schritt der neuen Theologie oder der Wende zur neuen Theologie,<sup>1037</sup> dem entscheidenden Schritt, mit dem Barth über der Auseinandersetzung mit Troeltsch (und dem Naumann-Deutschland) die Ritschl-Schule verläßt. – Die neuen Grundlagen stellt dar: „Das neue Verständnis von Natur, Geist und Welt“; als Urkunde und Text dient „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915.<sup>1038</sup> Daß der Text der Öffentlichkeit nicht vorlag, nötigte zu ausführlichem Referat. In der Abkehr von Ritschl „wählt Barth den Weg über eine inhaltliche Auseinandersetzung mit verschiedenen ethischen Positionen, um zu zeigen, wie die wahre theologische ethische Orientierung nicht formuliert werden darf“.<sup>1039</sup> Barth faßt „ein neues Gesamtinterpretationsmodell“ „in die Formel: ‚Welt ist Welt. Aber Gott ist Gott.‘“ „Damit ist der entscheidende Punkt in Barths neuer theologischer Wertung des Menschen genannt: Barth gibt den alten Gegensatz von Natur und Geist, der für den Religionsbegriff Ritschls und seiner Schule grundlegend war, auf.“<sup>1040</sup> Den „neuen Naturbegriff, der auch den Geist mitumfaßt,“ begreift Barth „als Relat eines neuen Gegensatzes“, „eben gegen das Neue, das Andere, gegen die neue Welt, gegen den Gottesstaat, eine an Gott gebundene Wirklichkeit. Welt und Natur sind damit Bilder für die dem Menschen mögliche ethische Orientierung, eine

<sup>1036</sup> Auch Wittekind hat Spieckermann gelesen; aber Barths Wende bringt „nicht die erkenntnistheoretische Frage nach der Offenbarung Gottes und menschlichen Möglichkeit der Erkenntnis Gottes, sondern die ethische Frage nach der Realisierung des absoluten Willens Gottes in der Welt.“ (Witt 212CD) Im ersten Kapitel führen die Ethik als „Realisierung des Guten“ – gemäß der frühen Barthschen Religionsphilosophie – ein kleiner Bettags-Artikel Barths vor und sein Safenwiler Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ vom Dezember 1911.

<sup>1037</sup> In Wittekind's Sprachgebrauch kann die Religion die Ethik einschließen, wie andererseits Ethik die sie begründende Religion mitmeinen.

<sup>1038</sup> Witt 230CD zu GA III 3,186ff (heute!). Mit „Die Gerechtigkeit Gottes“ vom Januar 1916 (im Frühsommer 1916 setzte Barth sich unter den Apfelbaum, um den Römerbrief zu Papier zu bringen) fand sich (damals) der nächste im Druck zugängliche Text Barths, um in einem weiteren (dem dritten textbezogenen) Abschnitt aus der neuen Grundlegung der Ethik Konsequenzen zu ziehen: „Dogmatische Konsequenzen: Die neue Anthropologie“ (Witt 241D). Schon die Hilfe-Rezension hatte Wittekind nach der „Christlichen Welt“ zitieren müssen; nun folgte er Anzinger ins Barth-Archiv und fand dort als fehlendes Folgestück und Verbindungsglied den Versuch einer „Generalabrechnung“ mit Paul Wernle (BwTh I 101C). Der urschweizerische Basler Paul Wernle war Wittekind freilich so gleichgültig wie der Urschweizer Ragaz; es hätte (sein Pazifismus) nur von der deutschen Kriegstheologie abgelenkt.

<sup>1039</sup> Witt 230D. „Die in ihr (der humanen Ethik) vorliegende Berufung auf den Willen Gottes ist so bloße Überhöhung von Egoismus und Zweckdenken.“ (ebd 231B) „Barth führt dies anschließend anhand des Staatsgedankens aus.“ „Der Gottesstaat ist dieses prinzipiell andere, was sich nach der Einsicht Barths aus den menschlichen ethischen Anstrengungen auch im Rahmen einer modernen Staatstheorie durchaus nicht entwickeln kann.“ (ebd 231C) „Entsprechendes gilt für den Sozialismus.“ (ebd 231CD) Wittekind erwähnt die national gebundenen Interessen; es bleibt „auch hier als die abschließende Beurteilung, daß der Sozialismus im Rahmen menschlichen Handelns verbleibt und keine von außen kommende Zielorientierung besitzt“. (ebd 231D) „Der nächste Vertreter einer bestimmten ethischen Position ist der Pazifismus, den Barth mit Rade auch namentlich belegt. Barth nennt die wirkungslose Aufforderung, den Krieg als Mittel der Politik abzuschaffen, und schließt mit der Beurteilung: ‚Ich habe auch beim Pazifismus den Eindruck, daß auch er aus der Sackgasse, in der sich alle Ethik befindet, nicht herauskomme.‘ (GA III 3,190C)“ (Witt 231Df) „Der längste Punkt zur Einzeldurchführung der ethischen Kritik gilt dem – Christentum. Barth gesteht die individuelle religiöse Interpretation des Kriegeserlebnisses zu, geht dann aber auf Naumanns und besonders Traubs nationalistische religiöse Verklärung des Krieges ein.“ (Witt 232A) „Dem christlichen Empfinden liegt hier also nicht die reine Orientierung an dem Willen Gottes zugrunde, sondern auch schon wieder ein Schielen auf die gegenwärtige Situation des Lebens, aus dem ‚kein Neues, kein Anderes, keine Überwindung der Welt der Naturkraft‘ (GA 193AB)“ folgt.“ (Witt 232AB)

<sup>1040</sup> Witt 232BC; jene Formel Barths GA 193B. Forts: „Das wahre christliche Selbstbewußtsein der Freiheit ist keine Sache des Geistes, der Bildung, der Ethik oder der Kultur im Gegensatz zur Abhängigkeit und Determination der Natur. Vielmehr muß dies alles – Ethos, Kultur, Bildung, individuelles Wollen, menschlicher Fortschritt – auf die Seite der Natur gerechnet werden. Es gibt keine religiöse Höherentwicklung des Menschen von der bloßen Natur fort, sondern es gibt nur eine historische Entwicklung und Gesellschaft *innerhalb* des gesamten menschlichen naturgebundenen Lebenszusammenhangs.“

Orientierung an Idealen und Zielen, die aus dem historischen Kontext („Lebenszusammenhang“) gewonnen werden und darum an die Geschichte des Menschen und seine natürliche Entwicklungsmöglichkeit gebunden bleiben.“<sup>1041</sup> „Das von Gott her kommende Andere ist die Revolution der Gesinnung, ist die Wahl des Guten als der allen einzelnen Entscheidungen zugrundeliegenden Maxime – und diese Wahl ist für den Menschen – wie Barth mit Kant eingesehen hat – moralisch nicht möglich.“<sup>1042</sup>

Wittekind's zweiter Unterabschnitt, „Der neue Gottesbegriff“, gilt dem zweiten und mittleren Teil von Barths Vortrag. Barth bestimmte „das Wesen Gottes durch seinen Gegensatz gegen den Götzen einer ethisch funktionalisierten Religion“.<sup>1043</sup> Und Barth halte (zum andern) „an der Grundlegungsfunktion des Gottesgedankens für das menschliche Bewußtsein fest, die er in seiner frühen Religionsphilosophie beschrieben hat“.<sup>1044</sup> „Damit ist das entscheidend Neue in der Gottesvorstellung, wie sie sich aus der ethischen Kritik Barths im Zuge der Debatte um den Kriegsausbruch ergibt, benannt.“ „Die Realisierung des Gottesreiches ist jetzt keine Möglichkeit des Menschen mehr, die sich aus Bildung, Bewußtseinsstärkung, Selbstbewußtwerdung und religiöser Umkehr ergibt. Vielmehr rechnet Barth diesen ganzen Zusammenhang des Realisierungsgeschehens des Guten jetzt zum historischen Ablauf der Welt – und damit von vornherein zum Bereich des sündigen menschlich-weltlich-geschichtlichen Geschehens und Handelns.“ Beschreibt die Ethik die „Realisierungserwartung an den Menschen“, muß die Theologie, deren Gegenstand das wahre Wesen Gottes ist, „sich von den Ausführungen theologisch-philosophischer Ethik grundsätzlich abwenden“.<sup>1045</sup> – Auch mit der Christologie der neuen Theologie nimmt Barth „den Gedanken einer absoluten Normorientierung aus der frühen kantischen Normorientierung auf, aber diese Möglichkeit der Orientierung an der Norm wird nicht mehr in der sozialistischen – oder einer anderen – Tat des Menschen sichtbar.“<sup>1046</sup> Beginnt Wittekind die Bestimmung Jesu als Urbild „wiederum mit den Begriffen der Buße und der Umkehr“, so soll dies abermals eine Erinnerung an Kants Religionsphilosophie sein. „Nur daß jetzt die Umkehr nicht mehr gegen einen religiösen Zustand relativistischer und historistischer Weltsicht erfolgt, sondern gegen die Religion des Menschen, in der die Notwendigkeiten und

<sup>1041</sup> Witt 232D. „Neuer Naturbegriff“ sagt Wittekind von Ritschl her gedacht. Forts: „Letztlich ist die Welt in Barths ethischer Interpretation des Christentums nur der Bereich des menschlichen Handelns, der im kantischen Sinne doch immer wieder durch Zweckbestimmung und Glücksstreben gekennzeichnet ist und nicht durch rein am kategorischen Imperativ gewonnene Pflichtbindung. Entsprechend ist auch das gesuchte Neue der Ausbruch aus diesem ethischen Zwangszusammenhang des radikalen Bösen der menschlichen Natur.“

<sup>1042</sup> Witt 233A. – Wittekind's erster Unterabschnitt gilt Barths erstem Teil des Vortrags, wo immer er den Übergang vom ersten zum zweiten Teil Barths ansetzt.

<sup>1043</sup> Witt 233B. Also nicht gegen die Welt überhaupt nach Wittekind. „Gegen diese vergöttlichten Ideale, die sich als falsche Götter erwiesen haben, wird Gottes wahre Wirklichkeit gesetzt.“ (Witt 233B)

<sup>1044</sup> Witt 233BC. Wittekind zitiert GA 195C: „Der ‚Vater im Himmel‘ . . . ist keine Idealität, die von ihrem Gegensatz lebt, keine formale un-reale Größe, die schließlich auch wieder in die Welt hineingehört, keine Idee der Gerechtigkeit oder der Liebe im Wetteifer mit den Ideen der Ethik, sondern die Wirklichkeit, aus der unsere ganze Welt herausgefallen ist.“ „Als dieser Ursprung des Lebens (von dem Barth im Zitat vor dieser Anm sprach) ist Gott zugleich das Ziel der Welt, welches sich aber durch seine Unableitbarkeit aus dem historischen Zusammenhang auszeichnet.“ (Witt 233C)

<sup>1045</sup> Witt 233C(-234BC). Darin besteht die Wende, sofern sie den Gottesbegriff betrifft. Sie besteht also darin, daß Barth die Kritik an der jüngeren religionsgeschichtlichen Schule (Troeltsch) „prinzipiell auf die Auffassung auch des ursprünglichen philosophischen kritischen Idealismus ausgeweitet“ hat. (Witt 233Df) Schleiermachers und Kants Grundlegung der Ethik „sowie die allen gemeinsame Vorstellung des Reiches Gottes als Endziel des geschichtlichen Progresses“ werden von Barth aus der „eigentlichen Theologie“ ausgeschieden, die das Wesen Gottes beschreibt, „das diesen Zusammenhang des weltlichen Handelns und Geschehens von sich aus durchbricht und das wahre Gute neu schafft“. (Witt 234A) Das „wahre Gute“ hält fest, daß das Christentum durch eine absolute Norm bestimmt sei, wie Wittekind's folgender Absatz bestätigt, allein daß die Realisierung Gott zufällt, der Mensch in keiner Weise etwas dazu beitragen kann.

<sup>1046</sup> Witt 234D; vgl zur Normorientierung ebd 234B. War früher Jesus dem einzelnen Vorbild der Selbstaufopferung, jetzt fällt „dieser Zusammenhang von Vorbildlichkeit und Nachahmung völlig hin“. Wittekind zitiert (234CD) GA 195Df: „In Jesus haben wir die große Position des Schöpferischen, Wirklichen Neuen gegenüber unserm ganzen Lebenszusammenhang. Usw.“

Abhängigkeiten der historischen Situation der Gegenwart zum letztgültigen Handlungsrahmen verabsolutiert werden. Damit wird jetzt der Zusammenhang von Historismuskritik und Religionskritik deutlich. Er ergibt sich aus der ethischen Kritik an Naumanns Theologie, die Barth 1914 geübt hatte und die jetzt durch die Erfahrungen der Kriegszeit zu einer grundsätzlichen Kritik an aller ethischen Ausrichtung der Religion vertieft wird.“<sup>1047</sup>

Den dritten Unterabschnitt, den er dem dritten Teil des Barthschen Vortrags widmet, überschreibt Wittekind mit einer rhetorischen Frage: „Glauben und Handeln?“ „In der Besinnung auf das wahre Wesen Gottes besteht die benennbare Aufgabe des Menschen“, und „diese Besinnung gipfelt in der Erkenntnis von Gottes eigener Realisierung des Guten und in dem Verzicht auf die religiöse Legitimierung des eigenen Tuns durch den Menschen.“<sup>1048</sup> Dann geht Wittekind mit Barth vom Glauben zum Handeln über, wenn er auch als erstes den theologischen Vorbehalt ausführlich wiederholt.<sup>1049</sup> „Gleichwohl bleibt das Kommen des Gottesreiches das Ziel allen bewußten Lebens des Menschen – und im Hinblick auf dieses handelt er seiner Pflicht gemäß, ohne seine Situation und sein Handeln religiös zu verklären.“ „Nüchterne Lagebeurteilung und situationsbezogenes Handeln werden damit zum Kennzeichen wahrhaft normbezogenen, auf Gottes wahren Willen ausgerichteten Handelns.“ Eine religiöse Verklärung der Situation (im Sinne Rades oder des Religiösen Sozialismus) ist obsolet.<sup>1050</sup> Nach dem Erhalt der ethischen Verpflichtung als solcher gilt Wittekind's nächstes Interesse der Entwicklung (der Gedanken) im Zusammenhang der Ritschl-Schule. „Der scheinbar objektiven Weltsicht des objektivistischen Historismus, der unter der Hand seine eigene Situation zum Maßstab aller Geschichte macht, setzt Barth die eigentliche Objektivität entgegen, die die Sachlichkeit in weltlichen Dingen mit der ausschließlichen Orientierung an Gott im Glauben verbindet.“<sup>1051</sup> – Zum dritten hält Wittekind fest, daß Barths „Neubegründung der theologischen Ethik“ mit diesem Vortrag doch nicht mehr als die Einsicht in die Notwendigkeit bedeutet, die Ethik neu zu

<sup>1047</sup> Witt 235AB. „Barth verdeutlicht diese neue Bestimmung des Wesens Gottes durch eine ausführliche Kritik an Wernle, die den zweiten Teil des Vortrags beschließt.“ (Witt 235B) „Der Gottesgedanke wird zum eigentlichen Schibboleth zwischen Religion (als menschlich-ethischer Ideologie vermeintlich notwendigen situationsgebundenen Handelns) und Glaube (als Hoffen auf Gottes eigenes neuschaffendes Wirklichwerden in der Welt). Barth hat damit eine neue theologische Fassung seiner alten kantischen Kritik an dem menschlichen Eudämonismus gefunden. Dabei geht es nicht mehr bloß, wie in der Naumann-Rezension von 1914, um den Gegensatz von Religion und Unglaube, sondern um die bestimmte Auffassung des Wesens Gottes, die zwischen der reinen Gottesverehrung – die ihn in seinem von sich her das Gute realisierenden Wesen erkennt – und der ethisch abgezwekten Gottesvorstellung des Menschen, die Gott mit bestimmten situativen Notwendigkeiten der Gegenwart verknüpft und daraus bestimmte ethische Folgerungen ableitet, unterscheidet.“ (Witt 235Df) Wittekind irrt zwar (218CD.235CD), wenn er meint, Barth (an Rade am 31. VIII.1914 usw) oder Ragaz (im Oktober-Heft der „Neuen Wege“ 1914) hätten je zwei Religionsformen nebeneinander für möglich gehalten.

<sup>1048</sup> Witt 236B. Forts: „Barth bezieht jetzt auch seine eigene sozialistische Anwendung des göttlichen Gebotes ausdrücklich in die Kritik mit ein: , . . Ich habe dabei (an der allgemeinen Geschäftigkeit nach Kriegsausbruch) an meinem Teil durch meinen berüchtigten Brief an Rade auch mitgewirkt.“ (GA 205BC)“ Und Wittekind wiederholt, was er bereits öfters grundsätzlich ausgeführt; wiederholt auch mit einem großen Zitat (heute GA 207D-208B) Barths abwehrende Worte, bis diese vom Glauben zum Handeln übergehen: „Denn im Glauben wachsen wir hinein in die ursprüngliche reale Gotteswelt, in das kommende Reich des Vaters.“ (Barth bei Witt 237A)

<sup>1049</sup> „Barth betont ausdrücklich, daß dieser Glaube keine quietistische Haltung bedeutet. . . Denn der Gedanke ethischer Realisierung des Gottesreiches wird ja nicht vollständig aufgegeben, sondern er wird in den Gottesbegriff hineinverlagert. Gott ist nicht nur das vollkommene Gute, sondern nur von ihm her wird das Gute zugleich wirklich. Glauben heißt darum noch genauso wie vorher, das reine Gute erkennen und seine Realisierung als Ziel der Welt betrachten. Nur daß der einzelne dieses Ziel in der gegenwärtigen Situation zu verfolgen imstande ist, wird bestritten. Barth übersetzt Glauben deshalb mit Rückgriff auf Blumhardt immer als Hoffen und Harren, als Gespanntsein und aktives Zuwarten auf das Reich.“ (Witt 237AB) „Barth verzichtet also, trotz der theologischen Kritik an einer ethischen Religion, nicht auf die Handlungsforderung und kann dafür auch weiterhin durchaus von Pflicht reden.“ (Witt 237BC) Die Entscheidung im Augenblick erfolgt aus der Gesamtorientierung heraus.

<sup>1050</sup> Witt 237CD

<sup>1051</sup> Witt 237Df. Forts: „Damit erweist sich der christliche Glaube an die normative Gegengeschichte Gottes auch im Hinblick auf die historische Welt als die angemessene, modernegemäße Sicht der Dinge.“

begründen und dies von neuem nach dem Verhältnis von Religion und Ethik werde fragen lassen.<sup>1052</sup>

Die „Zusammenfassung“ des dritten Abschnitts in einem eigenen Unterabschnitt beginnt mit einer der Voraussetzungen dieses Abschnitts, aus denen sich die Notwendigkeit einer „Neubegründung der theologischen Ethik“ ergab.<sup>1053</sup> „Ausgangspunkt für Barths Sicht der deutschen Kriegstheologie war die doppelte Kritik, die er in seiner Rezension von Naumanns Denken noch vor Kriegsausbruch 1914 erarbeitet hat.“ Der spätere Naumann hatte auf eine zeitlose religiöse Norm verzichtet, damit aber unter der Hand die gegenwärtige Situation Europas verabsolutiert, „quasireligiös“ „vergöttlicht“. „Die eigenen Handlungsentscheidungen werden damit zu unüberbietbaren, sakrosankten Gotteserlebnissen hochstilisiert – und die deutsche Kriegstheologie wird damit für Barth verständlich als natürliche Fortsetzung von Naumanns religionsloser religiöser Ideologie.“<sup>1054</sup> Die deutsche Begründung religiöser Individualität im Erlebnis (bei Naumann vor, bei Rade nach Kriegsausbruch) zwingt zur neuen Theologie; nur durch eine neue „dogmatische“ Fassung des „Glaubensbegriffs“ kann dem

<sup>1052</sup> Witt 238AB. „Barths Ausführungen zur ethischen Anwendung des Glaubens lassen sich auf dem Hintergrund der ethischen Kritik und des neuen Gottesbildes erklären. Gleichwohl läßt sich nicht übersehen, daß Barth hier noch keine überzeugenden Gründe für die neue Einschätzung der Ethik bereitstellen kann. Das Verhältnis von göttlicher Realisierung des Gottesreiches und menschlichem aktiven Zuwarten bleibt ungeklärt. Und in diesem ungeklärten Verhältnis liegt denn auch das Antriebspotential für die weitere Entwicklung der Theologie Barths.“ So gelang auch einem Wittekind nicht, über den Ausdruck der Verlegenheit hinaus dem dritten Teil des Barthschen Vortrags einen Fortschritt abzugewinnen. Er beschließt darum den Unterabschnitt: „In den Grundlagen bestreitet Barth die Funktion des Handelns für den Glauben.“ „Die ethische Abzweckung des Glaubens bleibt aber bestehen – denn ein Glaube, der sich aus der Welt heraushalten will und nur um die eigene Erlösung kreist, verfehlt genauso das Wesen Gottes, der in der Welt wirklich werden will.“ (ebd 238C) „Die neue Gottesvorstellung Barths nimmt dem Menschen zwar die Last der alleinigen Verwirklichung des von Gott gewollten Guten – aber läßt sie nicht noch zu viel Raum für eine mögliche menschliche Mitwirkung, die den reinen Willen Gottes wiederum verunklart? Die Frage zielt hin auf Barths zweite Fassung des Römerbriefs – denn die sogenannte Diastasentheologie versucht gerade hier, grundsätzliche Klärung zu erreichen.“ (ebd 238D)

<sup>1053</sup> Witt 238D-239C. „Barth entwickelt die ‚neue‘ Theologie in direktem Anschluß an die kantischen Intentionen seiner frühen, ethischen Theologie. Der neue Gottesbegriff hat darin seinen Skopus, die alten Absichten moderner Theologiebegründung gedanklich besser aufnehmen zu können.“ (ebd 238D) Der neue Gottesbegriff bedeutet auch „Selbstkritik an den früheren (sozialistischen) Realisierungsforderungen des Gottesreiches in der Welt durch den einzelnen.“ (ebd 239A) Die Notwendigkeit eines neuen Begriffs ergab sich daraus, „daß Barth aus den theologischen Streitigkeiten um die ethisch-religiöse Bedeutung des Weltkriegs die Erkenntnis gewinnt, daß es keine menschlichen Handlungen gibt, die unmittelbar nur der Verwirklichung des Reiches Gottes dienen.“ (ebd 239A) „Die Erkenntnis des kategorischen Gebots, des reinen guten Willens Gottes – die ja zugleich als unmittelbare Selbsterkenntnis des menschlichen Wesens begründet war – führte zuvor direkt zum Versuch der menschlichen Realisierung des Guten in der Welt. Jetzt aber führt diese Erkenntnis des göttlichen Willens – die zugleich die Erkenntnis des wahren Wesens Gottes ist – unmittelbar zum Verzicht auf die religiöse Auszeichnung einer bestimmten Handlung in der gegenwärtigen Situation. Denn die einzig mögliche Realisierung des Gottesreiches ist nur als striktes Implikat des kategorischen Guten selbst zu denken, nicht aber als menschliche abgeleitete und damit in die Sphäre ethischen Klügelns gegebene Handlung. Die neue steile Differenz von Welt und Gott bezieht sich auf diese unterschiedliche Zuweisung der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden – und sie besteht darin, daß die Welt und das menschliche Handeln in ihr einen eigenen historischen Zusammenhang des Geschehens bilden, aus dem es keinen Ausweg gibt und keinen Progreß hin zur idealen Gesellschaft. Gottes Reich ist damit noch mehr als zuvor und jetzt ausschließlich nur noch als Gegengeschichte zu verstehen – und zwar als unverfügbares Geschehen, das nur von Gott ausgehen und die Welt neuschaffen kann.“ (ebd 239AB-C)

<sup>1054</sup> Witt 239D-240A. Die „theologische Verwendung des Erlebnisbegriffs“, den er selbst als „modernegemäß“ geschätzt, verfiel bei Barth der Kritik (ebd 240BC) „In Barths eigener Theologie stand das Erlebnis zugleich für die Vermittlung von streng transzendentaler Konstitution von Individualität und situationsbezogener persönlicher Ausbildung eines streng auf das Reich Gottes gerichteten ethischen Wollens. Die transzendente Allgemeinheit der Individualitätsbegründung setzte sich ihm um zu einer sozialen Idee der Gerechtigkeit als Leitbild christlichen Lebens. Und jetzt gilt auch für den Erlebnisbegriff, daß gerade dann, wenn seine Interessen gegen Mißbrauch gerettet werden sollen, er durch den Glaubensbegriff ersetzt werden muß. Denn die Christlichkeit des Erlebnisses besteht in dem unmittelbaren Bezogensein auf Gottes Willen, so daß Gott als Kriterium des Erlebnisses gedacht werden muß – und nicht umgekehrt das herzerhebende Gegenwartserlebnis (des Kriegsausbruchs) zum Ort der Gottesoffenbarung erklärt werden darf.“ (ebd 240BC)

aufgetretenen Mißbrauch des Erlebnisbegriffs gewehrt werden, kann die Herrmann abgewonnene „transzendente Konstitution“ des Erlebnisbegriffs in ihrer Intention bewahrt werden: „Der wahre Glaube nimmt also die Intentionen des Erlebnisbegriffs in einer dogmatischen Fassung als seinen von Gott offenbaren Gehalt auf – und sieht damit von sich selbst als Gegenpart der Offenbarung ab.“<sup>1055</sup>

Die relativistische Ethik Naumanns und Troeltschs historische Sicht des Christentums sind nicht nur einzelne Fehlentwicklungen; „schon Kants Religionsphilosophie ist zu verabschieden, wo sie zwischen dem kategorischen Gebot und der menschlichen Achtung vor dem Sittengesetz als Realisierungsform des Reiches Gottes in der Welt unterscheidet“.<sup>1056</sup> Ging Herrmann vom reinen Willen Gottes aus, die Durchführung mit Hilfe des Erlebnisses erlaubte Mißbrauch. So verfällt die ganze neuere Theologie- und Philosophiegeschichte der Kritik Barths.<sup>1057</sup> Vor diesem Hintergrund ist zu sehen, daß Wittekind die „Wende“ Barths als Abkehr von seiner „Vorkriegstheologie“ und Eröffnung einer besseren Moderne hinzustellen versucht, und insofern ist „Kriegszeit und Gottesreich“ mit seinen kräftigen Negationen geeignet, den Beginn einer „neuen Theologie“ zu zeichnen, einer „Wende“, die nicht „bricht“, sondern durch die Behauptung von Kontinuität desto höheren Anspruch erhebt.<sup>1058</sup> „Die ethische Ausrichtung bleibt bestehen, denn Glauben heißt aktives Harren auf Gottes eigenes Kommen in der Welt, und auch die soziale, an der Allgemeinheit ausgerichtete Zielsetzung der Ethik wird gerade in diesem Harren auf Gottes eigenes Reich aufgenommen.“<sup>1059</sup> Daß nur Gott sein Reich verwirklicht, ist „die einzige sachlich mögliche und modernegemäße Form, die Ethik des reinen Wollens und die individuelle Form ihrer Realisierung ohne mißbräuchliche Konsequenzen theologisch beizubehalten. Barths neue Theologie kann deshalb, gerade wenn man ihre grundsätzliche Kritik an der modernen Theologie und Religionsphilosophie beachtet, nur als Fortsetzung genau der Intentionen dieser modernen Verständigung über die Bedingungen und Bindungen es menschlichen Lebens gelesen werden.“<sup>1060</sup> „Doch zugleich setzt er diese Geschichte fort, indem er ihre wahren Intentionen – situationsunabhängige und in der transzendentalen Struktur des Bewußtseins angelegte Normorientierung, individuelle Verantwortlichkeit zwischen Buße,

<sup>1055</sup> Witt 240C. Wittekind spricht von „wahrem Glauben“ unter dem Gesichtspunkt der kritischen Reinigung des Glaubensbegriffs in der Geschichte der Ritschl-Schule; s dazu Witt 242 Anm 57. Vor dem Zitat ob im Haupttext: „Denkt man dies (das von Naumann und Rade absolut gesetzte Erlebnis als Ort der Gottesoffenbarung) weiter, so kommt man zu dem Ergebnis, daß die individuelle Form des Glaubens nur dann bewahrt werden kann, wenn die Individualitätsbegründung ein Moment der göttlichen Offenbarung selbst ist, und nicht ein formales Kriterium auf Seiten des glaubenden Subjekts.“ (ebd 240C) Wittekind geht zum wenigsten über „Kriegszeit und Gottesreich“ noch einen Schritt hinaus: „Damit ist man dann bei der neuen Funktion der Christologie in der Theologie des Wortes Gottes angekommen.“ (ebd 240C) – Was hat Wittekind beim frühen Barth sich entgehen lassen!

<sup>1056</sup> Witt 240D. Forts: „Denn damit wird die Behauptung der Orientierung am göttlichen Willen letztendlich doch in unkontrollierbarer Form der bestimmten Absicht des einzelnen in der Welt und seinen selbstsüchtigen Zwecken unterworfen.“

<sup>1057</sup> Witt 240Df

<sup>1058</sup> „Barths ‚neue‘ Theologie versucht, wie der Aufsatz über Kriegszeit und Gottesreich zeigt, die alten ethisch-religiösen Intentionen seiner Vorkriegstheologie aufzunehmen, ohne in die Zweideutigkeiten der humanen Situation, des menschlichen Handelns und Wollens hineingezogen zu werden.“ (Witt 241A)

<sup>1059</sup> Witt 241AB. Forts: „Alles menschliche Handeln ist eben durch seine individuelle Form und Zielsetzung als selbstsüchtig und zweckgebunden entlarvt. Jedoch versucht Barth immer noch eine aus dem reinen Glauben heraus geschehende Form des Handelns plausibel zu machen, bei der unter der Hand Gottes Reich sich verwirklicht – nur daß eben keine Aussagen mehr über die inhaltlichen Bestimmungen dieses aus dem Glauben heraus vorgenommenen Handelns gemacht werden können. Daß Gott und nur Gott es ist, von dem die Verwirklichung des Reiches Gottes erwartet werden kann, darf darum nicht als Entwertung menschlichen Handelns verstanden werden.“

<sup>1060</sup> Witt 241C. Die Kontinuität innerhalb der Ritschl-Schule würde insofern den Anspruch Barths verstärken. „Die Kritik deckt nur auf, welches Selbsttäuschungspotential in der bisherigen theoretischen Fassung des modernen menschlichen Selbstverständnisses verborgen lag, und versucht, die Krise der Gegenwart als Ergebnis der mangelnden theoretischen Konsequenz in der Religionsphilosophie der Moderne zu begreifen. Der Relativismus und Historismus der gegenwärtigen Theologie, den explizit gemacht zu haben als Verdienst Troeltschs angesehen werden kann, wird damit für Barth zum Katalysator der Erkenntnis der Defizite der modernen Theologiegeschichte insgesamt.“ (ebd 241D)

Wiedergeburt und Heiligung, soziale Gerechtigkeit als Ziel der menschlichen Gesellschaft – neu zu rechtfertigen versucht.<sup>1061</sup>

Nr 11. „Dogmatische Konsequenzen: Die neue Anthropologie“ – Barths Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“ I. (erster Unterabschnitt über den ersten Teil des Vortrags) Die alten transzendentalpsychologischen Grundlagen, die Realisierung des Ziels ist ja deren Implikat. II. „Barth formt „die Ergebnisse der ethischen Diskussion um den Kriegsausbruch und die neuen Einsichten zum Wesen Gottes“ um „zu einer neuen theologischen Anthropologie“: Die „Bewußtwerdung des reinen kategorischen Guten ist der Grundfaktor der andauernden Sündhaftigkeit“, weil der Mensch die das absolut Neue in der Welt schaffende Gerechtigkeit Gottes“ zum Ziel des eigenen Wollens macht. Die neue Theologie radikalisiert Zustimmung zu Troeltsch wie Ablehnung (Gegengeschichte): Bekenntnis zur Moderne wie radikalisierte Widerspruch. III. Die Christologie jetzt „Ausdruck urbildlichen Glaubens an die nur Gott zustehende Kraft der Realisierung des Guten“. IV. „Zusammenfassung“ (als Abschluß des Barth-Teils): Barths Naumann-Kritik; Kritik mit und (radikalisiert) gegen Troeltsch (Kriegsbrief an Rade). Der Entwurf einer Gegengeschichte zu Troeltschs Historie war richtige Intention, ist besser begründet festzuhalten.

Barths frühes System ist nach Wittekind gegen Troeltschs ethischen Relativismus entworfen: Das individuelle religiöse Bewußtsein weiß von einer göttlichen Normierung des Lebens, die sogar eine göttliche Gegengeschichte begründet. Später leitet die Wende ein, daß nach Kriegsausbruch Barth den ethischen Relativismus Naumanns als gottlos bezeichnet, die Notwendigkeit der eigenen religiös-sozialen Position aber nicht nachweisen kann: Barth radikalisiert, verabsolutiert, prinzipialisiert so gut wie Naumann kontingente Entscheidungen betreffs der Realisierung der Norm, des Guten. Rade macht das Problem offenbar, als er den Krieg als eine gegenwärtige Handlungssituation religiös verklärt und damit die „Religion als Selbstrechtfertigung humaner Sittlichkeit“ mißbraucht. Barth erklärt (nach Wittekind zuerst im Moratoriums-Brief an Rade), daß die Realisierung des Guten allein von diesem selbst, allein bei Gott liegt und das Individuum, da es zur Verklärung des Bösen neigt, von der Frage der Realisierung getrennt gehalten werden muß. In „Kriegszeit und Gottesreich“ fand Wittekind dann „die Neubegründung der theologischen Ethik“ (und einen neuen Begriff von Religion) durchgeführt. Ob der Mensch in seinem Leben an der absoluten göttlichen Norm, die in ihrer absoluten Geschichte sich selbst realisiert, seinerseits sich orientiert (wie er nach wie vor im Glauben tun soll), wird Frage für sich: Jesus ist nicht mehr Vorbild, Wittekind nennt ihn nun „Urbild“. So entwirft ein vierter Abschnitt zur Wende in Barths Theologie, „Dogmatische Konsequenzen“ ziehend, „Die neue Anthropologie“. Der Text, auf den Wittekind sich als letzten bezieht, ist der Vortrag Barths im Januar 1916: „Die Gerechtigkeit Gottes“

Barths Vortrag hat drei Teile, und Wittekind widmet jedem einen besonderen Unterabschnitt. In durchgezählten zehn Nummern überträgt Wittekind in den Unterabschnitten, als Gestalt der Interpretation, Barths Ausführungen in die ihm eigene Sprache und ihre Begriffe. Die meisten Textzitate finden sich in die Anmerkungen verwiesen, indes im Haupttext der Unterabschnitte, unter eigener Überschrift (auf eine kurze Einleitung hin), die interpretierenden Nummern folgen und ein verschieden langer Beschluß von der gegebenen Interpretation kommentierend Abstand nimmt.

Barths erster Teil stellt die Gerechtigkeit Gottes als Tatsache vor, bezeugt durch das Gewissen, und stellt jener die Ungerechtigkeit der Menschen gegenüber, unter der diese auch leiden, nicht allein in der gegenwärtigen Kriegszeit. Wittekind überschreibt den ersten Unterabschnitt „Voraussetzungen“ und faßt seine Interpretation in vier Nummern. Er beginnt: „1. Gott ist die absolute Norm, sein Wille wird nach dem Modell der kantischen Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft gedacht.“<sup>1062</sup> Diese unmittelbare praktische Erkenntnis ist „zugleich die

<sup>1061</sup> Witt 241D. – Wittekind setzt das ausschließliche Recht der Ritschl-Schule (samt internen Auseinandersetzungen) innerhalb der neueren protestantischen Theologie voraus.

<sup>1062</sup> Witt 242A. Auch im Haupttext wird Barth zitiert; so folgt: „Denn in ihm können wir einen Willen wahr[n]ehmen, [ . . . ], der in sich selbst klar und beständig, frei von Willkür und Wankelmut ist, einen Willen, der in sich selber eine Ordnung hat, die gilt und nicht gebogen werden kann.“ (GA 230A)“

Form der wahren Selbsterkenntnis des individuellen menschlichen Lebens – denn sie enthält den wahren Sinn und das Ziel des Lebens, indem durch die absolute Norm ein immerwährender fester Bezugspunkt innerhalb des historischen Lebens gegeben ist“. Nummer zwei stellt den Gegensatz zum menschlichen Willen fest, „der allein auf der Maxime des Bösen und der Selbstsucht gründet und damit praktische Selbstdurchsichtigkeit und ethische Begründbarkeit entbehrt“. Die moderne Gesellschaft und der Krieg beweisen es. Nach Nummer drei sucht „die böse moralische Gesinnung“ sich zu rechtfertigen, relativiert Ethik und absolutes Ziel der Geschichte. Nummer vier ist den Erkenntnissen von 1914 bis 1916 gewidmet: Die böse moralische Gesinnung täuscht sich: „Der Zwang zur Suche nach der Gottesgerechtigkeit ist ein Zeichen der lebensweltlichen Selbstentfremdung des Menschen von seinem wahren, in Gott gegründeten und deshalb auf das Allgemeine als Ziel bezogenem individuellen Wesen. Die Realisierung dieses Ziels ist deshalb ein notwendiges Implikat der transzendentalen Begründungsstruktur des menschlichen Bewußtseins.“ – Die „Exposition“ bleibt in der Bahn des frühen Systems, weil die „Begründung der Möglichkeit guten Handelns“ die Wirklichkeit und das Böse schon hier so stark übertrifft, daß Barth von der wirklichen Welt als dem Unmöglichen und dem Unerträglichen spricht. Aber erst der nächste Unterabschnitt Wittekind wird die „Anfrage“, welche die Exposition ergeben hat, „zu einer religionskritischen und theologisch neu fundierenden Theorie des christlichen Glaubens“ verarbeiten.

Die Stimme, die von der Gerechtigkeit Gottes kündigt, ist nicht zu überhören, führt Barth im zweiten Teil seines Vortrags aus; aber der Mensch, durch die Ungerechtigkeit des Weltwillens bedrängt und darunter leidend, hört ihr nur zur Hälfte zu und läßt sie nicht ausreden. Er legt selbst Hand an, beginnt zu reformieren – und so kommt es zum Turmbau der Menschengerechtigkeiten, „der eigentlich tragische Irrtum der Menschheit“, wie Barth sagt.<sup>1063</sup> Wittekind setzt über diesen Unterabschnitt: „Der Mensch als Sünder: Moral und Religion“ Es geht von da an und zunächst in Punkt fünf bis sieben „um die Weise der menschlichen Realisierung des Sittengesetzes“, nach dem die transzendente Struktur der praktischen Vernunft bewußt geworden ist. Gutwillig, Nummer fünf, lenkt der Mensch vom absoluten Gebot Gottes und dessen ethischer Autonomie (welche eben die Realisierung einschließt) ab und verfehlt so (durch Nachahmung Jesu statt bloßer Orientierung am Absoluten) den Sinn der sich selbst verwirklichenden Gerechtigkeit Gottes. Darum beginnt Nummer sechs: „Das Wesen der humanen Sittlichkeit besteht in der trennenden Unterscheidung von Norm und Realisierung.“ Das Reich Gottes wird zum Ziel menschlichen Fortschritts erniedrigt oder geleugnet. Was die Gutwilligkeit erreicht, ist nach Nummer sieben: „Moral, Recht, Religion mitsamt ihren Idealen, Werten und Gottesvorstellungen sind genauer Ausdruck des falschen humanen Umgangs mit dem absoluten Gebot – sie verstellen die Einsicht in das Wesen der von sich her die Welt neu machenden Gerechtigkeit Gottes. Deshalb bleiben sie letztlich dem normlosen Auf und Ab der Welthistorie verhaftet. Wieder ist der Krieg, der sich mit allen dreien legitimieren läßt, der Beweis für das Verharren des Menschen im Getriebe des Geschehens.“ – Die in den letzten drei Punkten von Wittekind wiedergegebene Übersetzung Barths in dessen zweitem Teil ist noch ausführlich zu kommentieren. Denn: „Mit diesen Überlegungen formt Barth die Ergebnisse der ethischen Diskussion um den Kriegsausbruch und die neuen Einsichten zum Wesen Gottes zu einer neuen theologischen Anthropologie.“<sup>1064</sup> Ist Gott Norm und Realisierung, dann muß die

<sup>1063</sup> GA 233BC

<sup>1064</sup> Witt 246A. „Nicht mehr der Verzicht auf eine Orientierung an Gottes Gebot erscheint als Hauptfeind von Barths eigenem, rigoros ethischem Christentumsverständnis, sondern gerade die moralische und religiöse Verklärung der eigenen Situation und der in ihr zu bestimmenden Handlungsziele. Diese religiöse und moralische Sehnsucht des Menschen ist jetzt geradezu eine Folge von Gottes absolutem Gebot – damit wird die Konstitutionsfunktion der absoluten Idee für das menschliche Bewußtsein anerkannt. Aber die menschliche Bewußtwerdung des reinen kategorischen Guten ist der Grundfaktor der andauernden Sündhaftigkeit – denn im Prozeß der Erkenntnis des Guten macht der Mensch aus der sich selbst verwirklichenden und so das absolut Neue in der Welt schaffenden Gerechtigkeit Gottes das Ziel seines Wollens, das er im Handeln selbst fortschreitend zu verwirklichen habe.“ (ebd 246B)

Wesenserkenntnis Gottes die einzig wahre Realisierung des Guten mit anerkennen. „Der neue Begriff des Glaubens . . . enthält deshalb zugleich neue grundsätzliche Religionskritik im Namen der rechten Erkenntnis Gottes.“ Nicht allein aber das; die „Kritik aller religiösen Motivation bestimmten Handelns in der Gegenwart“ (das heißt von 1914 bis 1916), die vorgängig nötig war, um zu dem neuen rechten Begriff des Glaubens zu gelangen, ist in die geforderte Anerkennung ein für alle Male eingeschlossen.<sup>1065</sup> „Die in der Kritik und Diskussion der Kriegstheologie gewonnene neue Ethik Barths wird damit zum Aufbaugesetz der neuen Theologie.“<sup>1066</sup> Die Hauptschwäche der frühen Theologie Barths wäre somit erkannt und, nach Wittekinds Darstellung, in der „neuen Theologie“ Barths behoben.

Barth teilte Troeltschs „Diagnose der Selbständigkeit und Normlosigkeit des geschichtlichen Ablaufs“, entgegen den „Versuchen der Ritschlschule, mit Bezug auf den historischen Jesus objektive Normen des menschlichen Lebens aus der Geschichte herauszulesen“. Zur Dogmatik der neuen Anthropologie Barths gehört nun noch, daß er die in der frühen Theologie angelegte doppelte Stellungnahme verschärfte. „Barth war aber gegen Troeltsch der Meinung, daß die Orientierung des Menschen an der absoluten Norm Gottes möglich ist und daß sich aus dieser Orientierung eine Gegengeschichte gegen die allgemeine Historie ergibt. Diese Gegengeschichte bedeutet für den einzelnen das Geschehen von Wahrheit und Gewißheit des Glaubens, ethische Bindung und Zuversicht im Hinblick auf die Realisierung des Reiches Gottes. Barths neue Theologie radikalisiert sowohl die Zustimmung zu Troeltsch als auch die Ablehnung. Denn jetzt wird die Eigengesetzlichkeit der Historie und die Anerkennung des Historismus mit Troeltsch auf die humane Ethik und Religion ausgedehnt. Moralische Orientierung ist kein Bestandteil der Gegengeschichte mehr, sondern selbst ein Teil des historischen Auf und Ab der Menschheitsentwicklung.“<sup>1067</sup> „Wie schon in seiner frühesten Theologie ist diese Zustimmung gegen die Theologie Herrmanns und der älteren Ritschlianer als Bekenntnis zur Moderne und zur Ankoppelung der Theologie an die moderne Selbstsicht des Menschen zu lesen. Gleichwohl radikalisiert sich zugleich Barths Widerspruch gegen diese moderne historistische Weltanschauung. Denn der mitsamt seiner Moral und Religion im historischen Rahmen aufgehende Mensch ist im Angesicht der Offenbarung des wahren Wesens Gottes nur als der sein Wesen verfehlende, sich selbst täuschende Mensch anzusprechen. Der Widerspruch gegen die relativistischen und nivellierenden Konsequenzen des Historismus kann nicht mehr ethisch, sondern er kann streng nur noch theologisch formuliert werden.“<sup>1068</sup>

Der Krieg stürzt die Menschen wieder einmal in Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes, ja an Gott selbst, hebt Barth den dritten Teil seines Vortrags über „Die Gerechtigkeit Gottes“ an. Dies darum, fährt Barth fort, weil sie Menschengerechtigkeit suchen und nicht die Gerechtigkeit

<sup>1065</sup> Witt 246D. Denn: „Der Mensch theologisch gesehen, ist der mit Hilfe der Religion und der Moral dem Gebot Gottes nachstrebende Mensch – und darin den Inhalt von Gottes Gebot verdunkelnde Mensch.“ (ebd 246D)

<sup>1066</sup> Witt 246D. Forts: „Die Überlegungen zum Wesen Gottes und zur Erkenntnis seiner Offenbarung im Glauben sind aus der frühesten Religionsphilosophie Barths, aus seiner kantianisierenden rigoristischen Ethik und ihrem selbstbewußtseinstheoretischen Begründungsprogramm herausgewachsen, sie nehmen aber die Grundintentionen der frühen Theologie auf und versuchen sie gegen moderne Mißverständnisse und falsche Konsequenzen theologisch neu zu begründen.“

<sup>1067</sup> Witt 247AB. Forts: „Barth stimmt damit der Konsequenz von Troeltschs historistischer Weltanschauung bis ins letzte zu.“

<sup>1068</sup> Witt 247BC. Gott ist Forderung und Realisierung zugleich; das heißt: Gottes Reich ist „die Kritik an aller humanen Realisierungsanstrengung“. (ebd 247C) Auch das „Aneignungsgeschehen der Wahrheit“ „wird jetzt . . . dieser regulativen, teleologischen Funktion Gottes selbst unterstellt“. (ebd 247CD) Die individuelle sittliche Bildungsgeschichte, am Anfang als Teil der Gegengeschichte gesehen, ist als Teil der humanen Historie ebenso preisgegeben wie radikaler Zuversicht unterstellt. – Wittekind hat den Mittelteil des Barthschen Vortrags sich interpretiert und nun kommentiert; dem Umstand, daß Wittekind Texte sich repräsentativ auswählt, entspricht, daß Wittekinds Kommentar in diesem seinem Unterabschnitt mit weiten Perspektiven endet. „Wenn die Realisierung des Guten nur als ein Implikat der Forderung richtig gedacht werden kann, dann ist die Historie von der Gegengeschichte göttlicher Gerechtigkeit immer auch zugleich schon überwunden, wie sie für den Menschen im Glauben noch Wirklichkeit werden soll.“ (ebd 247D)

Gottes; weil ihr Gott ein Götze ist, ein toter Gott, den sie sich selbst gemacht haben. Werdet endlich Zweifler an diesem Gott, Atheisten! Die Menschen müssen von ihren Menschensachen schweigen, ganz auf die Stimme des lebendigen Gottes hören und ihn zu Ende reden lassen. Mit dem Schweigen der Menschen fängt die Erlösung an. – Wittekind überschreibt seinen Unterabschnitt dazu: „Der Glaube“ „Im dritten Teil seines Vortrags beschreibt Barth spiegelverkehrt zu den Ausführungen des zweiten Teils die Möglichkeit, die Gerechtigkeit Gottes zu glauben, sich der Forderung des kategorischen Gebots wahrhaft bewußt zu werden.“ Der Zweifel an Gott, der die Menschen überfällt, zeigt, daß sie selber die Gerechtigkeit Gottes verdecken durch ihr Tun, lautet Wittekinds erster Punkt dazu, insgesamt der achte. Nach Wittekinds neuntem Punkt beginnt die Wahrheit mit „der Einsicht in die Gleichzeitigkeit von Forderung und Realisierung des Guten“. Demut verzichtet „auf die Ersetzung des absoluten Gebots durch situationsgebundene Anwendungen und beschränkt sich darauf, das absolut Gute als Voraussetzung alles sinnvollen Tuns . . . zu erkennen.“ Die Freudigkeit „erwartet die Realisierung des Gottesreiches als des ganz anderen in der Welt.“ Ein Fortschritt ist nicht Sache des Menschen. Zum zehnten schließlich: „Der Glaube ist kurz nichts anderes als Demut und Freudigkeit.“ „Der Glauben ist selbst die Form, wie das radikal Neue und Andere in der Welt wirklich wird. Der Glaube ist damit die Grundlegung einer neuen Ethik, und er ist zugleich die wahrhafte Selbstdurchsichtigkeit individueller Existenz und ihres Bezuges auf das Allgemeine.“ – Der im Vortrag aufgestellte Begriff des Glaubens, bedeutet dies alles, belegt „die These, daß auch Barths neue Theologie auf den Grundsätzen einer an Kants Theorie der praktischen Vernunft orientierten ethischen und zugleich diese Ethik durch die Orientierung am Geschehen der Wahrheit teleologisch korrigierenden Religionsphilosophie aufbaut.“<sup>1069</sup> Aber: „Die neue Anthropologie besagt . . . , daß jeder menschliche Umgang mit dem Gedanken des Guten dieses durch Selbstsucht und Zweckdenken entstellt. Jesus Christus kann damit nicht mehr wie vorher Vorbild ethischer Realisierung und individueller Selbstaufopferung sein. Vielmehr ist die Christologie jetzt Ausdruck urbildlichen Glaubens an die nur Gott zustehende Kraft der Realisierung des reinen Guten.“<sup>1070</sup>

Wittekinds Kapitel über Barths „Neubegründung der theologischen Ethik“ (nach einer kritischen Phase in der Zeit des Kriegsausbruchs) in einer „neuen Theologie“ mit einer „neuen Anthropologie“ als „dogmatische Konsequenzen“ beschließt eine „Zusammenfassung“ als Ende des Barth-Teils. Der erste Absatz (von dreien) ist Barths Naumann-Kritik gewidmet. In „Kriegszeit und Gottesreich“ kehrt Barth (auf höherer Stufe) zu einer Naumann-Kritik zurück, die „noch ganz im alten Geist der Vorkriegszeit geschrieben“ war. Die Naumann-Kritik ist damit sowohl Konstante in Barths ethischer Theologie, wie sie für die Verschiebung steht, die in Barths Theologie inzwischen eingetreten ist.<sup>1071</sup> – Der zweite Absatz gilt Troeltsch. Barths frühe Theologie versucht, gegen Troeltschs Historismus die ethischen Intentionen der Theologie Herrmanns besser zu begründen. Troeltsch ist rechtzugeben, was das Wesen der historischen Welt und deren Selbständigkeit betrifft; aber das Wesen von Religion und christlichem Glauben hat er verkannt. „Barths Programm der Gegengeschichte im Glauben versuchte,

<sup>1069</sup> Witt 249B. Ist der Glaube das *wirkliche Geschehen* der Einsicht in die göttliche Vernunft, so kann dieses dogmatisch als *kontingentes Geschehen* der Offenbarung der Wahrheit gedacht werden „und nicht aus einer transzendentalen Analyse de Bewußtseins“ hervorgehen. (ebd 249B) Barths Kritik an Herrmann war „für die Neuformulierung des Gottesbegriffs und die daraus resultierende Religionskritik Barths entscheidend“. (ebd 249C) Daß ein absolutes Gebot nach einer begründeten Realisierungsmöglichkeit verlangt, ist in kritischem Anschluß an Cohen früh gesehen; doch die in ebenso kritischem Anschluß an Herrmann transzendentalpsychologische Antwort („auf dem Erlebnis der Wahrheit aufbauende Individualitätstheorie und die damit zusammenhängende Fassung des Glaubens als Aneignungsgeschehen der Wahrheit Gottes“) wird „aufgrund der ethischen Vereinnahmung im Zuge des Weltkriegs verabschiedet“. (ebd 249Cf)

<sup>1070</sup> Witt 250B

<sup>1071</sup> Witt 250C. Aus „von Gott mehr erwarten“ wird „Mehr *erwarten!*“ (ebd 250D), glaubendes Warten auf Gott selbst (ebd 251A). „Das Gottesreich“ „ist das eigentliche geschichtliche Geschehen der Wahrheit Gottes und des Menschen in der Welt, in dem der einzelne sich als schon mitten inne stehend verstehen muß.“ (ebd 251AB).

Normorientierung aus einer streng transzendentalen Begründung innerhalb einer neuidealistischen Selbstbewußtseinstheorie und ihrer Umformung auf dem Hintergrund des zielgerichteten Glaubensbegriffs der Ritschlschule zu gewinnen und nicht durch Rückgriff auf historische Tatbestände.<sup>1072</sup> Der Kriegsbrief an Rade vom August 1914 dokumentiert die „Erkenntnis, daß die normale humane (und) religiöse Fähigkeit zur ethischen Überlegung selbst ein Bestandteil des Auf und Ab des historischen Lebens der Menschheit ist. Damit wird Troeltschs Kritik an Herrmann nicht nur recht gegeben, sondern Troeltschs Einschätzung der Möglichkeit der Religion als Diagnose auf die gesamte moderne Geistesgeschichte ausgedehnt: nicht nur, daß – mit Troeltsch zu sprechen – der menschliche Geist nur so, in historischen Abhängigkeiten, Ableitungen und Entwicklungen existieren kann, sondern vielmehr, daß streng genommen auch Kants Religionsphilosophie und die ethische Fundierung des menschlichen Lebens in der Theologie Schleiermachers und seiner Nachfolger genau eine solche Selbstdeutung des Menschen enthält (und nicht ihre Kritik), ist Barths jetzige Sicht der Dinge.“<sup>1073</sup> – Der dritte Absatz gilt Barths Gedanken der Gegengeschichte, der er Troeltschs Relativismus einfügen wollte. Diese absolute Orientierung des Menschen in seiner Existenz ist Teil des Selbstrealisierungsprozesses des Guten.<sup>1074</sup> So gefaßt, bedeutet der Gedanke: „Die Gegengeschichte ist damit der eigentliche objektive Sinn der Historie.“<sup>1075</sup> Der Gedanke bleibt aber nur aus der frühen Gegenposition zu Troeltsch heraus zu verstehen.<sup>1076</sup> „Die Kritik Barths an seiner eigenen frühen Theologie und ihrer ethischen Ausrichtung ist damit nur ein Bestandteil des Gedankens, daß die Intentionen der frühen Theologie richtig waren, aber einer ganz anderen Begründung bedürfen. Barths Römerbriefauslegung ist der Versuch, diese neue Theologie in die Tradition des christlichen Glaubens hineinzustellen und sie von dort her zu überprüfen.“ schließt Wittekind diesen zusammenfassenden Abschnitt. Wittekind hatte ihn begonnen, die im Kriegsausbruch erkannten ethischen Probleme hätten Barth für alte Intentionen seiner Theologie bessere Begründungen suchen zu lassen. „Barths spätere stilisierte Darstellung der Überwindung der liberalen Theologie ist als hermeneutischer Wegweiser zum Verstehen dieses theologischen Prozesses ungeeignet.“<sup>1077</sup>

*Nr 12. Schluß (des Buches): I. Der Glaubensbegriff Ritschls, Kaftans, Barths. II. Die Schule: Aneignung der Offenbarung als Teil des Glaubensbegriffs . Das Individuum ist Ziel der Wahrheit wie in der Aneignung Gegenstand der Kritik (Spannung). Wahrheit als geschichtliches Ereignis begründet das Interesse der Schule an der historisch-kritischen Forschung. III. Barth als Glied der Schule; seine Aufgabe: Neubegründung des Glaubensbegriffs, wozu er hätte das Verhältnis von Wahrheit des Glaubens und Wahrheit der Selbsterkenntnis angemessen beschreiben müssen. Barth verschärfte die im Begriff der ethischen Aneignung liegenden kritischen Momente sosehr, daß er die Problemstellung der Schule sprengte. IV. Der spätere Barth hat doch zutreffend den frühen für gescheitert erklärt. Den Vollzug in den Gottesbegriff zu verschieben, verdeckt den Menschen als Zielpunkt der Offenbarung. Die von Ritschl bis Barth richtig gestellte Aufgabe wäre neu, unangreifbar anzugehen.*

Folkart Wittekind schrieb ein Buch, in dessen drittem, Karl Barth gewidmeten Teil er einige Texte des frühen Barth interpretierte. Dies gab den Anlaß, das Ergebnis einer Lektüre des dritten Teils dieser Bochumer Habilitationsschrift von 1999 in die eigene Arbeit aufzunehmen. Der Schutzumschlag kündigt als Inhalt des Buches an: „Ist die Theologie des 20. Jahrhunderts nur

<sup>1072</sup> Witt 251B

<sup>1073</sup> Witt 251CD. Wittekind bezieht sich damit noch einmal auf Barths „Kriegszeit und Gottesreich“.

<sup>1074</sup> Witt 251D

<sup>1075</sup> Witt 252A. „Die Begründung geschichtlichen Bewußtseins ist damit notwendigerweise zu einer (um es ungeschützt und schlagwortartig zu nennen) offenbarungstheologischen Prozeßphilosophie der Geschichte geworden.“

<sup>1076</sup> „Gleichwohl ist dieses neue Verständnis der Geschichte, nämlich als Anbruch des Wahren und Realen durch Gottes Wirken, nur zu verstehen auf dem Hintergrund der individualistischen Begründungstheorie geschichtlicher und zugleich normbezogener Existenz des Menschen, die Barth in seiner frühen Religionsphilosophie ausführt.“

(Witt 252A)

<sup>1077</sup> Witt 250BC

durch die Annahme eines radikalen Bruches mit der vorherigen Theologie zu erklären? Diese Selbstinterpretation Karl Barths, die zum *common sense* gegenwärtiger Theologiegeschichtsschreibung unterschiedlichster Richtungen geworden ist, widerlegt Folkart Wittekind.<sup>1078</sup> Wittekind sieht in der frühen Theologie Karl Barths eine Frucht der Ritschlschule. Barth verblieb bei der Grundfrage der Schule und den Elementen ihrer Theologie, auch als er mit Antworten auf kritische Fragen, die sich seit 1914 stellten, allmählich die Schule verließ. Der Titel gibt Absicht und Anlage des Buches wieder: „Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens – Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916)“ Die Schlußbetrachtung<sup>1079</sup> setzt mit dem Glaubensbegriff ein, der in dieser Schule im Zentrum stehe, der erste Abschnitt gibt einen Abriß des Zusammenhangs, der die drei Autoren unter diesem Gesichtspunkt eint.<sup>1080</sup>

Ritschls Glaubensbegriff ist aus der Auseinandersetzung mit einem allein am Wissen orientierten (bewußtseinstheoretischen) Glaubensbegriff erwachsen. Das (rein) humane Bewußtsein muß zwar Teil gewinnen an Gottes Wahrheit und Wissen um sich selbst,<sup>1081</sup> ist aber weder Konstitutions- noch Begründungsort dieser Wahrheit. Gegen die völlige Nichtachtung individueller Subjektivität setzt Ritschl den Glauben als „ganzheitliches wahres Selbstverhältnis, in das der Mensch erst im Vollzug und in der Aneignung des Glaubens gelangt“,<sup>1082</sup> die Beziehung auf Kant und die Betonung der praktischen Art des Glaubens dient also nicht der Begründung ethischer Autonomie. Vielmehr: Das wahre Selbstverhältnis des Menschen (das Selbstverhältnis in der (göttlichen) Wahrheit oder aufgrund der göttlichen Wahrheit gelingt dem Menschen erst in der praktischen Art des Glaubens, die im Bezug auf die Wahrheit ein lebenslanger Aneignungsprozeß ist. Schon Ritschl definiert den christlichen Glauben als teleologischen (zielgerichteten) Aneignungsprozeß. – Kaftan nimmt die „teleologische Fassung des Glaubensgeschehens“, der Aneignung des Glaubens im Laufe eines Lebens, auf; die inhaltliche Beschreibung richtet sich jedoch gegen die „dogmatische Vorbestimmung des Glaubensgehaltes in der konfessionellen Repristinatiotheologie“.<sup>1083</sup> „Christliche Theologie in ihrer modernegemäßen Fassung ist danach nichts anderes als die reflexive innere Beschreibung

<sup>1078</sup> Forts: „(widerlegt Folkart Wittekind) durch den Versuch einer systematischen Interpretation der Entwicklungsgeschichte der Theologie. Ausgangspunkt ist die Theologie Albrecht Ritschls, die als Versuch gedeutet wird, die teleologischen, ethischen und wahrheitstheoretischen Implikationen der Begriffsphilosophie Hegels mit der Idee einer individuellen historischen Realisierung zu verbinden. Diese Theologie wird von Ritschls Schüler Julius Kaftan weiterentwickelt, indem er die Innerlichkeit des Glaubens mit Hilfe eines dogmen- und theologiekritischen Rekurses auf die Geschichte Jesu begründet. Hier knüpft die bisher wenig beachtete früheste Theologie Karl Barths mit der Frage an, wie sich die Ausbildung einer ethischen Persönlichkeit zwischen geschichtlicher Einbindung und autonomer ethischer Kompetenz denken läßt. Im Zuge des Weltkriegs kritisiert Barth seine frühen Antworten, aber unter Beibehaltung der Grundfrage nach der möglichen Realisierung des Guten in der Welt. Eine neue Geschichtsphilosophie, die die Ethik als Teil der Gotteslehre formuliert, deutet sich an.“

<sup>1079</sup> Witt 253-258

<sup>1080</sup> Bis Witt 254C. „Der Glaubensbegriff steht sowohl bei Ritschl, als auch bei Kaftan und in der Theologie des jungen Barth im Zentrum der Begründung und des Aufbaus der dogmatischen Gedanken. Allerdings ist dieser Glaubensbegriff der Ritschlschule zum einen selbst generationsmäßig spezifischen Veränderungen ausgesetzt, zum andern ergibt sich sein Sinn – jenseits von pietistischer Erfahrungstheologie und liberaler Bewußtseinstheologie – erst durch die kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Fehlformen des Glaubensverständnisses. Diesen Aufbau gilt es für die einzelnen behandelten Theologen noch einmal abschließend und zusammenfassend zu benennen.“ (Witt 253AB)

<sup>1081</sup> Ritschl geht „– und darin bleibt er Zeit seines Lebens Hegelianer – von dem Vorausgesetztsein der Wahrheit Gottes in der weltgeschichtlichen Entwicklung Gottes zu einem wahren Selbstbewußtsein von sich selbst aus.“ (Witt 253C)

<sup>1082</sup> Witt 253D

<sup>1083</sup> Witt 253D. „Nicht die Aneignung eines Wissens ist das Zentrum des Glaubens, sondern das Geschehen individuellen wahren Selbstverhältnisses in der Aneignung einer ethischen Gesamtlebensbestimmung: Kaftans Protestantismustheorie, die die Harnacksche historische Kritik am Dogma aufnimmt und systematisch durchführt, führt zu einer Umkehr des Verhältnisses von Glauben und dogmatischer Bestimmung des Glaubensgehaltes.“ (ebd 253Df)

desjenigen Geschehens, in dem der Glaube sich die offenbarte Wahrheit Gottes als Wahrheit seiner selbst aneignet und vollzieht.“<sup>1084</sup>

Barths frühe Religionsphilosophie geht von der bei Kaftan entstehenden Problematik aus. „Denn Kaftan hatte die Offenbarung der Wahrheit mit dem historischen Leben Jesu, seiner moralischen Persönlichkeit gleichgesetzt und die ritschlsche Reich-Gottes-Theorie als eine Theorie der christlichen Kultur in der Weltgeschichte reformuliert.“<sup>1085</sup> Die Wahrheit des Glaubens war doch wieder von ihrem Vollzug getrennt. „Barths frühe strikt individualisierte Bildungstheorie, die den Glauben als lebensgeschichtliche Instanz der Persönlichkeitsgewinnung auffaßt, hat ihren theologischen Skopus in dem Versuch, die Wahrheit des Glaubens von allen Vorgaben freizuhalten und die Aneignung der Wahrheit als Ort des Geschehens dieser Wahrheit selbst zu behaupten.“<sup>1086</sup> – Das ist die Ritschl-Schule: Die Wahrheit der göttlichen Offenbarung ist das Ziel des christlichen Lebens des einzelnen; das Ziel macht die Praxis des Lebens im Glauben zu einem Aneignungsprozeß, und das Aneignungsgeschehen gibt dem christlichen Leben des einzelnen seinen Gehalt. Die praktische Aneignung, die das Ziel noch nicht erreicht hat, ist also Teil des Glaubensbegriffs. (Das liegt in der Notwendigkeit, die göttliche Wahrheit sich erst anzueignen.)

Im nächsten Absatz<sup>1087</sup> nimmt Wittekind von seinem Gesamtbild der Ritschl-Schule (einschließlich des Barthschen Frühwerks) Abstand, um zunächst auf die Bedeutung des Aneignungsgeschehens darin aufmerksam zu machen und im übernächsten das Gesamtbild unter dem Gesichtspunkt des Aneignungsgeschehens (oder teleologisch bestimmten Aneignungsprozesses) als spannungsvollem Angelpunkt zu reflektieren.<sup>1088</sup> – Aneignung schließt „bewußtseinstheoretische Sachverhalte“ ein; aber als Religion ist der christliche Glaube nicht rein bewußtseinstheoretisch, gar aufgrund eines rein humanen Religionsbegriffes, definiert; über eine rein humane Religionstheorie strebt er kritisch hinaus.<sup>1089</sup> Damit kommt Wittekind auf den jungen Barth zurück: „Barth hat mit seiner philosophisch angreifbaren Theorie eines regulativen transzendentalen Begriffs das teleologische Beziehungsmodell von Glaube und Religion zu formulieren versucht. Erst in der Aneignung der von Gott gegebenen Wahrheit kommt danach die Religion in ein Ziel, das ihr von sich selbst aus *nicht* zur Verfügung steht. Und erst in diesem Ziel wird das menschliche Bewußtsein seiner selbst in Wahrheit ansichtig.“<sup>1090</sup> „Denn durch diesen ziel- und vollzugsorientierten Begriff der Wahrheit des

<sup>1084</sup> Witt 254A

<sup>1085</sup> Witt 254AB. Forts: „Die Wahrheit des Glaubens hängt danach nicht mehr an der Akzeptanz kognitiv vorgegebener Gehalte, wohl aber an der Akzeptanz der christlichen, historisch an Jesus Christus gebundenen Moralgehalte. Damit wird aber wieder die Wahrheit des Glaubens von ihrem Vollzug getrennt.“ (Teleologisches Verhältnis, dh Wahrheit bleibt Ziel; Notwendigkeit individueller Aneignung)

<sup>1086</sup> Witt 254B. Barth setzt nach Wittekind sowohl von Ritschl wie von Kaftan (und Herrmann) sich ab. Bei Barth ist kein bewußtseinstheoretischer Gehalt (Wissen; wie bei Ritschl) zur Aneignung vorgegeben noch ein lebensmäßiger (Leben Jesu, Vorbild Jesu, christliche Kultur; wie bei Kaftan (und Herrmann)). Forts: „Damit hat der von Ritschl initiierte Versuch, die von Gott offenbarte Wahrheit mit dem menschlichen Selbstverständnis und der individuellen Aneignung der Wahrheit zusammenzudenken, sein Ziel erreicht. Der Aneignungsprozeß wird selbst zum Konstitutionsort der Wahrheit der Offenbarung.“ – Barths „Ideen und Einfälle“, wie Wittekind sie interpretierte und auffaßt, stehen für das theologische Ergebnis der Ritschl-Schule: „Der Aneignungsprozeß wird selbst zum Konstitutionsort der Wahrheit der Offenbarung.“

<sup>1087</sup> Witt 254C-255A

<sup>1088</sup> Witt 254C-255A.255B-D

<sup>1089</sup> „Gleichwohl, und das scheint mir eines der entscheidenden Ergebnisse der hier gegebenen Deutung der Theologie der Ritschlschule zu sein, wird die christliche Gestalt des Glaubens nicht auf der Grundlage eines bewußtseinstheoretisch gegründeten Religionsbegriffs formuliert. Vielmehr besteht von Anfang an ein kritischer Bezug auf die Religionstheorie. Denn zwar nennt Religion die humane Voraussetzung des Gottesglaubens in dem Streben nach geistiger Selbstbehauptung und dem Bedürfnis der Unterscheidung von der Natur, aber das Geschehen des wahren Glaubens baut darauf nicht auf.“ (Witt 254CD)

<sup>1090</sup> Witt 254D. Forts: „Der *Vollzug* des Glaubens, der notwendig zur Auffassung der Wahrheit Gottes hinzugehört, ist demnach durchaus kontingent und nicht aus der Analyse des menschlichen Bewußtseins als gleichsam notwendig herzuleiten: Die reflexive Einsicht, die der Glaube gewährt, hängt am konkreten unmittelbaren Geschehen der

Glaubens wird der Bezug zum humanen Bewußtsein gewahrt: Die Theologie formuliert nicht ein christliches Arkanwissen, sondern sie beschreibt die Kontingenz eines das gesamte persönliche Leben prägenden und umgestaltenden Geschehens von Selbst- und Gotteseerkenntnis.<sup>1091</sup> – Die Aneignung bezeichnet im Programm der Ritschl-Schule, wie Wittekind es darstellt, einen Angelpunkt. Der Begriff bezeichnet zugleich die im System beschlossene Spannung, die womöglich zur Sprengkraft wird; darauf macht Wittekind nun aufmerksam. „Gottes Offenbarung der Wahrheit mit dem Prozeß der menschlichen Aneignung der Wahrheit konstitutiv und inhaltlich zusammen zu denken – darin besteht das Programm der von Ritschl begründeten Theologie in ihren verschiedenen Fassungen. Der Bezug auf die kantische *Ethik* ist diesem Programm von vornherein eingeschrieben. Und dies nicht nur, weil der praktische Glaube eine Gesamtlebensbeschreibung impliziert, die über jede rein kognitive Haltung des Menschen hinausgeht.“<sup>1092</sup> Die göttliche Wahrheit ist für den Menschen, andererseits bedeutet sie die Kritik des individuellen Aneignungsprozesses: „Dem Glaubensbegriff der Ritschlschule wohnt deshalb von Ritschls Anfängen an ein dialektisches und kritisches Verhältnis zu dem Individuum ein, das doch der Zielpunkt von Gottes Offenbarung sein soll.“<sup>1093</sup>

Innerhalb des Glaubensbegriffes der Ritschl-Schule steht die Aneignung für eine Spannung, die mit Vorstehendem nach der Seite des Individuums hin bezeichnet ist. Eine ebensolche Spannung besteht nach der Seite der offenbaren Wahrheit des Glaubens hin.<sup>1094</sup> Der Glaube bezieht sich notwendig zum ersten auf den „historischen Jesus“. „Diese historische Komponente der Ritschlschule ist also nicht nur der orthodoxe Störfaktor in einem ethischen und religionsphilosophischen Modernisierungsprogramm, sondern hängt essentiell mit der Theologie der Wahrheit zusammen.“<sup>1095</sup> Die Christologie steht zum einen für die Wirklichkeit: dafür, daß die Aneignung nötig sei, damit etwas geschehe im Glauben. Außer der menschlichen Seite des Glaubens muß in der Christologie die „unterscheidende Bestimmtheit durch die Offenbarung Gottes“ zur Sprache kommen. Der Mensch verdankt seine Freiheit Gott, wenn er diese Wahrheit seiner selbst in seiner ethischen Bestimmung einsieht; will sagen: die Offenbarung ist nicht notwendiger Bestandteil des einzelnen Selbstbewußtseins, sondern an das kontingente Geschehen des Glaubens gebunden. So ist die Aneignung der Wahrheit nur eine „Möglichkeit“, und „der geschichtliche Christus ist deshalb noch bei Barth der notwendige Korrespondenzpunkt der regulativ-transzendentalen Gottesidee: die Wahrheit muß sich ereignen, und dieses Ereignis selbst ist ein bestimmtes geschichtliches Geschehen, an dem sich das Bewußtsein seiner

---

Offenbarung und nicht an der transzendentalphilosophischen Vertiefung des Wissens des Menschen um sich selbst – auch wenn letzteres im Glauben, wenn er sich denn ereignet, immer mit gegeben ist.“ Denn: . . . (bis ebd 255A)

<sup>1091</sup> Witt 255A. Forts: „Denn die sich hier – also in dem kontingenten Geschehen von Glauben – ereignende Wahrheit wird sich unmittelbar als allgemeine und alle Menschen betreffende Wahrheit des Selbstbewußtseins durchsichtig.“ – Was zu Wittekind's Interpretation der „Ideen und Einfälle“ zu sagen ist, wurde oben bemerkt.

<sup>1092</sup> Witt 255B. Die Aneignung hat von Ritschls Anfängen an teleologischen Charakter. Die Aufnahme der Ethik im Reich-Gottes-Begriff gibt zu erkennen, daß die geschichtliche Selbstbewußtwerdung Gottes zugleich als Wahrheit für den einzelnen Menschen zu denken ist. Die Wahrheit des Glaubens und Ethik als Gesamtlebensbestimmung stehen aber nicht allein um der individuellen Aneignung willen nebeneinander. „Zum andern aber liegt darin (in der „Aufnahme der Ethik im Reich-Gottes-Begriff bei Ritschl“) die Idee, daß trotz der nur je individuellen Aneignung des Glaubens die Wahrheit des Glaubens gegen diesen menschlichen Glaubensprozeß kritisch zum Zuge gebracht werden muß. Die Wahrheit, in die der einzelne in seinem Gottes-Verhältnis gleichzeitig zu sich selbst gebracht wird, ist eine Wahrheit, die die Letztgültigkeit der individuellen Existenz gerade als Schein durchsichtig macht.“ (ebd 255C)

<sup>1093</sup> Witt 255C. Forts: „Kaftan hat den Reich-Gottes-Begriff Ritschls zwar umgeformt und nicht als dogmatischen Grundtopos aufgenommen, aber seine normative Kulturphilosophie des Christentums enthält immer noch den Versuch, die Wahrheit der geschichtlich gegebenen Offenbarung *gegen* eine humane Selbstbeharrung des einzelnen Individuums zur Geltung zu bringen.“ – Zu den unterschiedlichen Begriffen der Liebe Gottes und des Reiches Gottes bei Ritschl und Kaftan s übrigens Witt 143B.135Cf. – Wittekind geht immer vom Menschen als einzelner Bewußtsein aus (was er für moderngemäß hält) und denkt ihn nicht als Glied.

<sup>1094</sup> Witt 256A-257A

<sup>1095</sup> Witt 256A

Wahrheit inne wird.<sup>1096</sup> – Aus der Christologie ergibt sich somit zum dritten der „Ritschlschule ein religiöses Bedürfnis an der *historisch-kritischen Erforschung* der Christentumsgeschichte und des Lebens Jesu.“<sup>1097</sup> „Denn in dem Bezug auf das wirkliche historische Leben Jesu und die wirkliche Geschichte des christlichen Glaubens wird der individuelle geschichtliche Aneignungsprozeß der Wahrheit als das eigentliche Ziel von Gottes Vorsehungshandeln in der Schöpfung durchsichtig.“<sup>1098</sup> „Die Geschichte ist der notwendige Ort des Vollzugs des Glaubens – und der Glaube ist der notwendige Ort, an dem die Geschichte von Gott in ihre Wahrheit gebracht wird.“<sup>1099</sup>

Wittekind's Schlußbetrachtung stellt die Theologie der Ritschl-Schule anhand ihres Glaubensbegriffs vor und dies am Beispiel Albrecht Ritschls, Julius Kaftans und des Barthschen Frühwerks. Ein zweiter Abschnitt bedenkt die individuelle Aneignung als Teil des Glaubensbegriffs. Zwischen Allgemeinheit (des Ziels) und bedingter Aneignung (von Norm und Vollzug) besteht eine Spannung, die zu Lasten des Individuums geht. Die Wahrheit der Offenbarung sich anzueignen, macht die Geschichtlichkeit der Offenbarung so schwierig wie nötig. Damit kehrt Wittekind in einem dritten Abschnitt<sup>1100</sup> zu Barth zurück, der die Untersuchungen veranlaßt hat. Betrachtet man Barth als Glied der Schule, so der erste Absatz, so hat sein theologisches Frühwerk eine Neubegründung der Theologie zum Gegenstand, die sich mit der Schule auf den Glaubensbegriff bezieht.<sup>1101</sup> „Die notwendige begriffliche Arbeit an der damit angezielten Idee von Glaubenswahrheit als Zentrum der Theologie findet nicht (mehr) statt.“<sup>1102</sup> Um die Wahrheit des Glaubens angemessen zur Geltung zu bringen, hätte sie mit „reflexiver kritischer Selbsterkenntnis des in seine Wahrheit gebrachten Glaubens“ (also der ein Stück weit angeeigneten Wahrheit) angemessen (also würdigend wie kritisch) in begriffliche Verbindung gebracht werden müssen.<sup>1103</sup>

Ein weiterer, längerer Absatz des dritten und letzten Abschnittes der Schlußbetrachtung ist ebenso noch einmal Barth gewidmet, nun Barths Schwierigkeiten und vergeblichen Bemühungen

<sup>1096</sup> Witt 256C. Forts: „Geschichte und transzendente Grundüberlegung hängen aufgrund des prozessualen Glaubensbegriffs engstens zusammen – gegen die philosophische Transzendental- und Begründungstheorie von Bewußtsein, für die ein solches Verhältnis undenkbar ist.“

<sup>1097</sup> Witt 256D. Forts: „Wie Kaftan ausgeführt hat, ist die historische Kritik *die* Möglichkeit einer Kritik an jeder bloß gegenständlich-dogmatischen Festlegung der Glaubensgehalte.“

<sup>1098</sup> Witt 256D. Mit der historischen Forschung sind nicht allein „modernes Leben und Geist“ anerkannt „wie in der liberalen Theologie (der Hegelianer),“ sie beruht vielmehr „auf der innersten Einsicht in das Wesen des Glaubens“. (ebd bis 257A)

<sup>1099</sup> Witt 257A. Der Bezug auf den historischen Jesus ist für die Ritschl-Schule christologische Voraussetzung der ethischen Nachahmung (nach Wittekind) und andererseits religiöses Motiv, den historischen Jesus zu erforschen. – Schlägt man von diesem dritten Punkt über die Ritschl-Schule aus noch einmal Wittekind's Interpretation der Barthschen „Ideen und Einfälle“ nach, um sich der dort fehlenden Beziehung auf die geschichtliche oder historische Wirklichkeit zu vergewissern, so fällt auf, daß Wittekind eine Beziehung auf die Geschichte dort dem abstrakten Begriff der Religion überträgt (Witt 171B) und darum wohl auch die Notiz zu Herrmanns „Theorie des religiösen Erlebnisses“ (GA 137D) heranzieht (Witt 174Df).

<sup>1100</sup> 257A-258C

<sup>1101</sup> Witt 257B. Diese Überlegungen und Bemühungen waren „Zentrum der hier verfolgten Darstellung der Entwicklung“. Die Darstellung machte die Problemlage erkennbar; die gesuchte Lösung, die Neubegründung der Theologie, das System blieben aus. Das System der Schule blieb in Barth unvollendet. Barths Absicht blieb ohne Verwirklichung, weil (wie Barth später richtig sah) deutsche Theologie von 1914 Barth nötigte, entstehende Fragen auf neuen Wegen zu beantworten, womit das System gesprengt, verlassen war. Wittekind würdigt Barths Frühwerk als beachtlich, auch wenn es unvollständig blieb; deutsche Schuld, nicht Barths.

<sup>1102</sup> Witt 257B. Forts: „Sie (und damit zugleich die systematische Theorie der hier dargestellten theologiegeschichtlichen Entwicklung) hätte die Verbindung von auf Gottes Offenbarung gerichteter Sicht und zugleich reflexiver kritischer Selbsterkenntnis des in seine Wahrheit gebrachten Glaubens begrifflich ausformen müssen.“

<sup>1103</sup> Barth ging von Herrmann aus, der den Glauben empirisch-geschichtlich, soll heißen: historisch-ethisch, an das Leben Jesu band. War einerseits dies (irgendwie) zu überwinden, so andererseits die neukantianische Transzendentalphilosophie kritisch fortzubilden, was mit Hilfe eines Gottesbegriffs gelang, der als regulative Idee verstanden wurde. (So Wittekind 257A)

(im Blick auf die Schule), die zum Abschied von der Schule führten. „Barth hat vielmehr, und damit endete die Darstellung, die im Begriff des Glaubens als Aneignung der Wahrheit liegenden selbstkritischen Momente in der Auseinandersetzung um die Ethik<sup>1104</sup> verschärft und damit die Grenzen der Problemstellung der Schule gesprengt.“<sup>1105</sup> „Die theologische Beschreibung des Glaubens als individuelles Aneignungsgeschehen der Wahrheit, das zugleich als Wahrheit der Selbsterkenntnis durchsichtig wird – dieses Konzept räumt dem individuellen geschichtlichen Vollzug letztlich, so Barths Selbstkritik, den Machtspruch über die Erkenntnis der Wahrheit<sup>1106</sup> ein. Das . . . Bild eines von Gott in seine Wahrheit gebrachten Glaubens als Selbstverhältnis des Menschen ist wohl richtig – aber seine begriffliche Fassung in der Differenzierung von Gottes Offenbarung und menschlichem Glauben als Aneignung<sup>1107</sup> ist unhaltbar.“<sup>1108</sup> Barth findet und geht den einzigen Ausweg, der bleibt: Der Gehalt des Glaubens, Gottes Offenbarung, bedarf keines menschlichen Vollzugs mehr; vielmehr: „Gottes Wahrheit ist die Kritik des notwendigen individuellen Vollzugs dieser Wahrheit.“<sup>1109</sup> Ist aber der Vollzug „Bestandteil der von Gott offenbarten Wahrheit“, so ist der Glaube „theologisch nur angemessen begriffen, wenn sein Geschehen als Moment der Selbstrealisierung Gottes beschrieben wird. Damit aber ist der theologische Zusammenhang mit der Schule verlassen.“<sup>1110</sup>

Im letzten Absatz seines Buches blickt der Verfasser auf die Aufgabe zurück, die er sich gestellt: „Barths Selbstkritik galt es in ihrer argumentativen Problemlage auf dem Hintergrund des Glaubensbegriffs der Schule zu erfassen. Hier hat sie viel für sich.“ Wittekind schließt damit, daß er späterem und spätem Barth und Eberhard Buschs Biographie rechtgibt (um es noch auf denselben Atemzug einzuschränken). Barth habe „die individualitätskritischen und die die Kontingenz des Glaubens gegenüber der religionsphilosophischen Notwendigkeits- und Begründungsbehauptung betonenden Momente des Glaubensverständnisses der Schule zu Recht betont.“ Was die Individualitätskritik betrifft, so gibt Wittekind damit nicht allein Barths Kriegsbriefen ohne Vorbehalt recht; es geht ja noch die Hilfe-Rezension voran, in der Naumann

<sup>1104</sup> Das heißt um Troeltschs, Naumanns, Rades Relativismus in der Aneignung.

<sup>1105</sup> Witt 257C. Wittekind erinnert mit dem nächsten Satz an seine Interpretation der „Ideen und Einfälle“ und die darauf aufbauende Abhandlung über Glaube und Geschichte: „Denn zunächst schien es, als wäre es gegen die dogmatische, moralische und historische Vorbestimmung der Glaubensgehalte ausreichend, den individuellen Prozeß ihrer Aneignung selbst kritisch zum Zuge zu bringen.“ (Vgl. „die Aneignung der Wahrheit als Ort des Geschehens dieser Wahrheit selbst“; ebd 254B) Wittekind fährt 257C fort: „Doch Barth mußte erkennen, daß die damit gegebene und bewußt gewollte Unbestimmtheit der Wahrheit eine kritische Unterscheidung zwischen einer auf die Offenbarung gerichteten und einer die Offenbarung nur in Anspruch nehmenden Haltung nicht mehr erlaubt.“ (Barths Absicht war auf die Offenbarung gerichtet; die Rade, Herrmann, Naumann, Wernle nahmen nach Kriegsausbruch die Offenbarung nur in Anspruch; und schon Naumann hatte seinen (bloß) humanen Anspruch absolut gesetzt, wie Wittekind die Hilfe-Rezension interpretierte. Barth muß, so Wittekind, erkennen: „Die theologische Beschreibung des Glaubens . . .“

<sup>1106</sup> Die Gegenstand der Aneignung im Glauben ist. – Die platonische Idee muß nicht begriffen sein; es genügt, sie zu suchen, um an ihr teilzuhaben. (GA III 2,134B). Denkt Wittekind die Wahrheit immer noch sehr dogmatisch?

<sup>1107</sup> Von Wittekind als Schlüsselbegriff herausgestellt (s dazu Witt 12f), der die Geschichte der Ritschl-Schule (samt dem Barthschen Frühwerk) verstehen läßt.

<sup>1108</sup> Witt 257D. Statt Aneignung des Dogmas, der Lehre (wie Kaftan, Herrmann) kritisiert Barth-Wittekind die Aneignung des (nur teleologisch bestimmten, leeren) Glaubens: Kann sich (1.) die „Unwahrheit menschlich formulierter Glaubensgehalte“ der Kritik nicht entziehen, so (2.) auch kein teleologischer Aneignungsprozeß des Individuums, der immer unvollkommen ist, und damit die „Selbstbestätigung“ des Individuums, mag die ethische Norm von untadeliger Allgemeinheit sein. (ebd 257Df; vgl über Ritschls Einbeziehung Kants Witt 253C)

<sup>1109</sup> Witt 258A. Forts: „Aber sie ist dies schon von sich selbst her und nicht erst durch die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem zunächst als humane Notwendigkeit gesetzten individuellen Vollzug.“

<sup>1110</sup> Witt 258B. Die Schule ist verlassen, „auch wenn das zugrundeliegende Bild des Glaubens immer noch das von der Theologie der Schule anvisierte und (nach Barths selbstkritischer Diagnose) nicht erreichte ist.“ Zu „Bild des Glaubens“ vgl Witt 253BC: Ritschls Neubegründung der Theologie vereint im Begriff des Glaubens Offenbarungswahrheit und Kantische Ethik (die letztere, weil es sich „um eine Wahrheit handelt, die der Mensch als für ihn gemeinte sich aneignen soll“).

die Relativität absolut setze.<sup>1111</sup> Die Kontingenz des Glaubens und die Wahrheit der Offenbarung miteinander zu vermitteln, hatte Wittekind selbst als die wesentliche und sehr beachtliche Anstrengung des Frühwerks dargestellt;<sup>1112</sup> davon bleibt in diesem Rückblick angesichts der Wende nur die Frage, „ob die Verschiebung des Glaubensvollzugs in die Offenbarung selbst die Absicht stärken kann, Gottes Wahrheit als eine Wahrheit *für* den Menschen zum Zuge zu bringen“. <sup>1113</sup> Es wäre eine „späte Wiederkehr des Ritschlianismus“, würde „die Notwendigkeit“ erkannt, „die richtigen Momente der Theologie der Schule gegen die notwendige Kritik an ihr festzuhalten, wieder aufzunehmen und unter den Bedingungen der neuen Theologie neu und unanfechtbar zu formulieren“. <sup>1114</sup>

Um von der Systematik wenigstens zur Theologiegeschichte zurückzulenken, wenn schon nicht mehr zu den Texten: Von der großen Wende bleibt die Frage nach Kontinuitäten in Wandlungen der Fragestellung. Das erste Barth-Kapitel ist fruchtbarer als das zweite; mit dem ethischen Abschnitt des ersten Kapitels gewinnen die begrifflich-systematischen Konstruktionen die Oberhand. Situationen, Entgegensetzungen, Auseinandersetzungen vermögen bleibende Anteilnahme nicht zu gewinnen; sie verblassen als solche, sublimiert zu Wachstumsstufen des Theologen Barth. Hat Karl Barth je geirrt oder ist gar im Unrecht gewesen?

---

<sup>1111</sup> Ob Relativität sich potenziert absolut setzen läßt, bleibt doch wohl Frage. Von Troeltsch ist in der Schlußbetrachtung des Buchs nicht mehr die Rede. Als Gegenbild zum historischen und moralischen Relativismus Troeltschs hatte Barth nach Wittekind sein Frühwerk entworfen, und Barth bleibt für Wittekind der Widerpart Troeltschs.

<sup>1112</sup> Ein Hauptverdienst des Buches, und Barth war darin immer noch verkannt und unterschätzt worden.

<sup>1113</sup> Witt 258C. Die Frage bezieht sich auf die beiden letzten der behandelten Stücke: „Kriegszeit und Gottesreich“ und „Die Gerechtigkeit Gottes“ In der Fortsetzung bringt Wittekind fragweise Ritschl von neuem ins Spiel: „Aber vielleicht ist die weitere Entwicklung der Barthschen Theologie nach der zunächst durchgeführten strikt dialektischen Form der neuen Erkenntnis ja als Versuch zu beschreiben, dieses Moment von Gottes Offenbarung – daß es sich trotz Gottes eigener Realisierung in der Welt um eine Wahrheit handelt, die der Mensch als für ihn gemeinte sich aneignen soll – neu in sein Recht zu bringen.“

<sup>1114</sup> Witt 258C. Vgl Witt 2AB sowie auf der hinteren Umschlagseite: „Im Zuge des (Ersten) Weltkriegs kritisiert Barth seine frühen Antworten, aber unter Beibehaltung der Grundfrage nach der möglichen Realisierung des Guten in der Welt. Eine neue Geschichtsphilosophie, die die Ethik als Teil der Gotteslehre formuliert, deutet sich an.“

## Kapitel I

Marburger Philosophie und Theologie in selbständiger Aneignung –  
Zeugnisse 1909§ 1 „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“<sup>1</sup> oder Erweis, daß sittlicher und  
religiöser Individualismus den Relativismus der historischen Wissenschaft  
als Bedingung einschließe

Karl Barth hatte das theologische Examen hinter sich und ging seit einigen Monaten Rade als Redaktionshelfer zur Hand, als er „im Januar oder Februar“ 1909<sup>2</sup> den kleinen Aufsatz verfaßte. Dieser reflektiert das Verhältnis der examinierten jungen Theologen seiner Richtung zum Pfarramt, das ihrer wartete, insbesondere zum Predigtamt. Im mehrfach anklingenden Vergleich zur Freudigkeit konservativer, „orthodox“ eingestellter Theologen, ob eher erweckt oder konfessionell, wird der Respekt vor der großen Aufgabe, die Erkenntnis der Schwierigkeit, den Anforderungen der Gegenwart menschlich und theologisch gerecht zu werden, als Anlaß von Besorgnis zum Ausdruck gebracht und nachdenklich zu erläutern gesucht. Die berührte Differenz löste, wie zum Beleg, in der Familie Barth Irritationen aus; die Diskussion in der Zeitschrift, die sich bis zum Ende des Jahres hinzog, zeigt, daß Barth, der für alle modernen Theologen zu sprechen beabsichtigte, die älteren Ritschlianer eingeschlossen,<sup>3</sup> dies zu sehr auf die besondere Weise des Herrmann-Schülers getan hatte. – An eine Umfrage anknüpfend, stellt die Einleitung das Problem vor. Danach breitet ein knapp gefaßter erster Teil aus, was sich im „Schulsack“ findet, ehe das Folgende sich dann der Praxis zuwendet. Da diese längere zweite Hälfte unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten steht, dürften sie als zwei weitere Teile entworfen sein: Zum zweiten also wird die schwere und schwierige Aufgabe religiöser Arbeit vorgestellt, wie sie der Predigtamts-Kandidat vor sich stehen sieht. Zum dritten endlich wird die Einstellung erwogen, mit der ein ‚moderner‘ Theologe die ihm bevorstehende Aufgabe angehen könne. Alle Teile sind jeweils mehrfach untergliedert.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kurzer Beitrag in der ZThK (in der Rubrik „Thesen und Antithesen“) samt Diskussion: GA III 1,(334)341D-347BC; (347C-351BC ECAchelis, Noch einmal: Moderne Theologie u Reichsgottesarbeit; 351C-354C (PDrews: Zum dritten Mal: Moderne Theologie u Reichsgottesarbeit); 354D-365B Antwort an D.Achelis u D.Drews; (365C-366D MRade: Redaktionelle Schlußbemerkung). Zu Barths „Antwort“ s unt § 3. – Zu Barths Miszelle s Wilfried Groll: Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch. München (Kaiser) 1976, 40 Anm 68(heute GA III 1,324ff, bes 325f) u überhaupt Groll 35Cff. Bei Groll über Troeltschs historischen Relativismus hinsichtlich des NT in der Auseinandersetzung mit WHerrmann u Barth. S dazu auch PFischer-Appelt, Metaph, 19f. Bietet Barth in „Moderne Theologie“ die systematisch-theologische Lösung des Problems (für den Prediger), so in „Der christliche Glaube u d Gesch“ die ausführliche Erklärung des Christentums als in der Geschichte fortwirkender Offenbarung, wie in seiner duplizierenden „Antwort“ schon angedeutet und in der Petrus-Reihe der Predigten 1913 fortgesetzt. – Bereits in „Moderne Theologie“ wird eine von Barth öfters angewandte Methode erkennbar: Alles und noch mehr zugestehen, dem radikalisierten Zugeständnis hernach den Boden entziehen, um das Gegenteil behaupten zu können: BwTh II 36BC; vgl I 47Df.86D.102Df. Vgl zu Barths Neigung, durch Radikalisierung (von Problemstellungen) zu besseren Lösungen zu kommen, auch Eberhard Jüngel, Barth-Studien, 1982, 98A.

<sup>2</sup> 335A

<sup>3</sup> 335AB

<sup>4</sup> 341CD-342B Einleitung mit Vorstellung des Problems; 342B-344B Erster Teil: Religiöser Individualismus (aus sittlichem Individualismus erwachsen; Erwachen der Religion, Leben der Religion) u historischer Relativismus im Schulsack; 344B-345BC Zweiter Teil: Der Kandidat vor der schwierigen Aufgabe religiöser Arbeit (Eigenes religiöses Leben; Illusion oder persönliche lebendige Wirklichkeit; prüfende Stellungnahme zu vergangenem Ausdruck des Glaubens dem sittlich-persönlichen Wachstum entsprechend); 345C-347BC Dritter Teil: Über den Weg zur Lösung der Aufgabe (Nicht Flucht durch Anpassung; zögernd und wahrhaftig zwischen Pfaffentum und

Barth charakterisiert die moderne Theologie durch zwei Merkmale, von denen das zweite nicht ein wesentliches bezeichne, vielmehr ein nach außen besonders auffälliges Moment des ersten sei: religiösen Individualismus und historischen Relativismus.<sup>5</sup> Den religiösen Individualismus stellt Barth denn auch voran. Er erwähnt, daß die Religion ihrerseits eine bereits individuell geartete „Voraussetzung“ habe, die Sittlichkeit.<sup>6</sup> Sie besteht nicht im Gehorsam gegen auferlegte Normen, ist vielmehr „Besinnung und Willensrichtung auf eine Wahrheit und Autorität, die in ihm (einem einzelnen Menschen) selber sich kundtut“.<sup>7</sup> Wer nun erkennt, daß es ihm „faktisch unmöglich“ ist, seinem Gewissen genugzutun, der mag erleben, daß ihm „eine Macht begegnet, der er sich in Gehorsam und Vertrauen gänzlich unterwerfen muß“. Der Ort der Begegnung wird, in einer Adverbiale versteckt, nur gestreift und ist, so wenig wie bei Jakobs Traum, zufällig, sondern höchst bedeutsam: „Da kann er es erleben, daß ihm in der Überlieferung der christlichen Kirche oder in ihrem gegenwärtigen Leben eine Macht begegnet, der er sich usw.“<sup>8</sup> Wer oder was ihm zur Offenbarung wurde und wann dies geschah, das weiß nur er selbst. „Individuell bedingt ist das Erwachen der Religion.“<sup>9</sup> „Individuell ist endlich das Leben der auf der Offenbarung beruhenden Religion.“<sup>10</sup> „Der Christ, der jener Macht erlegen ist, überwindet die Welt. Mit steigender Klarheit, freilich auch in stetem Kampf setzt sich in seinem innern Leben, in seinem Wollen und Denken das Neue durch, das ihn in jenem Erlebnis berührt.“<sup>11</sup>

Der Eigenart der modernen Theologie entsprechend wurde der Leser unter dem Gesichtspunkt des religiösen Individualismus von der Ethik zur Religion geführt. Ein anderes, dem

Agnostizismus; das eigene Charisma im historischen Relativismus: individuelle Erfahrung in Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein „nach seiner wissenschaftlichen Seite hin“).

<sup>5</sup> 342B-343B; 343C-344A. Barth kann, um daran zu erinnern, auch Troeltsch zu den Modernen rechnen und dann verteidigen: GA III 1,325f.

<sup>6</sup> 342B. – Barth bezieht hier den Individualismus im besonderen auf das Erwachen der Sittlichkeit in einem Menschen, da er im Folgenden dann auf das Erwachen der Religion zu sprechen kommt. In der Duplik bestätigt Barth und präzisiert zugleich: er habe „zuerst vom Individualismus der *Sittlichkeit* als der Voraussetzung der Religion geredet“. (358A) Später ist in der Duplik vom Individualismus der „Träger“ der Sittlichkeit im allgemeinen die Rede, und Kant sei durch Schleiermacher zu vertiefen. (359A) – Auch nach Wilhelm Herrmann sind beim jungen Schleiermacher Religion, Glaube und Sittlichkeit aufs engste verbunden; s dens bei Paul Hinneberg (Hrsg): *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I Abt IV, 1906, S 597A / WHerrmann, *Schriften*, hrsg v PFischer-Appelt, 1,315A)

<sup>7</sup> 342BC. Vgl als ein Beispiel: Statt Flucht in die Praxis unter Verleugnung des Studiert-Habens wird dem jungen modernen Theologen im Amt die Wissenschaft nicht „Stoff, sondern Methode und diese Methode nichts anderes als ein Anwendungsfall seiner sittlichen Aufrichtigkeit sein“. (346A)

<sup>8</sup> 342C. Die zitierte Wendung weist auf den Begriff vom Geschichte hin, der von der kritischen Historie verschieden ist und sich schon bei ARitschl findet.

<sup>9</sup> 342Cf. Weil die Individualität betreffend, wird die Frage der Entstehung der Religion auch später nach Barths Ansicht aus der Erörterung der allgemeinen Frage der Kultur mit Recht verwiesen: III 2,135CD („Entstehung“).133; vgl ebd (37) 40ff.

<sup>10</sup> 343A

<sup>11</sup> 343AB. Ganz in der Art Herrmanns redet Barth von „durchsetzen“ und „Kampf“ wenig später im Vortrag über den Gottesbeweis GA III 1,408A.409AB.C. – Forts: „Sein Handeln folgt den göttlichen Normen, seine Welt wird eine Welt Gottes, die denen zum Besten dient, die ihn lieb haben. Aber die Maßstäbe zu dieser Weltüberwindung müssen aus seinem eigenen Glauben hervorgehen, kein anderer kann sie ihm geben. Die christliche Sittlichkeit kennt keine normativen Einzelgebote, und es gibt kein normatives christliches Weltbild. (Die hier vertretene Auffassung des religiösen Individualismus, ist an *Herrmann* orientiert. In den prinzipiellen Zügen, ‚nur mit ein wenig andern Worten‘ dürfte sie doch die der ‚modernen‘ Theologie überhaupt, in ihren verschiedenen Schattierungen sein.“ – Barth zit in seiner Gegenantwort (S 355) aus Herrmanns Beitrag zu dem v Paul Hinneberg herausgegebenen Sammelwerk „*Die Kultur der Gegenwart*“ Teil I Abt IV, 1906, S 583-632: „Christlich-protestantische Dogmatik“ (Es folgt dort die christlich-protestantische Ethik aus der Feder Reinhold Seebergs). Unter der Überschrift „Die gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie des Protestantismus“ umreißt zusammenfassend Herrmann die Aufgabe der Dogmatik so: „Wir haben einen Lebensvorgang darzustellen, der ein Wechsel von Kämpfen und Siegen ist. Die Gedanken des Sieges, in denen sich die Freude an der eigenen Heilsgewißheit und an der Gemeinschaft der Heiligen ausdrückt, sind andere als die Gedanken des Kampfes. Wenn jene in dem dritten Teil der Dogmatik dargestellt werden, so wird in den ersten beiden Teilen der Kampf des Glaubens in seinen beiden Richtungen als Überwindung der Welt und der Sünde behandelt. Aber auf allen Stufen und in allen Richtungen werden diese Gedanken nur dann richtig erfaßt, wenn gezeigt wird, wie sie in dem Lebensvorgang des Glaubens erzeugt werden.“ (625B)

Außenstehenden auffallendes Kennzeichen der modernen Theologie ist der historische Relativismus.<sup>12</sup> Er fällt auf, obgleich er nach dem Verfasser nur ein „Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion“ ist; diese ist das entscheidende Moment, die Hauptsache. Die beiden folgenden Sätze verknüpfen jeweils zwei recht verschiedene Argumente miteinander, allein daß alle vier mit dem gleichen Unterschied in Grund und Ursprung argumentieren, der die Sätze der Religion und die Sätze der historischen Kritik gegeneinander besondert, ja voneinander trennt.<sup>13</sup> Zum ersten und zweiten das Verhältnis von Religion und Wissenschaft betreffend: Keine historische Faktizität kann der gegenwärtigen Freiheit der sittlichen Person Eintrag tun; und andererseits muß die Gegenwart, damit die Wahrheit aufscheinen könne, an der Vergangenheit sich orientieren.<sup>14</sup> Zum dritten und vierten das Verhältnis von Religion und Ethik betreffend: Es kann nicht dabei sein Bewenden haben, daß man, sie überwindend, die Welt abtue; die Erforschung des Gewesenen ist dazu angetan, das Leben der Gegenwart anregend zu fördern.<sup>15</sup> Wurde der historische Relativismus von vielen, oft mit dem Namen Ernst Troeltschs verbunden, als die größte Verlegenheit des Christentums der Gegenwart empfunden, so begrüßte der junge Verfasser ihn als Befreiung der Religion: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Sobald diese Aufgabe klar erfaßt ist, ist auch der historische Relativismus gegeben, denn für die Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, gibt es in Natur und Geisteswelt<sup>16</sup> keine absolute Größe.“<sup>17</sup> Statt großer Verlegenheit ergibt sich: Der zu innerem Leben Erweckte prüft kritisch alle äußere Religion.

Der Verfasser des kleinen Aufsatzes will dartun, vor welcher schwerer Aufgabe die jugendlichen Anhänger der ‚modernen‘ Theologie sich sehen, wenn sie vom Studium in die „praktische religiöse Arbeit“<sup>18</sup> übertreten und auch ihrerseits imstande sein wollen, Zeugnis abzulegen vom Glauben, der in ihnen ist. Er ist um munteren Ton und flüssige Darstellung bemüht; im ersten Teil äußert er sich über den Inhalt des theologischen „Schulsacks“, den der Kandidat bei seinem Übertritt mitbringt, für Unbeteiligte in ängstlicher Knappheit. Der historische Relativismus ist dem religiösen Individualismus als Mittel eigentlich untergeordnet, weil nur Station auf dem Wege zur lebendigen individuellen Religion der Gegenwart, Diener ihrer Befreiung. Der anderen, gegenteiligen Ansicht der Zeitgenossen scheint zu verdanken, daß er dennoch auch für die moderne Theologie als eigener Gesichtspunkt zum religiösen Individualismus hinzutritt. Der Verfasser begrüßt ihn als Befreiung der Religion heute, und er beklagt ihn zugleich mit den Zeitgenossen. Denn gehört der Kampf um seine Überwindung zu den Aufgaben eines jungen Theologen, so liegt darin viel von der „Schwierigkeit einer religiösen Arbeit“<sup>19</sup> unter den Bedingungen der Gegenwart. „Aus den Händen gegliedert ist uns die eine wie die andere Tafel Mosis, in denen unsere Vorfahren den Inbegriff von Religion und Sittlichkeit sahen. Was bleibt

<sup>12</sup> 343C-344A. Einen Monat später heißt es in der Troeltsch -Rezension: „An zwei zentralen Stellen hat sich der Relativismus, . . . , besonder peinlich geltend gemacht: gegenüber der Erkennbarkeit der Person Jesu und gegenüber der Absolutheit des Christentums.“ (369D)

<sup>13</sup> „Die Religion kennt nur individuelle Werte, die Historie kennt nur allgemeingültige Tatsachen.“ (344B)

<sup>14</sup> „Weil diese Religion auf einem persönlichen, nicht allgemeingültigen Grunde beruht, empfindet sie es nicht nur nicht als Schädigung ihrer selbst, sondern als ein Gebot sittlicher Wahrhaftigkeit, auch die Offenbarungsquelle, die Anlaß ihrer Entstehung und ihres Bestandes ist, durch die Mittel der allgemeingültigen Wissenschaft zu untersuchen.“ (343CD) Troeltschs Befürchtungen entgegen.

<sup>15</sup> „Diese Untersuchung entspricht einem vitalen religiösen Interesse nicht nur als ein Stück ‚Weltüberwindung‘, sondern weil sie geeignet ist, dem Leben der Gegenwart immer neue Anregung und Förderung zu bringen.“ Gegen Herrmann und über ihn hinaus.

<sup>16</sup> Man notiere als selbstverständlich vorausgesetzt: „Natur und Geisteswelt“ Aus ihrem Verhältnis im Menschen ergibt sich der „Kampf“ im innern Leben. (343A)

<sup>17</sup> 343D. Forts: „Derselbe Theologe, der dem Neuen Testament die Kraft und den Frieden seines innern Lebens verdankt, die ihn über die Welt erheben zu Gott, derselbe sieht im Neuen Testament eine Sammlung religiöser Schriften wie andere, im Christentum ein religiöses Phänomen wie andere, in Jesus einen Religionsstifter wie andere auch, und er behandelt ihr Werden und ihre Geschichte mittels derselben Methode, mit der er Avesta und Zoroaster behandelt.“

<sup>18</sup> 341D

<sup>19</sup> 344BC

uns übrig?“ Wir haben Kenntnisse über unsere christliche Vergangenheit, „über deren wissenschaftliche Relativität wir uns klar sind“, und wir haben „unser eigenes religiöses Leben. Ja, wenn wir welches haben!“<sup>20</sup> Der Theologe, dem durch die historisch-kritische Wissenschaft „zunächst der ganze historische Apparat von Vorstellungen und Begriffen, der der Vergangenheit ‚Motiv und Quietiv‘ ihres Glaubenslebens war, genommen“ wird, dieser Theologe „wird rücksichtslos genötigt, selber Stellung zu ihnen zu nehmen, das heißt sich selber vor die Frage zu stellen, ob und inwiefern sie Ausdruck auch seines Glaubens sind“.<sup>21</sup> Was taugt aus dem Schatz der Vergangenheit auch für die Gegenwart? Der Theologe sieht sich vor einer Lebensaufgabe: Sie ist „keine theoretische“, vielmehr eine seines Gewissens, weil „nur in innigstem Zusammenhang mit seiner sittlich-persönlichen Entwicklung lösbar“.

Was tun? Ein letzter Teil gilt den möglichen Wegen. Anpassung an das neue Milieu nach dem Verlassen des akademischen und Verteidigung der Anpassung, „indem man einen ungemeinen Unfug treibt mit dem Wort ‚Wirklichkeit‘“, verbieten sich.<sup>22</sup> Das Musterbeispiel sofortiger ‚Brauchbarkeit‘ und ‚Wirksamkeit‘ bietet die römisch-katholische Priesteridee. „Wer zu den anderen nur von dem reden will, was in seinem eigenen Leben Anlaß oder Wirkung des Glaubens geworden ist, der ist immer begleitet von der Skylla des Pfaffentums, das mehr bietet, als es hat, und der Charybdis des Agnostizismus, der überhaupt nichts bietet.“ Eben dies dürfte den „auffallend geringen religiösen Betätigungstrieb“ der Jüngeren unter den ‚modernen‘ Theologen erklären, „der allerdings neben dem Evangelisationseifer pietistisch berührter Kreise oft beinahe beschämend wirkt“. Das Gefühl der Beschämung zerstreut sich freilich, besinnt man sich auf die Gründe der zögernden Zurückhaltung. „Wir halten dieses Verständnis für das beste, weil wahrhaftigste.“<sup>23</sup> Es stellt gewiß auch „eine Erscheinungsform des Evangeliums neben anderen“ dar, um den historischen Relativismus auch auf die eigene Theologie anzuwenden.<sup>24</sup> So wiederholt der Verfasser zum Beschluß die eingenommene Position: „Religion ist uns streng individuell gefaßte Erfahrung, und wir empfinden es als Pflicht, uns klar und positiv mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin auseinanderzusetzen. Das ist für uns, wenn wir ‚Reichsgottesarbeit‘ im engeren Sinn treiben möchten, zugleich unsere Stärke, deren wir uns freuen, wie unsere Schwäche, die wir anerkennen, aber nicht bedauern, weil wir nicht anders können.“<sup>25</sup>

„Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ – der Verfasser des kleinen Beitrags nimmt aus gegebenem Anlaß zu einer bereits vielseitig erörterten allgemeinen Frage Stellung. Er bekennt, von Herrmann her sich zu äußern, und hofft, dennoch über den Kreis von dessen Schülern und

<sup>20</sup> 344C. Der Verfasser setzt voraus, daß die Vorfahren nicht überhaupt Feuerbachschen Illusionen erlegen sind. Gottfried Keller, Anhänger LFeuerbachs, spottet über einen „christlich bemäntelten Pantheismus“. (344C) Was „die individuelle Religion, die wir predigen wollen“, (345A) betrifft, so räumt Barth ein Jahr später dem reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew gegenüber ein, daß „die Tatsächlichkeit, die Herrmann als das Erlebnis Jesu und seine Wirkungen beschreibt“, „sich auch mit Feuerbach’scher Philosophie vertragen kann“. (Brief v 30.IV/1.V. 1910; nach III 2,38B)

<sup>21</sup> 345AB. Forts: „In dieser Aufgabe besteht die Schwierigkeit des ‚modernen‘ Theologen, der anderen Zeugnis ablegen möchte von seinem Glauben. Sie ist für ihn eine Lebensaufgabe, weil diese Stellungnahme zu den Gedanken der Vergangenheit nicht in einigen Semestern zu erledigen ist, sondern nur unter Heranziehung einer vielseitigen praktischen Erfahrung, wie diese Gedanken selbst die Produkte vielseitiger Erfahrung sind. Diese Aufgabe ist für ihn keine theoretische, sie wird ihm geradezu ins Gewissen geschoben, weil sie nur in innigstem Zusammenhang mit seiner eigenen sittlich-persönlichen Entwicklung lösbar ist.“

<sup>22</sup> 345Df. „Ich denke, wer Schüler, nicht bloß Schulbube gewesen ist, als er bei Herrmann oder Harnack seine Kollegienhefte füllte, wird diesen Weg der ‚Flucht in die Praxis‘ nicht gehen wollen. Die Wissenschaft wird ihm nicht Stoff, sondern Methode und diese Methode nichts anderes als ein Anwendungsfall seiner sittlichen Aufrichtigkeit sein.“ (346A)

<sup>23</sup> 347A. Neben denen, „die es fertig bringen, schneller und lauter und massiver von ihrem Glauben zu reden.“

<sup>24</sup> „Wie wir der Orthodoxie, dem Pietismus, dem Rationalismus, aber auch der katholischen Kirche ihre Charismen in ihrer besonderen Art der Durchsetzung des Glaubens zuerkennen, so wird es sich wohl auch bei uns verhalten. . . wir bemühen uns, die unerschöpflichen Kräfte der christlichen Religion nach den Seiten, die uns besonders wichtig geworden sind, energisch zum Ausdruck zu bringen.“ (347AB)

<sup>25</sup> 347BC

Anhängern hinaus Zustimmung zu finden. Er knüpft seine Stellungnahme an die Grundfrage der modernen Theologie und hätte darin auf Zustimmung hoffen dürfen, wären nicht nicht schon in Beantwortung der Grundfrage die Meinungen auch unter den Modernen auseinander gegangen. So aber geriet der Beitrag, der Verständnis für modern orientierte junge Theologen jeder Art wecken will, dem Verfasser unter der Hand zur Stellungnahme im Streit über die rechte Antwort, in den die Modernen unter sich verwickelt sind; zumal Barth, von der Begriffswelt des Lehrers Herrmann ausgehend, dem Lehrer, auf den er sich beruft, in dessen besonderer Auseinandersetzung mit Troeltsch nicht schlicht zur Seite tritt, sondern durch einen systematisch-theologischen Vorschlag den unter den Modernen und über deren Kreis hinaus anhängenden großen Streit überhaupt aus der Welt zu schaffen unternimmt.

Aber der Beschluß des Votums bekräftigt nicht nur die anfängliche Absicht. Indem er in seinen letzten Sätzen einen neuen Begriff einführt, den des „allgemein menschlichen Kulturbewußtseins“ und von der Verpflichtung, sich positiv damit auseinanderzusetzen, spricht, gibt der Verfasser des kleinen Artikels über „Moderne Theologie“ seinem Beitrag einen offenen Schluß und deutet an, daß er noch längst nicht alles gesagt habe, was zu sagen sei. Ein Herrmann-Schüler trat seinem Lehrer in dessen Auseinandersetzung mit Troeltsch über den historischen Relativismus in der Theologie zur Seite, ja er kaufte Troeltsch den Schneid ab, sodaß Herrmann bedenklich wurde.<sup>26</sup> Daß die Auferstehung Jesu und Wunder nicht zu den modernen Glaubensgedanken gehörten, verstand sich für Lehrer und Schüler. Aber was wußte Barth bereits in diesem Augenblick, da er die völlige Unabhängigkeit der christlichen Religion von der kritischsten Historie öffentlich zu behaupten wagte, über Herrmann hinaus mehr und konnte in der Äußerung damit zurückhalten?<sup>27</sup> Hätte er im Augenblick schon Achelis und Drews so antworten können, wie er es ein halbes Jahr später zwischen Tür und Angel tat?<sup>28</sup> Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis wurde Ende April 1909 angenommen und Ende Mai gehalten. Dieser Vortrag wenigstens setzte, den religiösen Individualismus betreffend, die kantianisierende Aneignung Schleiermachers voraus; ebenso schon „Moderne Theologie“? Die Troeltsch-Rezension, welche die Freiheit von der Historie auf den religiösen Individualismus gründete (und ungedruckt blieb), ist höchstens zwei Monate nach der Miscelle über die Moderne Theologie abgefaßt; dachte schon der Verfasser der „Modernen Theologie“ so? Hielt Barth mit den wesentlichen Voraussetzungen seiner Miscelle zurück, wer in Marburg wußte davon?

Das wohlbedacht und fast programmatisch an den Schluß gesetzte „positiv“ soll ohne Zweifel mehr bedeuten als Troeltsch übertrumpfende Abwehr. Nicht einmal auf die Religion bezogen erschöpft Abwehr von Bedrohung das „positiv“.<sup>29</sup> Es liegt darin ebenso Anerkennung der Wissenschaft als Kulturwert (zur Lebensgestaltung), selbst wenn sie der Religion untergeordnet wird. Und selbst bei Unterordnung kommt eine Versöhnung Religion und Kultur als solchen zugute, und nicht allein in ihrem Ansehen. So ist über Herrmann hinauszukommen und Troeltsch

<sup>26</sup> 337CD

<sup>27</sup> Die ersten Äußerungen des Kandidaten folgen einander in kurzen Abständen. Nach dem Examen ab November 1908 wieder in Marburg und in Rades Dienst, verfaßte Barth im Januar oder Februar 1909 „Moderne Theologie“; im März die Troeltsch-Rezension. Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis, wurde Ende April verabredet, Ende Mai 1909 gehalten. (Hier wurde die in der Auseinandersetzung mit der kritischen Historie (und dem historischen Relativismus) mit Hilfe des Cohenschen Kulturbewußtseins entwickelte Lösung der Frage „Religion und Kultur (nach ihrer wissenschaftlichen Seite hin)“ auf das Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft angewendet (Vorstufe des Cohen-Herrmann-Schemas). Die Duplik (nach den Antithesen zu „Moderne Theologie“) wurde Ende September 1909 (zu Beginn der Genfer Zeit) verfaßt. Die „Ideen und Einfälle“ (das Cohen-Herrmann-Schema) notierte Barth nach einem Besuch in Marburg zwischen Juli und Oktober 1910. In den Herbst 1910 gehört die Vorbereitung des zweiten Konfirmandenkurses. „Der christliche Glaube und die Geschichte“ wurde als Vortrag Anfang Oktober 1910 gehalten und bis in den März 1911 überarbeitet. Den Metaphysik-Vortrag bereitete Barth ab Februar 1911 vor und hielt ihn Ende Mai. Gelten die aufgezählten Stücke religionsphilosophischen Grundfragen, so kommen ab 1910 meist kürzere Äußerungen zu theologischen Fragen hinzu.

<sup>28</sup> Es liegt näher als das Gegenteil, zumal Spuren der behaupteten Unabhängigkeit von der Historie in der Genfer Zeit bis in den Vortrag über Glaube und Geschichte hinein sich finden.

<sup>29</sup> Vgl III 2,298C.

zu überwinden. So kann geschehen, daß die Wahrheit frei macht und der Geist die Natur überwindet. Ist der positiv anzusehende, ja zu fordernde historische Relativismus eigentlich nur „ein nach außen besonders auffallendes Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion“<sup>30</sup>, so kann in der Tat „die Offenbarung, die ihn befreit und unterwirft“, die Wahrheit sein, die den (erneuerten) Menschen frei macht.<sup>31</sup>

Troeltsch blieb ungenannt, auch wo seiner gedacht wurde. Das „allgemein menschliche Kulturbewußtsein“ überrascht zum Beschluß, ohne den Namen zu nennen, mit der philosophischen Autorität Hermann Cohens. Damit war am Ende des kleinen Artikels eine Veränderung der Fronten angedeutet, die allerdings über die Kontroverse zwischen Herrmann und Troeltsch und damit auch über den Horizont des in der Miszelle Erörterten hinausreichte. Wilhelm Herrmann hatte als Verteidiger des Christentums dieses als die unanfechtbar lebendige Religion von der mitsamt ihrer Geschichte vielfach angegriffenen christlichen Theologie abgesetzt, indem er Glaube und Glaubensgedanken unterschied und letztere dem lebendigen Glauben der Gegenwart nachsetzte. Sein Schüler Karl Barth bewegte sich ganz auf dieser Linie der Verteidigung; erhob er aber den historischen Relativismus zum Grundsatz, so ging er damit über Herrmann hinaus. Und er ging noch einmal über Herrmann hinaus und dessen beschränkt apologetische Absichten, tat er dies unter dem Gesichtspunkt des logischen Apriori Hermann Cohens. Denn dies bedeutet es, wenn Barth neben dem religiösen Individualismus eine „Pflicht“ anerkannte, darüber (und über den historischen Relativismus) hinaus sich „klar und positiv mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin auseinanderzusetzen“. Barth gewann damit die Vergleichbarkeit der wissenschaftlichen (historischen) Theologie mit allen anderen relativen Wissenschaften und konnte darauf bestehen, selbst wenn er derlei Folgen zunächst nicht völlig überschaute, wie sich zeigen sollte. Barth rückte also, als Schüler Herrmanns redend, unter der Hand auf doppelte Weise von Herrmann ab. Wiederum ergab sich, daß Barth ein Augenmerk mit Troeltsch teilte, die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Religion und Kultur, und es war sogleich ein Beispiel dafür gegeben.

#### Zusammenfassung und Ergebnis

1. a) Der kleine Aufsatz, verfaßt im Januar oder Februar 1909, ist die erste selbständige Stellungnahme des Theologen Karl Barth. b) Als Marburger wirbt der Verfasser um Verständnis für alle jungen Theologen aus den Schulen der modernen Theologie. c) Unter der Hand wird daraus eine Stellungnahme in der Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch. d) Unter der Hand begründet Barth eine eigene, neue Marburger Position (wie vorderhand unter den Diskussionen der Marburger jungen Theologen freilich noch nicht auffiel).

2. a) Die moderne Theologie gründet auf religiösem (und sittlichem) Individualismus. b) Der religiöse Individualismus hat den historischen Relativismus, das Problem der Gegenwart, erst ermöglicht. c) Der Schüler der modernen Theologie braucht mehr Zeit zu reifen, vermag dann aber der Gegenwart besser gerecht zu werden. Denn der Prediger ist Zeuge, wahrhafter Zeuge nur als Zeuge des gegenwärtig lebendigen Gottes.

3. Das Votum endet offen, indem es mit einer These auf ein anderes Problem, ein weiteres grundlegendes Problem der modernen Theologie verweist, auf das Verhältnis von Religion und Kultur: Die (in Weltüberlegenheit) positive Auseinandersetzung mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein ist Pflicht.<sup>32</sup>

4. Die Religion lebt (allein) in der Gegenwart.

5. Die Überlegenheit des religiösen Bewußtseins über den historischen Relativismus (das allgemeine Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite) ist auf ein einzelnes (individuelles) religiöses Bewußtsein beschränkt.

<sup>30</sup> 343C

<sup>31</sup> 342CD.343D

<sup>32</sup> Troeltschs Gedanke der „innerweltlichen Askese“ im Protestantismus findet keine Erwähnung.

6. Für die Wissenschaft gibt es in Natur und Geschichte keine absolute Größe. Darum hat der Theologe beide, den religiösen und den historisch-kritischen Standpunkt, als ein Stück Weltüberwindung in sich zu vereinen.

7. a) Barths kleiner Aufsatz ist im Zusammenhang der weiteren Texte zu lesen und zu verstehen, die in den folgenden Monaten entstanden (Troeltsch-Rezension, Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis; der Duplik im September). b) Bis ans Ende der Genfer Zeit ist für Barth ein einziger Gedankenzusammenhang, Fragen klärend, fortschreitend zu entwickeln. (Nur die „Ideen und Einfälle“ 1910 bedeuten gegenüber dem Vortrag über den Gottesbeweis eine entscheidende Meinungsänderung.)

## § 2 Die Troeltsch-Rezension<sup>33</sup> – Eine weitere Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch, die eine zweigeteilte Schülerschaft Albrecht Ritschls hervortreten läßt

Gegenstand des im Februar 1909 verfaßten kleinen Artikels über die „Moderne Theologie“ war eigentlich die christliche Religion als die lebendige Religion einzelner in ihrem Verhältnis zum allgemeinen Kulturbewußtsein der kritischen Geschichtswissenschaft. Daraus ergab sich, daß Barth die moderne Theologie als durch sittlichen und religiösen Individualismus und einen letzterem dienenden historischen Relativismus gekennzeichnet fand, wodurch alle Bemühung um das Gewesene „nur ein nach außen besonders auffallendes Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion“<sup>34</sup> wurde. Die Miszelle war Teil eines merkwürdigen Streits: Troeltsch, einem wegen der Übermacht der modernen kritischen Historie um die Dogmatik besorgten historischen Theologen, wurde von dem modernen Systematiker Wilhelm Herrmann widersprochen, der Troeltsch die Notwendigkeit, ja das theologische Recht bestritt, um die Religion (den Glauben) und die Glaubenslehre auf diese Art besorgt zu sein; und der Verfasser des Artikels, heranwachsender Theologe, sprang dem Lehrer philosophisch und dogmatisch bei. Ein Aufsatz Troeltschs im zweiten Heft, „Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft“, war Barth im März<sup>35</sup> Anlaß genug, die ersten beiden Hefte des betreffenden Zeitschriften-Jahrgangs zu rezensieren. Einer Skizze des von Troeltsch gezeichneten Bildes folgt der Widerspruch Barths.<sup>36</sup>

Schon das Referat schränkt auf die Barth interessierenden Gesichtspunkte ein. Barth stellt fest, die beschriebene Entwicklung der neueren Theologie sei „an den beiden Polen: Historie und gegenwärtige Religion“ orientiert.<sup>37</sup> Die „intime historische Bedingtheit der gegenwärtigen Religion“<sup>38</sup> erlaube nach Troeltsch Theologie wohl als (historisch) objektivierende, nicht aber mehr als normative Wissenschaft, sodaß die Dogmatik, den Gegebenheiten sich fügend, subjektives Bekenntnis mit kirchlicher Überlieferung in Einklang zu setzen suche, was Troeltsch „dogmatischen *Agnostizismus*“ nennt.<sup>39</sup> Er findet ihn „klassisch durchgeführt bei Herrmann“;<sup>40</sup>

<sup>33</sup> „Rezension der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 51. Jahrgang, 1. und 2. Heft“; GA III 1,(316f)367-372 (Erstdruck!)

<sup>34</sup> 343C

<sup>35</sup> 316CD

<sup>36</sup> 368B-370B; 370B-372A

<sup>37</sup> 368B

<sup>38</sup> 368C

<sup>39</sup> 369B. Durch den Modernismus-Streit in der katholischen Kirche war „Agnostizismus“ in diesen Jahren ein geläufiger Begriff; vgl III 1,377 u Anm 5. Barth referiert ihn als die Theorie, die „im Verzicht auf adäquate Erkenntnis auf religiösem Gebiet, in der praktisch-bekennntnisartig-gefühlsmäßigen Begründung der religiösen Wahrheit besteht, der Wahrheit, die sich sachlich-notwendig nur inadäquat-symbolisch zum Ausdruck bringen kann. An zwei Punkten hat diese Theorie epochemachend in die Geschichte eingegriffen: das erste Mal (gegenüber Rationalismus und Supranaturalismus) in den Formulierungen von *Kant* und *Schleiermacher*, das andere Mal (gegenüber der Tübinger Schule und der erneuerten Orthodoxie) in der Theologie *Ritschls* und seiner Schule, die sich von jenem älteren Agnostizismus nicht prinzipiell, sondern nur durch die energisch christozentrische Begründung der frommen Erfahrung unterscheidet.“ (369BC)

denn Troeltsch erkennt in dessen wie in Ritschls christozentrischer Begründung der frommen Erfahrung nichts als Vermittlung.<sup>41</sup> „Das Problem der Geschichte erhebt sich mit neuer Schärfe“ durch Herrmann.<sup>42</sup> Die beiden zentralen Stellen des aus dem dogmatischen Vermittlungsprinzip sich ergebenden historischen Relativismus sind die Erkennbarkeit Jesu und die Absolutheit des Christentums,<sup>43</sup> und „die Wissenschaft von der Historie und die Wissenschaft von der gegenwärtigen Religion“ stehen sich „im Wesentlichen als feindliche Lager gegenüber“.<sup>44</sup>

Dem setzt Barth entgegen, die ältere Historie, auf die Troeltsch sich bezieht, sei mit dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen verknüpft gewesen, eine voraussetzungslose historische Wissenschaft habe erst Ritschl ermöglicht.<sup>45</sup> „Denn dadurch, daß er (Ritschl) das religiöse Individuum der Geschichte gegenüber *prinzipiell* völlig auf eigene Füße stellt, gibt er ihm die Möglichkeit, ein von religiösen Normen unabhängiges wissenschaftliches Verhältnis zur Geschichte zu gewinnen. An Ritschls Position sind doch dogmatisch gerade die typisch modernen theologischen Historiker orientiert . . . nicht zuletzt Troeltsch selber.“<sup>46</sup> Somit hat in der von Troeltsch an den Pranger gestellten Vermittlungs-Theologie keineswegs die Theorie sich den Verhältnissen angepaßt, im Gegenteil: „In *Ritschls* ‚agnostischer‘ Position lagen die Elemente keimhaft enthalten, die den ‚Religionsgeschichtlern‘ das s.v.v.<sup>47</sup> gute Gewissen gaben, an eine von religiösen Normen und Einflüssen absehende, wirklich wissenschaftliche und voraussetzungslose historische Arbeit zu gehen. Und andererseits ist *Herrmanns* ethisch-religiöser Autonomismus nichts weniger als ein dogmatischer Zufluchtswinkel, . . ., sondern die konsequente *innerlich* notwendige Durchsetzung des von *Schleiermacher* und *Ritschl* angebahnten streng individualistischen Verständnisses der Religion.“<sup>48</sup>

Mit Vorstehendem bestätigt Barth, der Ursprung des historischen Relativismus liege in der als individuell verstandenen Religion, wie er dies in der Miszelle über die moderne Theologie

<sup>40</sup> 369C. Barth referiert: „Wohl hat *Herrmann* mit steigender Präzision die agnostische Theorie und die religiös-ethische Autonomie begründet und durchgeführt, aber bei seiner Auffassung sind doch ‚alle Fragen mehr abgeschnitten als befriedigt‘.“ (369Df)

<sup>41</sup> 369BC. „Die Dogmatik ist genötigt sich vom Erweis allgemeingültiger Wahrheit auf das subjektive Bekenntnis zurückzuziehen und (hier die Wurzel aller Konflikte!) dieses Bekenntnis inhaltlich und formell mit der Tradition der Kirche in Einklang zu setzen. Die Dogmatik wird *Vermittlung*. ‚Was aber so die Verhältnisse von selbst mit sich gebracht haben, das wurde naturgemäß auch zum Prinzip und zur Theorie.‘ Und diese Theorie ist der dogmatische *Agnostizismus*. . .“ (369A)

<sup>42</sup> 369C. S Anm 40.

<sup>43</sup> 369D

<sup>44</sup> 370A. Forts: „Was tun? Abhilfe ist nur zu erwarten von einer historischen Theologie, die die Frage nach der Erkennbarkeit Jesu in positivem Sinn erledigt – und das muß ja kommen – andererseits von einer der Historie und der Dogmatik übergeordneten *Religionsphilosophie*, die auf weitester Basis den Geltungswert des Christentums mit den Mitteln der Psychologie und Erkenntnistheorie dartut, und nichts anderes ist als ein Ernstmachen mit dem enzyklopädischen Programm *Schleiermachers*.“ (370AB)

<sup>45</sup> „Die Durchführung einer wirklich voraussetzungslosen historischen Wissenschaft wurde doch erst durch *Ritschls* dogmatischen Rückgang auf den kantisch-schleiermacherischen Agnostizismus‘ geschaffen, so wenig er selber als Historiker das durchzuführen vermochte. Denn dadurch usw.“ (370D) – Troeltschs Irrtum im Rückblick auf das letzte halbe Jahrhundert theologischer Wissenschaft und sein Fehlurteil über Wilhelm Herrmann, weil es dessen Leistung nicht erkennt, haben also nach Barth denselben theologischen Grund: Troeltschs eigene Halbheit einer Vermittlungstheologie.

<sup>46</sup> 370Df. Barth zählt auf und fährt danach fort: „nicht nur *Harnack*, ebensowenig die sog. ‚Linksritschliane‘ *Bousset*, *Wernle* ua – nicht zuletzt *Troeltsch* selber. Gerade bei dieser entscheidenden Wendung von *Baur* zur modernen Religionsgeschichte kann man also nicht sagen, daß die Theorie sich den Verhältnissen angepaßt habe. Es steht vielmehr umgekehrt.“ – Vgl zu dieser Deutung Ritschls Herrmann in seinem Beitrag zu Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ (s o Anm 11) S 611ff.

<sup>47</sup> sit venia verbo

<sup>48</sup> 371AB. „Daß für den Studenten, für den einzelnen Theologen überhaupt der von Troeltsch markierte Konflikt zwischen geschichtlicher und systematischer Theologie in voller und tatsächlich gesteigerter Schärfe besteht, wer wollte das bestreiten? Es fragt sich nur, ob dieser Konflikt nicht *sachgemäß* ist, ob es die Aufgabe der Theologie sein kann, den Konflikt zwischen dem Geschichtlichen und dem Gegenwärtigen in der Religion für den einzelnen zu lösen.“ (371C)

behauptet hatte.<sup>49</sup> Und eben daraus hatte sich ihm im Gegensatz zu Troeltsch die Forderung furchtloser Konsequenz im relativistischen Blick auf die Geschichte ergeben. Denn über Wilhelm Herrmann hinaus zurückgehend, gewinnt der Name Albrecht Ritschls Bedeutung. Der historische Relativismus in der wissenschaftlichen Theologie ist nach Barth der Theologie Ritschls zu verdanken, dessen Schüler auch Troeltsch war – allein daß dieser, in Ritschl nicht unterscheidend, seine Herkunft (dogmatisch) mißversteht. In dem bekannten Streit zwischen Troeltsch und Herrmann<sup>50</sup>, schließt Barth, ringt also nicht der schlechte Vermittlung suchende Dogmatiker Herrmann mit dem um die gegenwärtige Religion besorgten „modernen *Historiker*“, sondern der unangreifbare „agnostische Individualist“ mit dem rückwärts gewandten *Metaphysiker* Troeltsch.<sup>51</sup> Barths Umdeutung der Kontroverse und Entscheidung des Streits kommt einmal der Autonomie und unangreifbaren Sicherheit der dogmatisch-theologischen Fragestellung Herrmanns und Barths zugute. Zum andern lehrt sie besser verstehen, wie Barth dem modernen Theologen für seine Person zutrauen kann, absoluten historischen Relativismus nach schärfster historischer Kritik unbeeindruckt mit einer absoluten theologischen Position in seiner religiösen Individualität als sachgemäßen Konflikt<sup>52</sup>, nämlich als ein Stück Weltüberwindung<sup>53</sup>, synthetisch<sup>54</sup> zu vereinen.

### § 3 Barths „Antwort an D. Achelis und D. Drews“<sup>55</sup>

Auf Barths kleinen Aufsatz über „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ antworteten zwei ältere Professoren der Praktischen Theologie; der eine antwortete begütigend, der andere etwas weniger freundlich, beide hatten sie die tragenden Begriffe von ihren älteren, vermittelnden Positionen aus aufgefaßt, und der gegenüber beiden jüngere, der Kandidat, konnte sich allein in der erklärten Zurückhaltung, nicht in deren theologischer Begründung verstanden sehen. War der kleine Aufsatz zu Jahresanfang verfaßt, so befand sich Barth bei der Abfassung

<sup>49</sup> 343CD. Über den religiösen Individualismus hinaus sei an den anderen Begriff von Geschichte als Überlieferung erinnert: Wo der Mensch sein sittliches Ungenügen erkennt, „da kann er es erleben, daß ihm in der Überlieferung der christlichen Kirche oder in ihrem gegenwärtigen Leben eine Macht begegnet, der er sich in Gehorsam und Vertrauen gänzlich unterwerfen muß.“ (342C)

<sup>50</sup> „(Kontroverse) über die Frage, ob es eine Religion im Allgemeinen gibt, die Objekt wissenschaftlicher Analyse sein kann, oder nicht vielmehr nur Religion des einzelnen, die durch keine Psychologie nachweisbar, durch keine Erkenntnistheorie begründbar ist“ (371D). Vgl Herrmann selber in jenem Beitrag zu Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ (s o Anm 11) über das Verhältnis von individueller Religion und wissenschaftlicher Allgemeinheit (Herrmann ist allein auf Distanzierung bedacht): „Wenn wir aber so das Wesen und den Ursprung des Glaubens zum Verständnis zu bringen suchen, so dienen wir damit zugleich der apologetischen Aufgabe, auf die die christliche Gemeinde nicht verzichten kann. Ihr Glaube ist dadurch nicht zu schützen, daß man in ihm einen inneren Zusammenhang mit der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen darzulegen sucht. Die Theologen, die das immer wieder unternehmen, geben dabei das, was sie verteidigen wollen, auf. Was sich irgendwie aus dem Allgemeingültigen entwickeln läßt, kann nicht Ausdruck des Glaubens sein. Die Religion ist die Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens. Die Wahrheit ihrer Gedanken besteht also gerade darin, daß in ihnen sich die innere Lebendigkeit bestimmter Menschen aufrecht erhält.“ (623BC)

<sup>51</sup> Troeltschs Postulat „eines ‚gesicherten‘ Lebens Jesu und einer den objektiven Wert des Christentums nachweisenden Religionsphilosophie“, bedeutet, wie Barth mit einer rhetorischen Frage zu erkennen gibt, nicht „Fortschritt“, sondern „Repristination analoger Positionen des älteren Liberalismus“. (371Df) – Zur Kritik an dem *Metaphysiker* Troeltsch s Barths Vortrag über den „Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“ (III 2,329ff); dort auch über Ritschl.

<sup>52</sup> Vgl 371C. Von einem sachgemäßen Konflikt kann Barth nur solange reden, als die Wissenschaft die Realität zum Gegenstand hat; nicht mehr, wenn (mit der Vollendung des Cohen-Herrmann-Schemas) die Realität bei Gott zu suchen ist.

<sup>53</sup> Vgl 343D

<sup>54</sup> Vgl 361A

<sup>55</sup> III 1,354D-365B; das Weitere s bei § 1.

der Duplik im Herbst 1909 bereits in Genf.<sup>56</sup> Noch die Bemerkungen der Duplik, obgleich mit Namen und Titeln besser bewehrt und bewaffnet, gleichen Thesen, die ihre ungewohnte Voraussetzung, nämlich den der Herrmannschen Theologie eigenen Horizont der apologetischen Auseinandersetzung mit der modernen Welt, nicht offenlegen. Der religiöse Individualismus<sup>57</sup> kennzeichnet die Religion, die Theologie nur mittelbar; der Verfasser des Aufsatzes hatte dem Mißverständnis als Subjektivismus bar jedes Anhalts Vorschub geleistet. Die Duplik übertrifft den Umfang des Artikels vom Jahresanfang bei weitem; ist wieder wohlgegliedert,<sup>58</sup> hat Einleitung<sup>59</sup> und Beschluß, handelt zuerst vom religiösen Individualismus, dann vom historischen Relativismus.

Der religiöse Individualismus (zum ersten), den Barth als Grundbegriff und Wesensmerkmal seiner „modernen“ Theologie beanspruchte, war überhaupt, statt in einem bedeutungsvollen Herrmannschen, in einem unbestimmten, allgemeinen Sinn als Subjektivismus aufgefaßt worden, der einem Allgemeingültigen oder Allgemeinen gegenüber etwas für sich Ungenügendes bezeichnet, das der Ergänzung bedarf. Barth besteht darauf, daß mit Herrmanns erneut zu Schleiermacher und dessen Unterscheidung von Individuum und Exemplar zurückkehrendem Verständnis gemeint sei, „daß alles, was zur Religion gehört, eben erst darin gegeben sein soll, daß ein geistig lebendiges Wesen zu seinem vollen Leben erwacht“.<sup>60</sup> Die Abwendung von Schleiermacher, die nach einem ergänzenden Objektiven fragen ließ und auch die Kontrahenten danach fragen läßt, ist nichts als ein verbreitetes Mißverständnis und bleibt es für Barth.<sup>61</sup> – Es steht nicht anders mit dem „Individualismus der Sittlichkeit als der Voraussetzung der Religion“.<sup>62</sup> Achelis bestätigt „die Autonomie des sittlichen Willens, will sie aber bestimmt wissen durch die Theonomie“.<sup>63</sup> Barth wehrt ab: Auch ohne Gott als Objekt zu setzen, ist „nichts anderes als gerade die Gemeinschaft der Inhalt des Sittengesetzes“,<sup>64</sup> und die Autonomie ist mißverstanden als dessen Erzeugerin. Die Autonomie ist vielmehr transzendentes Prinzip und ist als solches im Allgemeingültigen verankert. Andererseits ist nach Barth die kantische Ethik im Sinne Schleiermachers zu vertiefen: ihre „Träger“ sind „nicht Exemplare, sondern Individuen“.<sup>65</sup> So kann auch Barth Kant verlassen, allein daß er ihn nicht, rückwärts gewandt hinter sich läßt, sondern vorwärts über ihn hinausgeht, um das von den Kontrahenten vermißte Objektive nicht mehr, Kant folgend, in der Vernunft, sondern in der Innerlichkeit des Geistes (als des über die bloße Natur hinausgehenden wahren Lebens) zu sichern. – „Analog, ja verschärft kehrt diese Situation wieder auf religiösem Gebiet.“ Die Replikanten fordern, dem Individualismus eine Grenze zu setzen: er sei, „sofern christlicher Individualismus,“ gebunden „an Jesus Christus als an seine Norm und Autorität“.<sup>66</sup> Barth beruft sich für seine Gegenantwort auf einen Brief Schleiermachers, der von der Affektion durch

<sup>56</sup> In Marburg hatte er nach der Ausarbeitung der Troeltsch-Rezension im März dann Ende Mai 1909 noch den Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis gehalten.

<sup>57</sup> Gleich Subjektivismus hoch abstrakt, allgemein und vielsinnig gebraucht und zu verstehen, war er dazu angetan, Mißverständnisse zu provozieren.

<sup>58</sup> 354D-355BC Einleitung; 355BC-360D Der religiöse Individualismus (355BC-357B überhaupt; 358A-359B Individualismus auf sittlichem Gebiet; 359B-360D der religiöse Individualismus); 360D-364CD Zum historischen Relativismus und der Frage nach Normen (360D-361CD synthetische Individualität; 361CD-363A religiöse Gedankenbildung; 363AB ‚moderne‘ Theologie; 363BC-364CD die innere Norm christlicher Rede); 364CD-365B Beschluß: harmloses Dogmatisieren nach der Befreiung von der Metaphysik?

<sup>59</sup> Sie nimmt zum Anlaß einer Duplik, daß der zweite Replikant die Charakteristik der geschichtlichen Situation abgelehnt und eine ‚übertriebene Reserviertheit‘ getadelt hatte, die etwas ‚Ungesundes‘ habe. (354B.355B)

<sup>60</sup> 355CD

<sup>61</sup> 355BC-357B

<sup>62</sup> Vom Individualismus auch der Sittlichkeit zu sprechen, habe ihn das Problem einer rationalen Ethik veranlaßt, schreibt Barth (358AB) in Antwort auf Achelis, und unter Berufung auf Kant wehrt er die Forderung der Theonomie ab.

<sup>63</sup> 358A

<sup>64</sup> 358B. Der wohlzumerkende Satz läßt sich von verschiedenen Autoritäten her verstehen.

<sup>65</sup> 359A. Für „Träger“ III 2,135f „Subjekt“.

<sup>66</sup> 359BC

Christus handelt, und zitiert Schleiermacher: „Die wirksame, das heißt auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objektive.“<sup>67</sup> Aus Schleiermacher folgt: „Die energische Konzentration auf die individuelle ‚Affektion‘ als auf das allein Normative, der gegenüber alles, was in Gedanken und Worte tritt, sekundär ist, bildet also den springenden Punkt der Frage.“<sup>68</sup> – Der Schluß des Abschnitts über den religiösen Individualismus greift vordergründig Drews an; vermisse er in Barths kleinem Aufsatz „das Normative der Offenbarung in Christo“, so verwische er einmal den Gegensatz zwischen konservativer und moderner Theologie, von dem der Aufsatz doch ausgehe.<sup>69</sup> Zum andern verstehe er unter dem „Christus als der normativen Autorität“ (statt des lebendigen Christus) nicht mehr als „eine irgendwie restringierte Überlieferung von der geschichtlichen Person Jesu“,<sup>70</sup> was für Barth bedeutet, daß Drews es nicht weiter bringt als Troeltsch. Eigentlich aber gilt der Tadel der „Abwendung von der fundamentalen Erkenntnis Schleiermachers“, die Barth schon zu Anfang mit Kattenbusch festgestellt hatte,<sup>71</sup> und des halben Schritts hinter Schleiermacher zurück nicht Drews, sondern noch einmal der zwiespältigen Gestalt Albrecht Ritschls.

Die zum historischen Relativismus folgenden Bemerkungen stehen „in engem Zusammenhang mit dem Gesagten“. „Die Herren D. Achelis und D. Drews bestätigen die Notwendigkeit einer strikten Anwendung dieses methodischen Prinzips. Aber, fahren sie fort, dieser Relativismus wird überwunden durch das verabsolutierende Werturteil der die Geschichte deutenden lebendigen Religion. Dieses Verständnis des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion ist auch das meinige.“<sup>72</sup> Wie dies zu verstehen sei, darin gehen allerdings die Wege doch wieder auseinander. „Das Nebeneinander beider wird möglich und wahr durch die Identität des Subjekts jener notwendig relativierenden wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung mit dem lebendigen Individuum der Religion.“<sup>73</sup> Man muß sich in Erinnerung rufen: Die Auseinandersetzung der Disputanten gilt nicht dem gewöhnlichen Christen, sondern dem Kandidaten des Predigtamts; für die allgemeine Auffassung steht dieser junge Theologe vor der Aufgabe, ein eigenes durch das Absolute bedingtes absolutes Verhältnis mit dem Relativismus wenigstens der historischen Disziplinen seiner Wissenschaft zu vereinbaren. Für Barths Kontrahenten besteht das verabsolutierende religiöse Werturteil in (den Charakter des Absoluten spiegelnden) Sätzen. Für Barth indessen hat sich die Entgegensetzung verschoben: Alle allgemeingültigen Sätze, ob historische Tatsachen betreffend oder lehrend-normierend, sind relativ; absolut ist allein das göttliche Leben der Religion, an der ein einzelner Mensch, ein religiöses Individuum, teilbekommen hat und teilhat, worin und woraus er lebt; weswegen er nicht zweierlei Sätze miteinander zu vereinbaren hat, sondern sein absolutes (und relatives) Leben mit relativen Sätzen. Den Sätzen, in denen Barth die Übereinkunft mit seinen Kritikern festgestellt hatte, folgt

<sup>67</sup> 359D. Der Brief wird auch in dem Vortrag und Aufsatz über den „christlichen Glauben und die Geschichte“ angeführt. (III 2,192Df) Joh 1,14, „der Keim alles Dogma“, christlicher Wahrheit und Lehre, führt Schleiermacher aus, „gibt sich selbst für nichts anderes als in Rede übertragene Affektion. . . *Diese ist also und bleibt mir das Ursprüngliche im Christentum und alles andere ist nur von ihr abgeleitet.* Die wirksame, dh usw.“ Ein Zitat aus der „Christlichen Sitte“ bringe, worauf es ankomme, noch präziser zum Ausdruck: „Zuletzt ist zu bedenken, daß sich das Unveränderliche in der christlichen Lehre vom Veränderlichen mechanisch gewiß nicht, aber auch organisch auf keine Weise trennen läßt; denn *überall ist das Hervortreten in Gedanken und Wort schon das Veränderliche*; das hinter Gedanken und Wort liegende Innerste ist freilich das Übereinstimmende, das Identische, aber das läßt sich als solches nie äußerlich mitteilen.“ (360A)

<sup>68</sup> 360B. Forts: „Es handelt sich nicht um religiöses Leben und Erfahris schlechthin, sondern um die gedankliche Mitteilung und Aussprache der inneren Tatsächlichkeit. Für sie besaß die ältere Theologie irgendwie bestimmte als unter Christen gültige Normen, während wir uns vor die Aufgabe gestellt sehen, solche Normen selber zu gewinnen, in einem Mal zu produzieren und zu reproduzieren.“

<sup>69</sup> 360C

<sup>70</sup> 360D

<sup>71</sup> 356B

<sup>72</sup> 360Df. Allerdings sind sie (gegen Achelis) nicht unvereinbar und bleiben es nicht (gegen Drews).

<sup>73</sup> 361B

darum eine Einschränkung: „Zunächst,<sup>74</sup> das heißt abstrakt, . . . stehen sich die rein geschichtliche und die rein wertende Betrachtungsweise schroff gegenüber.“<sup>75</sup> Denn der umstrittene Gegensatz hat sich ihm, wie bemerkt, verschoben, und er erläutert ihn, indem er der Vorstellung von der kritisch-relativierenden Geschichte mit Schleiermacher und Herrmann (und Ritschl) eine andere Ansicht entgegensetzt: „Aus dem Strom der Geschichte heraus hebt das Individuum die absolute Norm, die seinem Leben Befreiung und Überwindung wird, vielmehr: diese Norm ergreift, befreit, überwindet das Individuum.“<sup>76</sup> So spricht auch der Verfasser der Duplik, auf die Begriffe und Vorstellungen der Replizierenden eingehend, von einer „Norm“; obgleich es sich (mit Herrmann) um eine Macht oder Kraft handelt. Er wehrt ein Mißverständnis seines Entgegenkommens sofort ab: „Aber nur in der ‚Affektion‘ dieses inneren Erlebnisses liegt das Normative, Objektive, Ewige – alles, was in Gedanken und Worte tritt, gehört selbst schon wieder dem relativierenden Strom der Geschichte an und ist als Vergängliches nur ein Gleichnis.“<sup>77</sup> – So muß nach Barths Vorstellung und Ansicht der Dinge der junge (wie der alte) Theologe in seiner Person Kenntnis und Wissen vergangenen Lebens in seiner Relativität mit Kenntnis und Wissen um absolutes Leben in der Gegenwart vereinen; Barth nennt ihn darum eine „synthetische Individualität“. „Synthetische Individualität“ ist freilich jeder „lebendige religiöse Mensch“, insofern er ewiges und vergängliches Leben in sich vereint.<sup>78</sup>

Drews und die ihm etwa darin beipflichten, irren gründlich in der Auffassung, „als ob durch das verabsolutierende Werturteil, der Geschichte eine irgendwie festzustellende *gedankenmäßige* objektive Norm zu entnehmen sei, die ‚dem Individuum zeigt, wonach es sich zu richten hat‘“.<sup>79</sup> Mit dieser Erinnerung an den Replikanten geht die Gegenantwort sodann von der Religion des Individuums und der Person des Kandidaten zu dessen Amt und der Aufgabe der religiösen Gedankenbildung über, zunächst zu dieser Aufgabe überhaupt. „Alle religiöse Gedankenbildung – Dogmatik und Predigt gleicherweise! –“ kann „immer nur ein *Bekennnis* des Glaubens zum Glauben sein“, „nicht aber ‚Nachweis und möglichst vollständige Entfaltung der *Norm* aller Frömmigkeit in der christlichen Kirche“.<sup>80</sup> Evangelisch, „das Wesen evangelischer Frömmigkeit“, ist „der schlechthin innerliche, aller adäquaten Gestaltung unzugängliche Glaubensakt“. Wer von dessen Fassung in Worte mehr hält, ebnet, so ist mit Herrmann zu fürchten, den Rückweg zur Orthodoxie: der Glaube beginne mit der willigen Annahme einer Lehre.<sup>81</sup> Da so lange nach Schleiermacher so vieles modern heißen möchte, was es beileibe immer noch nicht ist, hat von dem unter „Thesen und Antithesen“<sup>82</sup> als These Ausgeführten der Verfasser nichts zurückzunehmen als das viel zu weit greifende „modern“ seiner Überschrift.<sup>83</sup> – Der Frage, wie die religiöse Gedankenbildung angemessen und ohne äußere Norm nicht in Willkür wahrgenommen werde, will der Verfasser der Duplik mit seinen ablehnenden Worten sich indessen nicht entziehen. „Für die, die es angeht, habe ich nichts zurückzunehmen.“<sup>84</sup> Für den, der da „im kirchlichen Amt“ reden soll, tritt „kein anderer als Gott“ ein, „und Gott nicht als irgendwelche äußere Norm, sondern als die individuelle innere Gewißheit und Autorität, die ihm in Christus, wie er durch die Geschichte der Völker und Menschheit geht, zur Offenbarung wird“. Daß dem Redner die Aufgabe „ins Gewissen geschoben“ wird, besagt, „daß der

<sup>74</sup> Vgl das unauffällige „zunächst“ 344B

<sup>75</sup> 361A

<sup>76</sup> 361BC

<sup>77</sup> 361C

<sup>78</sup> 361A. „Zunächst, das heißt abstrakt, abgesehen von der synthetischen Individualität des lebendigen religiösen Menschen, stehen sich die rein geschichtliche und die rein wertende Betrachtungsweise schroff gegenüber.“

<sup>79</sup> 361D

<sup>80</sup> 362A. Für die richtige Ansicht tritt Kähler zu Herrmann; den ritschlianischen Irrtum belegen Kattenbusch und Julius Kaftan.

<sup>81</sup> 362ABf

<sup>82</sup> So die Rubrik für die ganze Debatte in der ZThK. (334B)

<sup>83</sup> 363AB

<sup>84</sup> 363C; vgl 345AB.

theologische Individualismus einen sehr ernsthaften Nerv enthält (er bildet zugleich sein *inneres* Korrektiv gegen die Gefahr der Entartung zum ‚Subjektivismus‘).<sup>85</sup> Im kleinen Aufsatz selber hatte Barth unter dem Gesichtspunkt des religiösen Individualismus das Erwachen der Religion in den Zusammenhang der christlichen Kirche und ihres gegenwärtigen Lebens gerückt.<sup>86</sup> Als er den Schulsack nach seinem Inhalt vorgestellt hatte und danach auf die große, schwere Aufgabe für den Kandidaten zu sprechen kam, von seinem Glauben Zeugnis abzulegen, ergab sich diese Schwierigkeit daraus, daß den jungen Theologen seine Wissenschaft zwar mit „dem ganzen historischen Apparat von Vorstellungen und Begriffen“ vertraut gemacht hatte, die einmal Motiv und Quietiv des Glaubens gewesen, diese Vergangenheit jedoch zugleich relativierend entwertet und zunächst für die Gegenwart unbrauchbar gemacht hatte; sodaß der junge Prediger sich „rücksichtslos genötigt“ sieht, „selber Stellung zu ihnen zu nehmen, das heißt sich selber vor die Frage zu stellen, ob und inwiefern sie Ausdruck auch seines Glaubens sind“.<sup>87</sup> Als Schwierigkeit stand in der Miscelle die Aufgabe eigener Stellungnahme im Vordergrund, wenn auch dort schon im Zusammenhang der christlichen Überlieferung. Nun hatten die Kritiker dem Subjektivismus Grenzen setzende Normen gefordert. Der Verfasser lehnte äußere Normen der religiösen Gedankenbildung ab, die könne es der Sache nach nicht geben; dafür hat er auf eine mit der Sache gegebene gleichsam innere Norm hinzuweisen, und er kann sich dazu wiederum auf Schleiermacher berufen.<sup>88</sup> „Sobald man den Gedanken der Kirche ernst nimmt, sobald man in ihr ein in lebendiger Entwicklung begriffenes lebendiges Ganzes sieht, an dem der einzelne nur teilhat, indem er, selbst lebendig, davon ergriffen ist und sich als unter ihr erkennt, kann ich mir ein stärkeres religiös-sittliches Stimulans als diese heuristische, *regulative* Betrachtungsweise des Überindividuellen, Objektiven in der religiösen Aussprache und Verkündigung nicht denken.“<sup>89</sup>

Der Anfang des Beschlusses dürfte eine freundliche Zusammenfassung der Kritik Barths an den (älteren) Ritschlianern darstellen. Sie haben „von den Fangarmen der Metaphysik und ihrer Konflikte mit der Wissenschaft“ befreit, was „die Gefahren eines gewissen harmlosen Dogmatisierens“ heraufbeschwor; darauf wollte Barth aufmerksam machen. Gewiß gibt es einen werdenden Heilsglauben, und dies gilt auch für Theologen; es handelt sich aber „um eine ernsthafte geistesgeschichtliche Situation, mit der wir, die’s angeht, uns auseinandersetzen haben“. Eine „innerlich lebendige Theologie“ muß ertragen, „ihre Probleme einzusehen und auszusprechen“.<sup>90</sup> – Endet die Debatte auf diese Weise als Auseinandersetzung unter den Ritschlianern, so ist Barths Hartnäckigkeit in der Ablehnung des Halben verwischender Vermittlung und Bestehen auf Gehör für das der Gegenwart allein Angemessene desto mehr bemerkenswert.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> 363CD. „Nerv“ für Flechse, Sehne, Spannader; in übertragenem Sinn: Triebfeder.

<sup>86</sup> 342C

<sup>87</sup> 345AB

<sup>88</sup> 364AB. Nach Schleiermachers „Christlicher Sitte“ ist „eine Darstellung nur brauchbar“, „wenn sie das enthält, was in der christlichen Kirche gilt, oder wovon man überzeugt ist, daß es in der christlichen Kirche gelten soll“.

<sup>89</sup> 364BC. – So steht letztlich Schleiermacher dafür, daß es Zweiheit (Mehrheit, Vielheit) nur in und unter der verborgen-offenbaren Dominanz der Einheit gibt. (Vgl III 2,38f über eine Auseinandersetzung mit dem zur religionsgeschichtlichen Schule gehörenden Marburger Neutestamentler Wilhelm Heitmüller im Juli 1909.) Barth beurteilt die Theologie Ritschls als zwiespältig; dabei wird mit seinem Namen verbundene Kritik häufiger laut als Dank für Hinweis und Zustimmung.

<sup>90</sup> 364CDF

<sup>91</sup> Im übrigen ließe sich, forscht man nicht nach Einzelheiten, sondern sieht auf die Hauptsache, aus der Duplik zusammenfassend festhalten: Zum ersten: Der religiöse Individualismus hat sein Normatives, das Objektive, Ewige (360B.CD.361BC) an (der inneren Tatsächlichkeit) der individuellen Affektion (360B) durch den (lebendigen) Christus („Christus, wie er durch die Geschichte der Völker und Menschen geht“, 363C), nicht „eine irgendwie restringierte Überlieferung von der geschichtlichen Person Jesu“ (360CD). Zum zweiten: Die religiöse Gedankenbildung orientiert sich an der Gemeinschaft; diese ist einerseits geschichtlich bestimmt und geprägt durch Überlieferungen aus ihrer Vergangenheit; sie ist andererseits (und dies noch mehr) die lebendige Gemeinschaft der Gegenwart. Zum dritten wird deutlich, daß unter den theologischen Gewährsleuten Schleiermacher hervorrangt. Die zitierten Stellen (Ethik, Brief an Sack) lassen auf nähere Bekanntschaft mit Schleiermacher schließen. So scheint

## Summa summarum

1. Der religiöse Individualismus hat (kein ihm äußeres,<sup>92</sup> kennt vielmehr nur) ein inneres Richtmaß: die Affektion durch den lebendigen Christus in der Begegnung mit ihm.
2. Ein gleiches Regulativ und religiös-sittliches Stimulans leitet die religiöse Gedankenbildung in Dogmatik (und Ethik) und Predigt: Sie erfolgt innerhalb einer lebendigen Gemeinschaft der Gegenwart und gilt dieser; besagte Gemeinschaft ist allerdings das Ergebnis einer lebendigen Entwicklung in der Vergangenheit und dadurch bestimmt.
3. Für die Zweiheit in Einheit steht die Autorität Schleiermachers, die jede andere überragt.
4. Diese Prinzipien nötigen einen Theologen, Dogmatiker zu sein. Schon als Bibeltheologe wäre er zum älteren Ritschlianer gemacht.
5. Um schließlich ein kurzes Gesamtergebnis des Bisherigen festzustellen: Die erste Auseinandersetzung mit dem Rationalismus moderner Wissenschaft führt Barth als Theologe mit der historischen Kritik der religionsgeschichtlichen Schule. Er sichert das Recht der gegenwärtig lebenden Religion (und der sie wissenschaftlich darstellenden systematischen Theologie) unter Berufung auf Schleiermacher: dieser erklärt die religiöse Empfindung wie die moralische Entscheidung für individuell, womit die religiöse Empfindung unangreifbar geworden ist.<sup>93</sup> Am Wege zu Schleiermacher stehen Wilhelm Herrmann<sup>94</sup> und Albrecht Ritschl, als Historiker Ernst Troeltsch und Ferdinand Kattenbusch.

§ 4 „Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes“<sup>95</sup> –

Naturwissenschaftliche Welterkenntnis und religiöse Orientierung in der Welt und über die Welt, ein anderes Beispiel des Verhältnisses von Religion und Kultur

Im April 1909 kam Barth mit einem Zirkel Marburger Studenten in Berührung, der unter dem Einfluß des freien Theologen und Schriftstellers lutherischer Herkunft Johannes Müller-Elm stand. Nach einer Bibelstunde schlug Barth statt erbaulichen Geplänkels die Besprechung von Grundfragen der Gegenwart vor. Ein Katholik nannte die Beweise für das Dasein Gottes als Thema, Barth wurde zum Referenten bestimmt und hatte Ende Mai vorzutragen. Barth wählte den kosmologischen Beweis des Thomas von Aquin zum Beispiel und begründete diese genauere Fassung des Themas mit dem ihn bei seinem Vortrag leitenden Gesichtspunkt des Interesses. „Nicht um ein theologisches Spezialproblem handelt es sich hier, sondern um die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion überhaupt.“<sup>96</sup> Zur Bestimmung des

---

auch die Behauptung einer „synthetischen Individualität des lebendigen religiösen Menschen“ (361A) auf Schleiermacher hinzuweisen. (Der Vater Barth hat Grund, vor der ‚deutschen Theology‘ mit Kant (Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis, Ende Mai!) und Schleiermacher zu warnen. (339C; Brief vom 29.IX.1909) Gewährsmann für die neuere Theologiegeschichte scheint Kattenbusch zu sein.

<sup>92</sup> Etwa „eine irgendwie restringierte Überlieferung von der geschichtlichen Person Jesu“.

<sup>93</sup> Den Inhalt der religiösen Empfindung bestimmt die Erscheinung Christi, und dies durch die Jahrhunderte.

<sup>94</sup> Der Name sei hervorgehoben durch Zitate aus Herrmanns Beitrag zu Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ (s o Anm 18) S 620CD: „Der Mensch, der sich in seinem Selbstbewußtsein als wahrhaft lebendig erfassen will, weiß recht gut, daß ihm das nur unter einer Bedingung erreichbar ist. . . Solange es so mit ihm steht, fehlt seinem innern Leben die Einheit und damit seiner unauslöschlichen Tendenz auf Selbstbehauptung die Wahrheit. Aus diesem tödlichen Zwiespalt wäre er heraus, wenn er in seinem eigenen Erleben einer Macht begegnete, der er sich ganz unterworfen wissen kann und muß. Die Frage nach einer solchen Macht klopft immer von neuem an, damit das innere Leben, . . . seine Einheit und damit seine Wahrheit gewinne.“ S 621CD: „Daran knüpft die Religion die Verheißung, daß uns das, was wir erleben, einmal den Mut geben wird, die Macht, der allein wir uns selbst ganz unterworfen wissen können, und die damit Einheit und Wahrheit in unserm innern Leben schafft, in allem Wirklichen zu suchen. . . Daß die Person Jesu diese Kraft hat, wissen wir.“

<sup>95</sup> GA III 1,(373)376-410(413); Vortrag, zum ersten Male gedruckt.

<sup>96</sup> 377C. Es waren die Jahre des Modernisten-Streits in der katholischen Kirche, 1907 war durch die Enzyklika Pascendi der Modernismus als agnostisch verurteilt worden. (Als wichtigste Konsequenz des verurteilten Agnostizismus sei darin bezeichnet, „daß Gott dabei in keiner Weise Gegenstand des Wissens auf direktem Wege

Thomas zum Normalphilosophen und Normaltheologen der römischen Kirche erklärte er, dies sei „mit tiefem Verständnis für die Eigenart der spezifisch katholischen Auffassung des Verhältnisses von Religion und Kultur“ geschehen.<sup>97</sup> Das Verhältnis von Religion und Kultur bezeichnete, wie bereits deutlich wurde, in der Tat den Punkt, der Barths Anteilnahme an der Philosophie begründete.<sup>98</sup> Stand für die Kultur diesfalls die menschliche Fähigkeit zu wissenschaftlicher Erkenntnis der natürlichen Welt (ansonsten im Umkreis Barths ja eher die kritische Geschichtswissenschaft und das sittliche Wollen), so ergab die Gelegenheit, daß Barth die Aufmerksamkeit auf den kosmologischen (und ontologischen) Gottesbeweis des Thomas als eines Schülers des Aristoteles einerseits versammelte und auf die philosophischen Voraussetzungen moderner Naturwissenschaft, die ebenso eine Marburger Front darstellten, als Grundlage der eigenen Stellungnahme zum andern. „Die *Welt – Gott*, Wissen und Glauben, das sind die beiden Faktoren, die der kosmologische Beweis durch das Mittel der causal<sup>99</sup> reflektierenden natürlichen Vernunft organisch verbinden will.“<sup>100</sup>

Der Thomismus, hob Barth nach dieser Einleitung an, setze die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Theologie voraus, womit er eine doppelte Wahrheit statuieren.<sup>101</sup> Die

---

sein könne“. Was in der Enzyklika Skeptizismus genannt werde, sei „in Wirklichkeit die ausdrückliche oder stillschweigende Voraussetzung aller nichtkirchlichen Wissenschaft“ (377BC)) Ständen bei jenem Streit historische Fragen im Vordergrund, so hatte die Enzyklika doch mit dem Ersten Vaticanum wiederholt, Gott sei über die Schöpfung der wissenschaftlichen Erkenntnis direkt zugänglich. Endlich zitiert Barth in seiner Einleitung die Enzyklika Aeterni Patris von 1879, mit der Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin zur Grundlage und Norm katholischer Lehre bestimmt worden war.

<sup>97</sup> 376D. Zur Bedeutung der Frage bis heute siehe die Artikel „Agnostizismus“ LThK <sup>2</sup>1,200ff (JDe Vries, KRahner); „Übernatürlich“ ebd <sup>2</sup>10,437ff (OHPesch); <sup>3</sup>10,336ff (MFigura).

<sup>98</sup> 378A. Dazu stimmt, daß Barth brieflich (374D) von der Absicht eines philosophischen Credo spricht, die ihn geleitet habe, selbständig begründet und im Ergebnis mit Herrmann zusammentreffend, wie er meinte. Über die Behandlung des kosmologischen Gottesbeweises durch Herrmann s Peter Fischer-Appelt: *Metaphysik im Horizont der Theologie* Wilhelm Herrmanns. München (Kaiser) 1965 (FGLP X 32) 86ff.190f; vgl Wilhelm Herrmann: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, hrsg v PFisch-App. München (Kaiser) 1966 (TB 36/1) I,XXII Anm 12.

<sup>99</sup> Die kritischen Anmerkungen, die Karl Barths in Marburg Philosophie studierender Bruder Heinrich Barth dem Manuskript beifügte, zeigen, daß er das Vorgehen Karls vielfach für problematischer hielt, als dem Theologen bewußt schien. Vielmehr pflegt Karl Barth philosophisch wie theologisch und so auch hier dieselbe rigorose historische nichtachtende Begriffsbildung. („Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein.“)

<sup>100</sup> 378A. Kultur und Religion ergeben „eine doppelte Fassung des Problems“: „Stellen wir nämlich die Frage so: *Können wir aus dem Dasein der Welt causal auf einen göttlichen Urheber schließen?*, dann haben wir ohne Zweifel wesentlich ein Problem der Kultur, näher der Naturwissenschaft vor uns, denn die Frage nach den Causalitäten, eventuell nach *der* Causalität des Kosmos ist, . . . die zentrale Aufgabe der auf die Wahrnehmung sich gründenden ‚natürlichen Vernunft‘“. (378AB) Als Hauptaufgabe folgt daraus die Untersuchung, ob der Gedanke eines kosmologischen Gottesbeweises mit der naturwissenschaftlichen Methode vereinbar sei. Sei doch die Kausalitäten erforschende naturwissenschaftliche Methode in der Philosophie „verankert“ (378BC) als der kritischen Einsicht in das Vermögen der auf Erfahrung sich gründenden natürlichen Vernunft. „Wir haben also zu zeigen, ob der Schluß aus dem empirischen Dasein einer Causalitätsreihe auf eine letzte Causalität, die selbst nicht mehr causiert ist, auf ein höchstes Datum aus reiner Vernunft möglich und wünschenswert ist.“ (378BC) – „Gehen wir vom Endpunkt des Gedankens, von Gott aus, dann ist das Problem ein Problem der Religion und wäre dahin zu formulieren: *Können wir in der Causalität des Welt-Daseins Gott finden?*“ Spielt die Überzeugung von einer letzten Causalität im Leben der Religion eine Rolle, und wie verhielte sich diese Überzeugung zur Auseinandersetzung der Wissenschaftslehre mit dem Gottesbeweis? (378C) „Ich werde erst zum Schluß auf diese doppelte Fragestellung, die, wenn man will, bereits eine Antizipation meiner Antwort ist, zurückkommen.“ Der erste Teil des Vortrags gelte „dem Beweis selber, der im Sinn seines wichtigsten Vertreters eine Einheit ist“. Die Kritik des Beweises in seinem Zusammenhang werde „die Berechtigung zu der oben angedeuteten Auflösung seiner rational-supranatural schillernden Einheit in ihre ursprünglichen Bestandteile“ ergeben, kündigt Barth den zweiten Teil an. „Mit der so gewonnenen doppelten Fragestellung ist dann zugleich die Möglichkeit einer positiven Würdigung nach beiden Seiten gegeben.“ soll Vorblick auf den dritten Teil sein. (378D)

<sup>101</sup> „Diese duplex veritas kann darum keinen Widerspruch in sich enthalten, weil ihre beiden Teile gleicherweise von Gott sind.“ (379C)

Gottesbeweise, Sätze natürlicher Theologie, gründen auf der natürlichen Offenbarung.<sup>102</sup> Ist dem irdischen Menschen die Schau Gottes und die Erkenntnis übernatürlicher Wahrheit verwehrt, so bleibt doch genug für die „*Tragweite* der These: die Welt beweist das Dasein Gottes“<sup>103</sup>: „Objekt der natürlichen Gotteserkenntnis und des absolut evidenten Beweises ist nicht nur etwa das Dasein Gottes schlechthin, sondern sein Dasein als eines Denkenden und Wollenden, als einer Persönlichkeit.“<sup>104</sup> Nun erst wendet der Vortragende sich dem Beweis selber zu.<sup>105</sup> Er pflegt „von der empirischen Tatsache der *Bewegung*“ aus geführt zu werden,<sup>106</sup> und Thomas gruppiert um diese weitere Argumentationen, die auch für eigenständige Beweise benutzt werden. Insbesondere stehe der ontologische Beweis im Hintergrund, „der Schluß aus dem Vorhandensein eines Maximalbegriffs wie dessen einer höchsten Vollkommenheit, höchsten Notwendigkeit, höchsten Ursächlichkeit usf in unserm Bewußtsein auf das Dasein einer korrelaten Tatsache in der Wirklichkeit“<sup>107</sup>; eine nähere Untersuchung ist aber zu verschieben.<sup>108</sup> Um der „kulturellen und religiösen Bedeutung“<sup>109</sup> des „kosmologischen Beweises und der um ihn gruppierten Argumentationen“<sup>110</sup> gerecht zu werden, ist es nötig, den vorausgesetzten Erkenntnis- und den diesem entsprechenden Weltbegriff darzulegen. „Das wahre Sein liegt im Einzelding, sofern es durch ein Allgemeines bestimmt wird.“<sup>111</sup> Alle Erkenntnis beginnt darum mit der sinnlichen Erfahrung und der (diskursiven) Erkenntnis des Einzeldings und steigt von da syllogistisch bis zur Idee als dem höchsten Notwendigen auf.<sup>112</sup> Aus diesem Grunde ist das Wesen Gottes nur relativ evident zu erkennen, sein Dasein jedoch absolut evident zu beweisen.<sup>113</sup> Gott, fährt Barth fort, aus dem nun vorausgesetzten Welt- und Erkenntnisbegriff die Folgerungen für den Gottesbegriff ziehend,<sup>114</sup> ist auf diese Weise als die Idee der Ideen und reine Aktualität ohne Körperlichkeit, als „absoluter Weltgrund“ erwiesen, damit jedoch auf eine nicht viel andere Weise, als Naturwissenschaftler wie Haeckel „abstrahierend von der bloßen Empirie zu Allgemeinbegriffen und von da zu einem absoluten Weltgrund aufzusteigen unternehmen“.<sup>115</sup> Gelangen jene Naturphilosophen zu einer pantheistischen Weltanschauung, sucht Thomas dieser Gefahr zu wehren, indem „er dem ‚actus purus‘ der Gottheit, in dem seine Syllogistik gipfelt, den Charakter der *Persönlichkeit* beilegt“.<sup>116</sup> Nach der Abwehr pantheistischer Einwände bleibt von dem beigelegten Charakter nicht viel mehr als ein „kirchliches Aushängeschild“.<sup>117</sup> „Auf dem Wege der Syllogistik, der Unterordnung der empirischen Einzeldinge unter Allgemeinbegriffe, gelangt die Vernunft schlechterdings *nicht* zu einem letzten realen und insofern *überweltlichen* Sein, sondern nur zur Idee eines solchen, zu einem Sein, . . . , das nach Konstruktion und Begriff

<sup>102</sup> 379B. Deren Quelle ist „das erfahrungsmäßige Wissen vom Makrokosmos der Welt und vom Mikrokosmos der menschlichen Natur“, das innere Prinzip „das natürliche Licht der Vernunft“.

<sup>103</sup> 379C

<sup>104</sup> 381A. „Persönlichkeit“ wird hier zuerst erwähnt, erst als Gegenbegriff zum Pantheismus erörtert und wird später eigener Punkt der Kritik.

<sup>105</sup> 381B-383B

<sup>106</sup> 381CD

<sup>107</sup> 383AB. Der Beweis erfolgt ja nicht intuitiv (durch Schau), sondern muß diskursiv erfolgen, „das heißt durch Begriffe von den *causae secundae* als der gegebenen Erfahrung aufsteigend zu einer *causa prima*“ (381C)

<sup>108</sup> „Ob freilich seine (des Thomas) eigene, die kosmologische Argumentation ohne heimlichen Rückgriff auf die ontologische zustände käme, werden wir bald zu untersuchen haben.“ (383B)

<sup>109</sup> 383C

<sup>110</sup> 383A

<sup>111</sup> 384B

<sup>112</sup> 384f

<sup>113</sup> 385BC

<sup>114</sup> 383C. Zu 385C-388D vgl 383C. Barth spricht von einer inneren Dialektik in Bezug auf den Gottesbegriff (385C), wie auch (mit Kant) in Bezug auf die kosmologische Idee (390C). Barth scheint also kosmologische und ontologische Gedanken des Thomas einerseits, Kants Antithesen andererseits in Parallele zu stellen.

<sup>115</sup> 386D

<sup>116</sup> 387A

<sup>117</sup> 387D. Thomas hat wohl selber gesehen, „daß der Pantheismus durch die bloße Hypostasierung der letzten Abstraktion von den Einzeldingen in dem ‚nomen persona‘ nicht abgewehrt sei“. (388A)

durchaus *innerweltlich* bleibt. . . Jedenfalls ist das reine Sein im Sinn des thomistischen Theismus damit nicht erreicht, wenn nicht dem abstrahierten allgemeinen Sein durch den ontologischen Schluß allerrealstes Wesen und damit die im Theismus gedachte Überweltlichkeit beigelegt würde, d. h. *das kosmologische Argument argumentiert nur insofern für das Dasein Gottes, als in dem Begriff des höchsten Vollkommenen, den es zu erreichen vermag, das Dasein dieses Vollkommenen eingeschlossen sein soll.* <sup>118</sup>

Die im ersten Teil des Vortrags<sup>119</sup> gegebene Analyse der Dialektik des thomistischen Gottesbegriffs und seines Beweises wiederholt und erweitert der zweite<sup>120</sup>, kantische Kritik daran knüpfend, und Barth beruft sich, notgedrungen, vorzugsweise auf Kant selbst. Der Überschrift entsprechend, gibt die erste Hälfte die Kritik der Vernunftschlüsse, die zweite die philosophische Kritik der Naturwissenschaft.<sup>121</sup> – Der ontologische Beweis bleibt analytischer Satz und kann, indem er (hypostasierend) den Person-Begriff einführt, den kosmologisch gewonnenen Begriff (eines absoluten Weltgrunds) erläutern, aber nicht erweitern.<sup>122</sup> Dem Theismus des Thomas parallel kommt moderner naturphilosophischer Pantheismus zu einem entgegengesetzten Vernunftschluß, allein daß der letzte Grund dort Freiheit ist, „hier Natur selbst“.<sup>123</sup> „In den Antithesen des Theismus und Pantheismus haben wir aber nichts anderes vor uns als den ‚Skandal der reinen Vernunft‘ überhaupt, . . . , der in der Tatsache besteht, daß auf dem Grunde der über die Empirie ausgedehnten Syllogistik zwei Reihen ‚vernünftelnder Lehrsätze‘ denkbar und tatsächlich auch aufgestellt worden sind.“<sup>124</sup> Kants dritte und vierte Antinomie zusammengenommen<sup>125</sup> weisen den Weg zur Auflösung des Gegensatzes: „Von zwei einander widersprechenden Sätzen können beide richtig sein, wenn der zugrunde gelegte Begriff ein verschiedenes Verständnis zuläßt.“<sup>126</sup> Von welcher Bedeutung die Auflösung ist, zeigt am besten die Frage des menschlichen Handelns. Wir müssen uns „jede Handlung als durch einen Causalnexus zustande gekommen vorstellen, oder, vom Standpunkt ihres Subjekts aus, als nicht schlechthin notwendig, sondern als bedingt, als zufällig. Aber ebenso müssen wir andererseits einer menschlichen Handlung unsrer selbst oder Anderer Freiheit zuschreiben, sofern wir sie als hervorgegangen aus der wählenden, entscheidenden Vernunft betrachten, also aus einer Causalität, die nicht an die Zeit gebunden ist. Im ersten Fall urteilen wir aus Gründen der Empirie, im zweiten aus Gründen der reinen praktischen Vernunft. Im ersten Fall denken wir den

<sup>118</sup> 388BC-D

<sup>119</sup> „Der Beweis, seine Voraussetzungen und Konsequenzen“ (379A-388D)

<sup>120</sup> „Die kritische Auflösung des Beweises und die wissenschaftliche Erfahrungstheorie“ (389A-403D), fünffach untergliedert, der fünfte Abschnitt (402B-403D) ist dem doppelten Resultat gewidmet.

<sup>121</sup> 389A-394D.395A-402A

<sup>122</sup> 389f. Thomas und das ontologische Argument vermögen also endgültig nicht den überweltlichen Gott (Theismus) zu sichern. S auch 402BC: Das ontologische Argument erläutert nur „einen schon vorher gedachten Begriff“, am Ende der Reihe kosmologischer Schlüsse steht kein „in sich gültiger Abschluß“, die Notwendigkeit bliebe „in der Welt“ (oder die oberste Idee bliebe „immer mittelbar“, 385B).

<sup>123</sup> 390D. „Beide haben gemeinsam das Aufsteigen von der Verknüpfung des sinnlich Gegebenen zu Allgemeinbegriffen, von den Allgemeinbegriffen zu einer totalen Synthese der Objekte der Sinnenwelt in der Idee eines letzten Grundes. Die Differenz besteht nur in der Definition des letzten Grundes: beim Theismus ist es eine reale für sich seiende Ursache, beim Pantheismus der bloße actus purus der allumfassenden Substanz. . . Beide können sich für ihre Behauptung auf Ansprüche der reinen Vernunft berufen.“

<sup>124</sup> 391A

<sup>125</sup> 392 verkürzend mit eigenen Worten wiedergegeben. Sie betreffen „das Problem einer an sich seienden *freien* Causalität der Welt und eines an sich *notwendigen* Wesens in der Welt“. (391BC) Kant spricht konsequent von „Welt“, Barth gleichbedeutend von der „Natur“.

<sup>126</sup> 393AB. „Vom kosmologischen Beweis blieb also nichts übrig, als die vom einzelnen ‚gegebenen‘ Ding ausgehende, aber dann die Grenzen der Erfahrung transzendierende syllogistische Reihe, die in der *Idee* einer letzten freien Ursache der Welt, einer Notwendigkeit in [!] der Welt gipfelte.“ (402C) Denn Thomas „erweitert seinen durch Syllogistik gewonnenen Weltbegriff durch eine Synthese, die an sich gültig sein soll, ohne daß ihn, und mit ihm das mittelalterlich-katholische Denken überhaupt, die hier aufklaffende Spalte zwischen dem Rationalismus der Grundlegung und dem Supranaturalismus des Schlußsteins stützig macht.“ (393Df) Zum Problem des „extramundanen Gottes“ s ua Josef Pieper: Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. (1947) München (Kösel) <sup>3</sup>1957, bes 54f.

Menschen als Glied der gesetzlich geordneten Natur, im zweiten als Bürger des intelligiblen Reiches der Freiheit.“<sup>127</sup> So muß nicht allein der Naturforscher sich fragen, wieweit die „Prinzipien der Erfahrung“<sup>128</sup> in Geltung stehen. „Zwei Welten nebeneinander? Ein mundus intelligibilis *neben* dem mundus sensibilis?“<sup>129</sup>

Von da an wendet der Vortragende sich einer kritischen Theorie der naturwissenschaftlichen Erfahrung zu und legt zunächst deren „konstitutive Prinzipien“ dar.<sup>130</sup> Wir haben Anlaß, „es mit der ‚Wirklichkeit‘, dem ‚Gegebensein‘ der Dinge nicht so eilig zu nehmen, möglicherweise sie ganz auf sich beruhen zu lassen, jedenfalls zunächst nicht Dinge an sich, sondern den empirisch erkennbaren Wechsel ihrer Zustände als gegeben zu betrachten.“<sup>131</sup> Wir werden unter Formen der Anschauung affiziert, wonach „die Eigentätigkeit . . . des Verstandes das Mannigfaltige einer aufgegebenen Anschauung im Begriff zu einer notwendigen Einheit verbindet.“<sup>132</sup> „Was wir wahrnehmen, ist Erscheinung, nicht Ding an sich. Wir konstatieren seine empirische Realität, ohne über seine Beschaffenheit in Wirklichkeit eine Aussage zu machen.“<sup>133</sup> Von der Verbindung von Rezeptivität und Spontaneität aus kommt Barth auf die Grundsätze, die zugleich das System der Natur abgeben.<sup>134</sup> Er zitiert den dritten Grundsatz, weil nach diesem über die „wissenschaftliche Zulässigkeit des kosmologischen Gottesbeweises“ zu entscheiden ist, „der ja eben auf einer notwendigen Verknüpfung von Wahrnehmungen zu beruhen behauptet“. Aus dem dritten Grundsatz sind wiederum die drei „Analogien der Erfahrung“ abgeleitet, „nichts anderes als Anwendungsfälle dieses Grundsatzes“.<sup>135</sup> Jede führt für sich wiederum nur zur Auflösung des Beweises. Das Substanzgesetz ist „empirisch“ zu verstehen,<sup>136</sup> und es folgt daraus „der der modernen Wissenschaft zu Grunde liegende *Entwicklungsgedanke* (selbstverständlich prinzipiell, also nicht ohne weiteres im Sinn einer seiner speziellen, zB der darwinistischen, Ausprägungen).“<sup>137</sup> Die zweite Analogie diktiert uns den Begriff der Kausalität, der erst Ordnung in die zeitliche Folge unserer Wahrnehmungen bringt, „und insofern kann man den Causalitätsbegriff den Grundbegriff aller Wissenschaft nennen“.<sup>138</sup> „Die Einheit der Erfahrung gipfelt in der in der dritten kantischen Analogie ausgedrückten apriorischen Notwendigkeit, *alle Substanzen in durchgängiger wechselseitiger Abhängigkeit untereinander zu denken*. Zwei in der Zeit nebeneinander bestehende Erscheinungen oder Erscheinungsreihen können wir nur dadurch unter der objektiven Einheit einer wissenschaftlichen Synthese begreifen, . . . daß wir sie je als Ursache oder Wirkung gegenseitig durch einander bestimmt denken.“<sup>139</sup> Damit sichert die dritte Analogie „die Einheit der Totalität des Gegenstandes unserer Erfahrung, oder, um mit der

<sup>127</sup> 394BC. Forts: „Wie stehts nun mit dieser doppelten Betrachtungsweise, die wir alle täglich, beständig, wissentlich oder unwissentlich bei der Beurteilung nicht nur menschlicher Handlungen und Verhältnisse, sondern zweifellos auch der organischen und unorganischen Natur anwenden, anzuwenden uns unwiderstehlich genötigt fühlen?“

<sup>128</sup> 395(ff)

<sup>129</sup> 394D. „Bevor wir uns zu dieser Annahme entschließen, muß es sich zeigen, ob die Wirklichkeit beider ‚wirklichen Welten‘, auf die wir gestoßen sind, sich halten läßt vor dem Forum des kritischen Denkens.“

<sup>130</sup> Barth beruft sich für seine Darlegung der „konstitutiven Prinzipien der Erfahrung“ (395A-397D) auf Paul Natorps „Philosophische Propädeutik“.

<sup>131</sup> 395B

<sup>132</sup> 396D

<sup>133</sup> 396CD

<sup>134</sup> 397D

<sup>135</sup> 398AB. Der von Barth wörtlich angeführte dritte Grundsatz lautet: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“ (398A nach KrV B 218)

<sup>136</sup> Eine Substanz außer der Zeit bliebe in undurchdringliches Dunkel gehüllt, „eine ex sese beharrliche Substanz *in der Zeit* aber ist ein leerer Begriff“. (399A)

<sup>137</sup> 399B

<sup>138</sup> 399C. „Also ein an sich existierendes ‚primum movens‘ im Sinn des Thomas? Keineswegs, denn eine Causalität, die *außerhalb der Zeitreihe* liegt, ist wiederum unerkennbar, . . .“ (399D)

<sup>139</sup> 400C

kantischen Schule noch deutlicher zu reden, die Einheit der Natur“.<sup>140</sup> Man sieht: Obgleich Barth Kant selbst anführt, bezieht er ihn doch „mit der kantischen Schule“ auf die Naturwissenschaft auch der eigenen Zeit und versteht die Kritik der reinen Vernunft als „kritische Erfahrungstheorie“<sup>141</sup>.

Die Grundlegung eines neuen Begriffs von Erkenntnis und damit der Welt in ihrer Totalität nach wohlbegründeter wissenschaftlicher Erfahrung bestätigt freilich im zweiten kritischen Teil des Vortrags alle bereits geübte Kritik am (kosmologischen) Beweis Gottes<sup>142</sup>, dies aber gleichsam nebenbei; sie eröffnet vor allem neue Aussicht, die verlorene Welt der Vernunft, für die ein Gottesbeweis steht, wiederzugewinnen. Die neue kritische Theorie der Erfahrung ist „mit dieser ihrer apodiktischen Gewißheit aber auch des streng phänomenalen Charakters ihrer Erkenntnisse sich bewußt“.<sup>143</sup> Unvermögend, eine letzte freie Ursache der Welt oder auch eine letzte Notwendigkeit innerhalb der Welt zu erkennen und anzuerkennen, stellt sie sich also „im „Hausstreit der reinen Vernunft“ nicht „gänzlich auf die Seite der Antithese“. Denn von ihrer Kritik bleibt unbetroffen „die Causalität und Notwendigkeit von Dingen an sich, über die in der Theorie der Erfahrung *nichts* ausgemacht wird. Und nun liegt es nahe, die Theses der Antinomie auf jene dem begrifflich-anschaulichen Denken unzugänglichen Dinge an sich zu beziehen.“<sup>144</sup> Allerdings hatte der Vortragende bereits zu bedenken gegeben: „*Zwei Welten nebeneinander? Ein mundus intelligibilis neben dem mundus sensibilis?*“<sup>145</sup> Nun verspricht er: „Wir werden im letzten Teil unserer Ausführungen sehen, wie das Bewußtsein seine scheinbar verlorene und oft als verloren betrauerte Einheit wiedergewinnt, einerseits allgemeingültig im regulativen Gebrauch der Idee, andererseits nicht allgemeingültig, aber ebenso gewiß im christlichen Gottesglauben, wie er vielen Menschen zur Wurzel ihrer Persönlichkeit und ihres Kulturdaseins geworden ist.“<sup>146</sup>

Barth gibt sich als Anhänger einer Philosophie zu erkennen, die das wissenschaftliche Ansehen der zeitgenössischen Naturwissenschaft in gleichem Maße für sich selbst in Anspruch nimmt und ihre Aufgabe darin sieht, Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften zu prüfen; unter dem Titel eines kritischen Idealismus, nämlich eines regulativen Gebrauchs der Idee besagte Wissenschaften auf ihre letzte Einheit und Bedeutung hin zu untersuchen und als ein Gebiet des Kulturbewußtseins zu dessen anderen in systematische Beziehung zu setzen. Darum ist der dritte und letzte Teil des Vortrags überschrieben „Das Problem des letzten Grundes in Wissenschaft und Religion“.<sup>147</sup> Die philosophische Würdigung steht voran: „Der regulative Gebrauch der Idee“<sup>148</sup>, und sie beginnt mit dem Lobpreis der philosophischen Idee seit Plato<sup>149</sup>. Mit immer neuen Wendungen umschreibt der Redner den regulativen Gebrauch der Idee als Zielpunkt, „an dem unsere empirische Erkenntnis sich *orientiert*“.<sup>150</sup> „Die Idee ist *Grenzbegriff*, sofern sie die

<sup>140</sup> 400CD

<sup>141</sup> 401BC. Vgl PFisch-App, Metaph 141ff.

<sup>142</sup> Das „Resultat der Kritik“ (402B-403D) zum Beschluß des zweiten Teils nennt rückblickend zwei Punkte: Die Hypostasierung des letzten Glieds der syllogistischen Reihe als Maximalbegriff zu einer letzten freien Ursache der Welt mißlingt notwendigerweise. (402BC) Die Antinomie der reinen Vernunft ergibt sich aus einem verschiedenen Welt-, dh Erkenntnisbegriff. (402CD) Ein neuer Begriff von „Gegenstand“ nach Erfahrungserkenntnis bestätigt beide Punkte des Scheiterns. (403A-D)

<sup>143</sup> 403A

<sup>144</sup> 403C

<sup>145</sup> 394D

<sup>146</sup> 403D

<sup>147</sup> 404A-410A

<sup>148</sup> 404A-406B

<sup>149</sup> 404B. Vgl III 2,79f (14.IX.1910).

<sup>150</sup> 405A. Die Vernunft hat „das unveräußerliche Bedürfnis, ihre einzelnen Erkenntnisse zu einer totalen Synthesis zu erweitern“; oder, der eben entwickelten kritischen Theorie der Erfahrung entsprechend gesagt: sie sucht immer auch „einen Inbegriff aller Notwendigkeit und Causalität“. Oder mit der dritten gleichsinnigen Formulierung, die dem Kantianismus HCohens entspricht: die Vernunft orientiert sich (in ihrem Erkenntnisstreben) „an einem Ziel,

Vernunft warnt vor Übergriffen des sinnlich-begrifflichen Denkens in das Gebiet des an sich Seienden, aber auch positiv, sofern sie dem sinnlich-begrifflichen Denken die Anleitung, die Richtung gibt auf das Ziel eines absoluten Ganzen aller Erfahrung hin.<sup>151</sup> Freilich wird die Wissenschaft bei allem möglichen Fortschritt in der Erkenntnis der Einheit der Erfahrung sich „hüten“ müssen, auch nur hypothetisch einen absoluten Weltgrund, einen an sich seienden ‚actus purus‘, sei er nun materialistisch oder theistisch gedacht, zu setzen, weil damit prinzipiell bereits die Grundgesetze der Erfahrung durchbrochen wären.“<sup>152</sup> Und einem antimodernistischen katholischen Ansinnen, von der physischen Weltbeschreibung zur metaphysischen Erklärung des Universums vorzudringen,<sup>153</sup> setzt Barth als kritisch-philosophischen Schluß entgegen: „An die Stelle des kosmologischen Gottesbeweises tritt also in der Wissenschaft die regulative Idee einer letzten Einheit der gesetzlichen Verknüpfung von Wahrnehmungen oder *der als regulative Idee gedachte Grundsatz der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen*.“<sup>154</sup>

„Die Kosmologie und der christliche Gottesgedanke“ – die Überschrift des letzten Abschnitts stellt ein letztes Mal nebeneinander, was nicht nach der Weise des Thomas miteinander verbunden werden darf. Dem vorigen (philosophischen) Abschnitt entsprechend, wird die Ablehnung der von Thomas gegebenen Antwort auf die mit dem Gottesbeweis gestellte Frage nach der Einheit des Bewußtseins auf eine letzte polemische Spitze getrieben (nun theologisch), um dann den eigentlich gemeinten und doch verfehlten Gegenstand, den christlichen Gottesgedanken und die religiöse Weltbetrachtung, positiv zu würdigen (soweit Gelegenheit sowie Zeit und Kraft des Vortragenden noch zulassen). Wird dem postulierten allerrealsten Wesen der Charakter der Person verliehen, so ist er dem christlichen Gottesgedanken erst angenähert. Religiöse Bedeutung kommt dem allerrealsten Wesen doch auch im System des Thomas nur zu, „sofern er es mit dem Gottesbegriff der kirchlichen Überlieferung in eins setzt“, um davon abzusehen, daß der Vater Jesu Christi dadurch „alteriert wird zu Gunsten einer naturhaften Idee des Absoluten“.<sup>155</sup> Da Barth weiß,<sup>156</sup> daß Offenbarung und Gnade auch bei Thomas unersetzlich sind, sind die Gottesbeweise nichts als ein menschlicher Versuch der Anleitung zur Religion, und das in falscher Richtung.<sup>157</sup>

---

das jenseits der Grenzen konstitutiver Erkenntnisse liegt“; oder: sie schaut (mit aller einzelnen Erkenntnis) auf die *Idee hin*, „ohne sich dadurch irre machen zu lassen, daß sie es (dieses Ziel) niemals *einsieht*“. (Thomas aber hat aus der Idee eine Hypostase gemacht, ein transzendentes Objekt, „das zur Erweiterung konstitutiver Erkenntnis dienen soll“. (404C)) „Unser *Erkennen* bleibt . . . in die Grenzen der durch Anschauung und Begriff konstituierten Erfahrung eingeschlossen, aber unser *Denken* strebt unvermeidlich darüber hinaus.“ (404CD. „Müssen nicht die Erscheinungen Erscheinungen von *Etwas* sein? In der Tat.“ Nur dürfen wir das *Etwas* niemals als erkennbar „setzen“, weder als Daten angeblicher Empirie, „noch als ein Datum überempirischer Anschauung“. (404D)) Die Idee hat „für uns den Charakter des *Problems*, das uns aufgegeben, nicht aber mit Lösung gegeben ist.“ (405A) Erkenntnis ist ihrem Begriff nach „Aktivität“. (405AB)

<sup>151</sup> 405CD. Forts: „Und unter der letztern Bedeutung verstehen wir den *regulativen*, richtunggebenden, *heuristischen* Gebrauch der Idee im Gegensatz zu einem konstitutiv sein, Erfahrung begründen wollenden, der immer dialektisch wird.“

<sup>152</sup> 406AB. „Materialistisch“ (in einem sehr allgemeinen Sinne) statt „pantheistisch“ dürfte Barth mit Rücksicht auf den Materialismus der Zeit gesagt haben, um diese Front in die Polemik einzubeziehen. Cohen pflichtete bekanntlich Falanges Charakteristik des Materialismus als Idealismus bei.

<sup>153</sup> Vgl das Zitat 386C.

<sup>154</sup> 406B

<sup>155</sup> 406D. Natürlich und übernatürlich sind für Barth keine denkmöglichen Begriffe; die Bestimmung Gottes als außer- und überweltlich gehört zu den Grundlagen seiner Begriffswelt.

<sup>156</sup> 379

<sup>157</sup> „Im besten Fall, auch nach katholischer Auffassung, ist der kosmologische Beweis eine Technik (um mit *Herrmann* zu reden), Religion im Menschen vorzubereiten. Wir werden ihm freilich auch dazu die Befähigung abstreiten, erstens weil die Technik falsch ist, zweitens weil sie, wenn richtig, den Menschen doch nicht zu dem, was wir unter Religion verstehen, führen könnte, sondern höchstens zum intellektuellen Für-Wahr-Halten eines wissenschaftlichen Begriffs.“ (406Df) Gottesgewißheit „kommt nicht zu Stande durch die Arbeit der ‚natürlichen Vernunft‘, aber auch nicht etwa durch ein sacrificium dieser Vernunft gegenüber einer supranaturalen Lehroffenbarung.“ (407B)

„Können wir in der Causalität des Welt-Daseins Gott finden?“<sup>158</sup> lautet die historische Frage des kosmologischen Gottesbeweises, wenn man sie systematisch untersucht und von der Seite der Religion her stellt. Vielmehr wäre das Verhältnis von Wissenschaft und Religion überhaupt<sup>159</sup> zuvor von der Seite der Religion her anzugeben. Zu solchen positiven Würdigungen wäre nach Erledigung allen Berichtens und letzter nötiger Kritik der Weg nun frei. Der Vortragende sprach davon, „wenigstens einige Andeutungen“ in dieser Hinsicht noch geben zu wollen.<sup>160</sup> Er sah sich damit unverkennbar vor einer dreifachen Aufgabe: Die Religion ist in ihrer Besonderheit gegenüber dem allgemeinen Kulturbewußtsein zu bestimmen, das in der Ausrichtung auf die Idee hin gipfelt.<sup>161</sup> Zum zweiten ist das Verhältnis der religiösen Betrachtung der Welt zur wissenschaftlichen Erkenntnis anzugeben.<sup>162</sup> Die Schlußbetrachtung<sup>163</sup> stellt darin, die Welt als Welt Gottes zu verstehen (in Anlehnung an das zuvor zitierte Schleiermacher-Wort aus der zweiten Rede), eine lebenslange Aufgabe vor Augen.

„Christliche Religion meinen wir da zu finden, wo ein Mensch des Ernstes und zugleich der Liebe eines *überweltlichen* Gottes in individuellster Weise gewiß wird.“<sup>164</sup> Was des weiteren an nicht-polemischen Ausführungen in diesem Absatz folgt, ist von rätselhafter Kürze und knapper Ausdrucksweise. Die Gottesgewißheit eines Menschen kommt zustande „durch eine miteinander aktive und passive Aufgeschlossenheit des Individuellsten im Menschen einer Macht gegenüber, die sich in keinen Setzungen und Ausdrucksformen des Kulturbewußtseins erschöpfen läßt. Denn dem, der von ihr ergriffen ist, wird sie Kern und Stern seines individuellen Kulturbewußtseins, sie folgt ihm als die Trägerin seiner *Persönlichkeit* in alle Richtungen der Kultur und gibt ihnen – *nicht* neue Formen – aber einen persönlichen inhaltlichen *Wert*, den sie an sich für das Individuum niemals haben.“<sup>165</sup>

Barth nimmt den Begriff der Religion in der ihm von Herrmann verliehenen Fassung auf: Lebendige Religion ist an das Leben und Erleben eines lebendigen einzelnen Menschen gebunden. Ja, Barth engt an dieser Stelle die Frage auf die (zeitlose) Entstehung (lebendiger) Religion ein: Wie gelangt ein lebendiger Mensch zu lebendiger Gottesgewißheit? Damit aber hat er sich vor eine ungemein schwierige Aufgabe gestellt: Eine „individuellste Weise“ läßt sich einleuchtend allenfalls in höchster Abstraktion darstellen und also doch wieder von deren allgemeinen Voraussetzungen aus; oder, auf die andere mögliche Art aus der Geschichte springend, von dem überweltlichen Gott aus. An Schleiermacher sich anlehnend, verbindet Barth auf für ihn bezeichnende Weise beide Möglichkeiten: Mit aktiv-passiver „Aufgeschlossenheit“ umschreibt er, was Schleiermacher in der zweiten seiner Reden, auf das individuelle religiöse Erlebnis des uns auf ewig verborgen bleibenden göttlichen Grundes bezogen, als Anschauung und Gefühl gleichwohl selber alsbald besondert, wobei die Anschauung eine ihr ansonsten verschlossene (hiermit aber dennoch als solche festgestellte) Wirksamkeit unmittelbar aufnimmt: den Eindruck des ewigen Gehalts im Dasein auf das Selbstbewußtsein.<sup>166</sup> Mit „aktiv<sup>167</sup>-passiv“ treibt Barth die von ihm bei Schleiermacher entdeckte Besonderung zur Verdeutlichung und näheren Bezeichnung des verhüllt bleibenden göttlichen Ursprungs fort. (Und hat nicht bereits

<sup>158</sup> 378C

<sup>159</sup> 377C

<sup>160</sup> 406C

<sup>161</sup> 407A(„Christliche Religion meinen wir . . .“)- 408A

<sup>162</sup> 408A-409A

<sup>163</sup> 409Af

<sup>164</sup> 407A. Vgl WHerrmann, Schriften, hrsg v PFischer-Appelt, I, XXXIII C; Barth, GA I (KU) S 49 Anm 100d zu S 48.

<sup>165</sup> 407BC. Zu „aktiv – passiv vgl III 2,161C.164A; KU 15B.

<sup>166</sup> Vgl III 2,161BC.182C(-183B).350AB. Eine nicht psychologisierende, aber kantianisierende Interpretation des Kantianers Schleiermacher.

<sup>167</sup> „Erkenntnis‘ kommt von dem Tätigkeitswort erkennen, dh sie ist ihrem Begriff nach *Aktivität*.“ (4045AB)

damit die Orientierung des Kulturbewußtseins auf die philosophische Idee als ihr Ziel hin ihr Ziel bereits gefunden? Mit dieser Frage ist aber um mehr als ein Jahr vorgegriffen.)

Ja Barth wandelt mit charakteristisch eigenen Worten und Wendungen eine weitere ihm wohlbekannte Stelle Schleiermachers ab. Die Stelle aus der zweiten Rede verbindet er mit einer anderen aus dem dritten Paragraphen der Glaubenslehre, an der Schleiermacher ausführt, die Bestimmtheit des Gefühls oder das unmittelbare Selbstbewußtsein der Frömmigkeit sei weder ein Wissen noch ein Tun.<sup>168</sup> Indem Barth seinerseits nicht von Wissen und Tun, sondern von „Setzungen des Kulturbewußtseins“ spricht,<sup>169</sup> verläßt er allerdings nicht allein die Ausdrucksweise Schleiermachers; er geht damit zugleich zu einer anderen, verwandten und doch charakteristisch verschiedenen Denkweise über, nämlich der des Marburger Philosophen Hermann Cohen. Von diesem Übergang und Wechsel sogleich; davor ist noch eine weitere Abweichung Barths von der ihm gleichwohl vorschwebenden Stelle der Glaubenslehre zu vermerken. Barth verdankt sie einem Schleiermacher-Wort wiederum der Reden, einer dritten Schleiermacher-Stelle also, die er eine Seite später, wo nicht von der christlichen Religion überhaupt, sondern allein von der religiösen Betrachtung der Welt die Rede ist, auch selber anführt: „In den Ereignissen der empirischen Welt sieht der religiöse Mensch nach *Schleiermachers* Wort Handlungen Gottes.“<sup>170</sup> Bringt jener Satz der Glaubenslehre allein die Eigenständigkeit der Religion zum Ausdruck (den göttlichen Ursprung des Erlebnisses besondernd), so insinuiert Barths „die sich in keinen Setzungen und Ausdrucksformen des Kulturbewußtseins erschöpfen läßt“ durch die (wie in der Glaubenslehre) negierte Übereinkunft neben der Unterschiedenheit eine irgendwie geartete positive Beziehung zwischen der von einem einzelnen Menschen zu erlangenden Gottesgewißheit und dem ständig autonom-produktiven Tätigsein des allgemeinen Kulturbewußtseins – und eben hierauf deutet das dritte, eine Seite später in anderem Zusammenhang zitierte Leitwort Schleiermachers ausdrücklich. Was aber war es nun, das Barth von Schleiermachers Ausdrucksweise abgehen und sich an Cohen anlehnen ließ, das ihm insbesondere dessen Begriff des „Kulturbewußtseins“ nahelegte?<sup>171</sup>

Gegenstand des Vortrags sind Naturwissenschaft und Gottesbegriff, von der Frage der Gottesbeweise in ihrer überlieferten Auffassung her gesehen, zwei Gegenstände des denkenden Erkennens. Nicht so für Barth als Kantianer, der darum von Anfang an das Unangemessene der Fragestellung darzulegen bemüht ist und seinerseits nicht von (natürlicher) Gotteserkenntnis, sondern (schon darum) von Religion spricht. Freilich hätte Barth sich damit begnügen können, die von Schleiermacher vorgeschlagene Bestimmung des Verhältnisses von empirischer und religiöser Weltansicht in ihrer Bedeutung auszuführen (nämlich die Ereignisse der empirischen Welt als Handlungen Gottes zu betrachten). Darum noch einmal, und noch einmal von Schleiermacher her gefragt: Warum verallgemeinert Barth das Problem zum Verhältnis von Religion und (Wissenschaft als) Kultur, um erst danach wieder zu besondern? Warum dieser Umweg angesichts der Bedrängnis, in der Barth gegen Ende seines Vortrags sich befand?

Wilhelm Herrmanns Bestreben war die Sicherung der Religion als eigenständiger Realität des Lebens inmitten dessen weiterer Erscheinungen. Barth dagegen schließt schon den kleinen

<sup>168</sup> Vgl III 2,181BC.

<sup>169</sup> 407BC

<sup>170</sup> 1,408C

<sup>171</sup> „Kulturbewußtsein“ ist der von Cohen übernommene und für die Abweichung Barths von Wilhelm Herrmann ursächlich entscheidende Begriff; vgl 347B.407 Anm 71. – Schleiermachers Formulierungen besondern und unterscheiden den göttlichen Lebensgrund von allen Erscheinungen im Leben der Menschen und der Welt, die seiner zu gedenken Anlaß geben; und immer stellen sie insgesamt einander gegenüber. Cohens Kulturbewußtsein erfaßt nicht weniger alle Erscheinungen der Welt und des Lebens (die Religion ausgenommen); doch gliedern die drei Apriori die Erscheinungen der äußeren und inneren Welt (alle Kultur) gleicherweise und ordnen sie einander zu (Barth nutzte zuerst, daß die historische Erkenntnis der moralischen vergleichbar wurde), und dies zum dritten im Inneren des Menschen, für das Bewußtsein, wo auch die Religion zu suchen ist. (Über die den Bewußtseinsbegriff auszeichnende und mit Barths Begriff von Religion verbindende Beweglichkeit (in über die Gegenwart hinausdrängender Kritik) s im Folg.

Aufsatz über moderne Theologie, der im weiteren nur auf Schleiermacher sich beruft, mit der Erklärung: „Wie empfinden es als Pflicht, uns klar und positiv mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin auseinanderzusetzen.“<sup>172</sup> Die kritische Auseinandersetzung mit dem kosmologischen Gottesbeweis steht von den ersten Sätzen an unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Religion und (Wissenschaft als) Kultur.<sup>173</sup> Und weil er, um über das von ihm intendierte Verhältnis von Religion und Kultur eine Erklärung abzugeben, sich des philosophischen Begriffs des Kulturbewußtseins bedient, spricht Barth bezüglich des Vortrags im Brief von einem „philosophischen Credo“.<sup>174</sup> Klingt der Begriff kantisch-cohenisch, die Richtung hatte, es sei wiederholt, (durch Herrmann vermittelt und Ritschls nicht zu vergessen) Schleiermacher vorgegeben. Die für Barths positive Verhältnisbestimmung maßgebende Stelle der zweiten Rede Schleiermachers bezog sich allein auf die religiöse Weltansicht. In Marburg aber und nicht allein dort wurde über Zuordnung und Funktion der Religion zur Kultur oder dem vernunftbestimmten Leben im allgemeinen kontrovers verhandelt.<sup>175</sup> Barth nahm also mit „Religion und Kultur“ eine weitere Kreise beschäftigende Frage der Zeit (und nicht zuletzt des theologischen Gegners Ernst Troeltsch) auf, und dies mit dem Begriff „Kulturbewußtsein“ in der Fassung des Marburger Philosophen Hermann Cohen.

Cohen faßte in dem Begriff des Kulturbewußtseins drei Richtungen der Bewußtseinstätigkeit zusammen, die er unterschied und je für sich als Philosoph reflektierend untersuchte, streng auf Bewußtseinstätigkeit und Reflexion sich beschränkend. Es befand sich darunter die logische des denkenden Erkennens, insbesondere auf die wissenschaftliche Erkenntnis von Welt und Natur gerichtet, und der nach dem Guten strebende Wille. Das Kulturbewußtsein insgesamt ist somit gleich der Religion eine Erscheinung des menschlichen Lebens und wie die Religion ein Innerliches. Die für die Beziehung zur Religion als Erscheinung des stets in Bewegung befindlichen Lebens wesentlichen Gebiete sind aber das sittliche Wollen, in der Miscelle über die moderne Theologie (mit Herrmann) als Voraussetzung der Religion beschrieben, und die logische Welterkenntnis, die hier durch die Frage der Gottesbeweise berührt ist. Wie die Naturwissenschaft in unaufhörlicher Bewegung sich befindet, so noch mehr die wissenschaftliche Philosophie, die deren Ergebnisse und Methoden reflektiert. Kulturbewußtsein und gegenwärtige Religion kommen ferner darin überein, daß sie durch die fortwährende produktive Bewegung beständig aus alten, durch neue überholt gewordenen „Setzungen und Ausdrucksformen“ mit ihrem Leben ausziehen, jene als „Schlacken“<sup>176</sup> einstigen Lebens der Vergangenheit überlassend.

Barths Vorhaben, zwischen einer an Wilhelm Herrmann sich anlehnenen Beschreibung lebendiger christlicher Religion und den Formen des allgemeinen Kulturbewußtseins nach den Begriffen des Philosophen Hermann Cohen eine positive Beziehung zu stiften, begegnet jedoch erheblichen Schwierigkeiten. Herrmann geht vom gegenwärtig lebenden Menschen und dessen psychischen Vermögen des Denkens, Wollens (und Fühlens) aus sowie von dessen Erlebnisfähigkeit; Cohen von der Reflexion der Sätze des Erkennens und der Moral im Bewußtsein und den Ergebnissen dieser Reflexion. Herrmann macht das sittliche Wollen eines

<sup>172</sup> 1,347B

<sup>173</sup> 376ACD.377C.383C.403C.407BC

<sup>174</sup> 374D. „Mir ist die Hauptsache, daß ich einmal zu einem ausführlicheren und, wenn gleich in den Resultaten mit Herrmann zusammentreffend, doch selbständig begründeten philosophischen Credo gebracht habe.“ Der zweite, kritische Teil des Vortrags endete mit der kritisch-philosophischen Würdigung des naturwissenschaftlichen Weltbegriffs. Der dritte Teil des Vortrags setzt in einem ersten Abschnitt diese Würdigung in Richtung auf einen allgemeinen philosophischen Begriff des Ganzen von Welt und Kultur fort (Definition der Idee 405C), ehe er ihr in einem zweiten, der unter dem Anspruch steht, kritisch-philosophisch ebenso vertretbar zu sein, die religiöse Ansicht zur Seite stellt: „Die religiöse Betrachtung der Welt steht vielmehr in intimster Analogie zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft.“ (408BC)

<sup>175</sup> S III 2,132Cf.

<sup>176</sup> III 2,131C

Menschen und das individuelle Erlebnis zur Grundlage seiner Sätze über die Religion; für Cohens allgemeine Sätze ist selbst im Blick auf deren unaufhörlich fortschreitende Bewegung das individuelle Subjekt nicht von Belang. Barth sucht über diesen Unterschied hinweg das Denken beider zu vereinbaren. In der bei Barth stets vorausgesetzten Aktivität eines individuellen Subjekts wirkt nach, daß Herrmann die Religion auf das sittliche Wollen (im Kampf des Geistes mit der Natur) gründet.

Das „philosophische Credo“, das Barth in dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis ablegt, verdankt Barth hinsichtlich der begrifflichen Formulierung dem Philosophen Cohen. Es lautet dahin, es sei nicht nur das sittliche Wollen (Herrmann verstand darunter lebendiges Streben, das reine Wollen moralischer Erkenntnis), sondern (mit Schleiermacher) gleicherweise das allgemeine denkende Erkennen der Welt (in Natur und Geschichte<sup>177</sup>) als eine andere Form des allgemeinen Kulturbewußtseins (positiv aufzunehmende) Voraussetzung der Religion oder individuellen Gottesgewißheit. Barth schildert die Entstehung der christlichen Religion von der individuellen Offenbarung des überweltlichen Gottes (in Jesus und wie durch Jesus vermittelt<sup>178</sup>) aus, doch bezieht diese Offenbarung sich auf das allgemeine Kulturbewußtsein als seine (im Unterschied doch positive) Voraussetzung. Der überlieferte, altehrwürdige Versuch des kosmologischen Gottesbeweises freilich stellt für den Vortragenden ein doppeltes Mißverständnis dar. Es wird dabei das Wesen der Religion wie das der Naturwissenschaft verkannt. Es verhält sich anders mit der Kosmologie wie mit dem christlichen Gottesgedanken und folglich auch mit dem Verhältnis beider zueinander – um zu dem Text des Vortrags zurückzukehren, sofern dieser das Verhältnis von Religion und Kultur abschließend nun (in ängstlicher Knappheit) positiv zu bestimmen sucht. Der Vortragende erläutert sodann die allgemeine Bestimmung, indem er auf das religiöse Individuum übergeht.<sup>179</sup>

Gegenüber der allgemeingültigen Einheit eines Kulturgebiets (und endlich des Kulturbewußtseins insgesamt), die zu suchen die Idee des Bewußtseins des Philosophen anleitet, vielmehr zu der allgemeingültigen Einheit des diesbezüglichen philosophischen Kulturbewußtseins hinzu (hier des unter der Anleitung der Idee stehenden sach- oder weltbezogenen allgemeingültigen Erkennens des Philosophen<sup>180</sup>) ergibt sich für den, der des überweltlichen Gottes gewiß geworden ist, nach Barths Behauptung die Einheit eines individuellen Kulturbewußtseins<sup>181</sup>, beide alle Lebens- oder Kulturgebiete betreffend (hier die Weltanschauung), aber durch die Art ihres Zustandekommens unverwechselbar verschieden und, so gesehen, außer Konkurrenz. Die beschriebene „überweltliche Macht“<sup>182</sup>, führt Barth seine allgemein aufgestellt Behauptung zu Ende, „folgt“ „dem, der von ihr ergriffen ist,“ „als die Trägerin<sup>183</sup> seiner *Persönlichkeit* in alle Richtungen der Kultur und gibt“ den gewohnten Setzungen und Formen des allgemeinen Kulturbewußtseins „einen persönlichen inhaltlichen Wert“, der philosophisch und allgemein nicht zu erreichen ist. – Aus der puren Transzendenz oder Überweltlichkeit zurückkehrend<sup>184</sup> und in Herrmannsche Bahnen einlenkend, verleiht Barth

<sup>177</sup> Die Auseinandersetzung mit der kritischen Historie war bei dem Theologen Barth vorausgegangen. Unter dem Gesichtspunkt des Kulturbewußtseins verlor die tote Religion der Überlieferung und des historischen Relativismus der Wissenschaft sofort die aufklärerisch tötende bloße Negativität und wurde etwa der bloßen Normativität des Moralischen vergleichbar – und beides stand immerhin unter der Idee des Wahren und Guten als ihrem Regulativ.

<sup>178</sup> 407Cf

<sup>179</sup> 407BC. „Denn dem, der von ihr (der Macht, die sich in keinen Setzungen und Ausdrucksformen des Kulturbewußtseins erschöpfen läßt) ergriffen ist, . . .“

<sup>180</sup> 403D

<sup>181</sup> „nicht allgemeingültig, aber ebenso gewiß im christlichen Gottesglauben“ (403D)

<sup>182</sup> 408C; vgl. „Ernst und Liebe eines überweltlichen Gottes“ (407A).

<sup>183</sup> Subjekt, Gewährsmacht. Eine zweite paradoxe Formulierung, nun, da die Gottesgewißheit (in „miteinander aktiver und passiver Aufgeschlossenheit“) zustande kam (407AB), von der „überweltlichen Macht“ aus gebildet.

<sup>184</sup> In dem 359f angeführten und erörterten Brief Schleiermachers an Sack wird das religiöse Erlebnis dem Evangelium verdankt als geschichtlichem Mittel. Ausgangspunkt der Gegenüberstellung von individueller Religion und der Bewegung allgemeiner kritischer Geschichtswissenschaft war dort der doppelte Gesichtspunkt, unter dem

schließlich, Thomas gleich, der namenlosen „Macht“ den Namen „Gott“ und bringt sie mit der kirchlichen Überlieferung in Verbindung. „Wenn wir etwas von ihr verspürt haben, so verdanken wir Alle es irgendwie den Nachwirkungen, nein Wirkungen der Person *Jesu* in der *Geschichte*.“<sup>185</sup> „Person“ hat in diesem bedeutungsvollen Satz das ganze Gewicht dessen, was den Menschen über das Naturwesen hinaushebt.<sup>186</sup> „Und an keinem Punkt der Geschichte ist jene Macht, durch die sich der Christ erst völlig zum Menschen berufen weiß, so rein und ganz in die Erscheinung getreten wie damals unter dem weltverlorenen Volk von Galiläa.“<sup>187</sup> – Sind damit christliche Religion und allgemeines Kulturbewußtsein in ihrem Verhältnis zueinander grundsätzlich bestimmt, so kann davon die Anwendung auf die besondere Frage der „religiösen Betrachtung der Welt“<sup>188</sup> in ihrem Verhältnis zum „denkenden Erkennen“<sup>189</sup> derselben gemacht werden. Dies gibt zugleich Gelegenheit, was unter dem „persönlichen inhaltlichen Wert“ der allgemeinen „Setzungen und Formen des Kulturbewußtseins“ zu verstehen sein möchte, zu erläutern, wenn auch nur für das Welterkennen.<sup>190</sup> Daß Barth, zu letzterem Punkt übergehend, von der christlichen Gottesgewißheit im Prozeß ihres Entstehens (als Erlebnis) zu deren Bestehen im religiösen Leben der Gegenwart wechselt, bleibt, wie sich zeigt, nicht ohne Folgen.

„Die religiöse Betrachtung der Welt steht . . . in intimster Analogie zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft.“<sup>191</sup> Diesem gleich trägt darum die religiöse Gewißheit zur „konstitutiven Erkenntnis“ der Wissenschaft und der Erfahrung jedes Menschen nichts bei. Eine vorgebliche „Ergänzung“ bedeutete einen „Einbruch in die Grenzen der Humanität“ und brächte überdies die Religion um ihre „Innerlichkeit, in der ihre Stärke beruht.“<sup>192</sup> Barth beruft sich vielmehr, wie vorgreifend schon erwähnt, auf den Schleiermacher der „Reden über die Religion“: „In den Ereignissen der empirischen Welt sieht der religiöse Mensch nach *Schleiermachers* Wort Handlungen Gottes.“<sup>193</sup> Die Religion gibt diesem Menschen „die Fähigkeit, die empirische Welt, in die er sich hineingestellt sieht, zu verstehen in Bezug auf sein individuellstes Personleben, zu verstehen als schlechthin abhängig von der überweltlichen Macht, der er selbst in seinem Personleben sich schlechthin unterworfen weiß. Die Religion befreit uns von dem Drucke des Causalnexus der empirischen Dinge, indem sie uns zeigt, daß dieser Causalnexus keine an sich bestehende Macht ist, sondern nur Werkzeug in der Hand Gottes, den wir als Vater anrufen.“<sup>194</sup> Der Vater aber ist der Schöpfer aller Dinge, aus dem Nichts hat er sie geschaffen.<sup>195</sup> Auf dieser das allgemeine Wissen übertreffenden Einsicht der religiösen Gewißheit beruht der „persönliche inhaltliche Wert“, den die denkend erkannte Welt

---

die evangelischen Zeugnisse erscheinen; die Augen, mit denen sie gelesen werden; Absicht und Zweck der Lektüre der Schrift und der Schriften.

<sup>185</sup> 407C. „Denn im Strom der Geschichte in dessen Verästelungen wir alle stehen, werden die Charaktere, die Persönlichkeiten, im Unterschiede zu den Naturwesen, die ihre Existenz dem empirischen Causalnexus verdanken.“

<sup>186</sup> Vgl 1,343D; KU 14AB.15A.

<sup>187</sup> 407Cf; vgl KU 13B.21Df. Über die Menschwerdung des Menschen bei Herrmann PFischer-Appelt, *Metaph* 134C; Herrmann, *Schr*, hrsg v PFischer-Appelt I, XL Df. XLV D.

<sup>188</sup> 408B

<sup>189</sup> 408A. Zweite der oben als verbleibend genannten Aufgaben. (408A-409A)

<sup>190</sup> Von der religiösen Auswirkung gewonnener Gottesgewißheit auf das sittliche Wollen als Gebiet des Kulturdaseins heißt es beizu kurz: „Das wird vor Allem geschehen in der Richtung des *sittlichen* Wollens, das durch die Religion nicht eine neue Form, aber neue Intensität und Kraft gewinnt.“ (408A) Das „vor Allem“ ist der Charakteristik der „modernen Theologie“ gemäß wohl zu beachten.

<sup>191</sup> 408C. Vgl 2,183A; Barth bezieht sich auf eine andere, weitere Stelle der zweiten Rede.

<sup>192</sup> 408B

<sup>193</sup> 408C

<sup>194</sup> 408C. Barth spielt 343B wie hier auf Röm 8,28 an. 343 ist die Stelle mit „Weltüberwindung“ verbunden, hier auf die schlechthinige Abhängigkeit von Gott bezogen. Immer aber gilt die Stelle dem in allen Lebensumständen Gott aktiv-passiv Liebenden. KU 18BC notiert sich Barth zu dieser Stelle das Stichwort „Vorsehung“ und auf die Vorsehung und Fürsorge des gütigen Vaters bezieht Barth auch hier die religiöse Betrachtung des Weltlaufs.

<sup>195</sup> 409A

„an sich für das Individuum niemals“ hat. „Die Religion zeigt uns im Zusammenhang der Dinge der Erfahrungswelt den Willen Gottes *mit uns*.“<sup>196</sup>

Dem Schluß zueilend<sup>197</sup> fährt Barth fort: „Aber vergessen wir nicht: diese Weltanschauung des christlichen Gottesglaubens ist *niemals* ein fertiges, absolutes Datum, sondern – und darin liegt die wichtige Parallele zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft – immer eine Aufgabe, d. h. eine Gabe, deren Besitz wir in fortwährendem Kampf *durchzusetzen* haben.“<sup>198</sup> Die christliche Anschauung und Bewertung des Weltlaufs, wie er sich zuträgt, ist Teil des Lebensprozesses der christlichen Religion und in diesen eingebettet. Damit ist beständiger Fortgang das Merkmal religiöser Sicht aller Dinge ebensogut wie der Wissenschaft und hier der Naturwissenschaften, die unter dem Vorbehalt und der Anleitung der Idee stehen.<sup>199</sup> Die Bewegung läßt die Gabe zur Aufgabe werden, die beiderseits beständig neu zu leisten ist, vom christlichen Individuum, das im Lebensprozeß der Religion steht, nicht zuletzt moralisch.<sup>200</sup> Das bloße „Streben nach Wahrheit“, mit dem sich Vernunft und Wissenschaft bereits nach Lessing begnügen müssen, erfährt durch den christlichen Gottesglauben gleichwohl „seine eigentümliche Vertiefung und Ergänzung“.<sup>201</sup> Schließt Barth mit einer Gesangbuchstrophe über das himmlische Jerusalem als das Ziel des Weges, so ist damit das aller Bemühung gemeinsame Ziel bezeichnet.

## § 5 Das Ergebnis des Vortrags, des ganzen Kapitels über das Marburger Jahr

1. Barth, Adept der Marburger Herrmann und Cohen, stellt den Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis ausdrücklich unter den höheren Gesichtspunkt des Verhältnisses von Religion und Kultur. Diese vielverhandelte Frage der Zeit wird selbst in Marburg verschieden beantwortet, und Barth benutzt die Gelegenheit zu einem „philosophischen Credo“<sup>202</sup> im Zusammenhang der eigenen Stellungnahme. Bereits der kleine Aufsatz über

<sup>196</sup> 408Df. Die regulative „Idee“ ist sachbezogen, „Wert“ personenbezogen. Unter dem Randtitel „Die apologetische Aufgabe“ schreibt Herrmann in seinem Beitrag zu Hinnebergs Sammelwerk (s ob S 2 Anm 11) 623: „Ihr [nämlich der christlichen Gemeinde] Glaube ist dadurch nicht zu schützen, daß man in ihm einen inneren Zusammenhang mit der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen darzulegen sucht. . . Was sich irgendwie aus dem Allgemeingültigen entwickeln läßt, kann nicht Ausdruck des Glaubens sein. Die Religion ist die Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens. . . Mit unserem so begründeten Glauben können wir uns nur mit den Menschen auseinandersetzen, die auch etwas zu kennen meinen, woran ihr Selbstbewußtsein sein inneres Recht gewinne. . . Es wird sich wohl erweisen, daß allein der Grund unseres Glaubens dem individuellen Leben seine Einheit schaffen und seine Wahrheit geben kann. Denn kein Mensch, der zu sittlicher Erkenntnis erwacht ist, kann sich einer andern Macht völlig unterworfen wissen als der sittlichen Güte, die sich seiner annimmt.“ Die philosophische Einheit des allgemeinen Kulturbewußtseins, die Barth behauptet und gerne auch religiös anerkannt sähe, umfaßt viel mehr als die religiöse Wahrheit und Einheit des individuellen Lebens, die Herrmann vor Augen stellt und Barth hier gegenüber der allgemeinen wissenschaftlichen Naturerkenntnis nach dem Causalnexus durchführt.

<sup>197</sup> Dritte der oben als verbleibend genannten Aufgaben: die Schlußbetrachtung.

<sup>198</sup> 409A; vgl 405A. Nachdem 407A vom Erlangen der Gottesgewißheit die Rede war, ist nun deren Behauptung im Blick. Über Gabe und Aufgabe bei Herrmann PFischer-Appelt, *Metaph* 181Dff.195C; vgl ebd 192 über das Vertrauenserlebnis. „Durchsetzen“ bei Barth auch 406A, von der regulativen Anwendung der Idee auf die Wissenschaft, die allgemein ist, gesagt. Sodann auf die individuelle religiöse Weltbetrachtung hinführend: „Christlicher Gottesglaube ist da, wo ein Mensch die ihm einmal aufgegangene Gewißheit Gottes in seinem beschränkten oder weiten Kulturdasein durchzusetzen sucht.“ (408A) „Durchsetzen“ bei Herrmann: *Schriften*, hrsg v PFischer-Appelt, I S XLVI = 344f. Als steter „Kampf“ im inneren Leben wird von Barth 343 die Weltüberwindung bezeichnet; gewichtiger Ausdruck bei Herrmann in dessen Beitrag zu Hinneberg (s Anm 11) S 625f.

<sup>199</sup> Die Fortsetzung des letzten Zitats lautet: „Auch die Religion und die religiöse Weltansicht *ist* nicht, sondern sie *wird*. Das religiöse Leben steht im einzelnen Menschen in Bezug auf Wollen *und* Erkennen immer im Zeichen der Bewegung, nach vorwärts – oder nach rückwärts.“ Anders unter anderem Gesichtspunkt 2,137D.

<sup>200</sup> 409C. „Im Erlebnis der Religion wird der persönlichste Kern des Menschen erfaßt von der *Aufgabe*, die Welt als die Welt Gottes zu verstehen. Und dieses Verstehen ist nicht müßige Reflexion, sondern *Tat*.“ (409D) Vgl 405AB: Erkenntnis ist Aktivität; aber dieses „Tat“ klingt, als meine es mehr als Erkenntnis.

<sup>201</sup> 409C

<sup>202</sup> 374CD

moderne Theologie sah offenbar das Historische auch der Theologie unter den Cohenschen Begriff des Kulturbewußtseins befaßt und hielt überhaupt eine „positive“ Auseinandersetzung mit dem Begriff nach seiner wissenschaftlichen Seite hin für Pflicht.<sup>203</sup> Die Miszelle hatte mit Herrmann nicht die allgemeine Moral, wohl aber die individuelle Sittlichkeit zur Voraussetzung der Religion gemacht. Mit dem historischen Relativismus hatte der Aufsatz eine Frage des Erkennens und Wissens aufgegriffen (nämlich die des historischen Erkennens) und dem religiösen Individualismus die Beschränkung der Wissenschaft von Natur und Geisteswelt auf relative Größen vergleichend zur Seite wie gegenübergestellt.<sup>204</sup> Nun benützt Barth den Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis dazu, die Erkenntnis der Welt auch nach ihrer natürlichen Seite hin vom Gotteserleben abzusetzen und zugleich ihr Verhältnis zueinander irgendwie positiv zu bestimmen. Die wesentlichen Antriebe für die mit Hilfe Cohens und Kants durchgeführten Bestimmungen scheinen gleichwohl von dem durch Herrmann vermittelten (Kantianer) Schleiermacher ausgegangen zu sein.<sup>205</sup>

2. Die von katholischer Seite in der Nachfolge des Thomas behauptete natürliche und metaphysische Erkenntnis der Welt und Gottes (als des absoluten Weltgrundes<sup>206</sup>) in gestufter Einheit bleibt innerweltlich und erreicht nicht „die im Theismus gedachte Überweltlichkeit“<sup>207</sup>. „Der christliche Gottesgedanke, wie er sich in den Äußerungen des *Selbstbewußtseins Jesu* spiegelt,“ wird in der katholischen Theologie vielmehr „alteriert . . . zu Gunsten einer naturhaften Idee des Absoluten“.<sup>208</sup> Barth setzt mit Berufung auf Kant dem die Behauptung entgegen, daß die Philosophie ein „transzendentes Objekt“<sup>209</sup> nicht zu erkennen vermöge; freilich gibt die Idee in ihrem regulativen Gebrauch „dem sinnlich-begrifflichen Denken die Anleitung, die Richtung . . . auf das Ziel eines absoluten Ganzen aller Erfahrung hin“,<sup>210</sup> zu denken als „Grundsatz der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen“<sup>211</sup>. In diesem Sinne tritt die platonisch-kantische regulative Idee, welche das Wissen um die Natur konstitutiv nicht vermehrt, an die Stelle des überlieferten philosophisch-theologischen Gottesbegriffs.<sup>212</sup> Für die christliche Religion postuliert Barth „einen überweltlichen Gott“<sup>213</sup>, unserer Wissenschaft entzogen,<sup>214</sup> aber durch Jesus offenbart und ferner sich offenbarend und in den Wirkungen Jesu im Strom der über die Natur erhobenen Geschichte zu erspüren.<sup>215</sup>

<sup>203</sup> 347BC

<sup>204</sup> 1,343D

<sup>205</sup> Eine der Kultur gegenüber offene Stellung eint und verbindet auf den ersten Blick Barth mit Troeltsch und unterscheidet sie von Wilhelm Herrmann. Dies kommt bei Barth nie zur Sprache; als hätte er von „innerweltlicher Askese“ nie gelesen. Troeltschs Urteil gibt eine auf historischer Betrachtung beruhende historische Charakteristik. Sie hat zum zweiten eine Unterscheidung von Glaube und Werken, Glaube und Welt zur Voraussetzung, die in dieser Form Barth fremd ist. Die innerweltliche Askese rechnet nicht zur Religion selber hinzu, wird als Wirkung davon besondert. Oder: Troeltsch stellt etwas Äußerliches dar, das innerliche Voraussetzungen haben mag. Das Kulturbewußtsein ist etwas Innerliches. Für Barth wird, als er sich dem Problem Religion und Kultur nähert, die Kultur durch die Wissenschaft dargestellt; zuvörderst ist es die kritische Historie, sodann, nicht weniger bedrohlich, die Naturwissenschaft, beides aber Erkenntnisfragen, Fragen des logischen Apriori. Den Antrieb, die Regungen des Kulturbewußtseins der Religion unterzuordnen, führt Barth auf Schleiermacher zurück, und dies spiegelt dann das Cohen-Herrmann-Schema. Zuletzt: Das Streben nach dem Reiche Gottes ist immer und überall eines und das gleiche, und eines ist das Reich Gottes, das Jesus offenbart hat.

<sup>206</sup> 386C

<sup>207</sup> 388CD. Zum Problem vgl Otto Pieper, *Wahrheit der Dinge*, 41966.

<sup>208</sup> 406D

<sup>209</sup> 404C

<sup>210</sup> 405C

<sup>211</sup> 4046B

<sup>212</sup> „An die Stelle des kosmologischen Gottesbeweises tritt also in der Wissenschaft die regulative Idee einer letzten Einheit der gesetzlichen Verknüpfung von Wahrnehmungen oder der als regulative Idee gedachte Grundsatz der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen.“ (406B)

<sup>213</sup> 407A

<sup>214</sup> 409C

<sup>215</sup> 407CDf

3. Das durch das Thema gegebene Problem verlangt, um zu angemessener Gegenüberstellung der Begriffe zu gelangen, nach Verallgemeinerung. Dies veranlaßt Barth, auf der höchsten Stufe der Verallgemeinerung, der Gegenüberstellung von Kulturbewußtsein und Religion, das individuelle Gotteserlebnis im Sinne Herrmanns und Schleiermachers dem subjektlosen allgemeinen Kulturbewußtsein Cohens einzupflanzen: Zum allgemeinen kommt durch die Religion ein individuelles religiöses Kulturbewußtsein hinzu. Es bewirkt beim einzelnen Menschen sittlich das neue Leben, nämlich „neue Intensität und Kraft“.<sup>216</sup> „Die religiöse Betrachtung der Welt steht . . . in intimster Analogie zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft.“<sup>217</sup> Doch will die Weltanschauung des christlichen Gottesglaubens, als Gabe Aufgabe bleibend, „in fortwährendem Kampf“ durchgesetzt sein. Beläßt die Idee unter der Herrschaft der Kausalität, so weiß das individuelle religiöse Bewußtsein den überweltlichen Gott und Schöpfer davon frei, ja als den Herrn der Kausalität und teilt die von Paulus Röm 8,28 ausgesprochene Gewißheit.

4. Barth ist nicht ebenso stark wie der vorsichtige Apologet Herrmann bemüht, lebendige christliche Religion einem modernen Menschen verständlich und zugänglich zu machen. Er bleibt stärker als Herrmann in den Bahnen gewohnten theologischen Denkens und damit in seinem Denken auch stärker durch einen an der Welt, an Natur und Geschichte orientierten Gottesbegriff bestimmt („überweltlicher Gott“, theistisch als Schöpfer der Welt gegenüberstehend). Aber das Interesse für den allgemeinen philosophischen Begriff des Kulturbewußtseins läßt sich als das Streben verstehen, unter selbstbewußter Wahrung des Rechts von Religion und Theologie für deren Verhältnis zur Welt eine ausgleichend-positive Bestimmung zu finden.<sup>218</sup> Oder, in Erinnerung an den im Vergleich zu einem Rade binnenkirchlichen Horizont der älteren Kritiker seines ersten kleinen Aufsatzes und darüber hinausgehend: Religion und Theologie haben dem allgemeinen Kulturbewußtsein Gewinn zu versprechen, wenn es unter ihre Führung tritt.

5. In dem öfters zitierten Brief an die Eltern zeigte Barth sich befriedigt, es zu einem „selbständig begründeten philosophische Credo“ gebracht zu haben und dies „in den Resultaten mit Herrmann zusammentreffend“<sup>219</sup>; Herrmannisch genug ist in der Tat Barths Sprache im Abschnitt, der den Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis beschließt: „Die Kosmologie und der christliche Gottesgedanke“. Das Credo aber stand im Dienst der Absicht, über Herrmanns apologetische Zurückhaltung hinauszukommen durch eine positiv endende philosophisch-theologische Auseinandersetzung, der Verbindung also der Herrmannschen Theologie mit dem allgemein-menschlichen Kulturbewußtsein Cohens. Die tiefere philosophisch-theologische Einsicht, die Herrmanns Zurückhaltung zugrundelag, Ergebnis langwährender Auseinandersetzungen, konnte unmöglich Barth in der kurzen Zeit seiner Schülerschaft sich mitteilen. Ferner trat auch in diesem philosophisch und theologisch gewaltsamen Versuch der Verbindung Herrmanns mit Cohen zutage, daß Barth nicht ohne Vorprägung Herrmanns Schüler geworden war. Bis in die Kindheit dürfte die immer wieder durchbrechende Überzeugung zurückreichen, daß der Gang der Dinge in der Welt Plan und Willen des weltüberlegenen Schöpfers folgten. Hierzu kam die Vorprägung durch Kant,<sup>220</sup> dessen Philosophie ein erstes theologisches Interesse geweckt hatte. Und eine kantianisierende selbständige Aneignung Schleiermachers ist das erste und Hauptstück, das Barth von Herrmann sich vermitteln ließ. Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis bringt in einem ersten Entwurf, was nach gut einem Jahr die „Ideen und Einfälle“ sehr umgearbeitet vollenden. Doch auch abgesehen von diesen beiden wichtigen, durch die Auseinandersetzung mit Troeltsch

<sup>216</sup> 408A.409B.D

<sup>217</sup> 408B

<sup>218</sup> Die „synthetische Individualität des lebendigen religiösen Menschen“ (361A) bewältigt auch anderes als nur das Historische.

<sup>219</sup> 374CD

<sup>220</sup> Busch 46f

veranlaßten Probestücken: Macht die Providenz des überweltlichen Gottes die eine Grundüberzeugung aus, die Barth zu Herrmann mitbrachte, so besteht die andere darin, daß die Regula aurea den wesentlichen Inhalt der Bibel in sich fasse in Übereinstimmung mit Kant.<sup>221</sup>

6. Eine doppelte Sicht der Einheit aller Dinge oder Weltanschauung läßt nach dem Verhältnis der beiden Konstituentien fragen, womit die Frage der Einheit erneut aufgeworfen ist. Von Herrmann her gedeutet, ist die Barthsche Gegenüberstellung fast unverfänglich: Die Philosophie wahrt die Einheit des Bewußtseins bezüglich der sachlich erforschbaren Welt, die Religion analog darüber hinausgehend bezüglich des Menschen, der Gottes gewiß ist. Bereits darin liegt eine Rangfolge der Sichten verborgen. Der Mensch zählt nicht nur zu den „Naturwesen, die ihre Existenz dem Causalnexus verdanken“. Über der bloßen Natur erhebt sich der „Strom der Geschichte“, in dem „die Charaktere, die Persönlichkeiten“ „werden“, an deren Spitze Jesus steht.<sup>222</sup> Ferner ist ein Vorzug der religiösen Weltansicht ausgedrückt, wenn von einem „persönlichen inhaltlichen Wert“ der Dinge<sup>223</sup> die Rede sein kann oder von Befreiung vom „Drucke des Causalnexus“<sup>224</sup>. Wie nichts sonst bringt endlich Röm 8,28 die Weltüberlegenheit des Gotteskinds zum Ausdruck. Damit ist wenigstens für den, der die religiöse Weltsicht teilt, die erneut aufgeworfene Frage der nun letzten Einheit und Wahrheit beantwortet.

7. Das Bewußtsein, zu unaufhörlichem Suchen der Wahrheit und mit Kampf verbundenem Streben nach dem Vollkommenen<sup>225</sup> in nie endender Bewegung bestimmt zu sein, eint Barth mit Cohen und Herrmann. In dieser das Leben prägenden Bemühung geht der Unterschied zwischen Erkenntnis der Wahrheit und sittlichem Streben unter, und beides fließt mühelos in eins zusammen, wie der Schluß des Vortrags aufs deutlichste zeigt.

8. An der gegebenen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur, die Barth durch eine positive Auseinandersetzung der Theologie mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein erreicht, ist an dem Gewinn (gegenüber Herrmann und vielleicht Troeltsch) zweierlei nicht zu übersehen: Zum einen die vorausgesetzte Autonomie und tatsächlich erscheinende Eigenständigkeit beider (oder aller gegebenen) Größen gegeneinander (in deren angenommener faktischer Beweglichkeit), um es nicht isolierende Besonderung zu nennen. Zum andern die hohe Abstraktheit der wenigen theologischen Prinzipien, die allen Ausführungen zugrunde liegen.

Summa summarum: Drei erste kleine schriftstellerische Erzeugnisse – in sich recht verschieden: ein kleiner Zeitschriften-Bertrag samt Duplik, die Rezension eines Aufsatzes, das Manuskript eines Vortrags – scheinen geeignet, das Denken des Predigtamts-Kandidaten Karl Barth an seinem Ausgangspunkt und in seinen Anfängen darzustellen. Der junge Theologe charakterisiert das moderne Christentum und die moderne Theologie, denen er sich zugehörig fühlt, als religiösen Individualismus. Aus der betonten Innerlichkeit ergibt sich eine die Freiheit betonende Distanz zu dem, was aus der Geschichte der Innerlichkeit zum fruchtbringenden Anlaß werden oder zum Ausdruck dienen kann (wobei dem erklärten Systematiker die Schrift wohlvertraut ist); weshalb aber jenes alles (als Historie) die Innerlichkeit auch nicht beirrt, vielmehr im Recht eigener Gewißheit, das eben kämpfend durchzusetzen ist, bestärkt. So wenig wie die Historie kennt die Wissenschaft von der Natur ein Absolutes.<sup>226</sup> Der Vortrag gibt Barth Anlaß, sein „philosophisches Credo“ aufzusetzen. Es betrifft die Begründung der (vom Standpunkt der Theologie aus gesehen) positiven Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Allen Kulturgebieten ist die Religion des Individuums Voraussetzung und Ziel, der Logik (als dem denkenden Erkennen), der Ethik (und der Aesthetik oder dem Gefühl).<sup>227</sup> Barth

<sup>221</sup> „Ist doch nichts anderes als gerade die Gemeinschaft der Inhalt des Sittengesetzes.“ (358B)

<sup>222</sup> 407C

<sup>223</sup> 407C

<sup>224</sup> 408C

<sup>225</sup> 408Aff. Vgl. „§ 7 Der Mensch und seine Bestimmung“ (KU 70f); Konfirmandenkurs Winter 1910/11.

<sup>226</sup> „Für die Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, gibt es in Natur und Geisteswelt keine absolute Größe.“ (343D)

<sup>227</sup> Vgl. III 2,135.

ist also bemüht, der Welt gegenüber die Überlegenheit der Religion darzutun: Die Gottesgewißheit vermittelt die alles umfassende Einheit, die letzte eine Wahrheit.<sup>228</sup> Der Gegenstand des Vortrags, der kosmologische Gottesbeweis, erlaubt zwar nur, das Miteinander von naturwissenschaftlicher und religiöser Weltanschauung zu skizzieren. Da Herrmanns Ansicht einem größeren Rahmen eingefügt wird, meint Barth, in den Resultaten mit Herrmann zusammenzutreffen<sup>229</sup> – er bleibt in der Tat im Näheren durch Herrmann bestimmt. Doch, ob Erkennen der Wahrheit oder Wollen des Guten, wir sind zum Suchen und Streben bestimmt, unterwegs zu einem Ziel im Ewigen, und sind dazu bestimmt, in fortwährendem Kampf daran festzuhalten und es durchzusetzen. Zuvörderst aber verdankt Barth der Marburger Theologie und Philosophie die Überzeugung, daß die christliche Religion eine Erscheinung der Gegenwart sei, und verdankt ihr den festen Willen, im Vergleich mit den kulturellen Gegebenheiten der Zeit ihr den Platz im Leben der Gegenwart zu behaupten.

Das philosophisch-theologische (religionsphilosophische) Problem der Einheit als überwundener Zweiheit begleitet Barth, so zeigt sich, von Anfang an.<sup>230</sup> Er hat es in dieser Schärfe von Schleiermacher ererbt. Dessen Formeln der Einigung oder Einheit in Differenz entwickelt er einerseits analysierend zurück, um sie andererseits mit Hilfe von Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann, denen beiden an der Behauptung von Transzendenz und Geist (gegenüber der Natur) gelegen ist, platonisch-teleologisch mit dem einen, biblisch-theologisch mit dem anderen neu zu fassen. – Indem Wilhelm Herrmann in der Nähe zu Kant als Ursprung der Religion Moral und Gewissen bestimmte, vermittelte er Barth eine Abwandlung des Einheitsproblems, die über den Unterschied hinweg die Bedeutung der Einheitsfrage schärfte: Ist Gott in seiner Allmacht reine Liebe und Güte oder ist er auch streng und nötigt die Unvollkommenheit von Welt und Mensch ihm auch andere Seiten oder Eigenschaften ab? (Die Frage stellte sich in den folgenden Jahren Barth immer neu.) – Da aber Troeltsch als Ritschlianer von Schleiermacher halb abgerückt war, um dem von ihm vertretenen historischen Relativismus doch wieder mit Metaphysik zu begegnen, so war durch diese Erkenntnisfrage auch das logische Apriori berührt, Wilhelm Herrmann also zu ergänzen, zu vollenden. Cohens Begriff des allgemeinen Kulturbewußtseins erlaubte, die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion allgemein zu stellen und in dieser Allgemeinheit in Richtung auf ihre Einheit hin positiv zu beantworten.

---

<sup>228</sup> Die Formulierungen im Vortrag kommen mit der von der Miszelle geforderten weltüberwindenden Synthese in der Person durchaus überein.

<sup>229</sup> 374D

<sup>230</sup> Einheit oder Totalität von Welt und extramundanem Gott, gar deren Identität sich annähernd; Absolutheit der unbedingten Überlegenheit und Herrschaft Gottes über Welt und Mensch. Zweiheit oder Transzendenz und Immanenz, Schöpfer und (in absoluter Abhängigkeit von ihm) Geschöpf, Natur und Geist.

## Kapitel II

Das selbständig angeeignete Marburger Schulerbe in erster Anwendung  
und Fortbildung – Erster Teil: Genf 1909/10§ 1 „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“<sup>1</sup> – Die Vollendung des  
Cohen-Herrmann-Schemas<sup>2</sup>

Mit Wilhelm Herrmann war seinem Schüler Karl Barth das Christentum zuvörderst als eine in der Gegenwart lebendige Religion zu betrachten. Sie war lebendig in der geschichtlichen Kontinuität der Innerlichkeit und innerlichen Gemeinschaft vieler Einzelner; das Historische verdiente Aufmerksamkeit, insofern es solches Leben anzuregen und zu tragen vermochte, ansonsten verpflichtete es nicht, sondern versank, sofern nicht befehdet, als unwesentlich. Der scharfen systematischen Prüfung des Vergangenen daraufhin unterlag auch alles Biblische, für welches als solches am historischen Jesus der Evangelien, voran dessen Predigt vom Reiche Gottes, Maß genommen wurde. Die literarische Welt um Martin Rade war auf keine theologische Disziplin beschränkt, doch eben nur literarisch; in Genf trat Barth in den Dienst des Christentums der Gegenwart ohne solche Begrenzung, und Kultur und Religion waren eng ineinander verflochten. Die Armensprechstunde forderte das Nachdenken wenigstens ebenso sehr heraus wie Beiträge zum Gemeindeblatt, und dies fern von Marburg. Herrmann erwartete von seinem Schüler eine Lizentiaten-Arbeit über Schleiermachers Lehre vom Gebet, und er sparte noch im Frühjahr 1914 nicht mit ermunternder Zustimmung zu Barths ersten Versuchen in systematischer Theologie.

Die Lektüre von Cohens Ethik und ein Besuch Marburgs im Juli 1910 erweckten vorübergehend aufs neue den Marburger Geist in Barth. Die Frucht waren die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“, die dann schon im Oktober sicher in der Schublade ruhten.<sup>3</sup> Die kleine Mappe unter diesem Titel versammelte ein paar erste Entwürfe und Notizen, wie es scheint, zu einem in Herrmannscher Art grundlegenden Werk über Religionsphilosophie als Vorschule der Theologie. Darum ist ein erster ineinander verwobener Kreis von Gedanken der Philosophie der Religion gewidmet,<sup>4</sup> dem Verhältnis von Religion und Religionen, den Aufgaben und Unterteilungen der Theologie. Andere, weitere Blätter sind einem anderen Hauptproblem der Religion in ihrer Gegenwart gewidmet, dem Verhältnis von Religion und Kultur. Diesen Blättern und dem Verhältnis von Religion und Kultur gilt im Folgenden die Aufmerksamkeit. Dort gibt es Abschnitte über das „Verhältnis der Religion zum Kulturbewußtsein“, „Religion innerhalb der Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl“, „Religion als individuelles Erleben“<sup>5</sup>. Sie nehmen Marburger Gedanken zu Religion und Kultur in neuer Gestalt auf, ehe der zusammenhängende Text in „Religion außerhalb der Kultur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“<sup>6</sup> abbricht, also ehe es zu Religion und Theologie im

<sup>1</sup> GA III 2, (126)129-144; ebd 126.129A über diesen Titel.

<sup>2</sup> Busch zitiert einen Brief Barths an Adolf Keller von 1956: er habe (im September 1909) die Genfer Vikarsstelle als „ein hundertprozentiger Marburger“ angetreten. (Busch 65D) Dies trifft zu, bezieht man in die Marburger Eigenart die von Anfang an bewiesene Selbständigkeit ein, mit welcher der Kandidat Marburger Philosophie und Theologie sich aneignete, um zu Herrmann wie zu Cohen in überlegene Distanz zu gehen. Noch mehr als die Treue verdient darum der zunehmende Abstand durch Abwandlung Aufmerksamkeit, wie die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ sogleich beweisen.

<sup>3</sup> 151D. Die Einleitung (HStoevesandt) gibt (126) eine Beschreibung des handschriftlichen Befundes.

<sup>4</sup> Religionsphilosophie oder „Fundamentaltheologie“ (129A) ist „Prinzipienlehre der Religionswissenschaft“ (129D)

<sup>5</sup> 132A.134A.135C. Die beiden letzten Überschriften trennen in der Durchführung, was die Disposition (129CD) als „2. Kapitel: Schlechthiniges Richtungsgefühl und Individuum“ zusammenfaßt. Das Richtungsgefühl ist es, wofür das Kulturbewußtsein auf die Religion des Individuums angewiesen ist.

<sup>6</sup> 137A

engeren Sinne hätte gehen müssen. Weil die „Ideen und Einfälle“ Marburger Gedanken zu Religion und Kultur fortführen, seien sie vorgezogen.

Barth hatte in Marburg von dem ersten kleinen Aufsatz an Aufmerksamkeit auf die Frage Religion und Kultur bekundet sowie die Ansicht bezeugt, sie sei von dem Cohenschen Begriff des Kulturbewußtseins her anzugehen. Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis ließ sich unter diesen Gesichtspunkt stellen und die Frage von der Philosophie her aufnehmen. Barth spaltete die Frage in eine naturwissenschaftlich-philosophische und eine religiös-theologische auf. Die naturwissenschaftlich-philosophische endete in der regulativen Idee einer Gesamterkenntnis von Welt und Natur. Dieser hätte nun die religiöse Weltansicht entsprochen, ein ohne Mißverständnisse kaum durchzuführender Vergleich. So nahm Barth für den zweiten Teil seiner Antwort zum naturwissenschaftlich-philosophisch-theoretischen Bewußtsein zunächst das ethische und ästhetische hinzu, um auf den vollen Begriff des Cohenschen Kulturbewußtseins zu kommen, und verglich dieses mit der Religion in ihrem vollen Begriff: Er fügte dem allgemeinen Kulturbewußtsein (nach Cohen) das individuelle Gotteserlebnis (nach Herrmann) hinzu, welches das allgemeine Bewußtsein um einen individuellen, persönlichen Wert vermehrte und erweiterte. Danach erst konfrontierte er naturwissenschaftlich-philosophische und religiös-persönliche Weltanschauung miteinander. Die Sicht des Vortrags vom Mai 1909 ist durch den Leitsatz bestimmt: „In den Ereignissen der empirischen Welt sieht der religiöse Mensch nach *Schleiermachers* Wort Handlungen Gottes.“<sup>7</sup> Der allgemeinen Kultur verleiht die Religion einen individuellen Wert.

Den „Ideen und Einfällen“ ist nichts davon anzumerken, daß ihr Verfasser den Ort gewechselt hat und nun im Pfarramt steht. „Religionswissenschaft oder wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist . . . nur die Glaubenslehre, *da es sich nur in ihr um die erkenntnismäßige Deutung des Objektes in seinem gegenwärtigen reinen Bestande handeln kann*, während historische und praktische Theologie es mit der vergangenen und zukünftigen Geschichte der Religion zu tun haben, das heißt aber mit der Religion, sofern sie mit gewissen geschichtlich gegebenen oder vorausgesetzten Setzungen des theoretischen, sittlichen ästhetischen Bewußtseins bereits unauflöslich kombiniert ist.“<sup>8</sup> Es wäre also ein Problem der Religionsphilosophie als der „genauer gefaßten Einleitung in die Glaubenslehre“<sup>9</sup>, den „Nachweis“ zu führen, was inskünftig „vom Verhältnis der Religion zum Kulturbewußtsein“ dem „Wesen der Religion“ gemäß gelten solle.<sup>10</sup> „Verneinung der Kultur ist . . . unmöglich“, ein positives Verhältnis und ein Zusammenhang ist nicht zu leugnen. Denn: „Kultur bedeutet nichts

<sup>7</sup> 1,408C. Jener Vortrag geht also von Schleiermacherischem „Ineinandergestelltsein“ aus (wie es dem, der von Trennung weiß, erscheint; III 2,210AB.478A); vgl die dem entsprechende Behauptung, die Gabe sei in der Aufgabe enthalten (1,409B.C) oder die Wendung von der „miteinander aktiven und passiven Aufgeschlossenheit des Individuellsten im Menschen einer Macht gegenüber etc“ (1,407B).

<sup>8</sup> 131AB. „Theologie ist . . . ihrem Wesen nach *praktische* Theologie. Als solche hat sie . . . zum Mittelpunkt die *Glaubenslehre*, d. h. die methodische Aufweisung der in dem bestimmten geschichtlichen Moment gelten sollenden, den Inhalt der bestimmten Religion aussprechenden und charakterisierenden Glaubensgedanken.“ (130BC)

<sup>9</sup> 130B

<sup>10</sup> 132A. Die vorstehenden Sätze mit ihren Zitaten haben die beiden ausgeführten Textkomplexe miteinander verbunden, und die Betrachtung wendet sich damit ganz dem zweiten zu, welcher der Frage von Religion und Kultur gewidmet ist. Der erste Abschnitt (132A-133D) begründet und erläutert die Aufgabe. „1. Aufgabe“ (132A) bleibt als in der Zuweisung unsicher außer Betracht. Worauf „2. Wesen der Religion“ (132A) sich bezieht, ist fraglich. (Mit „2. Religion innerhalb d. Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl“ als abgeänderte Überschrift gleichzusetzen, der „3. 4.“ (135C.137A) folgen?) Jedenfalls scheint „(in innerlich *notwendigem* Zusammenhang mit) jenem“ (132BC) sich auf „(Nachweis d. Verhältnisses der Rel. zum) Kulturbewußtsein“ (132A) zu beziehen. Und dem „1. Nachweis d. Verhältnisses etc“ (132A), das ein positives Verhältnis fordert, folgt „2. Religion innerhalb der Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl“ im Unterschied zu „4. Religion außerhalb der Kultur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ (137A) Dazwischen steht „3. Religion als individuelles Erleben“ (135C), als Barth von der allgemeinen Bestimmung zur Frage nach dem Subjekt übergeht: „*Wie wird die realitätsbezügliche Lebensgestaltung* (das Problem von *Religion* und *Kultur!*) *wirklich?*“

anderes als normale Lebensgestaltung. Eben das ist aber auch das Problem der Religion.<sup>11</sup> Und wieder beruft für das geforderte Zusammenwirken von Religion und Kultur, das von Seiten der Religion mit einer eigenen Sicht der Dinge verbunden ist, Barth sich auf ein Wort des Schleiermachers der Reden.<sup>12</sup> Die Frage von Religion und Kultur oder Kulturbewußtsein erscheint, heißt dies, in voller grundsätzlicher Allgemeinheit. Unterscheidend die Andersartigkeit der Religion in dieser gegebenen Verbindung festzustellen, genügt nicht; das Verhältnis von Religion und Kultur muß (über Herrmann hinaus)<sup>13</sup> positiv bestimmt werden. Die Theologie hat ihre „Menschheitsaufgabe“ einer „einheitlichen Gesamtanschauung des Bewußtseins“ nicht erfüllt, ehe sie nicht Religion und Kulturbewußtsein in „innerlich *notwendigen* Zusammenhang“ gesetzt hat.<sup>14</sup> Die einheitliche Gesamtanschauung des Bewußtseins ist nicht allein logisches, vielmehr Lebenserfordernis. Darum: „Kultur bedeutet nichts Anderes als normale Lebensgestaltung. Eben das ist aber auch das Problem der Religion.“<sup>15</sup>

Die Aufgabe, vor der Barth sich sieht, ist damit nicht allein von Cohen, sondern auch von Herrmann her formuliert.<sup>16</sup> Bot Cohens umfassender Begriff des Kulturbewußtseins in seiner Innerlichkeit sich an, das Problem Religion und Kultur von der Philosophie aus zu bestimmen, so zeigen die in den „Ideen“ von Barth selber angemarkten Stellen aus der Einleitung Schleiermachers zu seiner Glaubenslehre, wie sehr er das innere Verhältnis der Religion zum Erkennen und Wissen wie zur Sittlichkeit, hinter Herrmann zurück fragend, von Schleiermacher aus bedachte. Ging einerseits Herrmanns Gleichgültigkeit<sup>17</sup> gegenüber einer positiven Bestimmung des inneren Verhältnisses von Religion und Kultur nicht an, dann andererseits ebensowenig Troeltschs schlicht gleichstellende Einordnung der Religion in das Kulturbewußtsein.<sup>18</sup> Natorp tut recht daran, die Religion an das Kulturbewußtsein zu binden; doch gibt er ihr andererseits zu wenig, wenn er sie von den Bewußtseinsaktualisierungen völlig ausschließt und sie diese nur als Gefühl begleiten läßt.<sup>19</sup> Damit ist Barth bei Cohen angelangt. Auch Cohen schließt die Religion von der konstitutiven Aktualisierung des Bewußtseins aus,

<sup>11</sup> 132A. „Lebensgestaltung“ bewahrt nach der Unterscheidung und einander gegenüberstellend-gesonderten Behandlung von Kultur und Religion das aktiv-passiv Schillernde.

<sup>12</sup> 132C Anm b. Mit GA: „Stellet Euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet Ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm.“

<sup>13</sup> Las Herrmann den § 3 der Glaubenslehre (seines Leitsatzes wegen) streng unter dem Gesichtspunkt der Besonderheit der Religion, so Barth auch von der ebenso gegebenen Vergleichbarkeit der Religion mit Wissen und Tun und der daraus entstandenen Verwirrung her (§ 3,4). (Vgl Herrmann bei Hinneberg 593Cf.) Der religiöse Individualismus, für den er sich auf Herrmann berief, stand Barth immer außer Frage. Die positive Beziehung zwischen Religion und Kultur betreffend s noch einmal (ein Jahr später im Novalis-Vortrag): „Das Denken behauptet seine Herrschaft, setzt das Ich und Gott in eine bestimmte Beziehung. So *Schleiermacher*, der geniale Wiederentdecker der Religion als Erlebnis des Individuums. Von da aus eine neue positive Auffassung des Christentums in seiner Beziehung zur Kultur.“ (GA III 2,298C)

<sup>14</sup> 132BC. „Bis hierher *gegen Herrmann*, der immerhin dem Problem gegenüber mehr zufällige Interesselosigkeit als prinzipielle Gegensätzlichkeit zeigt.“ Herrmanns Gegner sollen sich aber nicht über einen Abfall von dessen Prinzipien freuen können. (132Cf)

<sup>15</sup> 132B

<sup>16</sup> Barth beruft sich für den zweiten Gesichtspunkt hier (132 Anm b) auf den Schleiermacher der Reden, etwas später (134 Anm d) auf dessen Glaubenslehre.

<sup>17</sup> 132C(f)

<sup>18</sup> 133AB. a) Troeltschs religiöses Apriori machte die Religion „allgemeingültig, dh transzendental notwendig“, „zur apriori vorhandenen notwendigen Zuständlichkeit“; (als Vorstellung) kam sie dem logischen Apriori Cohens gleich, statt „unendlich verschiedene Lebensoffenbarung“ zu sein. b) „Und es entsteht andererseits für die Religion der Kultur gegenüber der Schein einer willkürlichen, je nachdem überflüssigen oder kulturschädlichen Überhebung über die Realitätsbeziehung in der Logik, Ethik, Aesthetik. (Cohen)“ (133B) pflichtet Barth Cohen bei. Die Distinktion des Überweltlichen und Ewigen von der Kultur (und deren natürlicher-historisch-weltlicher Realitätsbeziehung) muß bleiben. – Zum religiösen Apriori Troeltschs s Wilfried Groll, ETroeltsch u KBarth, 1976,33ff, bes 48Dff; Barth selber III 2,340Dff, bes 354Bff und dazu in dieser Arbeit unten Kap III § 4.

<sup>19</sup> 133BC. Die Religion begleitet nicht nur die Realitätsbeziehung schaffenden, also konstitutiven Aktionen des Bewußtseins, es stiftet die Realitätsbeziehung allererst.

was Realitätsbezogenheit betrifft, jedoch läßt er den Gottesbegriff in Erinnerung an die Kantische Idee „als Grenzbegriff in Logik, Ethik, Aesthetik“ zu und weist damit den Weg zur treffenden Verhältnisbestimmung.<sup>20</sup> Barths Worte erwecken den Eindruck, als liege die Erfüllung der Forderung Schleiermachers von Cohen her, wie er sie zu entwickeln gedenkt, fast nahe.

Der erste Abschnitt ist vollendet: Die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Religion und Kultur positiv zu bestimmen, ist formuliert;<sup>21</sup> einige ungenügende Lösungen sind abgewehrt. Der nächste Abschnitt steht unter der Überschrift: „Religion innerhalb der Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl“<sup>22</sup> Er bewegt sich innerhalb des Kulturbewußtseins und handelt zum einen von der Bedeutung der Idee für das Kulturbewußtsein als ihm die nötige „Realitätsbeziehung“ vermittelnd und unter dem Namen der Hypothese (im Sinne Platos) in der Theorie der Vernunft kritisch gefaßtes Ding an sich; zum andern nennt der Abschnitt die Religion (innerhalb des Kulturbewußtseins) das ewige Richtungsgefühl, das seinerseits erst der Idee die Realitätsbeziehung (oder das kritisch gefaßte Ding an sich) zu vermitteln vermag, das sie „gibt“<sup>23</sup>. Das Kulturbewußtsein trifft in seiner Tätigkeit und Arbeit auf die Idee als „regulatives heuristisches Prinzip“, das also konstitutiv der logischen oder moralischen Erkenntnis nichts hinzufügt und doch ein „ebenso inkommensurables wie unentbehrliches Element“ ist: Denn ohne die Suche nach der Idee der Wahrheit und des Guten als Realitätsbeziehung „käme ein Kulturbewußtsein einzeln, empirisch gar nicht zustande“; für das Kulturbewußtsein als solches ist die Idee sehr wohl konstitutiv, „unentbehrlich“. „Einzeln, empirisch“ heißt: in der individuellen Aktualisierung des Kulturbewußtseins.<sup>24</sup>

Der zweite Abschnitt handelt vom Kulturbewußtsein, und Barth stellt unter „1.“ fest, daß ihm die Idee die Beziehung zur Realität vermitteln muß; von logischer Erkenntnis kann nur die Rede sein, wenn die Idee sie auf die Wahrheit lenkt und leitet (reguliert) als die wahre Realität; von moralischer Erkenntnis nur, wenn sie durch die Idee des Guten bestimmt ist, ebenso allein die Realität, die gilt. Unter „2.“ geht Barth zu Aufgabe und Leistung, zur Funktion der Religion innerhalb des Kulturbewußtseins und damit für die Kultur über. Mit Beziehung auf die soeben genannte einzige Aufgabe der Idee, die Realitätsbeziehung zu vermitteln, stellt er an die Spitze dessen, was von der Religion innerhalb des Kulturbewußtseins und von ihrer Leistung für die Kultur zu sagen ist, die Behauptung, daß auch die Religion nichts des Besonderen, keine weitere konstitutive Einzelheit beizutragen habe, vielmehr allein, was die Ausrichtung auf die Idee das Kulturbewußtsein insgesamt suchen lasse, Beziehung auf die Realität der Welt und des Lebens. „In dieser fundamentalen Funktion äußert sich die *Religion* innerhalb der Kultur niemals als ein

<sup>20</sup> 133C. Vgl. Barth über die Einheitsfunktion des Cohenschen Gottesbegriffs 2,504f.516.529f („Der Glaube an den persönlichen Gott“, 1913).

<sup>21</sup> Dies mitsamt den Ausgangspositionen der Vermittlung: Religion nach Schleiermachers und Herrmanns Begriff; Kultur nach Cohens umfassendem Begriff des Kulturbewußtseins.

<sup>22</sup> 134A-135BC

<sup>23</sup> 134C

<sup>24</sup> 134AB. Zu Anm 17 dort vgl. Barth 2,432A u. Anm. 29.30. Die S. 134 von den Hrsgg. in den Anm. genannten Kant-Stellen sind nicht als Nachweis von Bezugnahmen, allenfalls als Hinweise auf den kantischen Hintergrund (via Schleiermacher) zu nehmen. Anm. 18 ist zu streichen: Der damit bedachte Satz ist von Cohen her zu verstehen. Über Hypothese oder Idee als Grundlegung bei Plato (vgl. 136B; GA III 1,404B; 2,78ff) s. Cohen, Einleitung (seit 1896, 1914 in der 3. Bearbeitung) zu FALange, *Gesch. d. Materialismus I* (1865, 9. Aufl. 1914), S. 17f. des Anhangs). „Wahrheit suchen und Wahrheit selbst ist identisch.“ wird von der Teilhabe an der Idee her verständlich. Cohens Begriff des Kulturbewußtseins soll nicht nur den Vergleich mit dem Herrmannschen Begriff von Religion erleichternder fremder Hilfsbegriff sein; Barth macht sich Cohens Philosophie eines überindividuellen reflektierenden Bewußtseins zu eigen und versucht, von der Cohenschen Begriffswelt aus zu denken – so gut wie von der individuellen Herrmannschen aus. Cohens kritischer Idealismus beginnt mit der Einsicht, daß die Wirklichkeit keineswegs gegeben oder die Wahrheit zum höchsten in Einzelergebnissen forschend dingfest zu machen sei; vielmehr sind Wirklichkeit und Wahrheit in einer unaufhörlichen Bewegung der Reflexion auf den Ursprung zu suchen, ja an der Idee orientiert in fortlaufend sich ändernder Erkenntnis zu erzeugen. Der Philosophie kam damit im Blick auf die Einzelforschung eine kritische Leitfunktion zu.

einzelner konstitutiver Faktor, . . . , wohl aber als das *ewige Richtungsgefühl*, durch das die Kultur erst in lebendigen Menschen Kultur wird.“<sup>25</sup>

Barth spielte auf Cohen an, als er anfangs 1909 den Beitrag über „Moderne Theologie“ mit der Bemerkung über die „Pflicht“ schloß, sich „klar und positiv mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin auseinanderzusetzen“.<sup>26</sup> Vom Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis kann man gewiß sagen, daß er Kulturbewußtsein und Wissenschaft anerkannte. Er gestand dem „Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin“ auch die Leitung durch die Idee (sogar im Sinne der platonischen Hypothese) zu, weil „unsere Vernunft das unveräußerliche Bedürfnis hat, ihre einzelnen Erkenntnisse zu einer totalen Synthesis zu erweitern“. Die Idee gibt „die Anleitung, die Richtung auf das Ziel eines absoluten Ganzen aller Erfahrung hin“, und so leitet sie auf den „Grundsatz der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen“ hin.<sup>27</sup> In dieser Gestalt blieb freilich die Idee auf das Ganze der natürlichen Welt beschränkt und schöpfte nicht einmal das Apriori der logischen Erkenntnis aus. Diese Gestalt der Idee vermochte die Relativität des Historischen, von der Barth doch ausgegangen war, nicht unter sich zu befassen (von der moralischen Erkenntnis zu schweigen). Ferner blieb es im Frühjahr 1909 beim Unterschied (sowie Neben- und Übereinander) zweier Welten und bei deren „Synthese“ in der Person und durch die Person auf Grund der „intimsten Analogie“ der „religiösen Betrachtungsweise der Welt“ „zum regulativen Gebrauch der Idee in der Wissenschaft“ von der Natur. Die Religion befreit nicht vom „Causalnexus“, aber vom „Druck“ desselben, „indem sie uns zeigt, daß dieser Causalnexus keine an sich bestehende Macht ist, sondern nur Werkzeug in der Hand des Gottes, den wir als Vater anrufen“.<sup>28</sup> Es hätte damit auch der Satz sich noch vertragen, mit dem Barth in den „Ideen“ nach dem zuletzt zitierten fortfährt: „Die Religion anerkennt und sanktioniert also kraft ihrer eigensten Tendenz (Lebensgestaltung) die Methodik des Kulturbewußtseins.“

Es geht aber über die Analogie zweier Betrachtungsweisen und die mühsame Synthese in der Person weit hinaus, wenn Barth im Sommer 1910 nun notiert: „Aber sie (die Religion) gibt ihr (der Methodik des Kulturbewußtseins) durch und in diesem Richtungsgefühl die Realitätsbeziehung, ohne welche jene (eben die Methodik des Kulturbewußtseins) als bloßer psychologischer Ablauf zu betrachten sein würde.“<sup>29</sup> Es bedurfte einerseits von der Allgemeinheit des Kulturbewußtseins her einer neuen Definition der hypothetischen Idee, damit sie auch für die geschichtliche Welt und die Sittlichkeit gelte. Zum andern aber waren Kulturwert und Lebensgestaltung, Kulturdasein, die mit Gotteserleben und Gottesgegenwart im menschlichen Leben zu vergleichen und zu verbinden, dieser Idee dann immer noch sehr fern und fremd.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> 134BC

<sup>26</sup> GA III 1,347BC

<sup>27</sup> 1,404B.405D.406B

<sup>28</sup> 1,408BC

<sup>29</sup> 2,134C

<sup>30</sup> Mit den „Ideen“ fügt sich zusammen, was Barth 1913 (in dem Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“) beim Übergang von der Absolutheit Gottes zu dessen Erhabenheit formuliert: Gott steht dem Menschen gegenüber „als die reine Negativität alles Endlichen, als der Überlegene, der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann. Aber nicht nur diese Überlegenheit liegt im Begriff des Erhabenen, sondern ebenso der Begriff der *Herrschaft*, den wir im Gottesgedanken ja vor allem mitdenken. Gott ist schlechthinige Potenz. Das meinen offenbar *Lipsius* und *Herrmann*, wenn sie von ‚lebendiger Causalität‘ und von ‚Macht über alles‘ reden. Gott ist die schlechthinige Möglichkeit der unserm Geist gegebenen Welt. Und so gilt das Paradoxon, daß derselbe, der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann, nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir. Im Begriff des Erhabenen ist das in eins gesetzt, was gemeinhin als die Transzendenz und Immanenz Gottes beschrieben wird: seine Transzendenz ist seine schlechthinige Überlegenheit, seine Immanenz ist seine schlechthinige Herrschaft.“ (GA III 2,527AB) Jedenfalls ist davon auszugehen, daß Barth 1910 von Cohens Ungrundlegung wußte und sie verträglich fand mit der Frömmigkeit, die nach Schleiermachers Glaubenslehre (§ 3,4, wie unten zitiert) Wissen und Tun aufzuregen vermag.

Das Denkmal der Revolution, die sich zwischen Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis und „Ideen“ vollzog, sind die beiden Begriffe, die es im Vortrag von 1909 noch nicht gab: Realitätsbeziehung und Richtungssinn. Daß die Idee, als Hypothese gefaßt, die Realitätsbeziehung bedeute, ist noch ein Stück Anerkennung des Kulturbewußtseins. Der ewige oder schlechthinige Richtungssinn der Religion (innerhalb des Kulturbewußtseins, wie es nun heißt) bedeutet die einschränkende Voraussetzung: allein vermöge des Richtungssinns der Religion vermag die Idee ihr Versprechen einzulösen (und die Religion selber Realitätsbeziehung zu sein<sup>31</sup>). Die Idee bedarf ihrerseits der Orientierung, der Lenkung und Leitung. Nur der Richtungssinn der Religion trifft die Idee und bringt sie zum Aufleuchten, sodaß es zur Teilhabe kommt. Ohne den Richtungssinn der Religion bleibt die Suche der Idee nach der Wahrheit Suche, doch vergebliche Suche und das Kulturbewußtsein ein „bloßer psychologischer Ablauf“. Das Richtungsgefühl der Religion aber „gibt“ die Realitätsbeziehung, sodaß „die Kultur erst in lebendigen Menschen Kultur wird“.

Den Abschnitt über die Religion in der Kultur bestimmen die beiden Sätze vom unerläßlichen Zusammenwirken von Religion und platonischer Idee oder kritischem Ding an sich. Gleichwohl fügt Barth seinem Satz über die Religion als Nachsatz eine Umkehrung an, die eigentlich konstruktionswidrig ist, weil sie aus einem anderen Geiste kommt (will man nicht die Härte einer vergeblichen Suche zu einer ungewissen mildern): „Und umgekehrt ist zu sagen: aller *Wahrheitsgehalt* (im kritischen Sinn!) im logischen Erkennen, sittlichen Wollen, ästhetischen Fühlen ist Religion oder *Gottesbewußtsein*.“<sup>32</sup> Und zum dritten Mal beruft Barth (wie zur Realitätsbeziehung durch die Idee und für die Religion, die um ihrer eigenen Tendenz der Lebensgestaltung willen die Methodik des Kulturbewußtseins sanktioniert) sich auf Schleiermacher, den mit den Augen eines Barth zu lesen, der auch Cohen gelesen hat (und Wilhelm Herrmann in unbekanntem Umfang) man also lernen muß.<sup>33</sup> – „Religion innerhalb der Kultur als schlechthiniges Richtungsgefühl“: Ein „3.“ zu („1.“) „Idee“ und („2.“) „Religion“ ordnet die gefundene Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion der Religionsphilosophie insgesamt ein und bestätigt aus gebührendem Abstand der Abstraktion, daß mit der voranstehenden Konstruktion die Lösung des großen religionsphilosophischen Problems gefunden sei: „Das Gottesproblem und das Vernunftproblem korrespondieren sich als wechselseitig bezogene *Totalitäten*.“<sup>34</sup> – Noch aber ist die Lösung erst in ihrer grundsätzlichen

<sup>31</sup> 133C

<sup>32</sup> 134C. Vgl GA III 2,37Df den Auszug aus einem Brief Barths an WLoew v 30.IV./1.V. 1910, wo Barth von einer Erweiterung der religiösen Betrachtungsweise spricht, die aber keine Erweiterung des Begriffs der (christlichen) Religion bedeuten solle. Vgl ferner KU 67B.69C (1910/11) An derlei muß man sich bei Barths späterer Würdigung der Sozialdemokratie erinnern.

<sup>33</sup> Zu GA 134A Anm 15/c verweist Barth auf § 3,4.5; § 5,3 der Glaubenslehre. In GA 134C Anm d noch einmal auf § 3,4; in GA 134C Anm e auf § 5,5; § 10 Zusatz. – Schleiermacher, Glaubenslehre I (3. unveränderte Aufl 1835) § 3,4: Die Frömmigkeit soll „keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Tun ausgeschlossen werden. Vielmehr, wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Übergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Tun vorherrscht, . . .; so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Tun aufzuregen, und jeder Moment, in welchen überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Satzes, keinesweges eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. In dieser Wahrheit aber tritt unser Satz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigentümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Tun oder beides oder ein aus Gefühl Wissen und Tun gemischter Zustand usw.“ Gegen Ende der Nr 4: „Beide Voraussetzungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Tun gibt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein aussprechendes Handeln sich ergießt.“

<sup>34</sup> 135A

begrifflichen Konstruktion postuliert, nun ist sie durchzuführen. Dabei ist vom Begriff der Religion zum in seiner Gegenwart geschichtlich lebenden Individuum zu kommen.<sup>35</sup>

Der erste Abschnitt stellt fest, daß Kultur und Religion in ihrem Gegenstand, der Beschreibung menschlicher Lebensgestaltung, übereinkommen, die zutreffende Beschreibung ihres Verhältnisses aber aussteht. Der zweite<sup>36</sup> ergibt, daß vom Standpunkt der Religion aus die Kultur, daß Welt und Leben für ihre Realität und wahre Wirklichkeit die Religion zur Voraussetzung haben. War von der Religion bisher nur im allgemeinen die Rede und von ihrer Eigenart kam noch kaum etwas zur Geltung, so zeigte sich unter der Hand und völlig ungesucht doch etwas von der Schwierigkeit, den Cohenschen Begriff des Kulturbewußtseins und den Herrmannschen von Religion ihren Welten zu entnehmen und zu fruchtbarer Bestimmung miteinander zu verbinden. „Religion als individuelles Erleben“ ist der nun folgende Schlußteil der Verhandlung überschrieben,<sup>37</sup> der den besonderen Beitrag darlegt, den die Religion in ihrem Wesen und Eigentümlichkeit zur menschlichen Lebensgestaltung leistet, nämlich dem Kulturbewußtsein die ihm für sich fehlende und allein von der Religion durch ihr Richtungsgefühl zu vermittelnde Realitätsbeziehung zu verschaffen. Barth, der Fremdheit beider Begriffswelten sich nicht unbewußt, formuliert die Differenz zwischen Cohen und Herrmann als mit Schleiermacher aufzuhebende Einseitigkeit beider in der Wahrnehmung einer gemeinsamen Aufgabe<sup>38</sup>: „Hier das Problem, das in *Herrmanns* Religionsphilosophie ebenso einseitig als fruchtbar in den Vordergrund, in *Cohens* Religionsphilosophie ebenso einseitig als fruchtbar in den Hintergrund gestellt wird: *Wie wird die realitätsbezügliche Lebensgestaltung* (das Problem von *Religion* und *Kultur!*) *wirklich?*“<sup>39</sup>

„Lebensgestaltung“ zielt bereits auf das gläubige Individuum und schillert schleiermacherisch-kantisch-lutherisch und aktiv-passiv.<sup>40</sup> Die Frage ist mit wohlbewußter Sympathie im Blick auf Herrmann formuliert, zu dem Barth endlich übergehen muß. Dennoch bleibt, von dem parteinehmenden Unterton der Frage abgesehen, zu Anfang dieses Schlußteils die Religion

<sup>35</sup> Vgl aus dem Brief Barths an Wilhelm Loew v 20.VII.1910: „Im Mittelpunkt lauert ein durchaus ungelöstes Problem, ob die Religionsphilosophie eigentlich Sache der Transszendentalphilosophie oder der Psychologie sein soll, ob keins von beiden, sondern ein drittes selbständiges Gebiet, oder ob teils-teils. Schleiermacher hat das bekanntlich auch nicht gewußt und sagt es ziemlich offen. Wie soll ichs dann wissen? Aber daß so viele davon reden, ohne sich die Frage nur zu stellen, ist bekümmern.“ (128A) – Eine Verhältnisbestimmung beider Zuordnungen gibt dann der Vortrag und Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott, veranlaßt durch den Grenzbegriff der Persönlichkeit. (2,504Bff) Vgl jedoch „Der christliche Glaube und die Geschichte“, worin auf einen ersten psychologischen Teil als Einleitung (als erster konstruktiver) ein vierter religionsphilosophischer Teil folgt, der sich in menschlicher Allgemeinheit hält, bis im fünften und sechsten Teil die christlich-theologisch-dogmatische Erörterung des Themas erfolgt.

<sup>36</sup> 132f.134A-135B

<sup>37</sup> 135Cf

<sup>38</sup> „Kultur bedeutet nichts anderes als normale Lebensgestaltung. Eben das ist aber auch das Problem der Religion.“ (132A) Mit Schleiermacher aufgefaßt auch 1,408C.

<sup>39</sup> 135C. Die Frage wird, an der Überschrift des Abschnitts vorbei, zunächst immer noch in religionsphilosophischer Allgemeinheit vom Begriff der Religion im allgemeinen aus gestellt – aber die christliche ist ja die allein „wirkliche“.

<sup>40</sup> Zum Ausdruck „Lebensgestaltung“ vgl Herrmann bei Hinneberg 594BC von den „Lehren oder Gedanken der Religion“: „Nach der Auffassung Schleiermachers ist zu sagen, daß diese Gedanken in der Religion oder im Glauben erst entstehen können. Wir suchen in ihnen das zu gestalten, was der innere Vorgang der Religion enthält. . . Der Glaube . . . bedeutet vielmehr die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst. Denn das Christentum Luthers scheidet sich dadurch am schärfsten von dem katholischen, daß für ihn der Glaube nicht ein Werk ist, . . . sondern das ihm geschenkte Leben.“ Bei Barth hier 132A.135C.136AC. Aus dem Kulturbewußtsein verwandelt zum „Kulturdasein“ 1,403D.408A. Vgl ferner KU 40C: Nachfolge als Gestaltung des inneren Lebens nach dem Bilde Jesu. – Die Kantische Ethik muß schleiermacherisch vertieft werden, ist längst Barths Einsicht, ihre „Träger“ sind „nicht Exemplare, sondern Individuen“. (1,359A) – Die Welt als Welt Gottes zu verstehen, ist Aufgabe, in der die Gabe liegt. (1,409B.C) Vor allem anderen ist aus dem Marburger Vortrag an die „miteinander aktive und passive Aufgeschlossenheit des Individuellsten im Menschen“ zu erinnern „einer Macht gegenüber, die sich in keinen Setzungen und Ausdrucksformen des Kulturbewußtseins erschöpfen läßt“. (1,407B)

unpersönlicher Vorgang und kommt nur als allgemeine Erscheinung zur Sprache. Als ob es nicht anders sein könnte, setzt Barth mit der neuen Frage die bisherige Erörterung der Realitätsbeziehung, wie sie für nötig und möglich erklärt wurde, fort, denn die Frage ist nicht allein im Blick auf Herrmann, sie ist nicht weniger im Blick auf Cohen formuliert. Cohens Insistieren darauf, daß das (werdende) Kulturbewußtsein die Religion (jetzt) allenfalls als Grenzbegriff erlaube,<sup>41</sup> bewirkt die Verdoppelung der Frage. Wie wird die realitätsbezügliche Lebensgestaltung jetzt wirklich? bedeutet: jetzt, innerhalb des werdenden Kulturbewußtseins. Müssen Troeltschs aus einer Verlegenheit erwachsene hohe Vorstellungen auch diesbezüglich abgelehnt werden,<sup>42</sup> so hat andererseits doch der vorhergehende Abschnitt ausgeführt, daß auch ein Werden in Teilhabe an der Idee<sup>43</sup> (von der Religion her geurteilt) der Wirklichkeit der Idee für das Werden bedürfe. Sieht Barth einerseits sich genötigt, Cohens Vorstellung des werdenden Kulturbewußtseins ein Stück weit zu teilen, so bleibt ihm, im Sinne Schleiermacherscher Unmittelbarkeit, die Religion als „eine nicht transszendental notwendige, sondern *geschichtlich* mögliche und wirkliche Bezogenheit<sup>44</sup> des individuellen Subjektes der Kultur“<sup>45</sup>. Die „Religion als individuelles Erleben“ gefaßt, das nicht zu bestreiten, dem nicht zu widersprechen ist, weist Wilhelm Herrmanns Ausweg und ergibt auch hier die Lösung der Frage, wird diese nur endlich zutreffend formuliert.

Lehnt der Philosoph Cohen die Frage der Religion nach der (transzendenten) Wirklichkeit ab, dann mit bedingtem Recht. „Aber damit ist die Frage nach dem *Subjekt* der Kultur nicht ausgeschaltet, ja sie muß in wohlverstandem Interesse der Kultur gestellt werden.“<sup>46</sup> Von der Frage der Religion abgesehen, schreibt Cohen als Philosoph dem Begriff des Kulturbewußtseins etwas zu, was er eben in seiner subjektlosen Allgemeinheit dem gegenwärtigen Menschen nicht leisten kann. Der Philosoph kann und darf nicht bestreiten (und will kaum), daß die Frage nach der Wahrheit oder dem Guten in ihrer Allgemeinheit, geradezu oder durch Anlässe als Gesichtspunkt vermittelt, „einzeln, empirisch“ sehr wohl gestellt werden kann. Oder, anders gesagt: Das Bewußtsein als ein einzelnes Bewußtsein mag, ja soll das ihm zugehörige logische oder ethische Apriori unter aller Anstrengung vernünftigen Denkens aktualisieren; daß oder wie weit es damit über die in dieser Welt begrenzte Erfahrung und die endliche Erkenntnis hinaus die ewige wahre Wirklichkeit und das wirkliche Gute der Idee trifft, bleibt offen. Den Aprioris und der Idee zum Trotz sei der Mensch der Kraftlosigkeit seiner natürlich-vernünftigen Anstrengungen eingedenk: „Macht sich besonders deutlich bemerkbar in der bekannten Katastrophe des ‚natürlichen‘ guten Willens auf dem Gebiet der Ethik, ist aber auch in Logik und Aesthetik nachzuweisen.“<sup>47</sup> Darum mißtraue Cohen seiner Bewußtseinsgesetzlichkeit: „Es bedeutet nämlich normmäßiges (gesetzlich-transszendentales) Denken, Wollen etc. an und für sich noch keinen Kulturwert, d. h. es kommt dadurch Lebensgestaltung noch nicht zustande.“<sup>48</sup>

Es war eine begriffliche Entdeckung, die Herrmann bei Schleiermacher gemacht hatte, die Barth erlaubte oder nötigte, die Konsequenz des Cohenschen Gedankengangs zu durchbrechen, Einspruch zu erheben und Cohen die Berücksichtigung des Subjekts nahezulegen, „die

<sup>41</sup> Auch Schleiermachers Glaubenslehre drang allein auf die rechte Ordnung in der Auffassung und Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit, Wissen und Tun. In dem säuberlichen Auseinanderhalten der zwei Welten von Religion und Kultur wurzelt Barths Realismus in der Beobachtung des Lebens wie seine Ansicht von erlaubten und nötigen Kompromissen.

<sup>42</sup> Verweis auf 133B: „cf. 1. 2.) b.“

<sup>43</sup> „Wahrheit suchen und Wahrheit selbst ist identisch.“ (134B)

<sup>44</sup> dh Realitätsbezogenheit

<sup>45</sup> 137B; vgl 2,182Bf.

<sup>46</sup> 135D

<sup>47</sup> 136A. Unversehens bricht das Mißtrauen in die Kraft des Geistes gegenüber der Stärke der Natur durch und findet unverblünte Äußerung. Vgl III 3,186ff („Kriegszeit und Gottesreich“, Nov 1915).

<sup>48</sup> 136A. Der Mensch wird (aus eigener Kraft) noch nicht zu dem Menschen, der sich über das Naturwesen erhebt. Vgl KU 70ff (19110/11)

Entdeckung Schleiermachers, daß es keine Exemplare, sondern nur Individuen in der Religion gibt“.<sup>49</sup> Ohne mit der Religion zu argumentieren, versuchte Barth, den Philosophen Cohen mit dem Gedanken in Bedrängnis zu bringen oder korrigiert ihn, mit dem Schleiermacher einst Kants Restriktion der Erkenntnis zu umgehen versuchte, mit dem Gedanken der Unmittelbarkeit des lebendigen Menschen als Subjekt. Eben wenn man mit Platons Idealismus kritisch denkt und die Idee vorerst für nicht viel mehr als orientierendes und leitendes Regulativ hält, muß auch diese Teilhabe bedacht und angemessen ausgedrückt werden, um nicht in falscher Einschätzung dem Irrtum zu unterliegen.

„Kulturwert oder Lebensgestaltung kommen erst da zustande, wo das Subjekt des normalen Kulturbewußtseins kraft Aufleuchtens der *Idee* in ihm teilnimmt an der ‚Realität‘ des (kritisch verstandenen!) Dings an sich.“<sup>50</sup> Der philosophischen Formulierung seines Einwands, zu der Barth sich auf Platons Lehre von der Teilhabe an der Idee beruft, fügt er einen Verweis auf das Ergebnis des ersten Teils hinzu: „Die Religion anerkennt und sanktioniert usw.“<sup>51</sup>; sie allein aber hat das Richtungsgefühl für die Realitätsbeziehung. Damit war dem Kulturbewußtsein als der Beschreibung der Welt und des Lebens in ihrem Fortgang bis zur Vollendung ein Subjekt eingepflanzt, und dies in Gestalt des religiösen Individuums oder als Gewähr der Realität.

Mit dem Aufleuchten der Idee ist innerhalb der Philosophie ein gnadenhaftes Ereignis festgestellt, das nicht jedem Subjekt des normalen Kulturbewußtseins als solchem, das ihm also nicht ohne weiteres oder einfach als Exemplar der Menschheit zuteil wird, als apriorisch vernünftig denkendem Menschen unter Gleichen durch Vernunftschluß unfehlbar zu erreichen – so gewiß dies möglich scheint und zu wünschen wäre. Dem angemessenen Ausdruck dieses Unterschieds gilt Barths letztes Bemühen. Ist von der Teilhabe keiner auszuschließen, so ist die Teilhabe abstrakte Möglichkeit, die für die Universalität oder Allheit aller Menschen gilt; die konkrete Wirklichkeit ist lebendigen Individuen vorbehalten: „*Subjekt der Idee, des wirklichen Kulturbewußtseins, der tatsächlichen Lebensgestaltung ist das Individuum.*“<sup>52</sup> Unter dem hier gemeinten Individuum, stellt Barth selbst ausdrücklich fest, ist nicht der natürliche Einzelne zu verstehen, sondern das durch ein unmittelbares Selbstbewußtsein ein Individuum im prägnanten Sinne Schleiermachers gewordenes.<sup>53</sup> Barth hätte hinzusetzen mögen: Oder erst durch seine Religion, seine Gottesgewißheit, wird das Menschsein des Menschen auf der Erde und in der Geschichte vollendet.<sup>54</sup>

Mit philosophischer Allgemeinheit ist die Funktion der Religion (überhaupt) innerhalb des Kulturbewußtseins definiert, der Platz (um nicht zu sagen: der Thron) ihr respektvoll angewiesen; das Verhältnis beider und ihr „innerlich *notwendiger* Zusammenhang“<sup>55</sup> bestimmt.

<sup>49</sup> 1,355CD. Sie war nach Barth mit Berufung auf denselben Schleiermacher in bestimmter Hinsicht auf die (kantische) Ethik auszudehnen. (1,359AB)

<sup>50</sup> 136B. Zur Idee Platons als Realitätsbeziehung vgl III 2,79Cf (14.IX.1910 über Plato).

<sup>51</sup> Zu „cf. 2. 2.) a“ (136B) s 134C. Vgl 181B-184 (im Vortrag und Aufsatz über Glaube und Geschichte); 183A zit die gleiche Stelle der zweiten Rede wie 1,408BC – unter veränderter Voraussetzung.

<sup>52</sup> 136C. Auch „Universalität“ als (die aus Exemplaren bestehende) Menschheit ersetzender und gleichwohl wie dieser Allgemeinbegriff dennoch alle Menschen (nämlich als Individuen) umfassender Begriff begegnet 1909 so wenig wie die dazu gehörende Gegenüberstellung von „abstrakt möglich“ und „konkret wirklich“. Vgl 1,359A: Die Kantische Ethik sei im Sinne Schleiermachers (mit der Einschränkung: sein eigener Richter, nicht sein eigener Lehrer) zu vertiefen, „ihre Träger eben nicht Exemplare, sondern Individuen“.

<sup>53</sup> „An diesem Punkt verläßt also die Religionsphilosophie die Fragestellung des transzendentalen Kulturbewußtseins und betritt einen zweiten, für die Humanität im höhern Sinn ebenso unveräußerlichen Problembereich, den des *individuellen Erlebens*.“ (136D mit Verweis auf Schleiermachers Glaubenslehre)

<sup>54</sup> Vgl: „Und an keinem Punkt der Geschichte ist jene Macht, durch die sich der Christ erst völlig zum Menschen berufen weiß, so rein und ganz in die Erscheinung getreten wie damals unter dem verlorenen Volk von Galiläa.“ (1,407Df) Auch im Konfirmandenunterricht zB spricht Barth statt von „Lebensgestaltung“ lieber davon, wie es gelte, (rechter) Mensch zu werden (KU 13B.21Df(1909/10); 78.95.102(1910/11); III 2,43B.309; vgl KU 70f; vom Wachsen und Werden des Christen spricht er KU 36B; III 2,35Df u Anm 4; 200C.

<sup>55</sup> 132BC

Zur philosophischen Allgemeinheit gehört freilich, der konkreten Wirklichkeit des Individuums gegenüber die abstrakte Möglichkeit offen zu lassen.

#### Summa summarum

1. Die beiden in Sätze gefaßten Teile der „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ sind unvollständiger und Fragment gebliebener erster Entwurf zu einem grundlegenden Buch im Geist Wilhelm Herrmanns. Sie zeugen von Gedanken, die den Theologen Karl Barth seit längerem beschäftigen. In der Stellungnahme zum Verhältnis von Religion und Kultur hatte Karl Barths Weg von dem seines Lehrers Wilhelm Herrmann längst abzuweichen begonnen. Die Ideen zeigen, daß diese Abweichung aus Barths religionsphilosophischer und theologischer Grundanschauung folgte.

2. Mit „Religion und Kultur“ nahm Barth andererseits eine zu seiner Zeit nicht allein in Marburg geführte, vielfältig akzentuierte Debatte auf. Dem entspricht, daß in seinen Ausführungen die Bedeutung von „Kultur“ schwankt, obgleich er im Sinne einer gesuchten prinzipiellen Auseinandersetzung Hermann Cohens umfassenden Begriff des „Kulturbewußtseins“ zugrunde legte; in seiner (a) auf ein transzendentes Ziel gerichteten (b) umfassenden (c) Innerlichkeit schien dieser zum Vergleich mit dem andererseits zugrunde liegenden innerlichen Religionsbegriff Wilhelm Herrmanns geeignet.<sup>56</sup> Diese Versuch, im Geiste Schleiermachers Cohen und Herrmann in einem Schema zu vereinen, sei (in Anlehnung an Barth<sup>57</sup>) Cohen-Herrmann-Schema genannt, obgleich Barth damit von Cohen wie von Herrmann Abstand nimmt und schwer zu sagen ist, von wem denn mehr.

3. In dem Fragment der Ideen erörtert Barth „Religion und Kultur“ zum ersten und letzten Mal in dieser Grundsätzlichkeit und Allgemeinheit. Doch bleibt Barth bei der hier gefundenen Stellungnahme, die so beachtliche Konsequenzen hat, all die folgenden Jahre. Sie ist für sein Verhältnis zum Sozialismus und Schweizer Religiösen Sozialismus zu bedenken, und als im Frühsommer 1914 längst geübte Kritik zu (wiederum nicht ausgearbeiteten, doch eben vorhandenen und geäußerten) Andeutungen einer religiös begründeten allgemeinen Kulturkritik sich erweitert (die dann auch den bekannten Brief an Wilhelm Herrmann vom 4. November 1914 veranlaßt hat) kehrt das Problem dieser Marburger Philosophie und Theologie verdankten Abweichung von Marburger Philosophie und Theologie in annähernder Allgemeinheit wieder.

4. Der in der Miscelle „Moderne Theologie“ erhobenen Forderung einer grundsätzlichen, positiven Verhältnisbestimmung lag die Auseinandersetzung mit dem historischen Relativismus der religionsgeschichtlichen Schule zugrunde.<sup>58</sup> Mit Hilfe Schleiermachers behauptete Barth Recht und weitgehende Unabhängigkeit gegenwärtiger Religion und Theologie. Die weltüberlegene Religion zeichnet sich durch Weltüberwindung aus. Indes kommt der Anstoß,

---

<sup>56</sup> Im Vortrag vom Mai 1909 hatte das denkende Erkennen zwar als unter Anleitung der Idee zu vollenden gegolten, war aber als solches Voraussetzung der individuellen religiösen Deutung, des persönlichen Wertes geblieben, sodaß beide Teile der Antwort, die sachliche und die personenbezogene, gegeneinander abzuwägen waren. Diese (auf Herrmann zurückgehende) Differenz ist nun entfallen, das Kulturbewußtsein ist allumfassend geworden, umfaßt (von der Religion abgesehen) Welt und Leben. Doch allein das Richtungsgefühl der Religion verspricht der Realitätsbeziehung des Kulturbewußtseins Erfüllung. Denn nach Barth liegen (dem Gottesgedanken als Grenzbegriff des Cohenschen Kulturbewußtseins entsprechend) Sein, Wirklichkeit (Realität), Wahrheit, das Gute allein in Gott, sodaß allein das Gotteserleben, wird es dem Menschen zuteil, die Realitätsbeziehung herstellt, und durch deren Verlegung in die Innerlichkeit des individuellen Subjekt „der Schein einer willkürlichen, je nachdem überflüssigen oder kulturschädlichen Überhebung über die Realitätsbeziehung in der Logik, Ethik, Aesthetik“, die Cohen scheute (133BC), vermieden war.

<sup>57</sup> Vgl 127C.

<sup>58</sup> Barth nimmt ihn positiv: „Denn für die Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, gibt es in Natur und Geisteswelt keine absolute Größe.“ (III 1,343D)

das Verhältnis von Religion und Kultur umfassend „positiv“ zu bestimmen, wie dann mit Hilfe des Cohen-Herrmann-Schemas geschehen, ebenfalls von Schleiermacher.<sup>59</sup>

5. Dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis liegt die Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft zugrunde. Über das allgemeine Kulturbewußtsein hinaus weiß das mit diesem verbundene religiöse oder Gottesbewußtsein von einem individuellen (Kultur-)Wert (in der Moral von neuer Kraft, über die Erkenntnis hinaus von gütiger Fürsorge Gottes).

6. In den „Ideen“ ist nicht ein Kulturgebiet, ist vielmehr die theologische Enzyklopädie Anlaß grundsätzlicher Besinnung: In den historischen und praktischen Disziplinen der Theologie erscheint die Religion als „mit gewissen gegebenen oder vorausgesetzten Setzungen des theoretischen, sittlichen, ästhetischen Bewußtseins bereits unauflöslich kombiniert“.<sup>60</sup>

a) Das enzyklopädische Programm ist nicht so weit entwickelt, daß Folgerungen für das Leben von Gemeinde und Kirche erkennbar würden. Vielmehr tritt durch die prinzipielle philosophisch-theologische Bestimmung des Subjekts der Kultur das Individuum hervor.

b) An die Stelle des „persönlichen inhaltlichen Werts“<sup>61</sup> für den einzelnen Gläubigen der christlichen Religion ist das Richtungsgefühl für die Realitätsbeziehung überhaupt getreten,<sup>62</sup> ohne daß die Bedingung der Individualität (in Schleiermachers und Herrmanns Sinne) entfallen wäre. „Religion innerhalb der Kultur“ bedeutet die fraglose Maßgabe der dargelegten religiös-theologischen Auffassung für die jedem Menschen gestellte Aufgabe der Lebensgestaltung.

c) Die religiöse Bestimmung erhebt das individuelle Kulturbewußtsein zum Kulturdasein; verleiht ihm den Kulturwert. Was die Bedeutung von „Kultur“ betrifft, so enden die Überlegungen bei der „Lebensgestaltung“ des (religiösen) Individuums. In „Lebensgestaltung“ liegt der innere, religiöse Antrieb als Bestimmung wie als Kraft; der moralische Antrieb, die Gabe als Aufgabe zu begreifen.<sup>63</sup>

7. Insgesamt stellt die Veränderung von Marburg zu Genf (und der folgenden Zeit) sich so dar: Für Wahrheit und Wirklichkeit, die allgemein gelten, stehen nach der Marburger Anschauung des Verhältnisses von Kultur und Religion die Erkenntnis kritischer Wissenschaft (von Natur und Geschichte) und allgemeiner Moral. Der religiöse Mensch weiß „die empirische Welt, in die er sich hineingestellt sieht, zu verstehen in Bezug auf sein individuellstes Personleben; zu verstehen als schlechthin abhängig von der überweltlichen Macht, der er selbst in seinem Personleben sich schlechthin unterworfen weiß“.<sup>64</sup> Das überlegene Wissen der Religion kann sich nicht allgemein geltend machen, bleibt vielmehr Sache des einzelnen Bevorzugten. – Die Genfer Ideen, ist vorweg zu bemerken, sprechen nicht unmittelbar von Welt und Leben, sprechen vielmehr, da sie nun von der Religion ausgehend und streng das „Verhältnis der Religion zum Kulturbewußtsein“<sup>65</sup> zum Gegenstand haben, allein vom Inneren des Menschen und von Welt und Leben, insofern sie sich im Bewußtsein spiegeln. Kulturbewußtsein bedeutet, daß der Mensch in seinem Leben mit Erkennen der Welt und des Lebens zum einen, mit Nachsinnen über sein Handeln und die Anforderungen an dieses zum andern befaßt ist. Gleiches ist auch Gegenstand der Religion, eine einheitliche Gesamtanschauung des Bewußtseins darum Menschheitsaufgabe der Theologie.<sup>66</sup> Welterkennen und sittliches Erkennen des Kulturbewußtseins gehen auf Erkenntnis dessen aus, was zuletzt wahr und wirklich ist. Bleibt es aber bei der (alle Unternehmungen einenden) Suche, in welche Richtung hat diese zu gehen? Allein die Religion (in Gestalt des lebendigen religiösen Individuums) hat das schlechthinige,

<sup>59</sup> So ausdrücklich nach dem Novalis-Vortrag vom März 1911. (III 2,298C)

<sup>60</sup> 131B

<sup>61</sup> 1,407C (Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis)

<sup>62</sup> 2,134

<sup>63</sup> Gleichbedeutend ist (vom Vorbild Jesu ausgehend, 1,407Cf) „wahrer, rechter Mensch“ andernorts, zB in den gleichzeitigen Konfirmandenkursen. (Im Blick auf die Folgerungen bleiben die Marburger Formulierungen in Geltung.)

<sup>64</sup> 1,408C

<sup>65</sup> 132A

<sup>66</sup> 132BC

ewige Richtungsgefühl für die Realitätsbeziehung, allein das durch Erlebnis in seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein von einem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl bestimmte Individuum vermag „Subjekt des konkret wirklichen Kulturbewußtseins“<sup>67</sup> zu sein (nämlich unter allen abstrakt möglichen). Somit ist, Wahrheit und wirkliche Wirklichkeit zu treffen (und im eigentlichen Sinn Mensch zu sein) der Realitätsbeziehung der Religion vorbehalten in dem Richtungsgefühl, das nur sie hat: nur ein Kind Gottes taugt zum Subjekt des allgemeinen Kulturbewußtseins, mag die Welt davon nichts wissen wollen, die irrt und sündigt, mit bloßem, nichtigem Schein sich begnügend. Der Schritt von den Marburger Gedanken zu den Genfer Ideen, dem vollendeten Cohen-Herrmann-Schema, ist gewaltig: religiöse Erhebung zur Wahrheit und Wirklichkeit (als allgemeiner Anspruch und Zumutung an alle) statt religiöser Überwindung der Wirklichkeit. Strittig ist immer die eine Wahrheit und Wirklichkeit.<sup>68</sup>

8. In dem Vortrag und Aufsatz über Glaube und Geschichte wird (noch im Frühjahr 1911 in ziemlicher Übereinstimmung) die Teilfrage thematisiert, die am Anfang stand. Für die in Safenwil Barth aufgenötigte Auseinandersetzung mit der sozialen Frage und dem Sozialismus ist die vorausgegangene Erörterung des Verhältnisses von Kultur und Religion zu bedenken. Ja, Barths Religiöser Sozialismus ist ohne diese Vorgeschichte nicht zu verstehen.

9. Die Erwägungen, die zum Cohen-Herrmann-Schema führen, drängen einige weitere Beobachtungen auf, die zum genannten Schema in gewisser Konkurrenz stehen. Die Philosophie scheint durchweg im Dienste der Theologie zu stehen. In der Auffassung aller Gedanken fällt ein Zug zum Empirischen und Psychologischen auf, der Kennzeichnung als naturhaft, und dem wird die Eigenschaft des Überweltlichen entgegengestellt, beide Seiten durch klare Grenzen umrissen und zu festen Größen gleichsam hypostasiert, wie in der weltanschaulichen Auseinandersetzung üblich, Anzeichen eines latent vergrößernden Dualismus. Immer wieder scheint durch, daß noch andere Gedanken und Gefühle als die niedergelegten und eben vorgetragenen die Weltsicht bestimmen.

10. Wegen der Beziehung Schleiermachers zur Frage Religion und Kultur ist im folgenden Kapitel am Ende der Genfer Zeit auch auf das Cohen-Herrmann-Schema noch einmal zurückzukommen.<sup>69</sup>

## § 2 „Ob Jesus gelebt hat?“<sup>70</sup> – Die innere Geschichte des Glaubens: Osterglaube ohne einen Jesus – warum nicht?<sup>71</sup> Die nachträgliche Osterbetrachtung 1910

Ob Jesus gelebt hat? Das Christentum steht auf dem Spiel! Diese Verwirrung aufzuklären, verfaßte Barth den kleinen Artikel fürs Gemeindeblatt. Er betrifft das Verhältnis von Glaube und Geschichte, das moderne Problem der relativistischen kritischen Historie, und also das Verhältnis von Religion und Kultur. Längst sind sachverständige Gelehrte aufgetreten und „haben gezeigt, daß nach allen Grundsätzen gesunder Geschichtswissenschaft Jesus keineswegs eine Dichtung seiner Anhänger sein kann, wie behauptet worden ist. In allerlei Einzelheiten mag die Überlieferung von ihm unsicher sein, die Tatsache seines Lebens, seines äußeren Wirkens, seines Todes unter dem Kaiser Tiberius gehört zum Sichersten des Sichersten. Es ist gut, daß sie uns das bewiesen haben, und wir nehmen es gerne an.“<sup>72</sup> Barth nennt (in einer Anmerkung) zwei

<sup>67</sup> 136C

<sup>68</sup> „Lebensgestaltung“ läßt vermuten, daß Barth, Herrmann folgend, bei Kultur hauptsächlich an das moralische Apriori denkt. III 2,79Cf (zu Plato am 14.IX.1910) zeigt aber, daß Barth das logische Apriori und die Wahrheit betreffend der Ungewöhnlichkeit, um nicht zu sagen der Ungeheuerlichkeit (verglichen nicht zuletzt mit der Lösung im Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis) seiner Behauptung (in der Nachfolge Schleiermachers!) sich durchaus bewußt ist.

<sup>69</sup> 2,131B.298C.

<sup>70</sup> III 2,(37)40-45 „Ob Jesus gelebt hat? – Eine nachträgliche Osterbetrachtung“; erschienen 23.IV.1910

<sup>71</sup> Vgl 39D.

<sup>72</sup> 40Df

kleine Schriften, „die auch sonst geeignet sind, geschichtliches Verständnis der Anfänge des Christentums zu wecken und zu fördern“.<sup>73</sup> Den neuesten Rumor hatte ein Vortrag von Arthur Drews im Rahmen einer Veranstaltung des Deutschen Monistenbundes einerseits veranlaßt, eine größere religiöse Protestversammlung und ein auch in Sonderdrucken verbreiteter Bericht des „Reichsboten“ darüber andererseits. Letztere schienen ihm nichts geklärt, allein die Verwirrung vermehrt zu haben. Mit Arthur Drews war nach wenig später geäußelter Ansicht ohnehin nicht historisch zu streiten, sondern dogmatisch abzurechnen.<sup>74</sup> Daß Barth tatsächlich von der bestmöglichen historischen Sicherheit ausgeht, darf bei seinen Darlegungen im Folgenden nicht vergessen werden; er hätte zu offenkundig mehrfach anders reden müssen.

Aber es war ja eigentlich ein Angriff auf den Glauben selbst, denn er sollte auf dem Wege historischer Kritik dessen Grundlage treffen.<sup>75</sup> Sosehr Barth sich der historischen Beweise freut: „Es wäre doch eine fatale Sache, wenn wir bei solchen Angriffen auf den Grund des Glaubens auf die Gegenbeweise der Gelehrten warten müßten, . . . , wenn wir also den Glauben gleichsam zu suspendieren hätten, bis wir klipp und klar die geschichtlichen Gründe verstanden haben.“<sup>76</sup> Diesem Mißverständnis, als ob der Glaube gegebenenfalls pausieren könnte, setzt Barth die Behauptung entgegen: „Der Grund unseres Glaubens steht und besteht *unabhängig* von allen Beweisen und Gegenbeweisen.“<sup>77</sup> Die seit Jahrzehnten versuchte Abschaffung Gottes kam den wirklichen Gläubigen wie „ein Gebell wider den Mond“ vor.<sup>78</sup> Barths erster Schritt besteht aus besagten Gründen auch diesmal darin, daß er die Religion von der „äußeren Tatsächlichkeit seines (Jesus) Daseins“ besondert, um welche Gelehrte streiten können.<sup>79</sup> – Der Glaube ist „Zuversicht und Gehorsam“ zu dem unsichtbaren „lebendigen Gott“, ist „unmittelbare lebendige Berührung mit dem Lebendigen, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben“,<sup>80</sup> „und er wird uns geschenkt“.<sup>81</sup> Barth, der voraussetzt, daß Jesus gelebt hat, lenkt wie im Gegensatz dazu sodann von „äußeren Tatsachen“ ab und auf den Jesus hin, der Grund des Glaubens ist: „Solche Zuversicht, die uns frei macht vom Bösen, und solcher Gehorsam, der uns frei macht zum Guten, sie sind möglich und wirklich, weil so etwas wie das Leben Jesu unter den Menschen möglich und wirklich gewesen ist.“ Allerdings ist dasjenige Leben Jesu, das die gelehrte Diskussion meint und doch nicht meint, das aber „Grund des Glaubens ist oder das für uns Gottes Offenbarung bedeutet“,<sup>82</sup> außer der „Reihe von äußeren Tatsachen“ „das persönliche innere Leben Jesu“.<sup>83</sup>

Barth beschreibt das innere Leben Jesu als das „menschliche Charakterbild“ des Jesus, der einmal gelebt hat, „das sich uns darstellt als völliger Gehorsam gegen Gott, als völlige Liebe zu den Brüdern und darum als völlige Selbstverleugnung, die auch vor dem Tode nicht Halt macht, weil der Weg zum Leben durch den Tod geht“.<sup>84</sup> Wir *glauben*, „wenn es uns angesichts dieses

<sup>73</sup> 41CD

<sup>74</sup> 188ff.208D

<sup>75</sup> Dies wurde wohl, so Barths Meinung, in jenem Berliner Religionsgespräch der Monisten, im Protest dagegen und dem Bericht des ‚Reichsboten‘ darüber nicht (hinreichend) klar.

<sup>76</sup> 41B. Ein anderes kommt hinzu: „Die Beweise der Wissenschaft geben uns eine Sicherheit, die doch immer nur höchste Wahrscheinlichkeit bleibt.“ (41BC)

<sup>77</sup> 41BC. „Der Grund des Glaubens, um den jetzt gestritten wird, kann nicht bewiesen werden, und was bewiesen werden kann, ist nicht der Grund unseres Glaubens.“ (41C)

<sup>78</sup> 41Cf

<sup>79</sup> „Das was Jesus mit Alexander dem Großen und Napoleon gemein hat, die äußere Tatsächlichkeit seines Daseins, das interessiert den Glauben zuletzt.“ (42B) So merkwürdig es klingt: Jene kritische Diskussion erörtert und bewegt, was den Glauben nicht berührt und letztlich nicht trifft. (42A)

<sup>80</sup> 42BC. Zuvor wird auf Hebr 11,1; 1Petr 2,9 angespielt, und Barth entnimmt Melanchthon eine andere alte Unterscheidung von historischem und Heilsglauben.

<sup>81</sup> 42C

<sup>82</sup> 42CD

<sup>83</sup> 43A

<sup>84</sup> 43A; vgl KU 47B.48CD; III 2,35B (Karfreitagsbetrachtung).

Charakterbildes deutlich wird, was *Gott ist* und was wir *werden sollen*.<sup>85</sup> Wir haben „die Versicherung und Verankerung, deren wir bedürfen, um freie frohe Menschen zu werden“, weil auch jene, die „heute Jesus zu den nie Dagewesenen rechnen“, um die „Tatsache nicht herumkommen, daß jenes sein eigenartiges Charakterbild, mögen sie es nun immer für ‚erdacht‘ halten, seit den Tagen der Apostel *dagewesen ist*, daß immer wieder Menschen darin die Versicherung *empfangen haben*, daß Gott sie seine lieben Kinder heißt, die am ersten nach dem Reiche Gottes trachten und denen darum alle Dinge zum Besten dienen müssen.“<sup>86</sup> Heutiger Glaube ruht auch historisch verlässlich, entgegnet Barth damit jedem allerneuesten Zweifler, mit Schleiermacher theologisch und historisch überlegen, auf dem (mittelbar historisch gesicherten) Charakterbild Jesu als seinem Grunde – wenn uns durch ein Geschenk des Himmels dies Charakterbild zur „unmittelbaren lebendigen Berührung mit dem Lebendigen“ und dadurch zu „Vergebung der Sünden und ewigem Leben“ verhilft, nach dem Apostolicum Gaben des heiligen Geistes, wie zuvor von dem Glauben festgestellt, der nicht nur historisch ist und eine ‚kühle Meinung‘.<sup>87</sup>

„Ob Jesus gelebt hat?“ Zweifel an der „äußeren Tatsächlichkeit seines“ einstigen „Daseins“ könnten Menschen im guten Recht ihres Christentums heute beirren, liegt Barths Beitrag im Genfer Gemeindeblatt als Befürchtung zugrunde. Sie bringt den Verfasser dazu, jenen äußeren historischen Zweifel hypothetisch sogar zuzulassen, um die innere ewige Vergewisserung des Glaubens desto schärfer davon zu unterscheiden und in ihrer Bedeutung und Dringlichkeit hervorzuheben. Barth vergleicht schließlich heute durch historischen Zweifel Beeindruckte den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus. Sie hatten Jesus selbst kennengelernt bei dessen äußeren Lebzeiten, „ohne sich die Frage auch nur zu stellen, ob dieses wunderbare Leben auch Wahrheit sei, weil die Antwort selbstverständlich war. Als sie ihn aber am Kreuz sterben sahen, da meinten sie auch, die erhaltene Versicherung sei falsch gewesen, sein Tod schien ihnen unwiderleglicher Beweis dafür.“<sup>88</sup> Aber der äußere Tod hatte die „erhaltene Versicherung“, die himmlisches Geschenk gewesen sein muß, nicht ins Unrecht gesetzt. Und so wären auch wir „Toren und trägen Herzens“. „Der Osterglaube ist die Gewißheit von der Wahrheit der uns in Jesus gewordenen Offenbarung Gottes. Diese Gewißheit ist in sich selbst sicher, in sich selbst ewig.“<sup>89</sup> Die Richtung des Lebens auf die Ewigkeit, auf Gott hin, kann wie die gute Gesinnung, sind sie einmal für wahr und richtig erkannt, durch äußere Umstände eigentlich und von Rechts wegen nicht mehr umgestoßen werden. „Nur der Osterglaube, der ‚dennoch‘ zu sagen weiß, ist wirklicher, christlicher Glaube. Aber wo dieser Osterglaube ist, da *ist* die Wahrheit, *die* Wahrheit nämlich, daß Gott durch *das* Leben Jesu, das keine Wissenschaft streichen noch beweisen kann, auch uns zu lebendigen Menschen macht. Diese Wahrheit aber ist die letzte Wahrheit, untrüglich in sich selber, und eine höhere Wahrheit, die sie begründen müßte, gibt es nicht.“<sup>90</sup>

Ob Jesus gelebt hat? Die „äußere Tatsächlichkeit“ Jesu gab für die Gewißheit des durch ihn offenbarten Gottes nur den zufälligen äußeren Anlaß. Die erlangte Gewißheit „ist in sich selbst sicher, in sich selbst ewig“. Herrmann, der Schleiermachers Entdeckung Barth vermittelte,

<sup>85</sup> 43AB

<sup>86</sup> 43BC

<sup>87</sup> 42C. „Diese Versicherung wird weder stärker noch schwächer durch das, was die Gelehrten für oder gegen die Sicherheit des *äußern* Lebens Jesu zu sagen haben.“ (43B)

<sup>88</sup> 43D

<sup>89</sup> 44A. Forts: „Es ist von jeher ihre Art gewesen, daß sie den äußern Schein selten für sich, öfters gegen sich gehabt hat.“

<sup>90</sup> 44AB (Forts des Zitats in der vorigen Anm!). – Dem ist noch ein längeres Zitat aus Tersteegens „Vorbericht an den Gott suchenden und Gott liebenden Leser“ und eine Strophe aus EMArndts „Ich weiß, woran ich glaube“ angehängt. Tersteegen beklagt, daß so viele sich „mit dünnen, kraftlosen Schalen- und Schattenbildern der Wahrheit“ zufrieden geben, „da indessen die wesentlichen Kernwahrheiten des inwendigen Christenlebens“ mißkannt werden. Es folgt der Aufruf: „Lasset uns in der Kraft des Herrn uns losmachen und losmachen lassen von allem Sichtbaren, von den Sinnen, von der Vernunft und von allen Eigenheiten, damit wir als recht abgeschiedene, vereinfältigte, reine Kreaturen in unsern Geist und Seelengrund können einkehren und Gott, welcher auch ein Geist ist, daselbst finden“ usw. (44CD)

suchte im geschichtlichen Erlebnis den geschichtlichen Jesus, den Sohn und Offenbarer des Vaters; Barth die „unmittelbare lebendige Berührung mit dem Lebendigen“<sup>91</sup>. Barth scheidet leicht zwischen Innen und Außen, im Inwendigen vieles sichernd, das die äußere Welt gar nicht oder nur mit Ungewißheit verbunden duldet. Und eine göttliche Ewigkeit ist das gewisse Ziel des auf sein Ende im Tod zugehenden irdischen Lebens. – Eine Woche nach Erscheinen der „Nachträglichen Osterbetrachtung“ äußerte sich Barth in einem Briefe sehr zufrieden mit seiner Lösung der Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu.<sup>92</sup> Er findet eine im Juli 1909 bezogene Stellung jetzt bewährt, was bedeutet: Barth vertritt nach wie vor den in der Miszelle über „Moderne Theologie“ und in der Troeltsch-Rezension entwickelten und verteidigten Standpunkt des „religiösen Individualismus“, der einen historischen Relativismus einschließt als „nur ein nach außen besonders auffallendes Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion“.<sup>93</sup> Der „enzyklopädische Versuch“ vom Juli 1909, an den die Einleitung erinnert, und das Heitmüller damals unterbreitete „Programm zur Erneuerung der neutestamentlichen Theologie“ dürfte damit dem im Rahmen der „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ niedergelegten Entwurf geglichen haben, der ebenfalls besagte Unterscheidung und Besonderung der Religion der Gegenwart von allem historischen Material kennt:<sup>94</sup> Theologie im strengen Sinne ist nur die wissenschaftliche Darstellung der gegenwärtig gelten sollenden Glaubensgedanken; die weiteren Disziplinen sind historische und praktische Darstellung der mit den Setzungen des Kulturbewußtseins vermischten Religion in Vergangenheit und Zukunft, wobei die historische Theologie der eigentlichen „das geschichtliche Material an Glaubensgedanken“ zu liefern hat. Im gleichen Sinne ist zu verstehen, inwiefern mit Arthur Drews nach wenig später geäußerter Ansicht nicht historisch zu streiten, sondern dogmatisch abzurechnen sei.<sup>95</sup>

Als Ergebnis ist festzuhalten:

1. Der kleine Artikel im Genfer Gemeindeblatt aus dem April 1910 will Verwirrung vorbeugen, die durch die Bestreitung der historischen Existenz Jesu entstanden ist oder entstehen könnte.
2. Die historische Bestreitung betrifft allein die äußere Existenz Jesu, die bestmöglich gesichert ist.<sup>96</sup> Jene Bestreitung (durch einen monistischen Philosophen) gilt freilich der erst recht nicht zu bestreitenden Religion: Historisch gewiß wäre zum wenigsten der Grund des Glaubens: die innere und äußere Geschichte der seit den Tagen der Apostel unter Menschen fortdauernden religiösen Gewißheit der Offenbarung Gottes im inneren Leben Jesu, wahrhaft göttliches Geheimnis.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> 42C. Das Ostererlebnis des Siegs der Ewigkeit ist „die andere Seite derselben Sache“, des Todes am Kreuz (KU 49A).

<sup>92</sup> 38C. Nach Barths Brief v 30.IV./1.V.1910 an den reichsdeutschen Marburger Studienfreund WLoew. Die Einleitung in der GA referiert und zitiert: „Barth ist sich dabei des kontroversen Standpunktes durchaus bewußt, auf den er sich stellt. Er sieht sich jedoch auch dadurch bestärkt, daß er, wie er dem Freunde weiter schreibt, in seiner Behandlung der Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu den ‚enzyklopädischen Versuch vom letzten Sommer‘ ‚als erfreuliche <<Aufnahmestellung>> bewährt‘ findet. Barth spielt damit auf einen ‚in Thesen geführten wissenschaftlichen Kampf‘ an, den er und Loew im Juli 1909 mit Wilhelm Heitmüller ausgefochten hatten und in dem es ua um ‚unsere Ansichten über eine zweckmäßigere Gestaltung der neutestamentlichen Theologie‘ gegangen war (Briefe an die Eltern vom 21.7. u vom 13.7.1909). Ein Jahrzehnt später, am 22.8.1919, erinnert Barth den Studienfreund noch einmal und fragt ihn, . . . ‚Oder anerkanntest du die Linie, auf der ich mit allerlei Umwegen von jenem Programm zur Erneuerung der Neutestamentlichen Theologie . . . zu diesem Einbruch in das heilige Gebiet der Historie geführt worden bin ?‘“ Vgl zu diesem Abs unt Kap III § 4 (Exegese, Calvin).

<sup>93</sup> 1,343C

<sup>94</sup> 2,130f, § 2

<sup>95</sup> III 2,188ff.208D

<sup>96</sup> Vgl III 2,192A (ebenso im Vortrag über Glaube und Geschichte, ein halbes bis ein Jahr später).

<sup>97</sup> 43AB.44A; 42C

3. Der Bestreitung ihrer Religion halte die Gemeinde darum entgegen: Die religiöse Gottesgewißheit ist von aller gewöhnlich so genannten historischen Gewißheit zu unterscheiden. Die Gottesgewißheit hat in ihrer Wahrheit „den äußeren Schein selten für sich, öfters gegen sich gehabt hat“ und weiß als „die Gewißheit von der Wahrheit der uns in Jesus gewordenen Offenbarung Gottes“ ein „dennoch“ zu sagen. Dies ist der (nach der Überschrift dem historischen Zweifel entgegenzusetzende) „Osterglaube“, allein „wirklicher, christlicher Glaube“, „in sich selbst sicher, in sich selbst ewig“.<sup>98</sup>

4. Im Gegensatz zu ansonsten gesuchter Nähe von Religion und Kultur läßt Barth durch die Nötigung zu Abwehr und Richtigstellung sich dazu bestimmen, eine angreifende Entgegensetzung zu vertreten. So werden hier Religion und Offenbarung, Welt Gottes und Ewigkeit in scharfer Trennung weit abgerückt von Wissenschaft und Leben einer bloß äußeren irdischen Welt (und der Mystiker Tersteegen wird zum Zeugen eines solchen Abstands von der Welt aufgerufen).

5. Nach einem fast gleichzeitigen Brief sah Barth in seiner Stellungnahme eine bereits im Juli 1909 verfochtene Position bewährt. Im Juli 1909 lag einer Auseinandersetzung mit dem Marburger Professor für Neues Testament Wilhelm Heitmüller über das Programm einer Erneuerung der neutestamentlichen Theologie ein enzyklopädischer Entwurf zugrunde, dessen Kern die Unterscheidung einer christlichen Glaubenslehre der Gegenwart (als wissenschaftlicher Darstellung der gegenwärtig gelten sollenden Glaubensgedanken) von einer historischen und praktischen Darstellung der christlichen Religion (als der mit den Setzungen des Kulturbewußtseins vermischten Religion der Vergangenheit und Zukunft) gewesen sein dürfte, wie in den „Ideen und Einfällen zur Religionsphilosophie“ vom Sommer 1910 festgehalten.

6. Die genannte Unterscheidung ist mit der in der Miszelle über „Moderne Theologie“ von 1909 (samt nachfolgender Auseinandersetzung) getroffenen Unterscheidung (von moderner Theologie der Gegenwart einerseits und in ihrer historischen Relativität frei zu erforschenden und von der Theologie der Gegenwart zu prüfenden Zeugnissen vergangener Religiosität andererseits) zu vergleichen und entspricht ihr. Allein daß der „religiöse Individualismus“ sich inzwischen in Gestalt eines weltanschaulichen Dualismus äußert, der seiner Sache gewiß und sicher ist.

7. Der nachträglichen Osterbetrachtung vom April 1910 als religiös-theologischer Darstellung (der dem Dualismus überlegenen Einheit) entspricht, was Barth im Sommer 1910 in den „Ideen und Einfällen“ als Cohen-Herrmann-Schema religionphilosophisch skizziert (und umgekehrt); dies über den Rückbezug auf Marburger Diskussionen vom Sommer 1909 hinweg.

### § 3 Konfirmandenunterricht Winter 1909/10<sup>99</sup> – Entwurf eines Unterrichts in Auseinandersetzung mit einem Leitfadens

Es war wohl der Konfirmandenunterricht, der Barth in Genf den ersten Anstoß zu selbständigem Nachdenken gab. Im Sinne Wilhelm Herrmanns zu predigen,<sup>100</sup> dürfte leichter gewesen sein, als in seinem Sinne junge Menschen (die Konfirmandin, die später seine Frau wurde, war 16 Jahre alt) zu unterrichten. Der Konfirmandenunterricht der deutschsprachigen reformierten Gemeinde in Genf dauerte einen Winter mit zwei Stunden in der Woche.<sup>101</sup> 1909 begann er Ende Oktober<sup>102</sup> und ergab so die gut vierzig Stunden, die Barths Vorbereitung

<sup>98</sup> 44A

<sup>99</sup> GA I Konfirmandenunterricht 1909-1921 (hrsg v Jürgen Fangmeier), 1987, 1-55

<sup>100</sup> Um von der bislang wenig bedachten Dogmatik II mit der Versöhnungslehre abzusehen. (Vgl KU S XXIII B; 49D Anm 100d; III 2,33)

<sup>101</sup> III 2,55. Ebendort auch über die im Vergleich ausnehmend kurze Zeit.

<sup>102</sup> KU 1 u Anm 2

bezeugt.<sup>103</sup> Dem Unterricht lag ein Leitfaden<sup>104</sup> zugrunde, dem Barth, trotz „Abweichungen“, in der Anlage des Unterrichts bis über die Mitte des Büchleins hinaus (nämlich soweit es von Jesus Christus handelte) aufs Ganze gesehen folgte,<sup>105</sup> auf den die eigenen vorbereitenden Notizen sich

<sup>103</sup> Im Winter 1910 auf 1911 waren es sieben Stunden weniger.

<sup>104</sup> Es war, ob vorgefunden oder von Barth eingeführt (KU 13D Anm 19), das offenbar für die elsässische lutherische Kirche gedachte Büchlein eines elsässischen Pfarrers: Carl Scheer: Leitfaden für den evangelisch-kirchlichen Konfirmationsunterricht, 1903. Barth benutzte die zweite, überarbeitete Auflage, Tübingen 1908, offenbar inhalts- und seitengleich mit der hier benutzten dritten, Tübingen (Mohr-Siebeck) 1911, VIII u 112 Seiten. Das Büchlein will die Offenbarung Gottes in Jesus unter Betonung des religiösen Moments darstellen und „in organischer Verbindung von Geschichte, religiöser Erfahrung an derselben und religiöser Vorstellungswelt“. (S IVf) Eine Einleitung handelt kurz von der Sehnsucht des Menschen und der Offenbarung Gottes, dann von deren geschichtlicher Vorbereitung in Heidentum und Judentum. (S 1-3; 4-12) In die am Leben Jesu orientierte Darstellung (S 12-61) ist Luthers Kleiner Katechismus aufgenommen, nicht ohne auch den Heidelberger Katechismus heranzuziehen; auf die Vorstellung Jesu Christi folgt ein geschichtlicher Abriss der Christenheit samt einigen kirchenkundlichen Gesichtspunkten (62-85), teils in Anhängen. Die eingestreuten 296 Bibelsprüche und zahlreichen Leseanweisungen (hauptsächlich aus dem NT) reichen bis in den kirchengeschichtlichen Teil. Der Haupt- und Kernteil über Jesus Christus hat zwei Hälften. (12-43; 43-61) Unter der Überschrift „Jesus, der Prophet“ wird zum ersten vom Vater gehandelt, dessen Schöpfung und Vorsehung; vom Gebet und dem Vaterunser; daran angeschlossen vom Übel, der Sünde und ihrer Vergebung. (12-22) Ein zweiter Abschnitt „Die neue Gerechtigkeit“ handelt von der Herzensfrömmigkeit, guter Gesinnung und Liebe, damit die zehn Gebote im Geiste Jesu verstanden werden. (22-36) Der dritte, „Jesus, der Prophet“ untergeordnete Abschnitt ist dem Reich Gottes gewidmet. (36-43) Weil ihm das Reich der Sünde entgegensteht, „welches durch die Selbstsucht die Menschheit beherrscht,“ (37) ist nicht anders hineinzugelangen, als daß der Mensch in Freiheit sich bekehrt und sein Leben ändert. (37f) Nachfolge Jesu ist nicht Nachahmung, sondern Lebensführung „in seinem Geiste der Gottes- und Nächstenliebe“. (39) Dann beginnen Sünde und alle Übel bis hin zum Tod von der Menschheit zu weichen. „Weil das Reich Gottes die Herstellung des rechten Verhältnisses zu Gott und der Menschen untereinander ist, ist die Reich-Gottespredigt eine frohe Botschaft: *Evangelium*. Im Vergleich zu dieser *Gabe* des Reiches Gottes sind die *Opfer*, die Jesus fordert, gering. Die Grundstimmung des Christen ist daher die *Freude*.“ (40) – Die andere Hälfte des Kernstücks über „Jesus Christus“, „Jesus, der Heiland“ überschrieben (43-61), ist wiederum dreigeteilt. Gelegentlich der Taufe erhält Jesus „durch ein wunderbares Erlebnis die Gewißheit“ seines Berufs: „Der Messias“ (43-47) Er ist „der Stellvertreter und das Ebenbild Gottes in der Menschheit“ (45), der „Sohn“, der Gottes Wesen offenbart (46). Nach diesem ersten Abschnitt über die Offenbarung Gottes in dem Messias schildert der zweite (47-55) dessen Werk: „Der leidende und sterbende Gottesknecht“ „Die Sünde hat Jesus das Herz gebrochen. Aber die Liebe hat über die Sünde gesiegt.“ (53) Das „Kreuz Christi ist das Verdammungsurteil über unsere Sünde“ (53), „der Trostspruch unserer Vergebung“ (54). Unter „Der erhöhte Herr“ (55-61) ist, mit dem dritten Artikel des Apostolicums und Luthers Auslegung dazu schließend, zusammengefaßt, was weitere Geschichten vom Begräbnis bis Pfingsten erzählen.

<sup>105</sup> Die Numerierung oder Paragrafenzählung im „Vorbereitungsheft“ (XXI A) dürfte sich auf die Unterrichtseinheiten beziehen, die Stunden also, wie sie gehalten werden sollen. (§ 12a gilt keiner eigenen Stunde, ist nichts als eine Ergänzung zu § 12. „29a“ ergibt sich durch die Trennung der Geschlechter zum siebten (sechsten) Gebot. Allein § 36a über die Wunder Jesu (zu Jesus dem Propheten gehörig und vor dem zusammenfassenden Abschluß dieses Teils im Blick auf das innere Leben Jesu) stellt einen echten Einschub dar, der die Zahl der verfügbaren Stunden betraf. Steht oder stand dieser Einschub § 36a in Zusammenhang mit der Umstellung des § 35 und Einfügung in § 39, die vor die gleiche Frage stellte?) Man kann und muß wohl die Ausarbeitung der Unterrichtsvorbereitung im einzelnen von der Vorbereitung im ganzen unterscheiden, dh von einer Disposition, die doch wohl am Anfang steht und die Auseinandersetzung mit dem Leitfaden Scheers (im wesentlichen) zur Voraussetzung hat und einschließt. Zu der so ausführlichen religionsgeschichtlichen Einleitung von zehn Stunden könnte der Leitfaden mit seiner Einleitung immerhin angeregt haben. (Scheer S 1-12) Barth zitiert aus dem Leitfaden zur Taufe Jesu: „Jesus hat Gott als seinen *Vater* erlebt.“, um alsbald mit durchaus eigenen Erklärungen abzuweichen. Gleichwohl, in einem ersten Abschnitt stellt Barth in Anlehnung an Scheer Jesu Vater vor und das Suchen nach ihm. Barths zweiter Abschnitt entspricht Scheers „Die neue Gerechtigkeit“. Barth schiebt eine Lektüre der Bergpredigt mit vier Stunden ein (damit bei Weihnachten angelangt?), ehe er die zehn Gebote in abweichender Selbständigkeit auslegt. Da ist die einunddreißigste Stunde von gut vierzig vorüber, und es ist noch von Sünde und Strafe, von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung zu handeln. Sünde und Strafe ergibt Barths dritten Abschnitt: Jesus bringt die Erlösung (§ 32-35). Die Besinnung auf die Sünde (§ 32f) nötigt Barth zur Abweichung von Scheer. Mit der Predigt des Reiches Gottes (vgl Barth § 34f) schließt bei Scheer der Teil über Jesus den Propheten und seine Lehre, und es beginnt der über den Heiland. Zweierlei nötigt Barth zu entschiedener Abweichung: Durch die Übereinstimmung von Lehre und Leben hat der Mensch Jesus überzeugt, und dies Bild ist die Offenbarung, die bis heute inneres Leben zeugt und Nachfolger gewinnt. Entsprechendes gilt für Scheers lehrhafte Darstellung Jesu als des Messias; der Messias muß erlebt und erkannt werden. So nimmt Barth erst mit seinem § 38 Scheer wieder auf in der Darstellung des leidenden Gottesknechts. Er zeichnet aber den Todesgang Jesu sosehr auf die eigene Art wie

auch immer wieder beziehen.<sup>106</sup> Gegen Ende des Kurses klagte Barth über den Leitfaden, „er sei „unklar, unübersichtlich, falsch historisierend (Alles in ein Lebensbild Jesu hineingepreßt)“<sup>107</sup> Für den zweiten, „Die Christenheit“ betitelten Hauptteil des Leitfadens, der die Kirche in ihrer Geschichte vorstellte, blieb (warum immer) nur eine Stunde über „Die erste Gemeinde“; zugleich stellte Barth summarisch „Die Kirche“ vor.<sup>108</sup> „An [die] Stelle des Reiches Gottes, unsichtbar, innerlich, tritt die sichtbare Kirche.“<sup>109</sup> Schließlich handelte eine vorletzte Stunde vom Wort Gottes und dessen Zeichen,<sup>110</sup> die letzte galt der Konfirmation<sup>111</sup> als Zulassung zum Abendmahl.

Barth begann 1909 den Unterricht mit einem von ihm selber ausgearbeiteten Überblick über die alttestamentliche Religionsgeschichte innerhalb der allgemeinen in zehn Stunden.<sup>112</sup> Er machte den Anfang mit der Frage: „Warum *Geschichte* in der Religion?“ und der Antwort: „Weil unser ganzes Leben in dem großen Zusammenhang der Menschengeschichte drinsteht, . . und nicht davon loskommt, wenn es nicht unsäglich arm sein will. *Geschichte* ist nicht das Hintereinander von Ereignissen, sondern Entwicklung des Menschengeschlechts, Geschichte ist

hernach dem entsprechend die Auferstehung, daß Scheers Darstellung des erhöhten Herrn erst nach dem eingefügten § 35 noch einmal wieder anklingt.

<sup>106</sup> Ein Entwurf des Kurses und Gesamtplan ist nicht überliefert. Die erhaltenen Blätter sprechen (mit Wiederholungen und Nachträgen) im ganzen für Niederschrift zur Vorbereitung der nächsten Stunde. War der Leitfaden Vorgabe, so wollte die Verwendung doch überlegt sein: die lange Einleitung vorweg, die Beschränkung auf die Jesus-Geschichte. Die Nummer „36a“ deutet auf Einschub, § 35 wurde offenbar ausgearbeitet, nicht als Stunde gehalten, sondern zum Einschub in § 39 vorgesehen. Wie und wann immer es zustande kam, dem heutigen Leser liegt ein Ergebnis des Nachdenkens vor.

<sup>107</sup> 18.III.1910 an WLoew, zit nach KU 13D Anm 19. – Mag der nach seiner Theologie ihm gar nicht so fern stehende Versuch Barth einerseits eher als von etwas gewaltsam vorgehender Nachgiebigkeit denn von überzeugender, konsequenter Stringenz erschienen sein, so mag wiederum eben die Nähe in der Formulierung eines anderen ihm, dem selber sich vorwärts Tastenden, Schwierigkeiten bereitet haben.

<sup>108</sup> 51C

<sup>109</sup> 51D. „Die Reformatoren gründen die Kirche auf den Glauben, sie ist die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen. Daher . . . c) Die Kirche eine menschliche Einrichtung zur Förderung des Glaubens, nicht unfehlbar noch für den einzelnen entscheidend, also nicht Gemeinschaft der Heiligen, sondern Erziehungsanstalt, *Mittel* des Reiches Gottes, nicht dieses selbst. Aber wichtigstes Mittel, daher Teilnahme Pflicht.“ (52A.Cf)

<sup>110</sup> Die „Signa“ waren wie die „Dogmatik II“ (Versöhnungslehre) (KU 49D Anm 100d) ein Thema, das Barth unvorbereitet traf, weshalb er hernach Loew gegenüber einen hilfreichen Aufsatz der ZThK zu rühmen hatte (KU 54 Anm 109a). „Taufe. Der Mensch ist Gottes Kind durch den Lebenszusammenhang der christlichen Gemeinde, also nicht aus eigener Kraft, sondern durch Gnade. Dies versichert ihm die Taufe, die darum Kindertaufe sein soll. Eltern und Paten versprechen, diesen Zusammenhang herzustellen. Das Kind hat darin später die bleibende Versicherung, daß Gottes Gnade ihm auch gilt. Bestätigung oder Ergänzung ist unnötig, Wiederholung unmöglich.“ (53C) „Abendmahl. Aber die Gnade muß Freiheit werden, das unbewußte Geschenk bewußter Entschluß. Den Lebenszusammenhang der Kirche haben wir fortzusetzen durch Entfaltung der uns gewordenen Gnade. Dies kommt zum Ausdruck im Abendmahl: Gemeinschaft mit Christus und darum mit den Brüdern. Erinnerung an seinen Tod der höchste Ausdruck bewußten christlichen Glaubens. Vorbereitung: ernster Wille, der Reue einschließt. Notwendig *wiederholt*, weil nie endender Prozeß.“ (53Df)

<sup>111</sup> 54Cf. Zur Konfirmation gehört, daß der Pfarrer im Namen der Gemeinde ein den Konfirmanden zuvor bekannt gemachtes „Bekenntnis“ verliest und deren zustimmendes Ja erfragt. Auf das Ja hin wird die Zulassung zum Abendmahl erklärt. „Katholische Reste“ eines „Lehrbekenntnisses“ (ob christlichen Glauben im allgemeinen oder das Abendmahl im besonderen belangend), bestätigt Barth im folgenden Jahr die seit 1874 im Kanton Genf geltende Ordnung, sind abgeschafft. (100Df) Zur Admission wird aber die Zustimmung zu der (oder einer) „Erklärung“ erwartet, aus eigenem Entschluß zum Glauben im Sinne der Nachfolge bereit zu sein. (105Cf. – 55 Anm 111 wird die Constitution de l’Eglise nationale protestante de Genève vom 27.9.1908 zit. „Elle (scil. L’Eglise nationale protestante de Genève) fait un devoir à chacun de ses membres de se former des convictions personnelles et réfléchies.“) Wiederum gilt die Kommunion ihrerseits als ein „stärkendes Bekenntnis“. (104B(ff)) Ein Barthsches Taufbekenntnis III 3,40f.

<sup>112</sup> Nach den Gründen für diesen Anfang mag man fragen. Zu den höchst mangelhaften Religions- und Bibelkenntnissen der jungen Leute (dieser Anfang muß aber geplant gewesen sein, ehe er jene bemerkte) s III 2,56. (Andere grundsätzliche Besinnungen zur Eröffnung: III 2,59.71.) Barths Hilfsmittel 2 Anm 6. – „(Meyer)“ (1AB) deutet Anm 5 ohne näheren Hinweis auf Conrad Ferdinand Meyer; und die historische Anthropologie in Eduard Meyers Gesch d Altertums I 1(1884, 21907, 31910)?

*Wachsen*, auch in der Religion.<sup>113</sup> Die Religion des einzelnen hat ihre Kindheit und muß wachsen und ebenso die der Menschheit. Denn „Gott *erzieht* den Menschen“.<sup>114</sup> Auch Israels Religionsgeschichte begann darum auf einer tieferen Stufe,<sup>115</sup> und sie beginnt eigentlich mit der Volkwerdung Israels in Ägypten und Mose, seinem Befreier und ersten Propheten, wie Barth noch in der ersten Stunde erzählt.<sup>116</sup>

Hundert Jahre nach dem Jahwe-Propheten Elia ist Baal besiegt und Jahwe „Alleinherrscher“, erzählt Barth in der fünften Stunde, „aber der Gehorsam, die Religion bestand in etwas anderem als in Gerechtigkeit“.<sup>117</sup> Im Gegensatz dazu verdankt Israel Amos, dem ersten großen Schriftpropheten „zwei große Erkenntnisse: Jahwe [ist] der Herr aller Völker.“ und „Jahwe [ist] der Gott der Gerechtigkeit.“<sup>118</sup> Durch Hosea gewinnt Israel dann für die Menschheit die zwei „tiefen Erkenntnisse“: „Gott ist Geist“ und „Gott ist die Liebe“.<sup>119</sup> „Jesajas Bedeutung beruht *nicht* in seinen Gedanken, aber in seiner *Persönlichkeit*“;<sup>120</sup> in der nächsten Stunde fügt Barth hinzu: „in seinem *Leben*: Behauptung gegen die Gewalt der Außenwelt. Gute Gedanken und Handlungen sind immer schon das Abgeleitete, sie müssen sein, . . . aber sie sind nicht das Leben selbst. Gerade an Jesaja sehen wir, was Gott will: uns selbst.“<sup>121</sup> – Barth würdigt die deuteronomistische Reform des Josia<sup>122</sup> und wollte zur Lesung des Dekalogs nach Exodus 20 bemerken: „Dieses Gesetz stellt einen großen Fortschritt dar: Es ist der Ertrag dessen, was Elias,

<sup>113</sup> KU 1Bf. – Eine der Grundanschauungen Barths neben oder noch vor dem Cohen-Herrmann-Schema ist, daß der Mensch im Laufe vieler Jahrhunderte erst aus dem rohen Wesen seiner tierischen Natur heraus- und zum Menschen heranwachsen muß, immer durch Rückfall gefährdet. Es ist diese Vorstellung wesentlicher Bestandteil seines Unterrichts und auch der Predigt. Diesem allmählichen Hervorwachsen aus der rohen Natur fügt Barth den Schleiermacherischen Lebenszusammenhang seit Jesus ein, in den ein Mensch heute hineinwachsen muß, um zum Menschen und Christen heranzuwachsen. Hierauf spielt Barth bereits in dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis an, wenn er gegen Ende sagt: „Diese Macht ist *Gott*, und wenn wir etwas von ihr verspürt haben, so verdanken wir alle es irgendwie den Nachwirkungen, nein Wirkungen der Person *Jesu* in der *Geschichte*. Denn im Strom der Geschichte, in dessen Verästelungen wir alle stehen, werden die Charaktere, die Persönlichkeiten, im Unterschiede zu den Naturwesen, die ihre Existenz dem empirischen Causalnexus verdanken. Und an keinem Punkt der Geschichte ist jene Macht, durch die sich der Christ erst völlig zum Menschen berufen weiß, so rein und ganz in die Erscheinung getreten wie damals unter dem weltverlorenen Volk von Galiläa.“ (III 1,407Cf)

<sup>114</sup> 2A. „Aus der Geschichte der Religion lernen wir unsere eigene (Religion) verstehen. Um etwas kennen zu lernen, muß man von seiner Vergangenheit wissen.“ (3A)

<sup>115</sup> In der zweiten Stunde ging Barth auf die einfachen Anfänge Israels zurück. „Die altisraelitische Religion [war] eine unter vielen, nicht einmal die erste Israels. Überall, wo Menschen Religion haben, ist Gott beteiligt, hier hat er sich in einer von den vielen offenbart, zunächst sah sie aber aus wie die andern.“ (3A) „Noch kein Gesetz, dies *später*, ebenso kein Kultus, wir müssen uns alles aufs einfachste denken.“ (3B) Barth beruft sich dafür auf die Religion der Propheten. „Die Religion war einfach wie die Lebensweise: Nomaden.“ (3BC) Durch die Landnahme „kams von selbst, daß die Israeliten begannen, den Baalen zu dienen, den Landesgöttern.“ (3C) „Im Frieden Baal, im Krieg Jahwe.“ Dann „*Verwandlungsprozeß*: Jahwe ist stärker. Die Baals-Religion wird Jahwe-Religion.“ Der Sturm- und Kriegsgott besiegte den Gott des Ackerbaus und des daraus später folgenden Reichtums und erlag ihm siegend; darum: „Das war ein Fortschritt *und* ein Rückschritt.“ (4AB) Vgl die Wiederholung zu Beginn der dritten Stunde. (4CD)

<sup>116</sup> 2B

<sup>117</sup> 6D

<sup>118</sup> 7D.8C; 5.6. Stunde. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ oder „Der Tag Jahwes ist dunkel.“ (9BC) kann schließlich für die dritte große Erkenntnis des Amos gelten. Zu den „schweren sittlichen Mängeln“ der Zeit des Amos gehören die „sozialen Unterschiede: Unterdrückung der Dürftigen, Wucher“ (7A), der „soziale Gegensatz“ (8A). Jahwe ist Kult, Opfer, Festen feind. (7f)

<sup>119</sup> 9A. „Jahwe selbst ist gerecht *und* liebend.“ Hosea spricht „gegen den falschen Kultus“, „für eine Religion der Liebe und Gotteserkenntnis“. (9A)

<sup>120</sup> 10A. Jesaja ist darum der größte Prophet. Barth erwähnt bei Jesaja so gut wie bei Hosea die Wendung gegen die falsche Außenpolitik. (8D.9D) Das „messianische Zukunftsbild“ (Kap 9.11) erwächst aus der „Stimmung“ des „Gottvertrauens bei äußerem Mißerfolg“: „Aus der Gegenwart Flucht in die Zukunft: Friedensreich in Jerusalem, *anders* erfüllt in Jesus.“ (10B; vgl 9D)

<sup>121</sup> 10C; 8. Stunde.

<sup>122</sup> „Im Lauf des 7. Jh wird nun aber die prophetische Minorität zur Majorität. Die *Gedanken* der Propheten begannen zu wirken.“ (10D) Unter „Humanitäres“ nannte Barth aus Deuteronomium 12-26 den Schutz von Ehe und Familie, der Sklaven und Gefangenen; unter „Kultisches“ die „Zentralisation auf Jerusalem“. (10D)

Amos Hosea, Jesaja gewollt. Die zehn Gebote [sind] auch für uns Christen ein klassischer Ausdruck für das gute Wollen. – Es war ein *Rückschritt*, indem man es verstand als *Testament* der Propheten. Die Lava wurde Stein, die lebendige persönliche Religion auf Formeln gebracht. Offenbarung ist jetzt das, was *geschrieben* steht. Von da an gibt es das Judentum, wie wir es kennen, und auch davon ist etwas ins Christentum gekommen.<sup>123</sup>

In der neunten und zehnten Stunde wurden die beiden „Höhepunkte“ der israelitischen Religion vorgestellt: Jeremia<sup>124</sup> und seine Zeit sowie das Gesetz im Judentum. Jeremia weiß vom „Bund des Herzens mit Gott“<sup>125</sup>, Psalmen<sup>126</sup> von „Gottvertrauen in äußerer und innerer Not“. „Diese Frömmigkeit hat jahrhundertlang mit einem Problem gerungen: dem Problem des *Leidens*. Warum sind Güte und Glück nicht beieinander? . . . In Jes 52f [steht] die Antwort, die zum Neuen Testament führt: Leiden ist Dienen, sich Hingeben *für die andern*.“<sup>127</sup> – Den anderen Höhepunkt erreichte die israelitische Religion durch das Gesetz im Judentum: „Der Mensch hat Gottes Willen und Gott selbst im Gesetz“, wofür Ps 1 und Ps 119 stehen. „Wer das Gesetz erfüllt, wird teilhaben am Reich Gottes.“<sup>128</sup> Die elfte Stunde war Johannes dem Täufer als dem letzten israelitischen Propheten gewidmet. Die Taufe Jesu wurde gelesen<sup>129</sup> und auf den ersten Satz hinausgeführt, mit dem nun der Leitfaden seinen ersten Hauptteil über Jesus Christus begann: „Jesus hat Gott als seinen Vater erlebt.“<sup>130</sup>

So hatte Barth an der Geschichte der Religion Israels, die auf Jesus vorbereitete, seinen Zöglingen ein wesentliches Stück des Werdens der Menschheit vor Augen gestellt. An den aus dem Leitfaden angeführten Satz knüpfte Barth in der elften Stunde Ausführungen über die Religion des Einzelnen, des menschlichen Individuums, und der Gegenwart. Da Individuelles, wenn man nicht erzählen will, sich nur in der Abstraktion des Allgemeinen vortragen läßt, versuchte Barth, den Konfirmanden die ihm vertrauten philosophischen Begriffe beizubringen. Er erklärte: „Erleben heißt *dabei sein*, (nicht nur davon gehört haben!) Alle Religion ist Erlebnis: Gott in unserm Leben; ist gleich Glauben.“<sup>131</sup> Also *nicht*: Für wahr halten von Gedanken über Gott . . .<sup>132</sup> und *nicht*: äußerer Gehorsam gegen Gebote. – Der *Verstand* ist uns gegeben zur Erkenntnis der äußern Welt (Natur, Geschichte), aber er hat seine bestimmten Grenzen (Raum, Zeit) und wieder innerhalb dieser Grenzen genug Geheimnis: . . . Durch den *Willen* beginnen wir, Menschen zu werden, aber wir können es nicht durchführen,<sup>133</sup> . . . Im *Gefühl* haben wir die phantasiemäßige Gestaltung des Wahren und Guten zum Schönen. – Aber das ist Alles nichts Wirkliches. Die Frage ist, *wer* denkt, will, fühlt? *Ich*, die Persönlichkeit. Wenn *sie* im Nicht-Wirklichen bleibt, so verzweifelt der Mensch. – Wir erleben Gott, wenn wir *selbst* ihn schauen, das ist Glaube, Alles Andre bloß Folge davon, bei verschiedenen verschieden.“<sup>134</sup>

<sup>123</sup> 11A

<sup>124</sup> „Jeremia, der Prophet, der dem Evangelium am nächsten ist.“ (11BC) „Warnt vor Vertrauen auf das Gesetz: pflüget euch Neubruch.“ „In ihm selbst war das schon Tatsache: Verkehr des *einzelnen* Menschen im Gebet mit Gott. Dies der eine Höhepunkt der israelitischen Religion (der andere das Gesetz!)“ (11C)

<sup>125</sup> Jer 31,31-34

<sup>126</sup> 23.42.51

<sup>127</sup> 12AB

<sup>128</sup> 12BC. Forts: „Daher immer größere Peinlichkeit der Erfüllung.“ „Gerechtigkeit: Gesetzesgehorsam“ „Beide (Jeremia und das Judentum) sind *einig* darin, daß Gott das Gute fordert und daß er das Gute erfüllen wird (Reich Gottes). Durch beides ist das AT *Vorbereitung auf Jesus*.“ (12C)

<sup>129</sup> Mark 1,9-11. Johannes taufte zum „Sinnbild der Reue, Reinigung, Aufnahme in die Messiasgemeinde“. (12D)

<sup>130</sup> 13A

<sup>131</sup> GA bietet: „Alle Rel. ist Erlebnis Gott in unserm Leben = Glauben“. Dies erlaubte auch: „Alle Religion ist Erlebnis Gottes in unserm Leben; ist gleich Glauben.“

<sup>132</sup> „(Schöpfung, Christus Gottes Sohn, für uns gestorben etc.)“

<sup>133</sup> Forts: „auch da nichts *Ganzes* Röm 7,14-24“.

<sup>134</sup> 13A-14A. Aus der folgenden Wiederholung: „Der *Verstand* führt uns zu keiner letzten Gewißheit. Der *Wille* eröffnet uns noch nicht die Wirklichkeit des Lebens. (Röm 7,14-24) – Mit dem Verstand strecken wir uns nach der *Wahrheit*, mit dem Willen nach dem *Guten*. Im *Gefühl* haben wir das Organ für das Erhabene und *Schöne*. In ihm ist das Wahre und Gute durch die Phantasie vereinigt, aber eben nur in der Phantasie, im Spiel. Das Wahre ist damit nicht erkannt, das Gute nicht ergriffen. Der Mensch bleibt, der er ist.“ (14BC) „So mußte der Mensch scheitern an

Was Barth in der elften Stunde vortrug, war eine Erklärung des Cohen-Herrmann-Schemas in jugendgemäßer Vereinfachung, ein Versuch, den er in der nächsten Stunde sogleich wiederholte. Die religionsphilosophische Theorie erinnert schließlich noch einmal an die Geschichte der Religion vor Jesus, um bei dem durch Jesus begründeten individuellen Gotteserleben und der Religion der Liebe zu enden. „Wir beschäftigen uns mit Lehre und Taten Jesu, um zu sehen, wie Gott ist. Da [ist] vor allem das Bild: Vater und Kinder“<sup>135</sup> heißt es im Übergang von der religionsphilosophischen Einleitung zum Unterricht im Christentum anhand des Leitfadens. Von der 13. bis zur 37. Stunde reicht, dem Leitfaden entsprechend und ihn zurechtrückend, der große Hauptteil über den Propheten Jesus: „Wir haben von Jesu *Gedanken über Gott* zu reden.“<sup>136</sup> Dieser erste Satz zu Beginn der 13. Stunde und was ihm folgt, klingt zwar noch halb religionsphilosophisch; jedenfalls ist eine erste Folge von Stunden unter dem Obertitel „Jesus der Prophet“ dem Leitfaden folgend „Jesu Gedanken über Gott“ gewidmet, und der Voraussetzung, daß Jesus aus seinem Inneren uns den Vater offenbare, muß man sich bei manchem Satz erinnern (insbesondere bei den Ausführungen über Gebet und Dienst Gottes).

„Im Mittelpunkt der Gedanken Jesu stand das Bild: Gott unser *Vater*. . . Von Seiten Gottes: völlige *Güte* und Fürsorge. Von Seiten des Menschen: völliger *Gehorsam*. Das Kind empfindet Alles in der Hand des Vaters, vor Allem sich selbst, und so versteht der Christ sein eigenes *inneres Leben als geschaffen* von Gott, nicht als etwas Selbstgemachtes.“<sup>137</sup> Zu dem gewichtigen Satz, daß der Christ Gott nicht anders denken könne „denn als Persönlichkeit“, findet sich erst später eine Erklärung.<sup>138</sup> Nachdem Gott als Vater beschrieben ist, wird ihm die Welt gegenübergestellt: „Aber unser inneres Leben wird und wächst in der *Welt*. Der Glaube ist mehr als ein schöner innerer Trost. Und so *weiß* der Glaube, daß die Welt von Gott geschaffen ist. Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Dieser Satz ist keine Konkurrenz zur wissenschaftlichen Welterklärung (Entwicklungslehre), sondern ein Bild für eine Gewißheit, die sich in Gedanken und Worten nicht ausdrücken läßt.“<sup>139</sup> In den Glauben an die Erschaffung der Welt durch Gott ist

---

den Grenzen seines Geistes – oder auf die Tieresstufe zurücksinken. Aber woher das *Streben* nach dem Wahren, Guten, Schönen? (Lessing) Dies erst gibt jenen Geistesvermögen Wert und Kraft. Woher? Aus dem *lebendigen Menschen*, dessen Werkzeuge sie sind. Jedes von uns ist ein Ich, etwas Besonderes.“ (15A) Damit ist die Frage gestellt, wie der Mensch denn „lebendig“, wahrhaft lebendig werde; zu Wirklichkeit, zum Wirklichen gelange. Was folgt, gibt die Antwort, indem es das Ich auf ein göttliches Du hinweist: „Wenn zum *Ich* das *Du* kommt, das uns geheimnisvoll zu sich zieht, das ist Religion. Das kann nicht bewiesen und nicht befohlen und nicht angeschwärmt werden, es ist das verborgene *Erlebnis* Gottes, ein freies Geschenk und eine freie Hingabe. – Dies Erlebnis geschieht in den verschiedensten Formen (Erkenntnis, Gesetz, Gefühl des Erhabenen), und wir erkennen ein *Aufwärtssteigen* in der Menschheit. Aber immer ist (das Erlebnis) dasselbe. Und was wir von menschlicher Seite *Religion* nennen, ist von Seiten Gottes *Offenbarung*. Der Mensch sieht, und Gott läßt sich sehen. Im Wort *Erlebnis* ist beides beisammen.“ (15AB; vgl 16A)

Anm 26 zu S 16A ist zu streichen: Der angemerkte Satz ist niemals Zitat und doch zurecht mit Schleiermachers Namen in Verbindung gebracht; er ist der Parallele S 15AB entsprechend zu verstehen. Vgl (die erste Stelle nicht viel später) III 2,251CD.503AB.517C. – Dem unterschiedlichen religiösen Erlebnis S 15B entsprechend blickt auch S 16B auf die ersten Stunden des Kurses zurück und spricht also von den in der Menschheit in aufsteigender Reihe unterschiedlichen Religionen: „Daher *verschiedene* Religionen. Gott ist derselbe: die Menschen verschieden. An dem verschiedenen Ausdruck der Religion bemerken wir ein *Aufsteigen*. Der höchste Ausdruck ist *Liebe* und *Gerechtigkeit*. Einen solchen Gott hat *Jesus* erlebt, und wir sehen wieder in Jesus diesen Gott als den unsern. Das Außerordentliche an Jesus ist sein Leben, . . . Aber in Lehre und Taten sehen wir sein inneres Leben.“ (16BC) – Bis wenigstens § 12a (16), der das letzte Drittel des § 12 etwas ergänzt wiederholt, reichen die „grundlegenden religionsphilosophischen oder wie mans nennen will Orientierungen“, die Barth laut eigener Auskunft (in einem Brief v 14.XII.1909 an Pfarrer PWalter, den künftigen Vorgesetzten, nach S 13 Anm 19) dem „System“ des Katechismus vorausschickte.

<sup>135</sup> 16C

<sup>136</sup> 17A

<sup>137</sup> 17B

<sup>138</sup> 17C.46C.

<sup>139</sup> 17C

dreierlei eingeschlossen: Zum ersten „Gott ist etwas anderes als die Welt.“<sup>140</sup> Gott und Welt nicht streng voneinander zu scheiden, wäre Pantheismus; so aber (nämlich in der Abhängigkeit der Welt von Gott) ist unser ganzes Leben Gottesdienst. Zum zweiten: „Die Welt hängt ganz allein von Gott ab, Alles ist sein Werk.“ Die völlige Unterordnung der Welt bedeutet endlich, daß sie Gott offenbart: „Sie kann uns nicht von ihm scheiden, sondern muß uns zu ihm führen.“<sup>141</sup> Nach dieser Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt ist eine ganze Stunde dem Glauben an die göttliche Vorsehung aller Dinge gewidmet. „Christlicher Glaube ist *Vertrauen*, er zeigt uns die Welt als eine andre Welt, als die Gottes, der unser Gutes will.“<sup>142</sup> Dies gilt für das Glück, das über Wohlergehen hinausreicht, wie für das Unglück, das Gott zur Führung und Erziehung nutzt. „Solches Vertrauen *suchen* wir, aber indem wirs suchen, finden wirs.“<sup>143</sup> Jesus hat solches Vertrauen nicht nur mit seinen Worten, sondern auch in seinem Leben bis hin nach Gethsemane und ans Kreuz bewiesen, „so ist er (Jesus) gewesen“.<sup>144</sup>

„In der Welt Gott finden und haben, das heißt fromm sein. Aber dazu gehört das Gebet wie das Atemholen zum Leben.“<sup>145</sup> Die Worte tun's nicht, „Beten heißt Gott suchen, nicht sich selbst“ und das Seine.<sup>146</sup> „Ihn bitten um das innere Licht, das allein hilft; alles andre ist nur Mittel zum Zweck.“<sup>147</sup> Darauf sollte schon zu Ende der vorigen Stunde aufmerksam gemacht werden. „In meinem (Jesu) Namen“ heißt: „Beten wie *Jesus* gebetet hat“, der Gottes Willen suchte.<sup>148</sup> „Beten heißt nicht, Gott zwingen wollen, unsern Willen zu tun, sondern [Gott bitten,] *bei uns zu sein*. D. h. unser Leben zu sein.“<sup>149</sup> Denn „durch das Gebet“ stehen wir wie Jesus mit dem Vater „in Verbindung.“<sup>150</sup> Insofern Barth das Gebet (samt Vaterunser<sup>151</sup>) der Stunde über die Vorsehung anschließt und auf diesen Grund auch immer wieder zurückkommt, ist dem Leben unter der göttlichen Vorsehung, das mit Jesus geführt wird, weit mehr als eine Stunde gewidmet. Vom „Unser Vater“ als Gebet Jesu und Zeugnis seines Lebens, wie es in der 16. und 17. Stunde besprochen werden soll, gibt Barth schließlich (nach einer Überleitung zu Ende 17. Stunde,<sup>152</sup> wiederholt zu Beginn der folgenden<sup>153</sup>) in dieser 18. den Konfirmanden eine sehr praktische

<sup>140</sup> 18A

<sup>141</sup> 18AB. Zu letzterem notiert Barth Röm 8,28.37-39. Mit der Lesung dieser Verse und einem Eichendorff-Gedicht wollte Barth, wie es scheint, diese 13. Stunde beschließen. Mit „Die Welt [ist] Gottes Offenbarung“, der Römerbriefstelle und dem Eichendorff-Gedicht nahm Barth in der folgenden Stunde den Unterricht wieder auf. (18C)

<sup>142</sup> 18B

<sup>143</sup> 18C. „Der Christ trägt ein stilles Licht in sich, das kein Sturm ausblasen kann. Mt 6. Bekenntnisse.“ „So hat Jesus nicht nur geredet, sondern so ist er durchs Leben gegangen (Sturm, Gethsemane, Kreuz)“.

<sup>144</sup> 18C. „Vertrauen heißt aber auch *bitten* dürfen.“ und die 14. Stunde soll mit dem Lesen von Mt 26,36f enden. Die 15. aber soll beginnen: „Im Vorsehungsglauben haben wir die Gewißheit: Gott will nur das Gute. Aber eben Gott, nicht etwas Selbstgemachtes! Sonst Enttäuschungen.“ und Barth nennt zwei große Unglücksfälle. „Gottes Wege sind immer unerforschlich, Gewißheit ist immer Gott *selbst*.“ (19A) So sucht Barth Vorsehungsglauben und Gebet miteinander zu verknüpfen.

<sup>145</sup> 19B. Der Leitfaden zitiert: „Das Gebet ist das Atemholen der Seele.“ Barth hebt die Notwendigkeit (des Gebets) hervor wegen der Notwendigkeit der Verbindung mit Gott und des Lebens mit Gott im Suchen.

<sup>146</sup> 19C. „Wirkliches Beten findet immer Erhörung.“

<sup>147</sup> 19A. „Mt 26,36f *lesen*“

<sup>148</sup> 19BC. Und noch einmal soll Mt 26,36-40 gelesen werden.

<sup>149</sup> 19C. „Alle andern Bitten als diese müssen mit dem Willen zum Verzicht verbunden sein.“ – Auch die 16. Stunde ist dem Gebet gewidmet. (19D-20BC) Das Gesundbeten kann immer nur Teil der einen Bitte sein, in der sich das Innere aufschließt. Die Gewohnheiten sind letztlich gleichgültig gegenüber dem inneren Wie.

<sup>150</sup> 20B. In der 16. und 17. Stunde sollte auch über das „Unser Vater“ gesprochen werden, das Gebet Jesu.

<sup>151</sup> In der 17. Stunde (20C-21B), eben über das Vaterunser, heißt es zu „(Vater) im Himmel“: „Gott ist überall, wie er Alles gemacht hat. Aber Jesus dachte weniger an den Ort als an die Überlegenheit Gottes, er *kann* helfen, wie er *es will*.“ (20D)

<sup>152</sup> 21A „Das U. V. ist vielleicht das Wichtigste, was Jesus uns hinterlassen hat. Aus der Art, wie er gebetet hat, sehen wir, wer er war.“ Wir merken dann, „wie das ist, wenn ein Mensch mit Gott lebt. *So sollen wir auch werden*. D. h. nicht: Das U. V. immer wieder nachsagen, aber beten und leben, *wie* Jesus getan hat; nichts anderes suchen als Gott, alles andere nur als Mittel und Ausdruck.“ – Auch dahinter hätte Barth setzen mögen: Schleiermacher!

<sup>153</sup> 21BC-22BC. Vgl zu diesem überleitenden Passus „Unser ganzes Leben Gottesdienst.“ (18A)

Anwendung des Lebens Jesu mit dem „Unser Vater“ auf ihr eigenes. „Sein Gebet war der Ausdruck seines Lebens, und so sehen wir in seinem Gebet, wie das ist, wenn ein Mensch ganz mit Gott lebt. – Aus seinem Gebet spricht er (Jesus) selbst zu uns: sei auch so! und noch mehr: es geht *Kraft* davon aus, auch so zu sein: nichts Andres suchen als Gott, alles andre nur [als] Mittel und Ausdruck.“<sup>154</sup> Wir können auch so sein wie Jesus durch den „Beruf!“ Zunächst scheint der Beruf eines jeden etwas anderes zu sein als Dienst zur Ehre Gottes, aber er scheint nur. „In Wirklichkeit [ist er] gerade die Art, wie *wir* Gott dienen sollen. Gott dienen heißt seinen *Willen* tun, also handeln, und zwar da, wo er uns hinstellt. (Vorsehungsglaube)“<sup>155</sup> „Durch Arbeiten erst wird man ein Mensch“, Arbeit ist „der einzige Weg zum Höchsten.“<sup>156</sup> In allen Stücken des Lebens will Gottes Ehre gesucht sein, und die Konfirmanden erhalten Ratschläge und Ermahnungen zur Berufswahl.<sup>157</sup> Die Alten und Kranken aber haben an sich zu arbeiten, soll ihr Leiden nicht das des Tieres sein, sondern „Erziehungsmittel so gut wie die Arbeit“ – alles, damit tätig und leidend Gottes Wille erfüllt werde nach Jesu Vorbild.<sup>158</sup>

Aber da findet Barth nun eine merkwürdige Gleichartigkeit der Verhältnisse in dem Israel der Zeit Jesu und dem Genf der Gegenwart: Da dem (äußeren) Gottesdienst bis auf Jesus der Sinn fehlte, so war auch der Gehorsam gegen Gott nur ein äußerer, „daher nicht der rechte Gottesdienst, daher er die Menschen auch nicht frei und lebendig machte,“ vielmehr Klagen über Sinnlosigkeit erzeugte, wie sie die Psalmisten vorbrachten.<sup>159</sup> Jenes alte Israel und das heutige Genf kommen nun in der Erfahrung überein, die sich ihnen zu einer Einsicht klären müßte: „Beides, die äußeren Gebote und Gewohnheiten *und* Hoffnung (auf Glück) und Furcht (vor Strafe), dienen dazu, uns zum Guten zu *erziehen*. Wenn unser Tun aber keinen anderen Grund hat, wenn wir nur so arbeiten und leiden, dann quält uns im Grunde immer die Sinnlosigkeit, von der die Psalmisten reden.“<sup>160</sup> Von der das Judentum kennzeichnenden Versteinerung der Lava sei auch etwas ins Christentum gekommen, hatte Barth am Ende der achten Stunde gesagt.<sup>161</sup> Das heutige Genf hat das Neue vergessen, das Jesus brachte, „daß er sagte: *Gut ist nur ein guter Mensch*“.<sup>162</sup> Der Entwurf der 19. Stunde schließt: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Und das ist der Sinn unseres Lebens.“ Die folgende Stunde hat zum summarischen „Liebe“ eingangs dies noch hinzuzusetzen: „Gottes- und Nächstenliebe sind ganz unzertrennlich.“<sup>163</sup> Dann aber ist hinreichend erläutert, wie Jesu Bergpredigt zu verstehen ist, die in der zwanzigsten bis dreiundzwanzigsten Stunde nun gelesen werden soll.<sup>164</sup>

<sup>154</sup> 21C

<sup>155</sup> 21D. „Ist das denn auch wahr? Für Jesus, ja. Und wir? *Beruf!* Scheint zunächst etwas anderes als Gottes Ehre. – In Wirklichkeit gerade die Art, wie *wir* Gott dienen sollen.“ (21CD)

<sup>156</sup> 21Df

<sup>157</sup> „Jeder werde an seinem Platz ein *Mitarbeiter* der Menschheit.“ (22A)

<sup>158</sup> „Jesus hat gearbeitet und gelitten, beides als Erfüllung des Willens Gottes. So erkennen wir in beidem zusammen den wirklichen *Gottesdienst*, wozu der andere nur die Anleitung.“ (22BC)

<sup>159</sup> 23B. Viele Heutige nehmen es ernst: „sie arbeiten fleißig und leiden geduldig, aber sie werden nicht frei und lebendig dadurch, sondern stumpfsinnig, und das zeigt, daß das noch nicht der rechte Gottesdienst sein kann“. Es ergeht ihnen wie jenem Israel: Man wollte gut sein und zählte gute Handlungen nach besonderen Geboten auf (des Gesetzes Israels, heutiger Gewohnheiten). „Aber man kann ‚gute‘ Handlungen tun und doch nicht gut sein.“ (23C)

<sup>160</sup> 24A

<sup>161</sup> 11AB

<sup>162</sup> 24B. Nun soll Mt 7,7-18 gelesen werden; dann: „Das ist gutes Handeln, das aus eigener Überlegung hervorgeht (*nicht* Gesetzlichkeit) und das nicht an sich selbst denkt, sondern an die andern (*nicht* Verlangen nach Glück), also ein Handeln, das *Gesinnung* und *Liebe* ist. Ein Kind steht zum Vater nicht im Verhältnis des Knechtes (Gesetz) noch einfach im Brotverhältnis (Glück), sondern im freien Gehorsams- und Vertrauensverhältnis.“

<sup>163</sup> 24C. Die von allen als Kern des Christentums angenommene Nächstenliebe ist „in Wirklichkeit doch schwer. Unter Liebe versteckt sich oft Eigenliebe, die sich dann plötzlich zeigt. Wirkliche Nächstenliebe ist *Selbstüberwindung*, also Liebe zu denen, die sie nicht erwidern können: Arme, Kranke, Zöllner, Sünder, Feinde“. (24CD)

<sup>164</sup> In der Welt ist Gott zu finden – mit Schleiermacher. Von Gottes gutem Willen über uns (dessen wir im Vorsehungsglauben gewiß sind) führt der Katechet also über das Vaterunser als das Gebet Jesu, das sein Leben

Dem Leitfaden folgend waren nach dem ersten Artikel mit Vaterunser unter der Überschrift „Die neue Gerechtigkeit“ die zehn Gebote samt Luthers Erklärungen dazu durchzusprechen. Die neue Gerechtigkeit Jesu (und ein wahres Christentum im Unterschied und Gegensatz zu Verhältnissen der alten Welt) hatte Barth sozusagen aufs ausführlichste erläutert und gelegentlich der Lesung der Bergpredigt deren rechtes Verständnis ohne Zweifel erhärtet. Die Zehn Gebote benutzt Barth nun, um Lebensfragen der Gegenwart im festgestellten Sinn wahren Christentums zu besprechen und distanziert sich vom Leitfaden (und Luthers Auslegung samt den vielen Bibelstellen des Leitfadens) bereits dadurch, daß er der reformierten Zählung folgt.<sup>165</sup> – Die „Protestanten“ sind dem ersten und zweiten Gebot nur äußerlich gehorsam, indem sie „keine Altäre und Götzen“ haben. „*Rechte Gottesverehrung ist da, wo ein Mensch von ganzem Herzen etc. Gott sucht und liebt.*“ Darum ist *falsche* Gottesverehrung, „wo etwas anderes diese Stellung einnimmt.“<sup>166</sup> I *Du sollst nicht dich selbst neben mir verehren.* . . Man kann Gott *nicht nebenbei* verehren, er will uns ganz.<sup>167</sup> . . II *Du sollst Dir nicht ein Bild von Gott nach deinem Bild machen.* Wir haben uns nach Gott zu richten, nicht Gott nach uns. Das letztere häufiger Fehler auch bei Frommen. . . Um sicher zu sein, daß wir Gott recht erkennen, brauchen wir nur *Jesum* anzusehen.<sup>168</sup> – Das dritte Gebot „verlangt *Wahrhaftigkeit* vom Menschen, viel Reden von Gott ist vom Übel.“<sup>169</sup> – Das historisch wie nach seinem guten menschlichen Sinn erläuterte Sabbatgebot ist ein humanitäres. Obgleich das Gebot nicht (englisch und jüdisch) äußerlich aufzufassen ist, zählt Wirtshausbesuch zu „Unruhe und Entheiligung“<sup>170</sup>. Das Kraftschöpfen des inneren Menschen geschieht am besten mit anderen Gotteskindern zusammen, den Brüdern und Schwestern, die sie doch sind. „Ohne das keine christliche Religion.“<sup>171</sup> Damit kommt Barth (noch einmal) auf den Gottesdienst zu sprechen und setzt vor allem Abwehr des Falschen fort.<sup>172</sup> – Das V. Gebot gilt mit den Eltern der Familie, und „ehren“ heißt vor allem „gehorsamen“. „Gehorsamen [ist] ja auch die erste Beziehung zu Gott, der Weg zum inneren Leben.“<sup>173</sup> Schlechten Eltern gegenüber gilt: „Die Liebe, die hier gemeint ist, ist ja nicht Eigensucht, sondern *reine* Liebe.“<sup>174</sup> Wenn Barth die Pflicht der Eltern, die Kinder zu erziehen, und der Kinder, für die Eltern zu sorgen<sup>175</sup> einbezieht und schließlich unter diesem Gebot sogar vom Staat als der „weitesten sittlichen Gemeinschaft“ handelt,<sup>176</sup> so folgt er mehr und deutlicher als

---

ausdrückt, zum guten Willen, den Gott durch Jesus uns zumutet, nämlich mit diesem in unserem ganzen Leben den Vater suchen.

<sup>165</sup> Vom Wortlaut wird nichts erkennbar. – Nach S 26 Anm 47 könnte Barth auch die Aufzeichnungen vom eigenen Berner Konfirmandenunterricht zu Rate gezogen haben. – „Die Behandlung der zehn Gebote hat bei uns nur den Sinn der Aufrichtung von Wegweisern. Christlich gut ist der Gehorsam nur, wenn aus unserer Gesinnung hervorgehend. (Bergpredigt)“ (25A)

<sup>166</sup> 25AB; nach den Notizen für die 24. Stunde.

<sup>167</sup> 25B. Darunter fallen, „denen der *Bauch* ihr Gott ist“, die das Geld verehren („Goldklumpen statt Herz“), die Menschen („Kinder, Freunde, Fürsten“) oder Tiere verehren.

<sup>168</sup> 25C

<sup>169</sup> 26AB; 25. Stunde. Der Eid ist eine „verwerfliche Einrichtung“.

<sup>170</sup> 27AB

<sup>171</sup> 27BC, für die 26. Stunde zum IV. Gebot reformierter Zählung notiert.

<sup>172</sup> „Gottesdienst“ – leider kein besserer Name. Es handelt sich um *Erbauung*, ohne Geschmäcklein verstanden. Dies durch Gebet, Gesang, Predigt, anders katholisch und lutherisch. Bei dem letztern scheinbar nichts Gemeinsames.“ (28A; gegen S 28 Anm 50 dürfte „letztern“ auf „Gottesdienst“ zu beziehen sein) Der Pfarrer hat durch Gedanken zu helfen, die die Kanäle des Lebens selbst sind, – und wieder wird dies heidnischem und katholischem Irrtum entgegengesetzt. (28AB)

<sup>173</sup> 28CD. Geschwister sind „Übung für das Leben in der Nächstenliebe: Hilfe, Selbstlosigkeit, Opfer.“ (29B)

<sup>174</sup> 29A

<sup>175</sup> Von allem Gegenteil: „Das ist d[ie] Stufe [des] Tieres.“ (29A)

<sup>176</sup> 29f; 28. Stunde. „Staaten sind die Organisationen der Völkerfamilien zum Zweck der Bildung von Recht. Außerhalb des Staates sein heißt außerhalb der Menschheit sein. Daher der Staat für alle von höchstem Interesse. . . Gute Staatsbürger werden nur gute *Menschen*. Hier (im Konfirmandenunterricht!) der Anfang: Arbeit, Bildung, Religion. Von da aus das weitere. *Parteien*: Früher Sache von Prinzipien, jetzt leider meist Interessengruppen. Katholiken und Sozialisten stark, weil sie Prinzipien haben. Ein Christ kann bei *jeder* Partei sein, wenn er ein Christ *bleiben will*.“ (30AB)

der Leitfaden altüberlieferter Auslegung. – Zum sechsten Gebot notiert Barth: „Selbstmord, Selbstruin, Mord, Gesinnung, Krieg, Duell, Tierschutz“<sup>177</sup> – Das siebte Gebot wird mit Mädchen und Knaben gesondert besprochen. Den heranwachsenden Mädchen will Barth sagen: „Die Ehe ist die höchste menschliche *Liebesgemeinschaft*.“ und „Liebe ist (wie bei [der] Liebe zu Gott!) Achtung Hingabe, Treue.“<sup>178</sup> „Das siebte Gebot schützt die *Heiligkeit der Liebe*“: Liebe ist „keine Spielerei!“<sup>179</sup> „Liebe *nicht zu früh!*“<sup>180</sup> „Liebe *verlangt Treue!*“<sup>181</sup> „Liebe [sei] *auf Gott gegründet!*“ – Bei den Knaben wollte Barth offenbar mit dem Verbot des Ehebruchs beginnen.<sup>182</sup> Der Naturtrieb ist weder zu unterdrücken noch freizugeben („weil sonst Stufe des Tieres“); richtig ist die „Verwendung als Mittel zum Zweck“, wie Essen, Trinken und Schlafen auch.<sup>183</sup> Nun sollte der „Zweck“ des Naturtriebs zur Sprache kommen: „Die innigste Gemeinschaft der Menschen: Mann und Weib in der Ehe.“<sup>184</sup> Dann erst war wie bei den Mädchen von der rechten Liebe zu sprechen und vom Gebot als dem Schutz der Heiligkeit der Liebe.<sup>185</sup> – Diebstahl und Lüge werden miteinander in einer Stunde behandelt. Diebstahl ist gemein, weil zur Menschenwürde gehört, daß man aus Eigenem lebt, statt aus Begehrlichkeit den Nächsten zu mißachten.<sup>186</sup> Weil Barth auch hier, mit der Gesinnung des einzelnen sich nicht begnügend, allgemeine Verhältnisse gleichfalls ins Auge faßte, lautet der letzte zum Diebstahlverbot notierte Satz: „Andere Menschen, nicht andere Gesellschaftsordnung!“ – Das Verbot falschen Zeugnisses gilt, weil das Zusammenleben der Menschen gegenseitige Achtung verlangt, „aber bedingt durch Wahrhaftigkeit“.<sup>187</sup> – Das letzte Gebot „verlangt wie das erste Gebot Reinheit der Gesinnung, verbietet die *falsche Begierde*, die daran erkannt wird, daß sie egoistisch ist.“<sup>188</sup> Aber, der das Cohen-Herrmann-Schema aufstellte, um dadurch das Verhältnis von Religion und Kultur positiv zu bestimmen, konnte unmöglich alles Begehren verboten sehen wollen. „Nein, Beruf und Freude der Welt sind gerade die Mittel, Gott näher zukommen.“ Ist Gott das Ziel, so kann alles Mittel werden, dem gegenüber „man innerlich frei“ ist; sonst freilich

<sup>177</sup> 30B; ebenso 28. Stunde.

<sup>178</sup> 30C. „*Ehebruch* ist die höchste Lieblosigkeit. Eine Katastrophe des inneren Lebens, in der sich die Vergangenheit (unwirkliche Liebe!) rächt.“ (30D)

<sup>179</sup> 31AB. In der „Naturbeherrschung“ ist „die Würde des Menschen“ zu wahren. „Keinen Schritt nachgeben, wenns nicht Ernst sein soll!“

<sup>180</sup> 31B. Einzelnes zusammenfassend: „Die Hauptsache muß man in die Ehe mitbringen.“ Davor: „Kindererziehung, nicht Kaninchenfütterung!“

<sup>181</sup> 31C. Ellen Key verkenne die Liebe.

<sup>182</sup> 31D

<sup>183</sup> 32A. Die „Tatsache der Fortpflanzung zeigt, daß (der Naturtrieb) berechtigt und nötig [ist].“ „Gut wenn Mittel, böse wenn selbst Zweck. Wichtigster Punkt der Naturbeherrschung. Würde des Menschen.“

<sup>184</sup> 32AB. Forts: „Innerster Kreis! *Liebe* im engsten Sinn.“ Daraufhin sollten Karikaturen der Ehe als Gegenbild benannt werden.

<sup>185</sup> 32BC. a) „Liebe [ist] *keine Spielerei*“: Hinter der Freude der Liebe muß der Ernst wirklicher Gemeinschaft stehen, „sonst Gemeinheit, weil *Tierheit*“. Die Frau ist kein Spielzeug, sondern Gegenstand der Ehrfurcht, weil Mutter. Ritterlichkeit bedingt Persönlichkeit. „Nachgiebigkeit gegen sich selbst erniedrigt.“ Am Anfang des Übels stehen „Bilder, Bücher, Gedanken“. (32BC) – b) „*Nicht zu früh*“: „Rein in die Ehe treten [ist] die beste Mitgift! Noch nicht anfangen, die Welt hat viel anderes zu bieten, das *nachher* die Liebe bereichert.“ „Erst etwas sein, dann lieben und heiraten.“ Zucht, Ordnung, Übersicht wollen einsam gelernt sein. (32C) Zwischen die Ermahnung zur „c) *Treue* (: dh Einehe)“ und „e)“ die Gründung auf Gott schiebt Barth den Knaben gegenüber noch „d)“ den Willen zum Kind ein. (32CD-33A)

<sup>186</sup> 33BC. Zu den „feineren Fällen“ wie „Erbschleicherei, Prozedieren, Wucherzinsen, Schulden machen, schmutzigem Handel“ kommen neuere wie Betrug in Zoll- und Steuersachen. Aber „schwierig“ ist das Gebot „im Gebiet des Geschäftslebens“. Das rechtlichste Eigentum kann Diebstahl sein, aber Paragraphen helfen nicht; „Es muß die Gesinnung dasein, die das Eigentum nicht als höchsten Wert betrachtet, sondern als anvertrautes Gut.“ Hier sollte Mt 25,14-30 gelesen werden. „Besitz ohne diese Gesinnung ist Lieblosigkeit. Sozialismus [ist] gut, soweit Kampf gegen diese Gesinnung (manchesterlicher Kapitalismus), als Gesellschaftstheorie unmöglich und hebt jene Lieblosigkeit nicht auf. Andere Menschen, nicht andere Gesellschaftsordnung!“ (33C)

<sup>187</sup> 33D-34B. Die kleinen Lügen sind der Weg zu größeren.

<sup>188</sup> 34BC; 31. Stunde. Mit der Auslegung auf die Begierde steht Barth über den Leitfaden von Scheer hinaus in der Tradition. Was Barth vertiefend besprechen will, dient der Anleitung zur Lebensgestaltung.

sind die Dinge wie Geldverdienen, Vergnügen usw. „Sünde“.<sup>189</sup> Nach der musterhaften Erörterung einer Reihe häufiger Zweifelsfragen (Theaterbesuch, Tanzen, Spiel und Sport, Lektüre, Alkohol) wollte Barth die Stunde über das Begehren des Menschen (und damit die Besprechung der Gebote) mit zwei allgemeinen Bemerkungen schließen: „[Der] Christ [steht] im Werden, nicht [im] Wordensein.“ tröstet Barth mit Luther, und er mahnt: „Kein System von Geboten etc., sondern einheitliche, selbständige, gute Gesinnung.“<sup>190</sup>

Im Leitfaden folgte als dritter Abschnitt unter „Jesus, der Prophet“, der den Vater offenbarte und eine neue Gerechtigkeit, ein solcher über „Das Reich Gottes“, dem der Selbstsucht der Menschen wegen Reich und Herrschaft der Sünde entgegensteht. Barth folgt dem Leitfaden, räumt aber der Besinnung über die Sünde und das Böse etwas mehr Raum ein und stellt sie voran. So hält der Unterricht anfangs der 32. Stunde unter dem Stichwort „Orientierung“<sup>191</sup> rückblickend inne, um dann auf die Erkenntnis der Sünde hinzuleiten; als Vorsatz kann gelten, was für das Ende der Stunde notiert ist: „Feine Nerven bekommen für das Widergöttliche (Sünde) *bei uns*.“<sup>192</sup> – Haben die vorhergehenden Stunden (über die zehn Gebote) zu erkennen gegeben: „So *sollte* es bei uns stehen“, so erhebt sich nun die Frage: „Wie [steht es] in Wirklichkeit?“ „Selbstbesinnung“ tut not,<sup>193</sup> die auf die Widerstände führt, die das Böse in uns guter Gesinnung leistet.<sup>194</sup> Gott läßt die „Macht des Bösen“ „zur Prüfung des Menschen gewähren“. Denn „zwangsweise Güte wäre nicht gut“; so hat der Mensch „Gelegenheit, das Böse zu tun“, Gott hat dem Menschen „Freiheit gegeben“.<sup>195</sup> „Die *Selbstbesinnung* hat also die

<sup>189</sup> 35A. Barths Absicht ist nicht, muß man notieren, den Eindruck besonderer Strenge eines rechten Christentums zu erwecken. Das Christentum wurde „oft entstellt“, und man schalt die Christen Mucker oder (etwa in Genf) Mômiers. In Wirklichkeit ist das Gegenteil richtig, und Christentum bedeutet „Erziehung zur rechten Freude. Gott hat die Welt geschaffen und uns selbst als *freie* Wesen.“ Die Aufgabe besteht darin, die Freiheit zu behaupten und nicht an die ‚Welt‘ zu verlieren. Die Frage, ob der Christ überhaupt nichts begehren dürfe, wie Mystiker verlangten, (34C; vgl. den Tersteegen-Vortrag!) sollte des weiteren an einer Reihe von Beispielen erläutert werden: Denn daß es gutes und schlechtes Theater gibt, zeigt, daß die Frage nicht mit Paragraphen zu beantworten ist. „Was nicht besser macht, ist schlecht.“ Es kommt alles auf eine „Erziehung zum guten Geschmack“ an. „Klassische Stücke [sind] in ihrer Art eine Predigt, weil Vorführung des Lebens.“ (35AB) – „*Tanzen* hat mit dem Christentum nichts zu tun.“ Die Gesinnung, mit der es getrieben wird, macht es gut oder böse. Verwerflich sind öffentliche Maskenbälle. (35B) – Spiel und Sport sind gut als Übung der Geistes- und Körperkräfte, „schlecht, wenn Lebensinhalt“. (36A) – Kunst ist „immer eine Ausnahme“. – Lektüre ist „gut, wenn gut“; „notwendig zur Bereicherung des Lebens“, aber Auswahl ist nötig. – Den Alkohol betreffend, ist „Abstinenz nötig geworden. Nicht für alle Pflicht, aber für manche.“ Vier Faustregeln als Anleitung zum eigenen Urteil beschließen: Eine „Grenzlinie ist da, aber von jedem selbst zu ziehen.“ „In der Welt, nicht von der Welt.“ Das Schiff gehört ins Wasser, „nicht umgekehrt“. Man muß die „Herrschaft behalten und [das] Ziel im Auge.“ (36B)

<sup>190</sup> 36B. Zum Luther-Wort vgl. III 2,35 u. Anm. 4; 200C.

<sup>191</sup> 36C. Kommt der Leitfaden sogleich auf Erlösung und Wiedergeburt zu sprechen, so hält Barth zur Besinnung inne: „Die rechte Stellung zu Gott [ist uns] von Jesus gewiesen“ (und damit der Übergang vom Alten zum Neuen Testament): „1. innerlich: Unterwerfung, Vertrauen, Gebet (Bergpredigt)“ Dh: Jesu Gebet und Leben regen uns zu einem Leben an, das im Gebet und als Gebet den Vater sucht; darum: „2. äußerlich“ (dh nach außen und gegen die Welt gewendet): „gute Gesinnung a) dem Nächsten gegenüber: Liebe; b) sich selbst gegenüber: Selbstzucht.“ (Für beides, a) und b) zusammen, stehen die:) „(Zehn Gebote)“ „So sollte es bei uns stehen. . .“ Etc. – Zu 2b): Vgl.: „Unter Liebe versteckt sich oft Eigenliebe, . . . Wirkliche Nächstenliebe ist *Selbstüberwindung*, also Liebe zu denen, die sie nicht erwidern können: . . .“ (24D) Nachfolge ist „Gestaltung unsres innern Lebens nach seinem (Jesu) Bilde: Richtung auf Gott, Liebe zum Nächsten, Überwindung seines ‚Lebens‘ im Kreuz“. (40C) Barth geht von der Anschauung aus: Selbstsucht ist natürlich, dem Geist ist (selbstverleugnende) Liebe gemäß.

<sup>192</sup> 37C

<sup>193</sup> 36CD. Forts: „Cognosce te ipsum. Nicht einmal, sondern immer wieder.“ Das „Mittel“ ist der Vergleich mit anderen, „aber *nach oben*.“ Dann entdecken wir die *Widerstände*, nämlich des *Bösen in uns*. So ergibt sich die Frage: „Woher das Böse“ (36D)

<sup>194</sup> Auf die Frage nach der Herkunft des Bösen antwortet man heute weder mehr mit Rousseau noch mit der Erbsündenlehre. Nach der Lehre vom Satan als abgefallenem Engel ist das Böse die Folge eines Abfalls. „Gott läßt ihn gewähren zur Prüfung des Menschen.“ Und letztere Lehre kommt „der Wahrheit am nächsten“. (37AB)

<sup>195</sup> 37B. „Gut ist nur der gute, böse nur der böse *Wille*, zu dem wir uns *entscheiden*.“ Immer wieder geht es so, wie in der Geschichte vom Sündenfall vorgebildet.

Folge, daß wir die *Sünde* in uns wahrnehmen.<sup>196</sup> Von der Sünde aus kommt die nächste Stunde auf die Strafe zu sprechen. Sie folgt, „aber langsam und *oft nicht* erkennbar“. Die Hauptsache besteht in der Erkenntnis: „Schlechtsein ist Strafe in sich selbst.“<sup>197</sup> Und weil die Sünde von Gott trennt, kann, wer sie nicht bei sich erkennt (und damit seine Gottesferne und Erlösungsbedürftigkeit), „nicht bewußter Christ werden“.<sup>198</sup> Eine Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit scheint immerhin verbreitet; nicht ebenso bekannt und allgemein erkannt ist der Weg in die Freiheit: „Der rechte Weg ist der Glaube an Gott, wie Jesus ihn eröffnet hat.“<sup>199</sup>

Damit kehrt Barth von Selbstbesinnung und Erkenntnis der Sünde zur Predigt Jesu zurück und handelt von der Erlösung und dem Reiche Gottes. „*Im Glauben erlebt der Mensch seine Erlösung*“, und Erlösung ist „nicht [eine] Herstellung des äußern Wohlseins, sondern innerlich: Herstellung des rechten Verhältnisses zu Gott“.<sup>200</sup> Denn die Erlösung besteht in Rechtfertigung (durch Gottes bewußt verzeihende Gerechtersprechung<sup>201</sup>), also Sündenvergebung, und Versöhnung, also Kindschaft, wie man die notierten Begriffe und Notizen wohl ordnen muß. Derart ergibt sich miteinander „Freiheit vom Bösen der Vergangenheit“ ebenso wie „die Freiheit zum Guten für die Zukunft“ als die Gabe, die Jesus in unser Leben brachte. Harren wir der Vollendung, so doch nicht mehr als dieser: „Die Erlösung ist in das Leben der Menschheit und des Menschen gekommen durch *Jesus*. Sündenvergebung und Kindschaftsbewußtsein [sind] der Inhalt seiner Predigt vom Reich Gottes.“<sup>202</sup> Bis zu diesem Punkt ist, was Barth im Anschluß an die evangelische Geschichte von Jesus und dessen Predigt vom Reiche Gottes entwickelt, mit deutlicher Beziehung auf Ritschl – eine zweite Erinnerung an diese Autorität, in einem zweiten Zusammenhang<sup>203</sup> – eine Lehre von der vollen Erlösung des Menschen, die allein der Vollendung noch entbehrt,<sup>204</sup> und dem entspricht, daß Barth des weiteren die Erlösung als Teilnahme und Teilhabe am Reiche Gottes erläutert. Denn unter dem Gesichtspunkt der gegenwärtigen Erlösung handelt Barth folgendes nun vom gegenwärtigen Reich Gottes<sup>205</sup>.

„Das Gute ist nicht nur eine Macht und ein Gesetz (Juden), sondern die *Liebe*. Gott liebt den Menschen, darum liebe der Mensch seinen Nächsten, dies ist die Grundverfassung des Reiches Gottes.“<sup>206</sup> So gilt: „Erlöst-Sein heißt *teilnehmen am Reich Gottes*, d. h. an der Macht der Liebe,

<sup>196</sup> 37C. Forts: „Wegdisputieren [ist] Leichtsinn. Grübeln über ihre Notwendigkeit überflüssig. Sie ist da. Aber weil nicht Sache der Natur, sondern der Freiheit, ist sie zu *bekämpfen*, und zwar in den *Anfängen*: Gedanken, . . . Worte.“ Man kann „Formen“ unterscheiden: Begehungs- und Unterlassungssünden; Schwachheits- und Bosheitssünden.

<sup>197</sup> 38A. Die Strafe, die das Schlechtsein in sich selbst darstellt, besteht in der Entfernung von Gott, und so macht das Bewußtsein des Bösen unglücklich (wie auch die Heiden wußten), und das Übel wird zur Strafe, voran der Tod (von dem zu reden für die übernächste Stunde vorgesehen war).

<sup>198</sup> 38BC. Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit ist aber Voraussetzung des Christentums (Paulus, Luther). Jene Erkenntnis (nämlich der Notwendigkeit, Freiheit vom Bösen und der Schuld zu erlangen, die Vergangenheit betreffend; Freiheit zum Guten betreffs der Zukunft) scheint allgemein gegeben (nicht allein bei den Heiden, vielleicht sogar bei den Tieren), wie gesuchte Abhilfe durch Selbstpeinigung und Askese oder durch gute Werke (eine unwirkliche Abhilfe, weil unwahrhaftig) zu erkennen gibt.

<sup>199</sup> 38CD. Forts: „Glauben ist das Zutrauen des Kindes zum Vater: Also nicht ein Gesetzeswerk: Zustimmung zu allerlei religiösen Sätzen.“ „Sich zu Gott wenden im Bewußtsein der eigenen *Unwürdigkeit*, aber im Bewußtsein der göttlichen *Liebe*.“

<sup>200</sup> 39A

<sup>201</sup> „Gott erklärt den Menschen für berechtigt, seine Gemeinschaft zu haben, trotz des Schuldgefühls.“ (39B) Vgl 46B.

<sup>202</sup> 39B

<sup>203</sup> Nämlich nach der Befreiung des religiösen Individuums gegenüber der Geschichte, die Barth als Ermöglichung des historischen Relativismus in der Auseinandersetzung mit Troeltsch geltend machte; GA III 1,370Df.

<sup>204</sup> Zu „Versöhnung“ vgl in der 38. Stunde über Jesu Kreuzesleiden. (48C) In diesen Paragraphen oder Stundenentwürfen über die Erlösung ist § 34 dem Anteilgewinnen am Reich Gottes, § 35 dem Reich Gottes als Überwindung des Todes (überhaupt) gewidmet; Jesu Tod wird (noch) nicht erwähnt.

<sup>205</sup> Zum Vaterunser wird, wie erinnerlich, Reich als Herrschaft erläutert (20D); ebenso Ritschl, Rechtf u Vers III(21883),29A (Nr 6).

<sup>206</sup> 39C. Wo die Liebe herrscht und also das Reich Gottes, dort hat das Böse seine Macht verloren, das Reich der Sünde ist zerstört. (39CD)

empfangend und gebend.<sup>207</sup> knüpft Barth das Reich Gottes, den neuen Gegenstand der nächsten beiden Stunden<sup>208</sup>, an das Vorhergehende. Die Teilnahme des Einzelnen am Reich Gottes als dem Reich der Liebe ist leitender Gesichtspunkt die ganze erste Stunde über. Unter diesem Gesichtspunkt erklärt Barth<sup>209</sup> die zur Teilnahme führende Wiedergeburt<sup>210</sup> als Bekehrung<sup>211</sup>. „Sich bekehren heißt in die Nachfolge Jesu treten. Nicht Nachahmung,<sup>212</sup> weil äußerlich und unmöglich, . . . Sondern Gestaltung unseres inneren Lebens nach seinem (Jesu) Bilde: Richtung auf Gott, Liebe zum Nächsten, Überwindung seines [eigenen] ‚Lebens‘ im Kreuz.“<sup>213</sup> – Die zweite, hier konzipierte, später aber hinter die Beredung von Kreuz und Auferstehung verwiesene Stunde über das Reich Gottes behandelt dieses mit dem Leitfaden als „die Überwindung des Todes.“<sup>214</sup> „Das Reich Gottes ist die *naturüberlegene* Macht. Mit ihm *wird* der Mensch ewig.“<sup>215</sup> – Dem (zukünftigen) Cohen-Herrmann-Schema entsprechend denkt und lehrt Barth eine Ewigkeit, die jetzt und hier zu werden beginnt. Unter dieser Voraussetzung erweist sich: „Das Reich Gottes [ist] *die Wirklichkeit* gegenüber dem Schein unseres äußeren Lebens. Darin [ist] die Bitterkeit des Todes überwunden.“<sup>216</sup> Der erste und die Betrachtungen dieser zweiten Stunde über das Reich Gottes leitende Satz lautet darum: „Das Reich Gottes ist endlich die Überwindung des *Todes*“.<sup>217</sup>

Nach dem Leitfaden, der dem Unterricht zugrunde lag, hätte Barth mit seinem § 36 (oder ursprünglich der 36. Stunde) von Jesus dem Propheten und Lehrer im ersten zu Jesus dem Messias im zweiten Hauptteil über Jesus weiterzugehen gehabt. Der erste Abschnitt dieser

<sup>207</sup> 39D. (Ritschl klingt an) „Der rechte Glaube macht zum Bürger dieses Reichs“ – es gilt das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat; denn Bürger haben immer „tätige Bürger“ (46D) zu sein. „Während äußerlicher Glaube sich zeigt durch Nicht-Fruchttragen“ – nach dem Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld. (39D)

<sup>208</sup> § 34.35 nach § 33 über die Strafe der Sünde (der Sünde als Strafe in sich selbst) und die Erlösung durch rechtfertigenden Glauben, der dem Reich Gottes einbürgert.

<sup>209</sup> In Übereinstimmung mit dem Leitfaden.

<sup>210</sup> „Wirkung Gottes durch seinen Geist in Erziehung, Verkehr, hl. Schrift. . . Umwandlung aus Selbstsucht zur Liebe.“ (40A)

<sup>211</sup> „Bekehrung, d. h. die bewußte Entschließung des Menschen zur Änderung seiner Gesinnung und seines Lebens. Bekehrung [ist] eine freie Tat des Menschen, trotzdem nichts anderes als die Wiedergeburt, die ganz Gottes Tat.“ (40A) – „Das Reich Gottes *kommt*, dh Wiedergeburt und Bekehrung sind nie abgeschlossen; wohl gibt es größere Schritte vorwärts, doch nie den letzten. Weil das Böse immer da ist, dh die Neigung, irgendein Stück ‚Welt‘ in den Mittelpunkt unseres Lebens zu stellen.“ (40B)

<sup>212</sup> wird mit dem Leitfaden hinzugefügt

<sup>213</sup> 40BC; vgl 47B. – Durch die Darstellung als Ziel für Menschheit und Welt vermag Barth besser als der Leitfaden den allgemeinen Charakter des Reiches Gottes zur Geltung zu bringen, und dies von der Nachfolge Jesu aus: „Das Reich Gottes beginnt im einzelnen Menschen; es soll aber zu *allen* Menschen kommen. Ein Christ bekommt scharfe Augen für die *Übel* in der Welt: Ungerechtigkeit, Habsucht, Ziellosigkeit, und erkennt ihre Ursache in der *Sünde* der Menschen. Denn auch Krankheit, Unglück, Tod werden zu Übeln durch die Sünde“, dh ohne den Glauben an Gott (38C). „So ist es erste Pflicht des Christen gegen die Mitmenschen, die Sünde zu bekämpfen, nicht durch Richten, sondern durch Bessermachen. Licht auf den Scheffel. Jeder [soll] nicht nur empfangen, sondern [auch] geben. Evangelium aller Welt.“ (40Cf)

<sup>214</sup> „Tod als das größte Übel angesehen, in Wirklichkeit nur für ein Leben der Sünde. Wo Gott ist, verliert der Tod seine Schrecken.“ (41A)

<sup>215</sup> 41B. „Das Jenseits (des Todes) kann und darf *nicht Gegenstand unsrer Neugierde* und Nachforschung sein. Das diesseitige Leben [bleibt] in den Schranken des Raums und der Zeit, in diesen können wir denken, ohne sie gar keine Gedanken bilden oder eben nur Bilder.“ (41C)

<sup>216</sup> 41C. „α) Ende und Auflösung unsres Daseins? – Nein, Ende der Pilgerschaft und Aufnahme in Gottes Hand, Beendigung einer Übergangszeit, ewiger Wert in Gott. β) Trennung von unsern Lieben? – Nein, wirkliche Vereinigung und Gemeinschaft in Gott. γ) Land des Schreckens? – Unmöglich, weil der Tod vor Gott *keine* Macht.“ (42A) – Der oben zitierte Satz gibt nicht zu erkennen, ob damit der volle Stand des Cohen-Herrmann-Schemas (im Vergleich mit dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis) erreicht ist. Vgl 14A. Von Bedeutung ist jedenfalls die Versetzung des Paragraphen, die ihn mit Erwägungen über die Bedeutung des Todes Jesu in Bezug auf sein Leben als Ganzes sowie mit einer über Wilhelm Herrmann hinausgehenden Deutung der Auferstehung Jesu verbindet: wird jetzt der Sieg Gottes zum Sieg der Wirklichkeit über den Schein?

<sup>217</sup> 41A

anderen Hälfte war im Leitfaden Jesu messianischem Beruf gewidmet, als Stellvertreter und Ebenbild Gottes, als der Sohn, das Wesen Gottes zu offenbaren.<sup>218</sup> Äußerlich dem Leitfaden folgend, versuchte Barth doch, die Offenbarung Gottes in Jesus um ein wenig anders darzustellen.<sup>219</sup> Zunächst bestätigte der Vergleich mit anderen Religionen Barth eingangs noch einmal: „Jesu *religiöse Lehre* ist einzigartig und erhaben wie keine andere.“<sup>220</sup> „Aber Jesus ist der wichtigste und beste Mensch nicht nur als Lehrer. Lehre macht noch nicht besser. Dies [ist der] Irrtum des 16. – 18. Jahrhunderts. Lehre wirkt immer nur durch die *Persönlichkeit*, durch die *Menschen*, wie ihr Zweck nicht ist, Theologen zu machen, sondern Persönlichkeiten, Menschen.“<sup>221</sup> „Zum Lehrer kommt also das *Vorbild*; d. h. Jesus ist unser Lehrer, weil er zugleich Vorbild ist.“<sup>222</sup> Der Gang der Dinge kann in unseren Tagen kein anderer sein als in den Tagen Jesu: „In Gemeinschaft mit ihm lieben, ihn zum Führer und *Herrn* unseres Lebens machen.“<sup>223</sup> Durch das Evangelium berufen, müssen wir erleben, was die Jünger erlebten: „Beugung vor der Majestät sittlicher Größe, Vertrauen zu Gottes verzeihender Liebe, Kraft zum neuen Leben. *Dann* werden auch wir lernen *bekennen*, daß in ihm Gott uns ergreift.“<sup>224</sup> Und da von Jesus gilt: „Unsre Stellung zu ihm entscheidet über unsre Stellung zu Gott, d. h. über unser Leben.“<sup>225</sup> ist für alle Christen jedes Alters das Erlebnis der ersten Jünger zu erhoffen, um mit diesen zu Recht von dem Menschen Jesus bekennen zu können: „Wir sehen in ihm Gott, darum ist er für uns Gottes endgiltige *Offenbarung* oder Gottes *Sohn*.“<sup>226</sup>

<sup>218</sup> Nach der Person sollte deren Werk betrachtet werden: Der leidende Gottesknecht überwindet in Liebe die Sünde der Welt. Ein dritter Abschnitt des zweiten Teils über Jesus, den Heiland, beschloß diesen anderen Hauptteil mit der Erhöhung Jesu vom Kreuz weg bis zur Ausgießung seines Geistes an Pfingsten.

<sup>219</sup> Nach Barth war Jesus nicht in seiner Person als solcher (berufener) Offenbarer Gottes: Jesu Lehre vom himmlischen Vater und sein dazu stimmendes selbstverleugnendes Leben, das im Tode nicht bleiben konnte, überzeugten und gewannen ihm miteinander die Nachfolger, deren einem seine Person dann sogar ein Messiasbekenntnis entlockte. Dann aber bringt nicht mehr der Leitfaden, sondern das endliche Schicksal der Person Jesu Barth als deren Darsteller und Lehrer in zweite, größere Verlegenheit, wollte er der neutestamentlichen und kirchlichen Überlieferung besser gerecht werden als Wilhelm Herrmann. Und dies spätestens im Frühjahr 1910.

<sup>220</sup> 42B. Sie ist „die Grundlage wirklicher Humanität und Kultur, weil sie den Menschen *ernst* und doch *freudig* macht.“

<sup>221</sup> 42C. Den Lebenszusammenhang des Evangeliums beweist: „Eltern, Erzieher, Freunde, die neutestamentlichen Schriftsteller sind die Träger des Evangeliums.“ (42C) Nach einem Goethe-Zitat mit „Held“: „Das heißt das Evangelium hören, wenn Jesus als *Held*, als Persönlichkeit uns bekannt wird.“ (43A)

<sup>222</sup> 43A. Aber Nachfolge ist nicht Nachahmung, wird sogleich erinnert.

<sup>223</sup> „Jesus bez[eichnet] sich selbst nicht als Prophet, sondern als *Messias* (Taufe) *Christus*, dh den gottgesandten Helden. Aber er hat sich *nicht* als solchen verkündigt, *nicht* zuerst Glauben an ihn verlangt, *nicht* sich in die Mitte gestellt, sondern Gott. Die Jünger sind bereits seine Jünger, als es zum Messiasbekenntnis des Petrus kommt. . . Nun erst redet er vom Geheimnis seiner Person.“ Hierzu sollen die weisheitlichen Worte Mt 11,25-30 gelesen werden. „Danach hat sich *unsere Stellung zu Jesus* zu richten.“ (43B)

<sup>224</sup> 43C. Die Konfirmanden, denen dies vorgetragen wird, müßten einsehen: „Erst erleben, dann bekennen; nicht umgekehrt. Falsch: Nur wer Jesus als Gottes Sohn bekennt . . . Noch törichter: Gottes Sohn unlogisch, Dogma etc.“ (43CD) Barth ist alles daran gelegen, daß Petrus sein Bekenntnis auf Grund der Alltagserfahrung mit dem durch das Land ziehenden Lehrer und Vorbild ablegt. (Vgl die Petrus-Reihe Nr 169-180 der Predigten 1913)

<sup>225</sup> 43C

<sup>226</sup> 43C. Barth setzt zu „Gottes *Sohn*“ hinzu: „Bild für intimste Einheit“ und schließt die Stunde: „Auch das Bekenntnis muß *werden* mit der Höherentwicklung des Lebens.“ (44A) – Der Leitfaden war Barth zu lehrhaft-dogmatisch im Sinne der alten Kirchenlehre. So besteht er darauf, daß das Göttliche an dem puren Menschen Jesus (einen selber überwältigend) erlebt worden sein müsse, um ein höher greifendes und größere Worte erlaubendes Bekenntnis zu rechtfertigen. Oder, um die in Barths Entwurf überlieferten Worte mehr auf die beabsichtigte Unterrichtsstunde als auf die Theologie zu beziehen: Barth suchte den Jesus der Evangelien (und durch ihn Gott) seinen unkirchlichen, verweltlichten Konfirmanden (gut herrmannisch) auf eine Weise zugänglich zu machen, die ihnen eine hohe Anstrengung in der Gesinnung den Menschen gegenüber zumutete, eine weit geringere Anstrengung dagegen des Denkens, des Fühlens und Verstehens abseits der ihnen vertrauten Welt. So erklärt er in dieser Stunde die evangelische Geschichte von der Gegenwart her.

Dem Verständnis bereitet Schwierigkeit: „Jesus bezeichnete sich selbst nicht als Prophet, sondern als *Messias* (Taufe), *Christus*, dh den gottgesandten Helden.“ (43B) Der Selbstbezeichnung kommt die Bestätigung der Worte aus dem Munde anderer, die ihn erfahren, erlebt haben, am nächsten. „Also erst erleben, dann bekennen; nicht umgekehrt.“ (43CD) Im Leitfaden steht (dort S 43f): „Jesus ließ sich von Johannes taufen; denn er wollte zur

Aber Barth lenkt, über die ihm von Scheer abgenötigte Zwischenfrage (nach der Person Jesu) hinweg, auf das Ende hin, welches das Leben dieses Helden und Mannes Gottes nahm. „Das innere Leben Jesu: seine Stellung zu Gott, bleibt für uns ein Geheimnis, wie persönliches Leben überhaupt, das hier in Fülle [da ist].“ Der 37. Paragraph<sup>227</sup> ist als gerade Fortsetzung der Erörterung der Bedeutung Jesu und seines Lebens mit dem 36. eng verbunden. Die herkömmlichen Lehren sind unzureichende Versuche.<sup>228</sup> Nach allem, was uns offenbar und bekannt wurde (und so in seine Gemeinschaft und unter seine Führerschaft gebracht hat), „können wir schon jetzt sagen“: „Ein Leben wie das Jesu kann im Tod nicht vernichtet sein, . . . , Jesus ist gegangen, Christus lebt und ist doch kein anderer als der irdische Jesus.“ Und Barth beabsichtigte, diese unerklärliche gegenwärtige Erfahrung „Christus lebt“ so zu erklären: In „jesusartigen Menschen“ wird er uns als „das persönliche Leben“ „erlebte gegenwärtige Wirklichkeit“<sup>229</sup>. Das Neue Testament ist eben nicht ein „Spruchbuch“ (um Lehren darauf zu gründen, wovon der Leitfaden etwas an sich hat), sondern „ein Lebensbuch, dies von unerschöpflicher Fülle“.<sup>230</sup> Darum läßt sich resümieren und bleibt zu beherzigen: In der uns auf allerlei Weise vermittelten „Anschauung Jesu haben wir Gewißheit . . . über *Gottes Dasein und Wesen*.<sup>231</sup> . . . über die *Vergebung der Sünden*<sup>232</sup> . . . über die *Kraft zu einem neuen Leben*.<sup>233</sup> . . .<sup>234</sup> Es klingt wie ein Abschluß des gesamten Unterrichts, eines Unterrichts also über das (innere) Leben Jesu im Spiegel des äußeren, wenn es gegen Ende dieser 37. Stunde, als Summa summarum von dem entworfenen Bilde heißen soll: „Die lebendige und wirksame Anschauung Jesu erzeugt also in uns nichts anderes als den *Glauben*.“<sup>235</sup> Damit war sogar die Fortpflanzung des Glaubens durch die Zeiten in den Blick genommen zum Ende dieser 37. Stunde.

Jesu war in seiner Selbstverleugnung zu jedem Opfer bereit; dies schloß sein inneres Leben ein. Die Beschreibung des Lebens Jesu schloß ebenso ein, daß ein Leben wie das seine und in dieser Gesinnung geführt, der Tod nicht vernichten kann, unter der Voraussetzung der Dualität von Natur und Geist nicht ganz vernichten kann. Was nötigt dann, dennoch auch die Leidensgeschichte zu erzählen; Jesu Tod von seinem Leben zu besondern und zu einem eigenen Gegenstand der Betrachtung zu machen?<sup>236</sup> Der Schluß der 37. Stunde ist als Übergang angelegt,

---

messianischen Gemeinde gehören. Allein als er aus dem Wasser herausstieg, erhielt er durch ein wunderbares Erlebnis die Gewißheit, daß *er selbst der Messias sei*.“ – S des weiteren zu § 37.

<sup>227</sup> Der 37. Paragraph beginnt bei dem eben zitierten Satz. (46A) Ein eingeschobener § 36a (44f) erörtert die Wunderfrage im Sinne WHerrmanns: Wie die Erscheinungen des Auferstandenen setzen Wunder den Glauben, die unbezweifelte Erfahrung (des hilfreichen) Gottes voraus. Vgl 79BC; GA III 2,396A-398B.

<sup>228</sup> 46A. Die „Dogmen von der Präexistenz, Trinität, Gottmenschheit, zwei Stände sind *Versuche*, das Geheimnis zu lüften, alle unzureichend, aber auch wenn zureichend, nicht ‚Grund des Glaubens‘. Der ist nur Jesus selbst, wie er uns offenbar und bekannt wird.“

<sup>229</sup> 46B. „Wer euch aufnimmt, . . .“ Ferner sollten an dieser Stelle die Worte, mit denen Jesus das Messias-Bekenntnis in Matth 16 beantwortete, sowie die Verheißungen an die in seinem Namen versammelten Zwei oder Drei nach Matth 18 gelesen werden.

<sup>230</sup> 46B; vgl 42C. – Diese Stelle ist ein musterhaftes Beispiel dafür, wie die nie vergessene und immer gegenwärtige Schrift einerseits und Erfahrung andererseits zum lebendigen (Schrift-) Zeugnis werden (sollen).

<sup>231</sup> 46C. Forts: „Der einzige Gottesbeweis, aber er genügt. Natur ist zweideutig, Gewissen kann irren, überlieferte Buchstaben sind tot. . . Gott offenbart sich als persönliches Leben und zeigt damit, daß er nichts anderes ist.“

<sup>232</sup> „Jesu Art zeigt uns eine Liebe, die uns nicht gleichgiltig lassen kann. Wenn wir sie sehen, so empfangen wir die Versicherung, daß Gott trotz unsrer Schuld Gemeinschaft mit uns haben will.“

<sup>233</sup> „Wir werden zu tätigen Bürgern des Reiches Gottes. Ist jemand in Christo . . .“

<sup>234</sup> 46C-D

<sup>235</sup> 47A. Forts: „Darum [heißt es] im Christentum: an Gott *oder* an Christus glauben; korrekt: durch Christus an Gott“ glauben. Vgl, was Barth mit Berufung auf Schleiermacher ausführt III 2,188Bf.190f; ferner Friedrich Mildner, Auferstehung IV (Dogmatisch) in: TRE 4(1979/1993),554f.

<sup>236</sup> Scheer teilte: der Prophet – der Heiland, Lehre – Werk. Barth schlug Scheers „Der Messias“ (erster Abschnitt in dessen zweitem Teil „Der Heiland“) dem ersten Teil über den Propheten zu und rundete das Bild in seinem Sinne. Dann brachte seine Ausdehnung des ersten Teils zum Ganzen ihn in eine gewisse Verlegenheit. Wenn ihn nun Scheers Abschnitte „Der leidende und sterbende Gottesknecht“ und „Der erhöhte Herr“ banden, mußte er sie wie Nachträge oder Ergänzungen auf das bereits abgeschlossene Ganze beziehen, was nach Lage der Dinge Jesu Tod und Jesu Auferstehung gegen Barths sonstiges Bestreben eigenartig besonderte und gleichsam in ein neues Licht

Barth markiert einen Abstand zum bisher erzählten äußeren und inneren Leben. Auf das innere bezogen mag gelten: „Nur das Leben Jesu vollendet und offenbart sich in seinem Kreuz.“ Ein anderes ist: „Der Weg zum Leben geht durch die Auflösung des Lebens.“ Beides fügt sich unter die Überschrift: „[Das] Symbol des Christentums [ist] das Kreuz Christi.“<sup>237</sup>

Durch den Leitfaden veranlaßt, treten also in § 38 und § 39 Kreuzestod und Auferstehung Jesu als Gegenstand der Stunden nebeneinander oder vielmehr: sie folgen aufeinander, als handle es sich um ein Begriffspaar, das sich aufeinander bezieht. § 38 beginnt: „Jesu Todesgang geschah aus *freiem Willen*, nicht aus Notwendigkeit. Er schwieg nicht oder blieb in Galiläa, um seiner Aufgabe (Reich Gottes) willen, um seines Berufes (Messias) willen, beides im Tode zu vollenden.“<sup>238</sup> Jesu äußeres Leben fällt nicht still der Natur anheim, und das innere vollendet sich nicht unsichtbar zum ewigen Leben oder muß von einem andern vollendet werden wie bei seinen Nachfolgern. Jesus vollendet inneres und äußeres Leben selbst, als „gottgesandter Held“ die Leidensgeschichte vorantreibend.<sup>239</sup> Gott vertrauend gehorcht er dem Gebot der Liebe; so besteht er Gethsemane und das Kreuz in Einheit mit dem Willen des Vaters.<sup>240</sup> Als ob ein Tod von gefährlichem Ernst und höchster Bedeutung für andere zu erleiden gewesen, nimmt in der zweiten Hälfte des Paragraphen Barth von der evangelischen Geschichte Jesu Abstand, geht zur Art der Briefe über und bezieht das Geschick der Menschen in die Geschichte Jesu ein.<sup>241</sup> Bedeutet der Tod Christi das göttliche „Urteil über die menschliche *Sünde*, die sich gerade am Karfreitag offenbart hat,“ und die „göttliche *Vergebung*“ sowie als deren andere Seite<sup>242</sup> die „Aufforderung zu *neuem Leben*“, so zeigt Jesu Tod „deutlichst den Inhalt seines Lebens“<sup>243</sup>: „Er hat *für uns* gelebt und ist *für uns* gestorben.“<sup>244</sup> So haben wir an Jesu Leben und Tod die

---

rückte. So dürfte die heute den Betrachter und nachdenklichen Leser verwundernde Disposition (und dann auch deren Durchführung) ihren Ursprung in selbstverschuldeter Verlegenheit, nicht in der Absicht haben, theologisches Neuland zu erkunden.

<sup>237</sup> 47AB (Man beachte das Spiel mit der doppelten Bedeutung von „Leben“). Wenn „das Symbol des Christentums das Kreuz Christi“ ist, ist dies dann „etwas anderes als das bisher Besprochene? Nur das Leben Jesu vollendet und offenbart sich in seinem Kreuz: Gehorsam gegen Gott, Liebe zu den Nächsten, Selbstverleugnung.“ Mit Bezug auf die Frage Jesu Mk 8, 27f, für wen er gehalten werde: „Ein Messias, der nicht nur nicht herrscht, sondern sterben will!“ Dann: „Der Weg zum Leben geht durch die Auflösung des Lebens.“ Der hinzugesetzte Verweis auf Schiller ist eine halbe Rücknahme in die Innerlichkeit: Der Kampf mit dem Drachen steht für die Selbstverleugnung: Menschlich-sittliche Vollendung und natürliche Vernichtung stehen in dem Einen und Einzigartigen widereinander und sind doch in ihrer Übereinkunft zu begreifen.

<sup>238</sup> 47C

<sup>239</sup> Statt in Galiläa zu bleiben, zog er in Jerusalem ein. „Tempelreinigung. Letzter Bußruf. Das Volk fällt ab.“ Sein Todesgang wurde immer einsamer, Judas verriet ihn des falschen Messiasideals wegen. „Jesu Testament: *Fußwaschung* und *Abendmahl* (dienende Liebe und Gemeinschaft).“ (47CD)

<sup>240</sup> 48AB. Gethsemane: „Weniger Todesangst, als weil auch ihm sein Dasein ein Rätsel wird. Alles umsonst gewesen, Sieg der Sünde, Reich Gottes ein Schein?“ „Aber sein Gebet wird erhört, er war Gottes Sohn, und Gott siegt in ihm.“ (48A; vgl. „Gottes *Sohn* (Bild für intimste Einheit)“, 43C) „Am Kreuz: Gottverlassenheit und Schmerz überwunden durch Liebe zu den Nächsten und Gottvertrauen bis zuletzt.“ (48B) – Hiermit endet die erste Hälfte des Paragraphen, die sich in Barths Weise auf die Betrachtung der Geschichte Jesu beschränkt. In der zweiten kommt Scheers Leitfaden zur Geltung. Die Schlußbemerkung mit der Anführung von Röm 6 führt beide Betrachtungsweisen zusammen.

<sup>241</sup> 48BC. Barth folgt dem Leitfaden; doch warum folgt er dem Leitfaden? Auch folgt er ihm auf eigene Weise und kommt auf Früheres zurück; vgl. 39AB; § 33 über Glaube und Erlösung des Menschen, der seine Sünde erkannt hat. „Bedeutung“ (48B) erfährt das Gleiche wie „Inhalt“ (48C), allein daß „Bedeutung“ das Gemeinte auf die Menschen bezieht, „Inhalt seines Lebens“ auf Jesus. „Bedeutung“ braucht Barth jedenfalls weiterhin, als er (48CD.49A) auf den angelegten eigenen Weg zurückkehrt, sowie in der S 48f Anm 100d angeführten späteren Briefstelle.

<sup>242</sup> „frei vom Bösen, frei zum Guten“

<sup>243</sup> 48BC; vgl. 47A. Dh er ist mehr als einzelne Tatsache, voll allgemeiner Bedeutung, die er zeigt und offenbart.

<sup>244</sup> 48C. Damit kehrt Barth vermittelnd zur evangelischen Geschichte zurück: „Für uns gelebt“ heißt Gott gehorsam, dessen Gebot der Liebe bis zum Äußersten der Selbstverleugnung folgend und damit Gott und sein Gebot offenbarend; „für uns gestorben“: in vollendetem ewigem, göttlichem Leben, sich selbst, seine Tierheit im Opfer verleugnend und sein ewiges Leben vollendend und offenbarend. Hat die Selbstverleugnung Barth gehindert, wie

„Offenbarung der Liebe Gottes“ und die „Versöhnung“.<sup>245</sup> Die Bedeutung der Versöhnung schreiben „Lamm, Blut, Hohepriester, Lösegeld“ im Neuen Testament dem Tode Jesu zu für einen tätigen Glauben, der in der Gesinnung der Nachfolge besteht und „mit ihm (Jesus) Gott vertraut und gehorcht“. Das folgende „Wir schwach, er stark.“<sup>246</sup> bringt die Überlegenheit des einen unvergleichlichen Vorbilds<sup>247</sup> zum Ausdruck. Röm 6,4-11, das zum Beschluß der Stunde über Jesu Tod gelesen werden soll, erscheint Barth als Zusammenfassung der Bedeutung des Todes Jesu für den Nachfolger geeignet, weil es mit seinem Tod das Absterben auch unseres alten Menschen verbindet.<sup>248</sup>

Die durch den Leitfaden veranlaßte Besonderung des Todes Jesu von seinem Lebensgang, dem „Die Erhöhung des Herrn“<sup>249</sup> (vom Begräbnis bis Pfingsten erzählend) gegenübertrat, hat Tod und Auferstehung (im Vergleich zu Wilhelm Herrmann) einander wieder näher gebracht, sodaß sie (als § 38. § 39) nebeneinander- und zusammenrücken. Die Durchführung widerspricht allerdings der Disposition:<sup>250</sup> Die Auferstehung ist nur die andere Seite des eben zuvor besprochenen Todes Jesu, ist nichts für sich. Lautet der Satz, der die 39. Stunde eröffnet, programmatisch: „Die Bedeutung der *Auferstehung* Jesu ist also nur die andere Seite derselben Sache“<sup>251</sup>, sozusagen kein zweites Faktum unter Pontius Pilatus; so liegt darin, daß Barth auf die Auferstehung Jesu als Ereignis und Geschehen nicht eingeht (so wenig wie Wilhelm Herrmann), vielmehr die Behauptung voraussetzt und es unternimmt, in der Besprechung die Bedeutung dieser Behauptung verständlich zu machen. Der Auferstandene erschien allein früheren Anhängern des Gekreuzigten, und für diese „bedeuteten sie (die Erscheinungen der Osterzeit): „Der Tod Jesu war nicht die Vernichtung, sondern die Vollendung seines Werks, er *war* der Messias.“<sup>252</sup> Daß durch die Erscheinungen ratlos und mutlos gewordene, enttäuschte frühere Nachfolger zu neuer Gewißheit gelangten, machte Barth bereits hier am Beispiel der Emmaus-Jünger anschaulich.<sup>253</sup> „Es wacht dadurch eine Gewißheit in ihnen auf, die *schon vorher* in ihnen geschlummert hat . . . : Christus *kann* vom Tod nicht überwunden sein.“<sup>254</sup> „Ebenso steht es für uns: Das Annehmen der Berichte über die Auferstehung kann nicht unsern Glauben begründen, auch wenn sie aufs beste bezeugt wären. *Schon vorher* muß unser Glaube, das heißt die

---

Herrmann positiv vom „Selbst“ zu sprechen oder war es dies, daß er lieber geradezu von ewigem, göttlichem Leben redete?

<sup>245</sup> 48C. „Im Neuen Testament: Lamm, Blut, Hohepriester, Lösegeld. Alles Bilder.“ Anders als S 39 setzt Barth hier, S 48C, nur dies eine Mal den Begriff „Versöhnung“ her, und anders als hier wird 39 eine Verbindung mit dem Kreuzestod Jesu nicht hergestellt. (39D vermittelt „der rechte Glaube“ (vgl 46C; Nr 2; 48BC) die Teilhabe am Reich (der Liebe) Gottes.) Die 48 Anm 100d zitierte (um einige Wochen spätere) Briefstelle hat aber, allein schon der angeführten Stelle Röm 6 wegen, zu diesen Bemerkungen Barths über „Versöhnung“ nähere Beziehung.

<sup>246</sup> 48D

<sup>247</sup> Vgl 43A: Lehrer und Vorbild, aber als „Führer und Herr unsres Lebens“ in der Nachfolge.

<sup>248</sup> Die für immer geltende Bedeutung der Versöhnung hat der einstige Tod Jesu (der ihn zum Christus vollendete oder als den Messias bestätigte) für den Glauben oder diejenige Gesinnung heute, die unter dem Eindruck des inneren Lebens Jesu ihm (heute) nachfolgen will auf seinem Wege und mit ihm Gott vertrauen und gehorchen. Dies ist es, was Barth in Röm 6 Anf, hier zum ersten Mal angeführt, ausgedrückt findet. Tätiger Nachfolger, fand Paulus wie Schleiermacher Gott in seinem (Jesu) Tun und Leben (vgl III 1,408C). Er fand in seinem vergänglichen ein höheres Leben gegenwärtig und war bereit, dies vergängliche Leben im Dienst der Liebe (zu den Brüdern) um des höheren willen sich verzehren zu lassen. In diesem Sinne mag der Tod Jesu (in dem er sein Leben zum allgemeinen des Christus vollendete) unsere Versöhnung zur Gotteskindschaft heißen und Tod und Auferstehung Jesu (letztere steht für die erfolgte Vollendung und das volle Heute) „der Grund unseres Glaubens“ (50A), um, was nunmehr folgen muß, vorwegzunehmen. Tod und Auferstehung Jesu sind nichts einzelnes mehr, sondern etwas Zusammenfassendes und von allgemeiner Bedeutung geworden, voll neuer Möglichkeiten; diese Identifikationsmöglichkeit bringt „Grund unsres Glaubens“ zum Ausdruck.

<sup>249</sup> S ob Anm 6 zu Scheers Leitfaden.

<sup>250</sup> Zum ersten darin, daß der Anfang v Röm 6 zu § 38 zit wird, zu § 39 nicht einmal mehr daran erinnert.

<sup>251</sup> 49A

<sup>252</sup> 49AB

<sup>253</sup> 49B. III 2,35C.43D; vgl Pred Nr 216 v 19.IV.1914 (Sonntag nach Ostern).

<sup>254</sup> 49B; vgl 46AB.

Gesinnung der Nachfolge, in uns begründet sein, *dann* erkennen wir dankbar die Notwendigkeit jener Erscheinungen für uns, weil sie die *Gemeinde* begründet haben, durch die Jesus als der Lebendige zu uns kommt.<sup>255</sup> „Auferstehung“ hält demnach längst zuvor gemachte und vielfach bestätigte christliche Erfahrung<sup>256</sup> mit einem Namen fest.

Darum faßt in diesem Sinne der Bedeutung die beiden letzten Stunden gegen Ende dieser 39. ein Satz zusammen, der Tod und Auferstehung als Grund unseres Glaubens doch nebeneinander stellt, als habe er etwas über das bisher Ausgeführte Hinausweisendes festzustellen, weil von allgemeiner Gültigkeit für alle und immer: „Tod und Auferstehung Jesu sind der Grund unsres Glaubens, weil uns darin deutlich wird, *wer* Jesus war und *daß* er über Welt und Tod triumphiert hat, folglich *was* der Weg für uns und *daß* dieser Weg der des Sieges ist.“<sup>257</sup> Damit ist Jesu Tod und Auferstehung in sein (inneres und äußeres, zum (bis in die Gegenwart reichenden) Leben des Christus vollendetes) Leben einbezogen. Wenn hiernach nun der Paragraph über die Vollendung des Reiches Gottes in der Überwindung des Todes<sup>258</sup> eingefügt werden soll, so ist mit „Tod und Auferstehung Jesu“ diese überhaupt nötige Vollendung des Lebens im Reiche Gottes in ein Wort gefaßt.

### Zusammenfassung

1. Der Konfirmandenkurs vom Oktober 1909 bis März 1910 mit 42 Stunden stellte Barth vor die Aufgabe, einen Unterricht in der christlichen Religion als einem Ganzen zu konzipieren (jedenfalls zu verantworten), und gab damit (in Gestalt der Auseinandersetzung mit einem Leitfaden) vermutlich den ersten Anlaß umfassenden theologischen Nachdenkens im Genfer Amt.<sup>259</sup>

2. Barth beginnt mit einer Geschichte der Religion der Menschheit, näher des Alten Testaments, oder Entwicklung des Menschengeschlechts am Beispiel Israels, woran sich eine „religionsphilosophische Orientierung“<sup>260</sup> den religiösen Individualismus des Christentums betreffend schließt, beides nach eigenem Entwurf. (10 und 2 Stunden)

a) Die Geschichte der Menschheit ist eine eigene Welt gegenüber der Welt der Natur. Barth stellt sie unter den Gesichtspunkt der Religionsgeschichte als der göttlichen Erziehung des

<sup>255</sup> 49C. Angesichts des S 49f Anm 101 gegebenen Zitats aus Herrmanns Dogmatik vergegenwärtige man sich die Barth ebenfalls bekannte, viel weiter reichende Verinnerlichung des Ostersieges in dem, was Wilhelm Herrmann bei Hinneberg 1906 unter „Die Entwicklung der Glaubensgedanken“ in der Dogmatik vorträgt: „Wir haben einen Lebensvorgang darzustellen, der ein Wechsel von Kämpfen und Siegen ist. Die Gedanken des Sieges, in denen sich die Freude an der eigenen Heilsgewißheit und an der Gemeinschaft der Heiligen ausdrückt, sind andere als die Gedanken des Kampfes. Wenn jene in dem dritten Teil der Dogmatik dargestellt werden, so wird in den ersten beiden Teilen der Kampf des Glaubens in seinen beiden Richtungen als Überwindung der Welt und der Sünde behandelt.“ (625B)

<sup>256</sup> „Ein Leben wie das (Leben) Jesu kann im Tod nicht vernichtet sein, können wir schon jetzt sagen. Jesus ist gegangen, Christus lebt und ist doch kein anderer als der irdische Jesus. Er wird erlebte gegenwärtige Wirklichkeit, . . .“ (46AB)

<sup>257</sup> 50A. Von Tod und Auferstehung Jesu als dem Grund des Glaubens kann Barth hier sprechen, weil sie nichts anderes bedeuten als den Jesus, „wie er uns offenbar und bekannt wird“. (46A)

<sup>258</sup> 41f; § 35. Das Kreuz bedeutet: „Der Weg zum Leben geht durch die Auflösung des Lebens.“ (47AB) Bei Scheer war die Vollendung des Reiches Gottes das Schlußstück der Lehre des Propheten Jesus. Bei Barth hätte der Paragraph die von Jesus gebrachte Erlösung beschlossen. Gab es nun (gegen Ende des ganzen Kurses über Leben und Lehre Jesu und deren Eindruck auf Menschen) einen Paragraphen über den Kreuzestod Jesu, dem ein gleicher über die andere Seite der Sache folgte: die Vollendung des Messias, des Christus in der Auferstehung („daß er über Welt und Tod triumphiert hat . . . und daß dieser Weg der des Sieges ist“, 50A), so rückte die Vollendung des Reiches Gottes in der Überwindung des Todes füglich besser dorthin.

<sup>259</sup> Damaligem Genfer Brauch gemäß (s 101 Anm 84; 55 Anm 110.111) wurden ein Credo und Sakramentsformeln nicht besprochen. Die Behandlung des Gebets schloß die des Vaterunsers ein. In vier Stunden wird die Bergpredigt gelesen, in 9 Stunden (mit dem Leitfaden) der Dekalog erörtert.

<sup>260</sup> 14.XII.1909 an PWalter nach 13 Anm 19.

Menschengeschlechts und der Völker. In der alttestamentlichen Religionsgeschichte lernt das Volk Israel Gott als den Herrn der Völker kennen, als den Gott der Gerechtigkeit, des Geistes, der Liebe. Seit Jesaja tritt allmählich die Bedeutung der Persönlichkeit des Einzelnen hervor, die Frage des Leidens erhebt sich. So wurde das Alte Testament zur Vorbereitung auf Jesus.

b) Die „religionsphilosophische Orientierung“ (wirft nicht, vom allgemeinen Kulturbewußtsein ausgehend, die Frage von Religion und Kultur auf, sondern) geht von dem einzelnen lebenden Menschen aus, der als Naturwesen mit Geistesvermögen von begrenzter Kraft versehen ist. Sein Streben nach dem Wahren, Guten, Schönen erlischt, und wer im Vergänglichen als dem Nicht-Wirklichen bleibt, verzweifelt,<sup>261</sup> erhalten die Geistesvermögen nicht Wert und Kraft durch ein Du, das den Menschen (im individuellen religiösen Erlebnis sich offenbarend) zu sich zieht,<sup>262</sup> wird dem Willen nicht die Wirklichkeit des Lebens eröffnet.

3. Der Unterricht stellt in der Hauptsache die Offenbarung Gottes in Jesus dar. Für diesen neutestamentlichen Teil des Unterrichts liegt von der 13. bis zur 41. Stunde (ohne § 36-37) in freier Verwendung ein Leitfaden zugrunde, dessen „falsch historisierende“ Art („Alles in ein Lebensbild Jesus hineingepreßt“)<sup>263</sup> Barth nach dem eigenen Bild des Lebens Jesu sowie dessen Wirkung und Bedeutung zu korrigieren sucht.<sup>264</sup> Er hält sich an die durch den Aufriß vorgegebenen Stichworte, behandelt sie jedoch in eigenem Sinne. So stehen zunächst die folgenden 23 Stunden (13.-34. Stunde) unter dem Obertitel „Jesus der Prophet“ und stellen Jesus als Lehrer und Vorbild in der Nachfolge vor.

a) Unter Berufung auf Jesus wird in 7 Stunden (§ 13.-19.) zum ersten von Gott gehandelt: der Vertrauen verdienenden Güte Gottes in dessen Vorsehung, dem Suchen Gottes in Gebet und Gottesdienst des ganzen Lebens nach Jesu Vorbild im Vaterunser; der Ehre Gottes als Sinn auch der äußeren Arbeit eines Nachfolgers Jesu heute und der Arbeit im Leiden.

b) Zum zweiten ist das Neue, das Jesus brachte und bis heute lehrt: „*Gut ist nur ein guter Mensch.*“<sup>265</sup> Die Lesung der Bergpredigt (20. bis 23. Stunde) läßt erkennen, daß das rechte Verhältnis Jesu zu Gott ein Gesinnungsverhältnis sei. Gottes- und Nächstenliebe sind unzertrennlich (wobei die Gottesliebe an den Nächsten weist); dazuhin erfordert die gute Gesinnung (drittens) Selbstzucht und Selbstüberwindung. In diesem Sinne soll die lebensnahe Besprechung der Zehn Gebote (wobei auch Ehe und Familie, Staat und politische Verhältnisse bedacht werden) auf das Gute hin orientieren und die Ausbildung einer Gesinnung der Liebe befördern. (§ 24-31)

c) Jesus verdanken wir zum dritten die Erlösung. (4 Stunden; § 32-34.35) Selbstbesinnung zeigt uns: Gott gegenüber mangelt uns Vertrauen und Unterwerfung (Gehorsam); dem Nächsten gegenüber Liebe; uns selbst gegenüber Selbstzucht.<sup>266</sup> Wer seine Sünde und Erlösungsbedürftigkeit nicht erkennt, kann nicht bewußter Christ werden.<sup>267</sup> Im Glauben erlebt der Mensch seine Erlösung: vor anderem Vergebung der Sünde (Gott erklärt den Menschen für berechtigt, seine Gemeinschaft zu haben, trotz des Schuldgefühls.<sup>268</sup>) und Kindschafts-Bewußtsein; infolge dessen Teilnahme am Reich Gottes, „d. h. an der Macht der Liebe, empfangend und gebend“<sup>269</sup>. Handelt Barth, durch die Besprechung der Reich-Gottes-Predigt Jesu im Leitfaden veranlaßt, noch einmal und nun allgemein vom Leben unter der Herrschaft Gottes, so, durch die vorgegebenen Stichworte Wiedergeburt und Bekehrung veranlaßt, an dieser Stelle vom Entstehen der individuellen Religiosität. Das Reich Gottes ist zugleich die naturüberlegene Macht des ewigen Lebens und die Wirklichkeit gegenüber dem Schein unseres

<sup>261</sup> 14AB

<sup>262</sup> 15A. Insofern ist Schleiermacher Barths Dualismus gemäß, anders als Cohen.

<sup>263</sup> 18.III.1910 an WLoew nach 13 Anm 19.

<sup>264</sup> Über die Bedeutung Jesu: 13A.16B.17AB.20B.21A-C.22B.24BC.42Cf(f).46-50.

<sup>265</sup> 24B; § 19. Vgl. „Gerade an Jesaja sehen wir, was Gott will: uns selbst.“ (10C; § 8)

<sup>266</sup> 36C

<sup>267</sup> 38B

<sup>268</sup> 39B

<sup>269</sup> 39D

(äußeren) Lebens.<sup>270</sup> Dieser zweite Paragraph über das Reich Gottes (§ 35) wurde hernach dem Paragraphen über die Auferstehung (§ 39) gegen Ende hin eingefügt, um Tod und Auferstehung als Summe des (äußeren) Lebens Jesu dem inneren anzufügen. Vorderhand ist von diesem Entwurf über Erlösung samt Versöhnung festzustellen, daß er eine Beziehung auf den Kreuzestod Jesu nicht kennt und überhaupt des Todes allein als dessen Überwindung durch die naturüberlegene Macht des Reiches Gottes gedenkt.

d) Den (folgenden) Teil des Leitfadens (eigentlich nun über Jesus als Messias) ordnet Barth dem vorigen ein und unter. Dem Messias-Bekenntnis des Petrus (2 oder 3 Stunden; § 36.36a.37) und aller Nachfolger Jesu geht zur Nachfolge im Reiche Gottes bewegendes Erleben voraus. So liegt darin: „Ein Leben wie das Jesu kann im Tod nicht vernichtet sein, können wir schon jetzt sagen. Jesus ist gegangen, Christus lebt und ist doch kein anderer als der irdische Jesus. Er wird uns erlebte gegenwärtige Wirklichkeit, weil in ihm *das* persönliche Leben [ist]. [Wo] Jesusartige Menschen [sind], da [ist] Jesus selbst.“<sup>271</sup> Damit ist das (innere) Leben Jesu gewürdigt, noch nicht aber sein Tod.

4. Der Leitfaden und das Kirchenjahr nötigen dazu, vom leidenden Gottesknecht und seiner Erhöhung zum Herrn zu handeln. So können Tod und Auferstehung Jesu (je 1 Stunde; § 38.39), nebeneinander gestellt, in neuer Bedeutung „Grund des Glaubens“ heißen: sie geben über das Christentum insgesamt kurze Auskunft.<sup>272</sup> Die Gedanken der beiden Paragraphen kommen mit der Karfreitagsbetrachtung 1910 überein.

a) Erhebt sich nach dem Messias-Bekenntnis die Frage, ob „das Kreuz Christi“ als „Symbol des Christentums“, also die Leidensgeschichte Jesu und sein Tod am Kreuz, „auf etwas anderes als das bisher Besprochene“<sup>273</sup> führe, lautet die Antwort: „Nur das Leben Jesu vollendet und offenbart sich in seinem Kreuz“.<sup>274</sup> Denn: „Der Weg zum Leben geht durch die Auflösung des Lebens.“<sup>275</sup> In § 38 über den Tod Jesu bringt beides die Anführung von Röm 6,4-11<sup>276</sup> zum Ausdruck. Im selbstverleugnenden Tod am Kreuz vollendet Jesus sein Leben für uns und also Vertrauensgehorsam, Liebe, Selbstverleugnung seines inneren Lebens zur Einheit mit Gott in Ewigkeit. Mit Leben und Sterben offenbart Jesus die Liebe Gottes, und nun wird auch der Versöhnung noch einmal gedacht.<sup>277</sup> Der Tod kann Jesus nur das äußere, das unwirkliche Leben nehmen.

b) Daß das Kreuz Jesu nur die Vollendung und Offenbarung des (inneren ewigen, göttlichen) Lebens Jesu sei, wird durch das bestätigt, was, als die (nur eigens hervorgehobene und benannte) „andere Seite“ seines Kreuzestodes, die Auferstehung Jesu heißt. Barth, der eine moralisch werdende Ewigkeit lehrt, macht Jesu Auferstehung von dessen vollendet-moralischem und also vollendet-ewigem Leben her begreiflich. – Für die Nachfolger Jesu bedeutet Röm 6,4-11: Stirbt unser alter Mensch der Sünde mit Jesus (oder ihm nach), so werden wir Christus auch in der Auferstehung gleich und, in einem neuen Leben wandelnd, hinfort Gott leben. Ganz dieser in Röm 6 ausgedrückten ethisch-geistigen Auffassung der Versöhnung<sup>278</sup> gemäß begegnet Jesus,

<sup>270</sup> 41AC; § 35. „Reich Gottes *die Wirklichkeit* gegenüber dem Schein unsres äußern [!] Lebens.“ (41CD) Dieser Satz wird später mit dem ganzen § 35 dem § 39 gegen dessen Ende eingefügt, doch unverändert. § 11f (13f) erscheint das allgemeine Kulturbewußtsein als „nichts Ganzes“ (13B), der Wille als „noch nicht die Wirklichkeit des Lebens“ (14B), beide Male gegenüber dem in Röm 7,14-24 Bezeichneten. Wie es scheint, ist der Anspruch auf (christliche) Allgemeingültigkeit; der Anspruch des Cohen-Herrmann-Schemas, zur unbedingten Wahrheit hinsichtlich Gottes und des Menschen, der Welt und des Lebens anzuleiten, noch nicht erreicht.

<sup>271</sup> 46AB; § 37

<sup>272</sup> 50A; vgl 46A.41f. Tod und Auferstehung zeigen Jesus und den Weg des Sieges über (Sünde,) Welt und Tod.

<sup>273</sup> Nämlich die Nachfolge unter der Gottesherrschaft bis zu deren Vollendung.

<sup>274</sup> 47A. Immer wieder unternimmt Barth den Versuch, andere, ältere Deutungen des Lebens und Sterbens Jesu in seinem Entwurf adaptierter Gestalt aufzunehmen; in „Leben und Sterben“ klingen sie an.

<sup>275</sup> 47B

<sup>276</sup> 48D; § 38

<sup>277</sup> 48C

<sup>278</sup> 48 Anm 100d; III 2,33C (im Brief an WLoew v 1.V.1910 spricht Barth mit Beziehung auf Röm 6 von „Tod und Auferstehung Jesu und ihrer Bedeutung für uns“.)

nachdem seine Erscheinungen vor den ersten Nachfolgern die Gemeinde begründet haben,<sup>279</sup> heute als der Lebendige mit Anspruch und Beispiel wie ehemals denen, die ihm nachfolgen, nämlich als der von Gott Auferweckte und in seiner Gemeinde lebendig wirkende Christus.<sup>280</sup>

5. Der nachösterlichen Gemeinde ist eine Stunde gewidmet, eine Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, die letzte der Konfirmation. (§ 40.41.42)

6. Der erste, auf das innere Leben Jesu gebaute Gedankenkreis (der erste auch, dem eingehende Aufmerksamkeit zuteil wird) entwickelt den Gedanken Gottes. Im Mittelpunkt der Gedanken Jesu stand das Bild: Gott unser Vater. Das innere Leben weiß sich selbst als von Gott geschaffen und weiß als Ausdruck seiner Gewißheit die Welt als von Gott geschaffen.<sup>281</sup> Gott gehört als der Schöpfer zur Welt nicht hinzu, sie hängt vielmehr von ihm ganz allein ab, und was geschieht, ist alles sein Werk,<sup>282</sup> er ist ihr überlegener Herr und Regent. Gottes Wille ist Güte und Liebe, und er lenkt, unbeschadet der Unerforschlichkeit seiner Wege, in seiner Vorsehung alles zum Guten, sie erziehend auch die Wege der Menschheit und jedes Einzelnen. Da in dem Allmächtigen wie Wahrheit und Wirklichkeit so Güte und Liebe sich verbinden, verdient er wie Unterwerfung unter seine Überlegenheit so unser Vertrauen. Suchen wir Gott in der Haltung des Gebets und eines Gottesdienstes des ganzen Lebens wie Jesus<sup>283</sup>, so verbindet uns dies mit ihm und also mit der Wahrheit, der Wirklichkeit und dem Guten. Denn Gottes Wille über uns ist in seiner Güte und Liebe zugleich Wille an uns; der Gehorsam verlangt.<sup>284</sup> Wie das Suchen richten die Gebote auf ihn aus; was bedeutet, daß sie nicht pünktlich in einer äußeren Wörtlichkeit zu erfüllen sind, sondern in guter Gesinnung. In solchem Vertrauen und Gehorsam unter Gott leben, heißt ihn suchen und in diesem Streben, über die Natur und bloße Tierheit hinausgelangend, ewig und göttlich werden. Das Bestreben Barths ist nicht zu verkennen, mit Bezug auf die Gegenwartsfrage des Verhältnisses von Gott und Welt auf Grund des inneren Lebens Jesu als Offenbarung Gottes im Raum der Geschichte das Bild des allmächtigen himmlischen Vaters deutlich zu zeichnen und als Ziel aller Dinge zu markieren.

7. Grundlage alles dessen, was über Jesus ausgeführt wird (ein zweiter Punkt besonderer Aufmerksamkeit), ist die Nachfolge des inneren Lebens Jesu. Ihm gleichgestaltend erhebt sie uns über das bloß äußerliche, vergängliche Leben zu einem anderen, ewigen, göttlichen, zu Gott. Die Erkenntnis der Sünde (der die Vergebung so sicher ist, daß die Erkenntnis der Vergebung mit der Erkenntnis der Sünde übereinkommt; und die Freiheit vom vergangenen Bösen schließt die Freiheit zum künftigen Guten ein) kommt einer Willensentscheidung gleich zwischen der natürlichen, tierischen und der geistigen, göttlichen Welt, alt und neu, dem neu und ewig Werden. (Wer sucht, hat gefunden.) Heißt es einerseits, daß Sündenerkenntnis (und damit Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit) durch Selbstprüfung zustande komme, so nimmt Barth andererseits, um Bedeutung und Rolle der Sünde, der Schuld, des Bösen im Leben der Menschheit anzudeuten, antike und moderne säkulare Autoren zu Hilfe und auch die Bibel. Im Gegensatz zur Ablehnung einiger (insbesondere die Person Jesu Christi betreffender) Dogmen<sup>285</sup> ist Barth überhaupt im Gedankenkreis von Sünde (Schuld) – Erlösung (Rechtfertigung, Vergebung – Versöhnung) – Reich Gottes<sup>286</sup> auffällig bemüht, eine Anzahl überlieferter Begriffe aufzunehmen und ihnen Sinn abzugewinnen. Einige andere Begriffe biblischer Herkunft aus dem Bereich der überlieferten Versöhnungslehre wertet er allerdings als „Bilder“ ab.<sup>287</sup> Die so den

<sup>279</sup> Die Erscheinungen vor den ersten Nachfolgern haben die Zweifelnden auf ihren Weg zurückgerufen und gestärkt und sind durch die Gemeinde der Nachfolger des Lebendigen abgelöst.

<sup>280</sup> 49C

<sup>281</sup> 17CD

<sup>282</sup> 18A

<sup>283</sup> Die Worte des Vaterunsers bezeugen Jesus, wie er war, und es geht Kraft aus von dieser Art.

<sup>284</sup> Ebenso die Predigten im August 1914.

<sup>285</sup> 46A

<sup>286</sup> 32.-37. Stunde

<sup>287</sup> Barth handelt (§ 41.42) vom Wort Gottes und seinen Zeichen Taufe und Abendmahl, der Konfirmation als Admissio (nach einem Bekenntnis!), indes er vom Gottesdienst im allgemeinen herabsetzend spricht (bes 28A).

Grundgedanken aller Ausführungen über Person und Bedeutung Jesu mehrfach nuancierend-bereichernd oder überlagernd-abwandelnden Nebengedanken sind nicht allein auf das Ringen mit dem Leitfaden zurückzuführen. Insofern liegt hier ein Punkt nicht allein besonderer Bemühung, sondern auch der Unschlüssigkeit vor.<sup>288</sup>

8. a) Der geschichtlich-alttestamentliche Vorbereitungsteil zeichnet einen stufenweisen Fortschritt. Bestimmt das Suchen das Verhältnis zu Gott, so kommt im ethischen Gedankenkreis ein Werden darin zum Ausdruck, daß die Gesinnung auf das Gute (Liebe) gerichtet sein und die egoistische Natur oder Tierheit überwunden werden muß. Die Folge der Stunden über die Erlösung bestimmt hauptsächlich ein bestehender und willentlich-tätig zu überwindender Abstand. In der Selbstverleugnung Jesu, die zum Tod am Kreuz führt, ist ein treibendes Moment gegeben. Inmitten der Äußerlichkeit dieses Lebens wird uns in der Nachfolge des inneren Lebens Jesu, unter der Herrschaft Gottes das ewige Leben; die Ewigkeit Gottes.<sup>289</sup>

b) § 19.20 stellen das Christentum der Gegenwart in seiner äußerlich-gesetzmäßigen, innerlich jedoch unberührten und daher in Sinnlosigkeit unglücklichen Art dem unglücklichen Judentum des alten Israel gleich.<sup>290</sup> Gottesverhältnis und Art Jesu werden damit (bereits in diesem Unterricht) zeitgenössischem Christentum und Kirche entgegengesetzt. Die Distanzierungen des § 37 erinnern an Wilhelm Herrmann.

9. Barth verlangt Sündenerkenntnis als Voraussetzung bewußten Christseins; denn wie in der Miszelle über „Moderne Theologie“ (1909) ist die Moral Voraussetzung der Religion.<sup>291</sup>

10. Der Entwurf des Konfirmandenkurses 1909/10 ist durch den Kern- und Grundgedanken der Nachfolge des inneren Lebens Jesu bestimmt.<sup>292</sup> Die Stundenfolge über das Messias-Bekenntnis fügt sich diesem Hauptteil so mühelos an, daß man ihn dessen Abschluß nennen könnte. Leidensgeschichte und Tod Jesu werden mittels der Erklärung angeschlossen, daß Jesus am Kreuz in letzter Selbstverleugnung sein Leben vollende und offenbare. „Der Weg zum Leben geht durch die Auflösung des Lebens.“<sup>293</sup> lautet der verbindende Satz. Jesu Auferstehung wird einerseits von der Vollendung seines Lebens am Kreuz her erklärt, sie dient andererseits (wie auch die Erscheinungen des Auferstandenen) der Bestätigung des Sieges am Kreuz und der Vergewisserung der Nachfolger. Alles in allem eine Anleitung zu bewußter Nachfolge Jesu im Leben der Gegenwart, zur (aktiven) Teilnahme also an der Gottesherrschaft in dieser Welt.<sup>294</sup>

#### § 4 „Mit Christus gestorben“<sup>295</sup> – Die Karfreitagsbetrachtung 1910 anhand von Röm 6,8: Jesu Sterben und Leben als die Quelle unseres Wachsens und Werdens

Anfang März 1910 verfaßte Barth als Beitrag zum Genfer Gemeindeblatt eine Passionsbetrachtung, „Mit Christus gestorben“, der Röm 6,8<sup>296</sup> vorangestellt war. Zwei Wochen nach deren Erscheinen hielt er am 25. März die Karfreitagspredigt über Hebr 12,1-3. Dem reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew sandte er später beides samt einer weiteren Predigt zu mit der Bitte, die „vorgetragene Auffassung von der Versöhnung“ zu begutachten.

<sup>288</sup> Vgl 30.IV.1910 an WLoew nach S XXIII = 49D Anm 100d zu 48 u 45 Anm 95.

<sup>289</sup> 46A.49A;48C.49B.50A.41f(41B!)

<sup>290</sup> S auch 11AB, § 8aE.

<sup>291</sup> Zu 38A (§ 33) vgl 54f.46BC.48BC.

<sup>292</sup> Der Unterricht über Gott wird aus dem dienstbereiten inneren Leben Jesu entwickelt, ebenso der ethische (24CD!) und der Gedankenkreis um die Erlösung, um Tod und Auferstehung Jesu; daraus abgeleitet der um das Messias-Bekenntnis.

<sup>293</sup> 47B

<sup>294</sup> Religionsphilosophisch scheint die Dualität von wissenschaftlicher und christlicher Ansicht der Welt und aller Dinge, bei welcher der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis endete, zugunsten der Entwertung der endlichen Welt, der platonischen Idee (als kritischem Ding an sich), und Gottes als der einzigen Realitätsbeziehung überwunden, wie die „Ideen und Einfälle“ dann festgehalten haben.

<sup>295</sup> GA III 2,(33)33-36

<sup>296</sup> „Röm. 6,8. Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden.“

Barth fügte hinzu, er habe sich im Konfirmandenunterricht „über Tod und Auferstehung Jesu und ihre Bedeutung für uns . . . noch stärker und einseitiger als in der Predigt<sup>297</sup> . . . an Röm 6 Anfang angeschlossen. Ich finde dort alles Material zu einer Versöhnungslehre, die unsrer ethisch-geistigen Auffassung entspricht, und doch nicht bloßes Parergon wird wie vielfach bei den Modernen.“<sup>298</sup> Die Passionsbetrachtung würdigt Jesu Tod, der Begriff der Versöhnung erscheint freilich nicht.

Die Überschrift der Passionsbetrachtung ist dem vorangestellten Pauluswort entnommen, die Betrachtung gilt dem Kreuz Jesu, von dem die Evangelien berichten. Am Karfreitag gedenkt man dessen, daß Jesus in den Tod ging, gedenkt damit seiner Person, seines Lebens,<sup>299</sup> und „die Botschaft des Karfreitags birgt den Inhalt des Christentums“.<sup>300</sup> Die Evangelien wissen ebenso vom Kreuz, das ein Nachfolger Jesu auf sich nehmen muß. Der Verfasser der Passionsbetrachtung geht aber nicht von der Kreuzeserfahrung aus, die auch ein Nachfolger Jesu machen muß, sondern mit dem um ein „leben“ reicheren Pauluswort spricht Barth zum Karfreitag vom Kreuz Jesu, in dem „alle ernsthafte Lebenserfahrung in dieser oder jener Weise“ „ihren Anfang und ihre Vollendung findet“.<sup>301</sup> „Mit Christus gestorben“ Im Zeichen des Spruchs aus dem Römerbrief wird mit den ersten beiden Sätzen der Karfreitag dem ernsthaften Leser angeheftet. Doch was hat Anspruch darauf, „ernsthafte Lebenserfahrung“ zu heißen? Barths vornehm-zurückhaltende Andeutung verschweigt mehr, als daß sie Hinweis gibt. Der Leser mag sich überlegen, daß „ernsthafte Lebenserfahrung“ nicht erst mit Unglück, Leid und Tod beginnt; daß vielmehr das Glück gleichfalls nicht nur selbstisch genossen sein will, man seines Glücks sich vielleicht dankbar und teilgebend würdig zu erweisen hätte; Unglück nicht nur hinzunehmen, sondern mit innerer Würde und vielleicht glaubensstark zu tragen ist – reicht die Kraft. Denn Genußsucht hat etwas Gemeines, allzu erbärmliches Elend erniedrigt. Aber all dieses muß der Leser des Gemeindeblatts sich selber denken.

Die Karfreitagsbotschaft ist eine Zumutung und gibt einen Anstoß, den manche (wider Willen wirkliche Träger und Prediger des Kreuzes Christi) auf sich genommen haben; doch allzu viele andere ließen sich durch den Anstoß daran hindern, am Lebensinhalt des Christentums teilzuhaben. So folgt auf die einleitenden Sätze als erstes eine Aufklärung des falschen Hindernisses. Den Lebensinhalt des Christentums sich anzueignen, hindert viele ernsthafte Christen die Meinung, eine alte oder zeitgemäß erneuerte Lehre über den Tod Christi glauben zu müssen.<sup>302</sup> In dem „Gedanken des Karfreitags, daß Jesus um unsertwillen am Kreuz gestorben ist“, haben „die Christen aller Zeiten mit Recht den Kern und Stern aller Glaubensgedanken gesehen“.<sup>303</sup> Er ist darum noch lange nicht uns geschenktes inneres Leben. Das der Betrachtung vorangestellte Bibelwort aus dem Brief des Paulus will anleiten, recht Karfreitag zu feiern, indem man das lernt in seinem Leben: „mit Christus sterben“. „Er hat gelebt zur Erfüllung des Willens Gottes und aus Liebe zu den Brüdern, und er ist gestorben, weil er beides nicht halb tun

<sup>297</sup> Der Karfreitagspredigt über Hebr 12,1-3.

<sup>298</sup> Nach 33A-C; Begleitbrief v 1.V.1910. Vgl KU 48CD.

<sup>299</sup> Denn Jesus ist „um unsertwillen am Kreuz gestorben“. (35A)

<sup>300</sup> 33D. Mit diesem, dem zitierten Satz beginnt Barth seine Betrachtung. Forts: „Nicht weil die Bibel und die Dogmatik es so verlangen, sondern weil alle ernsthafte Lebenserfahrung in dieser oder jener Weise im Kreuz Jesu ihren Anfang und ihre Vollendung findet.“

<sup>301</sup> 33Df. Im Brief an Loew „ethisch-geistige Auffassung“ der Versöhnung genannt.

<sup>302</sup> Die alten Dogmen, Meinungen, sind „selbstgemachte und darum unwahrhaftige Religion. (34D) „Ernste, redliche Menschen“ „müssen sich sagen, daß durch solches Annehmen (von Dogmen, Meinungen) an ihrem guten oder schlechten Verhältnis zu Gott so wenig etwas geändert würde wie durch eine Wallfahrt . . .“ (34C) Die Religion der Wahrhaftigkeit dagegen ist immer etwas, was uns *geschenkt* wird. Das Geschenk ist die Freiheit des innern Lebens von Sünde, Not und Tod. In den christlichen Gedanken, die man früher Dogmen nannte, sprechen wir uns aus über dies innere Leben, aber sie sind nicht die Sache selbst.“ (34D)

<sup>303</sup> 35A. „Um unsertwillen“ heißt: nach dem Willen des Vaters (diesem gehorsam), aus und in Liebe zu den Brüdern, in selbstverleugnender Hingabe zum dritten.

wollte, sondern ganz. Er hat das ‚Leben‘ hingegeben um des Lebens willen.<sup>304</sup> Der kurze letzte Satz mit dem in doppeltem Sinn gebrauchten ‚Leben‘<sup>305</sup> benennt das Ergebnis des im langen, der vorhergeht, Festgestellten. Es gibt ein natürliches, vergängliches und darum fragwürdiges, zweifelhaftes, sozusagen „unernstes“ ‚Leben‘ und ein ernsthaftes, das eigentlich Leben zu heißen verdient. Jesus hat sein äußeres ‚Leben‘ zu einem ernsthaften inneren gebraucht und darin sein äußeres verzehrt, seiner selbst nicht schonend. Er hat sein natürliches hingegeben im Dienste des geistigen, inneren als des wahren und wirklichen Lebensinhalts und gelangte somit zur Vollendung.

Das Evangelium handelt auch am Karfreitag vorzüglich vom inneren Leben und zielt auf das innere Leben des ernsthaften Christen. Darum redet der Verfasser der Karfreitagsbetrachtung nun den Leser persönlich an: „Du stehst *dann* vor dem Inhalt des Evangeliums, wenn du im innersten Herzen dieser merkwürdigen Tatsache gewahr wirst.“<sup>306</sup> Was wir lernen müssen, ist „mit Christus sterben“; also leben wie Jesus, nämlich auf Gott vertrauend und dessen Willen gehorsam, im Dienste der Menschen (der Liebe Gottes zu den Menschen) uns ohne Schonung unserer selbst verzehrend. Das ‚Leben‘, zum wenigsten etwas davon, wird uns dies freilich ebenso kosten wie Jesus. „Die Richtung, die dein Leben dann nimmt, ist die Richtung des Kreuzwegs Christi. Er fängt an mit dem ernsthaften Entschluß: Vater, nicht *mein*, sondern *dein* Wille geschehe, und er führt zur Hingabe des ‚Lebens‘ um des Lebens willen. Und je ernsthafter und wahrhaftiger du *diesen* Weg gehst, desto ernsthafter und wahrhaftiger wird dir im *Glauben* das *Leben* geschenkt, desto nachhaltiger wird dein kleines Dasein verankert im Grunde der Ewigkeit.“<sup>307</sup> Lernen wir mit Christus sterben, werden wir auch mit ihm leben – ganz wie Paulus meint; darin und in nichts anderem besteht die Nachfolge Jesu. Denn das äußerliche, natürliche Leben vergeht ohnehin; das beschriebene innere Leben aber in Vertrauensgehorsam Gott gegenüber, Liebe und Selbstverleugnung ist das ewige, das in der Vollendung über den Tod siegt.<sup>308</sup> Freilich steht ein Christ „nicht im Wordensein, sondern im Werden“, und „Jesu Sterben und Leben“ bleibt „die immer neue Quelle unsres Wachsens und Werdens“.<sup>309</sup> Mit solchen Worten faßt die Betrachtung am Ende Jesu Kreuzestod am Karfreitag und das Wort aus Röm 6 noch einmal zusammen. Denn die Verbindung von Sterben und Leben ist es, so viel erhellt, die jeder Leser mit dem Paulusspruch als die Bedeutung eben des Karfreitags sich zu Herzen nehmen soll und also das Werk der Versöhnung.

In der Passionsbetrachtung vom März 1910 schlägt Barth mit Hilfe des Spruchs aus dem sechsten Kapitel des Römerbriefs (ganz wie im Konfirmandenunterricht des Winters 1909/10) die Brücke vom Kreuz auf Golgatha zum Leben in der Nachfolge Jesu als dem ernsthaften,

<sup>304</sup> 35B. „Halb“ heißt: in den Grenzen menschlichen Ungenügens und Schwäche, ohne Selbstopfer; „ganz“: in unter den Menschen sonst nicht vorkommender Vollkommenheit, die Vollendung der Selbstverleugnung (in der Hingabe zum Opfer) eingeschlossen; Verleugnung der tierisch-natürlichen Selbstsucht bis zur reinen (Bruder-) Liebe des Geistes. Das hingegebene ‚Leben‘ ist das eigene, natürliche (und natürlich auch egoistische) des vergänglichen und vergehenden Scheins (vgl KU 41f § 35!). Welcherlei Leben ist mit dem erstrebten zweiten gemeint? Es steht in Parallele zu „aus Liebe zu den Brüdern“; hieße also: um (des höheren Lebens) ihrer Versöhnung mit Gott (zur Kindschaft) willen. (Vgl KU 46CD.48BC; § 37.38). Zu erwägen ist (zweitens, schließlich mit der ersten Bedeutung übereinkommend): um des eigentlichen, vollkommenen Lebens des reinen Geistes, eines vollkommenen Menschseins willen (vgl KU 47B; § 37aE). Und Paulus und gar der Römerbrief (zum dritten)? Paulus hat dem von der evangelischen Geschichte aus denkenden jungen Theologen Karl Barth, der in Auseinandersetzung mit Scheer um das Werk oder die Bedeutung Jesu rang (und überdies vor der Tatsache stand, daß es im kirchlichen Leben Karfreitag und Ostern gab), Sprachhilfe geleistet, indem er die Taufe auf den Tod des Christus Jesus bezog und daraus den Wandel in einem neuen Leben ableitete; Paulus half, die anderswoher gestellte Frage sprachspielerisch formelhaft-knapp zu beantworten.

<sup>305</sup> Einer Figur, die Barth im Folgenden (35C) wiederholt.

<sup>306</sup> 35BC

<sup>307</sup> 35C

<sup>308</sup> „Der Weg zum Leben geht durch die Auflösung des Lebens.“ (KU 47B; § 37aE)

<sup>309</sup> 35Df; vgl 43AB; KU 36B; 70f. Das Werden unterscheidet den Christen von der Vollkommenheit Jesu, des Sohnes Gottes (KU 43C), des Messias (KU 49AB), des Christus.

inneren, wahren, wirklichen, in der Hingabe des äußeren ewigen Leben; der zu vollendenden Ewigkeit, zu welcher der Christ heranwächst und wird.<sup>310</sup>

### § 5 Zwei Diskussionsabende über die „Auferstehung Jesu“ in Glaube und Geschichte im März 1911<sup>311</sup>

Die zwei der neuerdings allwöchentlich stattfindenden allgemeinen Gemeindeabende, die dem Verständnis der Auferstehung Jesu gewidmet waren, zählten eher zu den Diskussionsabenden als zu den Bibelbesprechungen.<sup>312</sup> Barths vorbereitende Aufzeichnungen unterscheiden „1. Die Frage des Glaubens“ und „2. Die Frage der Geschichte“<sup>313</sup>, sodaß naheliegt, Barth habe für jeden Abend einen der beiden Gesichtspunkte als leitende Fragestellung vorgesehen. – Wie in der nachträglichen Osterbetrachtung vor einem Jahr<sup>314</sup> steht das Verhältnis von Glaube und Geschichte zur Erörterung an, diesmal freilich unter anderen Bedingungen, nämlich als von der Gemeinde in ihrem Glauben gestellte Frage des Erkennens und Begreifens. Steht die Frage des Glaubens voran, so ist des weiteren festzuhalten, daß nicht ein „Faktum“ zu „akzeptieren“ ist; vielmehr gilt die Besinnung, da „Erlebnis und Nachfolge“ den christlichen Glauben ausmachen, „einem Leben und Erleben auf Grund eines Faktums“. Denn wir glauben nicht „an dies und das, auch nicht an die Auferstehung, . . ., sondern wir glauben an Christus, *den Auferstandenen*“. Die zu erörternde Frage lautet darum: „Inwiefern ist der christliche Glaube auch Auferstehungsglaube?“<sup>315</sup> – Für Paulus als „klassischen Zeugen“ „ist Christus schlechterdings der *Gekreuzigte* und der *Auferstandene*“, und Paulus bezeugt damit: „Christi Tod ist der Tod der alten Welt, seine Auferstehung der Anfang der neuen.“ Den Zusammenhang beider Sätze „im Erlebnis des Glaubens“ zeigt der Anfang des zweiten Kapitels im Epheserbrief und der Anfang des sechsten im Römerbrief.<sup>316</sup> Was Paulus von Christus und was er von den Gläubigen in der Welt sagt, ist „*unlöslich miteinander verbunden*“. „Die Auferstehung Christi ist ihm also ein *Vorgang*, nicht eine historische Erinnerung“; ein einziger Vorgang, in dem wir stehen, das Ende der alten und der Anfang der neuen Welt.<sup>317</sup>

Im nun Folgenden versucht Barth zu erklären, wie ein Paulus dazu gelangt, als diesen einzigen Vorgang des Wechsels vom Alten zum Neuen zu begreifen, was nach den Evangelien von der Geschichte Jesu (als einzelner Person) gilt und was auch uns widerfahren soll. Jesus ergab sich auf seinem Todesgang in Gottes Willen, wodurch er die Menschen mit Gott versöhnte, wie Barth auch hier mit einer altüberlieferten Wendung notiert.<sup>318</sup> Daraus folgt: „An den Gekreuzigten glauben heißt: leben in der Gesinnung des gekreuzigten Christus, also der Welt und der Sünde sterben, der radikale Gehorsam. Der Tod Christi ist der Weg, in dem sein Leben zusammengefaßt ist.“ Dann ist im Tod Christi, der sich in (versöhnender) selbstloser Liebe

<sup>310</sup> Sollten im Konfirmandenunterricht aus Röm 6 die Verse 4-11 gelesen werden, so könnte V 8 sehr wohl derjenige sein, der Barth „Tod und Auferstehung Jesu“ dort in dem hier umschriebenen Sinne für den „Grund unseres Glaubens“ erklären läßt. (KU 48D.50A)

<sup>311</sup> III 2,(293)294-295; 8. u 22.III.1911. Wiedergabe und Besprechung der vorbereitenden Notizen Barths werden hier eingeordnet (der zeitlichen Ordnung nach um ein halbes oder ein ganzes Jahr zu früh, worauf ausdrücklich aufmerksam gemacht sei), weil das Stück, später auch „gesondert abgelegt“, wohl einen Abschluß der diesbezüglichen Überlegungen zu erkennen gibt, den der Konfirmandenkurs des Winters 1910/11 dann voraussetzt.

<sup>312</sup> Man darf sich durch die in der GA so zahlreich nachgewiesenen Bibelstellen nicht irritieren lassen.

<sup>313</sup> 294A; 295B

<sup>314</sup> Vgl § 2 dieses Kap.

<sup>315</sup> 294B; vgl 295A.

<sup>316</sup> Eph 2,1-13; Röm 6,1-14. Vgl KU 48D.103C.

<sup>317</sup> 294BC

<sup>318</sup> „Der *Tod Christi* ist die Versöhnung des Menschen mit Gott. Dein Wille geschehe. An den Gekreuzigten glauben heißt: leben in der Gesinnung des gekreuzigten Christus . . .“ (294C) Den Menschen Jesus bewegte, trieb, drängte auf seinen Weg in den Tod die von Gott bei den Menschen gesuchte selbstlose ewige Liebe zu den Menschenbrüdern.

hingab, „ebenso unser Weg zu Gott“ zusammengefaßt, der in der Nachfolge Jesu bis zu unserem Tode uns noch bevorsteht.<sup>319</sup> – Aber Christus ist für Paulus wie der Gekeuzigte so auch der Auferstandene; was meint Paulus mit diesem Zweiten? Barth notiert sich zur Erläuterung des Paulus: „Die *Auferstehung* Christi ist das neue Leben. Versöhnt mit Gott haben wir Gerechtigkeit.“ Auch in „Auferstehung Christ“ ist etwas zusammengefaßt: unser Weg mit Gott als neues Leben, nachdem wir nun versöhnt sind und Gerechtigkeit haben (bei deren Nennung Barth schon an Röm 4,25 gedacht haben mag). Und dem Paulus, der nicht so oft von Erlösung spricht, sich anbequemend, wollte Barth fortfahren: „An den Auferstandenen glauben heißt: von Sünde und Tod frei sei, am Ziel, in der ‚Himmelswelt‘ sein. Der Untergang am Kreuz erweist sich als kein Untergang, sondern als neue Schöpfung.“<sup>320</sup> Das war es ja gewesen, was Barth schon vor Jahresfrist als „ethisch-geistige Auffassung der Versöhnung“<sup>321</sup> an Röm 6 angezogen hatte, daß er dort die Taufe in den Tod Jesu Christi mit dem Wandel in einem neuen Leben verbunden entdeckt hatte, mit einem Leben seiner Auferstehung gleich, einem Leben mit ihm, dem Christus; kurz „daß ihr der Sünde gestorben seid und lebet Gott in Jesu Christo“.<sup>322</sup> Zwar: „Der Auferstehungsglaube ist also *nicht der Anfang, sondern das Ende*; er redet von einem Sieg, nach dem wir erst ausschauen. Aber er redet auch von etwas, was in dem kämpfenden Glauben an den Gekreuzigten bereits mitgedacht ist, nur unentwickelt, oft uns selbst verborgen.“<sup>323</sup> In Klammern gesetzt schließt Barth weitere Erläuterungen und fragende Überlegungen an: „I Cor 15 verbindet Paulus den Auferstehungsglauben direkt mit der Auferstehung der Toten, d. h. derer, die ‚im Herrn entschlafen‘ sind.“ Und der letzte Satz dieser weiteren Überlegungen lautet: „Jedenfalls ist auch die Überwindung des Todes eine Kraft der Auferstehung Christi.“<sup>324</sup>

Historisch („Die Frage der Geschichte“) ist die Auferstehung Jesu nicht faßbar, vielmehr allein über den Zusammenhang mit der Glaubensfrage: „Die Kraft des Todes und der Auferstehung Christi liegt vor in unzähligen religiösen Erlebnissen. Wir können und dürfen sie auch erfahren. Aber eben erfahren, d. h. praktisch glauben. Kein historisches Für Wahr halten darf da dazwischen treten.“<sup>325</sup> Freilich ist uns an Aufklärung darüber gelegen, „*wie sich dies Erlebnis zum ersten Mal an den Gläubigen vollzogen hat*. Das Osterfest ist das Hauptfest der christlichen Kirche als Erinnerung und Anschauung des *Präzedenzfalls* unsres Erlebnisses.“<sup>326</sup> Die Ostergeschichten haben verschiedene Inhalte, Paulus und Markus bieten die ältesten Zeugnisse,<sup>327</sup> der „psychologische Vorgang“ wird bei dem Evangelisten Lukas „am deutlichsten“.<sup>328</sup>

1. Im März 1911 stellt der junge Genfer Hilfsprediger an zwei Abenden innerhalb der Gemeinde sich der Diskussion über die Auferstehung Jesu. (Persönliche) Religion und wissenschaftliche (dh die allgemein gültige und verbindliche kritische Erkenntnis betreffende)

<sup>319</sup> Und er möge gleichfalls durch selbstlose Hingabe in göttlicher Liebe zu den Brüdern bestimmt sein.

<sup>320</sup> 294Df. „Himmelswelt“ (Eph 2,6 auch nach Weizsäcker in Kautzsch/Weizsäcker, Textbibel des AuNT, 1899). Vgl Pred Nr 231 v 26.VII.1914 über Eph 2,4-6.

<sup>321</sup> 33C

<sup>322</sup> Röm 6,4.5.8.11. – Der Karfreitagsbetrachtung von 1910 stellte Barth Röm 6,8 voran: „Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden.“ (33D) Das neue Leben in der neuen Gesinnung der Nachfolge Jesu beschreibt Barth auch 1911, Alt und Neu, (Hingabe in den) Tod und Auferstehung(sleben) in eins nehmend, lieber (weil gegenwärtig-praktischer, von der evangelischen Geschichte ausgehend) als das Leben unter der Herrschaft (im Reiche) Gottes. Von sich aus käme der junge Hilfsprediger nicht auf die Auferstehung zu sprechen; aber wenn Fragen, das Kirchenjahr, der Unterricht ihn nötigen, so vermag er darauf einzugehen und mit Verständnis zu antworten.

<sup>323</sup> 295A

<sup>324</sup> 295AB. S schon die Umstellung des § 35 im KU 1909/10.

<sup>325</sup> 295BC

<sup>326</sup> 295C

<sup>327</sup> 1Kor 15,1-11; Mk 16,1-8. Barth zählt fünf Berichte auf, keiner der eines Augenzeugen; und: „Der Auferstandene ist nur Gläubigen erschienen.“ (295D)

<sup>328</sup> 295CD. Vgl KU 49B; III 2,43Df. Die Emmaus-Geschichte ist bereits 1910 von besonderer Bedeutung.

Frage bleiben unterschieden (Religion und Kultur). Unangetastete Voraussetzung bleibt gleichfalls: Der christliche Glaube ist (nicht zustimmende Annahme einer Lehre, sondern) Erlebnis und (praktische) Nachfolge Jesu. Die fast unkritisch klingende Ausgangsfrage lautet: „Inwiefern ist der christliche Glaube auch Auferstehungsglaube?“ – das Streben der Religion, sich auch zu begreifen, steht am Anfang.

2. Die Frage nach der Auferstehung Jesu ergibt sich aus der Geschichte Jesu nach den Evangelien; Jesu Tod erscheint verständlich, seine Auferstehung nicht. Barth aber benennt Paulus, und diesen als den „klassischen Zeugen des christlichen Glaubens“ in dieser Sache. Für Paulus „ist Christus schlechterdings der *Gekreuzigte* und der *Auferstandene*“. Es gibt einen „Auferstehungsglauben“<sup>329</sup>, weil die Auferstehung Christi so gut wie der Tod Jesu ein Teil des christlichen Glaubenserlebnisses ist.

3. Paulus bezeugt die Auferstehung Christi als einen einzigen, Christus und uns betreffenden Vorgang, der im Geschehen begriffen. Dies bedeutet zum einen: „Die *Auferstehung* Christi ist das neue Leben.“<sup>330</sup>

6. Historisch ist die Auferstehung Christi nur in ihren Kraftwirkungen zu erfassen (mit denen sie sich der Geschichte der Menschheit einordnet).

---

<sup>329</sup> 295A; vgl. „Osterglaube“ (2,44A).

<sup>330</sup> 294CD. Den Zusammenhang von Tod Christi, der uns mit Gott versöhnt, und Auferstehung Christi, den einen Vorgang der Auferstehung, der für uns das neue Leben bedeutet, alles miteinander bezeugt Paulus am Anfang des sechsten Kapitels im Römerbrief und dem des zweiten im Epheserbrief als einen Zusammenhang, Teil (und Summe) des christlichen Glaubenserlebnisses.

### Kapitel III

## Das Marburger Schulerbe in Anwendung und Fortbildung – Zweiter Teil: Genf 1910/11

### § 1 Der Konfirmandenkurs im Winter 1910/11<sup>1</sup> – Erster freier Entwurf eines Unterrichts in der christlichen Religion

Im Winter 1910 auf 1911 stand Barth zum zweiten Mal vor der Aufgabe, eine Schar junger Menschen auf die Konfirmation vorzubereiten. Er plante 36 Stunden, ohne Anhalt an einem Buch zu suchen, vielmehr nach eigenem Verstand der Sache. Diese Vorbereitung des zweiten Winters stellt Barths ersten nun ganz frei gefertigten Entwurf eines Unterrichts in der christlichen Religion dar.<sup>2</sup> Mit dem Thema jeder Stunde als Überschrift wollte Barth zusammenfassende „Leitsätze“ in ein Heft diktieren als Anhalt „für das Gedächtnis, später zur Wiederholung“.<sup>3</sup> Außer dem Heft verlangte er ein Exemplar des Weizsäcker'schen deutschen Neuen Testaments; denn zu jedem Thema nannte er wie im vergangenen Winter Stellen des Neuen Testaments, meist wenige mit einem oder wenigen Versen, gelegentlich eine größere Anzahl und größere Abschnitte eines Kapitels. Aufgaben gebe es in der Regel keine, kündigte er in der einführenden Stunde an, verlangt sei jedoch „aufmerksames *Nachlesen* der Leitsätze und der biblischen Abschnitte“.<sup>4</sup>

Auf die den Unterricht vorbereitende Stunde folgt eine sechsstündige Einleitung, die vom alltäglich-natürlichen Leben des einzelnen Menschen aus auf die großen Lebensfragen hinlenkt, die den Menschen auszeichnen, sowie die christliche Gewißheit und die großen Religionen mit ihren Antworten vergleicht, Religionskundliches einflechtend, und die mit einer Stunde über die Bibel als Urkunde und Grundlage des Christentums schließt. Danach ist ein „Erster Teil“ vorgesehen, in dem über neun Stunden hin „Der Weg zu Jesus“ bedacht wird, der Weg damit zur christlichen Religion. Gegenstand der ersten drei Stunden ist die Bestimmung des Menschen in diesem Leben und ihre Erfüllung, die gleiche grundlegende Lebensfrage des Anfangs also, nun aber religionsphilosophisch gestellt, und Barth zieht Stücke des Neuen Testaments heran. Auch der Verfehlung dieser Bestimmung sind drei Stunden gewidmet, die dabei eine Lehre von Sünde, Schuld und Strafe entwickeln. Die letzten drei Stunden gelten der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und dem Christentum als Lebensform. – Als anderen Teil des Kurses widmet Barth siebzehn Stunden, in drei Kapitel gegliedert, dem „Weg zu Gott“. „Der Weg zu Jesus“ führt auf ein neues, das wahre Leben des Menschen in der Nachfolge Jesu. „Der Weg zu Gott“, in der Nachfolge Jesu zu gehen, handelt von Gott als dem Herrn der Welt und von dem Willen Gottes. Die drei Kapitel entsprechen den drei von Jesus in Vollkommenheit bewiesenen Tugenden: Gehorsam (gegen Gott), Liebe (zum Nächsten) und Selbstverleugnung. Am Anfang des Weges zu Gott in vertrauensvollem Gehorsam steht die Taufe, miteinander die Taufe Jesu<sup>5</sup> und die Taufe eines jeden Christen und Nachfolgers Jesu. Das Kapitel über den Gehorsam beschließen drei Stunden über die Hindernisse, die uns ein Leben in Gottesgewißheit, Vertrauen und

<sup>1</sup> GA I KU 1909-1921, 57-106. S auch III 2,222BC.

<sup>2</sup> In diesem Unterricht wurden Vaterunser und Dekalog nicht mehr besprochen, die Bergpredigt wurde nicht mehr gelesen. Nach 101 Anm 84 fielen in Genf 1874 die letzten Reste einer Bekenntnisbindung. Mit der Bekenntnisbindung entfiel ein verpflichtender Katechismus. Auf die Befreiung von jedem „Lehrbekenntnis“ ist Barth stolz: „Unsere *reformierte* Kirche verkündet *Jesus*, aber ohne Gewissenszwang für Prediger und Hörer. Zur Zugehörigkeit genügt der allgemeine Entschluß. Der Zwang muß innerlich da sein.“ (101A, bzw 100Df)

<sup>3</sup> 57B

<sup>4</sup> 57BC. In den ersten Stunden wurden zur Anleitung und Einübung einige Male biblische Abschnitte gelesen. Nach den Empfehlungen zum Bibellesen (69C) sollen die diktieren Stellen zu systematischer Lektüre anleiten.

<sup>5</sup> In der Taufe wurde Jesus zum Messias, Sohn Gottes und Heiland der Menschen.

Gehorsam schwer machen und nicht gelingen lassen wollen.<sup>6</sup> Das Gebet leitet vom Gehorsam zur Liebe über, weil Beten und Arbeiten (Tun, Wirken) zwei Seiten desselben Vorgangs sind, nämlich daß wir Gott suchen.<sup>7</sup> Im Kapitel „Liebe“ wird das Reich Gottes und dessen bessere Gerechtigkeit betrachtet. Dabei sollte die Anwendung der empfangenen Liebe in den sozialen Beziehungen unserer „Lebenskreise“ ihre Besprechung finden.<sup>8</sup> Das dritte Kapitel, von der Selbstverleugnung, die Jesus das Kreuz auf sich nehmen ließ, ist kurz und beschließt in der vorletzten Stunde Kapitel und Teil mit einer Unterweisung über das Abendmahl, an dem die Konfirmanden sich nun „tätig“<sup>9</sup> beteiligen dürfen. Die Besprechung der Konfirmation ist als „Schluß“ davon abgesetzt: Die Bestimmung in der Taufe soll in der Konfirmation zum „eigenen Entschluß“ gemacht und damit das Recht der Zulassung zum Abendmahl erlangt werden.<sup>10</sup>

„Was soll hier gelernt werden?“ Diese Frage eröffnete nach Barths Aufzeichnungen den ganzen Unterricht. Barth gab sich mit „Vorbereitung auf Konfirmation und Abendmahl, Kenntnis des Christentums, Gedanken über Gott“ nicht zufrieden. Er setzte das Ziel: „Lernen, ein *guter Mensch* zu werden, lernen, wirklich zu *leben*.“<sup>11</sup> – „Leben und Lebensinhalt“ ist der erste Paragraph der „Einleitung“ und damit die erste gezählte Stunde überschrieben. Unser tierisches Leben kann nur Form, Rahmen und Gefäß eines eigentlich menschlichen Inhalts sein.<sup>12</sup> Etwas, das „ewig gilt“, ein unvergängliches Gut, muß dem Leben Inhalt und „Wert“ verleihen.<sup>13</sup> Was Inhalt und Wert seines Lebens sein soll, darüber muß aber „jeder Mensch, der ein *rechter* Mensch sein möchte,“ sich selber Auskunft geben können. Er muß folglich ebenso Antwort wissen auf die Frage: „Wie komme ich dazu?“<sup>14</sup> Wozu bin ich auf der Welt? und: wie will ich mein Leben in dieser Welt einrichten?“<sup>15</sup> Vor die „Lebensfragen“ der Sokrates und Plato (Verwunderung ist aller Weisheit Anfang) ist also ein jeder Mensch gestellt, und er bleibt es: „Wer keine Fragen hat, wird schlaff und dumm. Es (das Fragen) kann *niemals fertig* sein.“<sup>16</sup> Die Frage „Wie komme ich dazu (zu dem, was Inhalt meines Lebens sein soll)?“ zeigt „besonders

<sup>6</sup> Öde des Alltags statt Staunen über Wunder; Glück und, diesem voran, was wir als unüberwindliches Unglück ansehen; zum dritten was Tersteegen als Verdunkelung erlebte und Julie Hausmann von sich wies: „Wenn ich auch gar nichts fühle von deiner Macht“. Letzterer Paragraph ist „Stärke und ‚Schwäche““ genannt.

<sup>7</sup> 91C

<sup>8</sup> Vor einem Jahr geschah dies durch die Lesung und Besprechung der Zehn Gebote im Sinne der zuvor gelesenen Bergpredigt.

<sup>9</sup> Zu 104D vgl 54CD Anm 109a.

<sup>10</sup> Beide Teile, der erste voran, sind in ihren verschiedenen, sich überlagernden Bezügen nicht eben leicht zu rekonstruieren. Der Versuch, mit Hilfe des Cohen-Herrmann-Schemas einzelnes genauer zu deuten, ist darum für den ersten Teil in die Anmerkungen verlegt.

<sup>11</sup> 57A. Der junge Pfarrer wirbt deshalb um „Teilnahme, Zutrauen, Offenheit“, weist auf die nicht wiederkehrende Gelegenheit hin.

<sup>12</sup> „Von außen gesehen (Naturwissenschaft) ist das menschliche Leben dem *tierischen* gleich: Geboren werden, Nahrung suchen, . . . Sterben. Viele *begnügen* sich damit, in gröbern und feinern Formen . . . Aber das unmittelbarste Gefühl sagt uns, daß das Tierische in uns doch nur . . . , *Gefäß* eines Inhalts sein kann.“ (58CD) „Güter, von denen man sagt, daß sie glücklich machen: Gesundheit, Besitz, Freude, Ehre, Bildung, Freundschaft. . . Nach Glück und Zufriedenheit verlangt auch noch das Tier.“ (58Df)

<sup>13</sup> 58C. „Soll sein (des Menschen) Leben einen *Wert* haben, ein *gutes* Leben werden, dann muß es einen Inhalt haben, der der Vergänglichkeit entzogen ist, der nicht nur für den *Augenblick* etwas gilt, sondern *ewig*, d. h. überhaupt.“ (59A) Als Stellen des NT sind hierzu Mt 16,26 und Lk 12,16-21 genannt, und letztere Stelle, das Gleichnis vom reichen Kornbauern, soll offenbar sofort aufgeschlagen und verlesen werden. – Der allgemeinemenschliche lebenskundliche Ansatz ist dem nicht zuwider: Auch die Bibel ist im Dienst des (gegenwärtigen) Lebens zu verstehen.

<sup>14</sup> Hier mehrfach wiederholt. Vgl III 2,85 u Anm 96. 258 u Anm 10.

<sup>15</sup> 59B. Vor dieser Frage steht jeder für sich.

<sup>16</sup> 59C. Davor: „Auf das Fragen zu *verzichten*, würde heißen, in den Tag hinein leben wie die Tiere. Es ist *notig* wie die Rechnungsabschlüsse der Kaufleute.“

deutlich, daß unser *Wille* nötig ist, nicht bloß unser Verstand“.<sup>17</sup> Diese Stunde beschloß wohl das Gleichnis vom Schatz im Acker und von der einen kostbaren Perle.

Ernste, große Antworten auf die Lebensfragen gaben außer den griechischen Philosophen, die von „Gehorsam gegen das Gesetz des Guten“ sprachen, die Propheten Israels, die für „Gerechtigkeit“ eiferten.<sup>18</sup> „Aber jene ernsten Antworten können den Menschen zur Verzweiflung führen; er ist auf seinen eigenen guten Willen gestellt“, der nur zu oft versagt. Die Ratlosigkeit kehrt wieder.<sup>19</sup> Anders erging es Menschen, die Jesus kennen lernten, „entweder direkt oder durch die Zeugnisse anderer“. „Sie sahen in ihm das, was ihnen fehlte, einen unvergänglichen Lebensinhalt, sie *vertrauten* (glaubten), daß, was in ihm *dem* Menschen möglich war, auch in ihnen möglich werden könne. Sie sahen, *so muß Gott sein*; d. h. solches Leben ist das letzte Wirkliche in dieser Welt, und sie wurden Gottes *gewiß* und *getrost* für ihr eigenes Leben und Sterben.“<sup>20</sup> Das „Geschenk“ der „Gewißheit über Gott“ „allen zugänglich zu machen“ ist Zweck christlicher Verkündigung wie auch dieses Unterrichts.<sup>21</sup> Eine solche „Erfahrung des inneren Lebens“<sup>22</sup>, wie sie das ist: „selber ein lebendiger Mensch werden, selber Jesus sehen und erfassen“<sup>23</sup>, kann zwar „nicht wie eine Wissenschaft oder ein Beruf gelehrt oder gelernt werden“.<sup>24</sup> Wohl aber kann der Unterricht auf das *vorbereiten*, „was wir *selbst* erfahren dürfen und tun sollen“, den „Gedanken die *Richtung* angeben“, in der „jene Ziele zu *suchen*“ sind.<sup>25</sup> „Der Mensch muß selbst nach dem Ziele unterwegs sein und nur die selbst als wahr erkannten Gedanken können dann wertvoll werden.“<sup>26</sup> Der Unterricht bedeutet: „Die Gedanken *einstellen* auf das, was nötig ist, und sein Innerstes von Gott *einstellen lassen*, der uns zu sich ruft.“<sup>27</sup> „So ist der Unterricht nur dann ein Finden, wenn er Suchen ist.“<sup>28</sup> Und die erste Erfahrung „muß sich *vertiefen*, und sie muß *geübt* werden“.<sup>29</sup>

Von dem Angebot, das der Unterricht darstellt, kehrt die Einleitung noch einmal zum menschheitlichen Rahmen und Zusammenhang zurück. Die Menschheit aller Zeiten und Örter steht in jedem Glied ohne Unterschied vor den gleichen Lebensfragen. So führte Barth die griechischen Philosophen und die Propheten Israels an, ehe er auf die christliche Gewißheit zu

<sup>17</sup> 59D. „Also die Augen auf für das, was gut ist.“ (59D) Sind wir alle Menschen, so leben wir doch in unterschiedlichen Verhältnissen. (59Df)

<sup>18</sup> 60C; § 3 „Die christliche Gewißheit“. „Die Menschheit ist seit ältesten Zeiten bemüht um die Lösung dieser Fragen.“

<sup>19</sup> Barth nennt als Zeugen Hiob und die Psalmisten. (60D)

<sup>20</sup> 60Df. „Also einerseits: Gefühl des Abstands von der Wahrheit wie nirgends sonst (*Buße*); andererseits: Gefühl der Sicherheit der Wahrheit wie nirgends sonst (*Glaube*)“ (61A) Als Leitsätze dieses § 3 „Die christliche Gewißheit“ diktierte Barth: „Ein Christ ist ein Mensch, der auf jene Frage eine gute und sichere Antwort weiß. Er hat nämlich gesehen, daß im *Leben Jesu*, wie das N. T. es uns schildert, ein Lebensinhalt verborgen ist, wie er größer und wertvoller gar nicht gedacht werden kann. Und weil er das gesehen hat, lebt er der ruhigen Zuversicht, daß er den Weg zu diesem größten Lebensinhalt *auch* gehen darf, wenn er *aufrichtig* sein will.“ (60B)

<sup>21</sup> 61AB. Wer, „am Scheideweg“ stehend, nicht „mit Jesus zum ewigen Lebensinhalt“ strebt, fällt „ohne ihn zur untermenschlichen Stufe zurück“. (61B)

<sup>22</sup> 61C. § 4 „Der Konfirmandenunterricht“

<sup>23</sup> 61D. In den Leitsätzen: „Und Gott führt jeden seinen besonderen Weg.“ (61C) „Es muß Mannigfaltigkeit geben im Christentum.“ (61Df)

<sup>24</sup> 61C. Barth wollte die Unterrichtsstunde sogar damit beginnen, daß er durch Distanzierung in der Art Herrmanns für sich einzunehmen suchte: „Zum guten Ziel kann man nicht durch *Erkenntnis* des Verstandes oder durch Aneignung von sittlichen *Lebensregeln* kommen. Alte Auffassung der Religion: eine Art, Gott zu erkennen und zu dienen. Das führt zur *Heuchelei* oder zur *Verzweiflung*.“ (61CD) Später: „Zustimmung oder Ablehnung einzelner ‚christlicher‘ Gedanken ist gleichgültig.“ (61D)

<sup>25</sup> 61C. „Anleiten zu dieser Erfahrung soll der Unterricht, ersetzen kann er sie nicht.“ (62B)

<sup>26</sup> 62B. „Worauf es für *alle* Menschen ankommt: die Gewißheit der Menschen des NT, die an Jesus glaubten (vertrauten), denen er Lebensinhalt und Lebensregel wurde. Das ist eine *persönliche Erfahrung*, nur als solche hat sie Sinn und Wert. Dann aber ist sie das Größte, das einzig Notwendige, das wir fürs Leben brauchen.“ (62A)

<sup>27</sup> 62C

<sup>28</sup> 62B

<sup>29</sup> 62B

sprechen kam. Auch heute sieht „die christliche Lebensgewißheit oder die christliche Religion“<sup>30</sup> sich anderen Religionen gegenüber. Denn in der Menschheit gibt es wie bei deren einzelnen Gliedern Stufen und Grade der Vollkommenheit. „Der Christ erkennt in den andern Religionen unvollständige *Stufen* der höchsten Wahrheit.“<sup>31</sup> Was anderwärts gut und richtig ist, findet sich doch bei Jesus „reiner und vollkommener“.<sup>32</sup> Den Beweis dessen wird der Christ (mit Lessings Fabel von den drei Ringen) durch sein Leben führen.<sup>33</sup>

Was soll mir mein Leben, wonach strebe ich? „Wertvoll aber ist nur das, was unvergänglich ist, was ewig gilt.“<sup>34</sup> lautete ein wichtiger Maßgabe für die Suche nach der Antwort. Von der großen Frage des Lebens aus, vor der ein jeder steht, war Barth auf die „christliche Lebensgewißheit“ als Religion unter Religionen zu sprechen gekommen und hatte diese schon ausführliche erste Folge von Stunden in seinem Manuskript mit „Einleitung“ überschrieben. Die Einleitung hatte bei der tierischen Natur des Menschen ihren Ausgang genommen, wie sie Gegenstand der mächtigen Naturwissenschaften ist, hatte Auskunft über Wert und höheren Inhalt des natürlichen Lebens als Erwartung an ein Glied des Menschengeschlechts vorgestellt und ihm die Erhebung zu einem nicht dem Vergehen ausgesetzten, sondern bleibenden Guten angesonnen.<sup>35</sup> Der nun „Erster Teil“ genannte „Weg zu Jesus“ kehrt noch einmal zum Ausgangspunkt zurück, um das Höhere, Ewige deutlicher zu benennen, ja als Geist der Natur gegenüber zu stellen; zum andern, um der Aufforderung zur Suche und zur Erhebung durch die Bezeichnung als Bestimmung und Ziel des Menschen und damit eines jeden Menschen Nachdruck zu verleihen.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> 62D. § 5 „Religion und Religionen“. „Die Mehrzahl der Menschen geht noch heute andre Wege als den Weg zu Jesus und mit ihm zu Gott.“ (62D)

<sup>31</sup> 62D

<sup>32</sup> 63A. Den Beschluß machen nach gedrängter Behandlung des Judentums die modernen Religionen. (64D-66A) „*Moderne Religionen* im Gegensatz (zu den klassischen großen) sind meistens Mißverständnisse des Christentums, heften sich an seine *Lehren*, statt mit der Erfahrung Jesu anzufangen.“ Barth zählt als solche auf: Atheismus, Materialismus („Konsequent wäre die Erklärung: Der Mensch ist *nur* Tier und darf sich demgemäß aufführen. . . , Moral und Kunst werden anerkannt, grundlegend ist der Glaube an die Wissenschaft.“), Pantheismus („Wir müssen uns von der Natur unterscheiden, etwas anderes sein. Darum auch Gott das, was die Welt beherrscht, nicht die Welt selbst oder der Mensch.“), Skeptizismus, ästhetische Kultur („Bilder, Musik, Theater statt Religion. Sind Beförderungsmittel, wo Lebensgewißheit schon da ist, aber kein Ersatz dafür!“).

<sup>33</sup> 63B.66D. – § 6 handelt von der Bibel als ältestem Zeugnis der christlichen Gewißheit und darum auch Grund des Unterrichts, nicht ohne an spätere und gar noch lebende Zeugen christlicher Erfahrung zu erinnern. („Wo ist die Grenze zwischen Gotteswort und Menschenwort? *Keine* Grenze. Die Worte, Gedanken, Berichte und Lehren sind alle von Menschen. . . Es waren Menschen, die mit Gott *Erfahrungen* gemacht. . . Die Schriften des AT sind uns wichtig, weil das die Religion war, aus der Jesus stammte; in ihr wurde, was er brachte, vorbereitet.“ (69A) „Sie (die Offenbarung) geht weiter. Alles, was jesusmäßig ist am Menschen, kann uns Offenbarung, Mitteilung Gottes werden. Menschen, Dichter, Kunst, Natur, starke Eindrücke.“ (69C; vgl GA III 2,134C unter 2b).) Einen guten Teil der Stunde dürfte allerlei Bibelkundliches und Einleitungswissenschaftliches gefüllt haben. (67-69) – Das Cohen-Herrmann-Schema bezieht sich auf den einzelnen Menschen; sein ihm recht gebendes Subjekt ist das ein Ewiges erlebende Individuum. Die Einleitung hat (für Barth Rahmen und gleichsam Voraussetzung des Cohen-Herrmann-Schemas) die allgemeine Betrachtung zum Gegenstand, wie die Menschheit in ihren Gliedern im Geist universal über die Tierheit in der Natur sich erhebt und, durch die Idee geleitet, auf die Suche nach dem Wahren, Guten Schönen macht. Die Menschheit meint in anderen Religionen dies Höchste und Ewige zu finden, ehe sie zur christlichen Gewißheit gelangt.

<sup>34</sup> 58C

<sup>35</sup> 59D. „Wie mache *ichs*?“ (60A) – Von der allgemeinen Natur ausgehend wandte die Einleitung sich an das Gewissen des einzelnen. Der Mensch ist nicht sogleich auch der rechte Mensch; bereits der Einleitung liegt die große Spannung zwischen Sein und Sollen zugrunde.

<sup>36</sup> § 7 „Der Mensch und seine Bestimmung“ – Kann der Unterricht eigene religiöse Erfahrung nur vorbereiten, zur Suche anleiten und dieser die Richtung weisen (vgl über erziehende Vorbereitung 82Cf; § 16 anlässlich der Taufe), so ist der Weg zu Jesus als der Weg zur Religion und ihrer Erfahrung erst recht ein Stück des Wegs vor der Religion. Spricht er von der Bestimmung des Menschen zu einem Ziel, so erst der zweite Teil davon, wie der religiös-christliche Weg zu Gott zu gehen sei, wie mit Jesus zum Vater. Den Weg zu Jesus führt zum andern die in der Tierheit des Menschen doch angelegte Vernunft (Geist): das (reine) Kulturbewußtsein als solches und die Idee

In der zweigeteilten 7. Stunde „Der Mensch und seine Bestimmung“ soll der Unterricht die Konfirmanden dazu anleiten, sich grundlegend darauf zu besinnen, wozu sie als Menschen bestimmt sind in dem Leben, das sie vor sich und zu bestehen haben. Als die beiden Größen, denen sie gerecht zu werden, die sie also zu bedenken haben, werden ihnen Natur und Geist in deren schwierigem Verhältnis zueinander vorgestellt. Der Mensch ist in Gefahr, es bei der Natur, die er mit dem Tier teilt, bewenden zu lassen. Dazu neigen Zeit und Gegenwart mehr denn je. Es muß darum ein jeder Mensch selber sich auf das ihm als Mensch ebenso verliehene geistige Vermögen der Vernunft besinnen. Die Vernunft unterscheidet ihn vom Tier und verleiht ihm einen Vorzug gegenüber einem bloß natürlichen Dasein. Wie kein anderes Wesen in der Natur vermag er zu denken, zu wollen und zu fühlen, und dies nach Gesetzen, die er in sich trägt. Die Bestimmung des Menschen ist, daß er sich auf dieses sein Wesen besinnt und dessen eingedenk zu seinem Leben diese Vermögen angemessen gebraucht. Wohlbefinden und Glücksstreben rechnen zum Tierisch-Natürlichen und Vergänglichem; daß sie zu einem Besseren, allein Wertvoll-Ewigen bestimmt seien als höherem Inhalt ihres Lebens,<sup>37</sup> versucht der junge Hilfsprediger seinen Genfer Konfirmanden also dadurch zu vermitteln, daß er ihnen Cohens Allgemeines Kulturbewußtsein vorträgt.<sup>38</sup> Was in den Leitsätzen etwas nach Anspruch in lebensferner Lehrhaftigkeit klingt, ist jedenfalls nicht so gemeint. Rechnet der junge Prediger Gemütlichkeit und Behaglichkeit zum Animalischen, so versucht er, wie der Entwurf für die Durchführung der Stunde zeigt, die ihm anvertrauten jungen Menschen verschiedenster Herkunft alle gleicherweise an der großen geistigen Auseinandersetzung der Zeit zu beteiligen, dem Kampf um das Höhere, dem Kampf um den „menschlichen Geist“. Er möchte die Heranwachsenden selber vor die Frage stellen: „Ist die Behauptung der Verschiedenheit des Geistes von der Natur eine bloße Behauptung?“<sup>39</sup> Ja, mag dann eines sagen, denn Geist läßt sich nicht wahrnehmen. So? Aber woher haben wir dann „*Erkenntnis*“, die doch mehr ist als bloße Wahrnehmung? Das Lehrgespräch zielt auf die Erkenntnis Friedrich Albert Langes, des Ziehvaters Hermann Cohens: Die „materialistische Auffassung läuft auch auf etwas Nichtwahrnehmbares hinaus.“ Daraus wird dann als die Umkehrung kühn gefolgert: „Ich denke, darum bin ich.“<sup>40</sup> Ist freilich das Denken auch nicht mehr als „unser Arbeitsmittel“, so gibt es zwar „keine letzten fertigen Erkenntnisse“, weil das Denken teilhat an der Bewegung (und also an der Mühe) des Lebens; aber es gibt auf Grund jener Umkehrung „die sichere Unterscheidung von der Natur, die Selbstbehauptung des Geistes“.<sup>41</sup>

Und wie der Mensch durch den Gebrauch der erkennenden Vernunft sich von dem unvernünftigen Tier sicher unterscheidet, so auch durch den Gebrauch der zwei anderen Geistesvermögen, dem Willen zum Guten und dem Gefühl für das Schöne.<sup>42</sup> Vor allem ist ein als absolut gedachter Gehorsam mehr, stärker, steht höher als das Naturgesetz und überwindet es. So

---

der Religion: „Gott macht uns zu rechten Menschen, indem er uns Jesus von Nazareth sehen und verstehen läßt.“ (78A; § 13 „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“) „Der Weg zu Jesus“ entspricht dem, was in dem kleinen Aufsatz „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ (1909) als dem „Erwachen der Religion“ vorausgehend beschrieben wird. (III 1,342Cf) Vgl hier 80B.D; § 14. 81BC; § 15.

<sup>37</sup> 58Df

<sup>38</sup> So lauten die ersten der zum Thema der Stunde diktierten Leitsätze: „Der Mensch soll sich von der Natur unterscheiden durch die Vernunft, d. h. durch die Tatsache, daß er denkt, will und fühlt nach bestimmten Gesetzen, die er in sich selbst trägt.“ (70A)

<sup>39</sup> 70B. „I. Der menschliche Geist. Ist die Behauptung . . .?“ – Die große Zweieit: Natur und Geist, wird einerseits vorausgesetzt, andererseits steht sie aufs äußerste in Frage. Der Geist hat Mühe, sich gegen die Natur zu behaupten. Dem Inneren des einzelnen sich zuwendend und an sein Bewußtsein appellierend, sichert Barth und gründet die verbindliche Allgemeinheit der Überschrift des Paragraphen philosophisch auf die sein und geschehen sollende Selbstunterscheidung des menschlichen Geistes von der Natur.

<sup>40</sup> 70C

<sup>41</sup> 70CD

<sup>42</sup> „Ebenso behauptet sich der Wille durch das Gesetz der *Pflicht*. Wenn der Wille nur Trieb wäre, wäre er ein Stück Natur, folgte dem Gesetz des Wohlbehagens. Der Gedanke eines absoluten Gehorsams geht aber dem Naturgesetz vor.“ Zum dritten: „Endlich ist unser Gefühl bestimmt durch das Gesetz der absoluten *Schönheit*.“ (alles 71A)

erkennt der Mensch in der Selbstunterscheidung seines Geistes von der Natur, dem Tierischen im Menschen: dieser sein Geist ist „bestimmt zu einer absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit“. Diese Bestimmung ist aber die Bestimmung für *Gott*, in ihr spiegelt sich Gottes Wesen. Wir sollen göttlich werden.<sup>43</sup> Das geistige Innere ist darüber hinaus für die Bestimmung des natürlichen Äußeren maßgebend und also für die Bestimmung des Menschen im ganzen: Unser aufrechter Gang bezeugt die Bestimmung zur Weltbeherrschung.<sup>44</sup> – Die Bestimmung des Menschen, die aus der Selbstunterscheidung des Geistes, unseres Geistes von unserer Natur sich uns erschließt, zeigt uns, daß wir Zwitterwesen sind, die ihre geistige Seite mit großer Mühe sich bewahren müssen, in steter Gefahr, ihrer verlustig zu gehen, die Bestimmung zu verfehlen. Die Mühe der Selbstunterscheidung rechtfertigt den Zweifel: „Erfüllen wir unsere Bestimmung?“ und diese zweite Frage ist „die ausschlaggebende für die Religion“.<sup>45</sup>

Die Einleitung war von der Ungewißheit des Menschen über Sinn und Ziel seines Lebens ausgegangen, und die offene Frage ließ eine Vielzahl von Antworten zu. Im Leben Jesu ist nach der Schilderung des Neuen Testaments „ein Lebensinhalt verborgen . . . , wie er größer und wertvoller gar nicht gedacht werden kann“,<sup>46</sup> und er hat seither viele ernsthaft Fragende zur Nachfolge in gleicher Gottesgewißheit bewogen. Auf den Weg zu Jesus und dem in ihm verborgenen Lebensinhalt schloß Barth soeben aus der Selbstunterscheidung des Geistes von der vergänglichen Natur bis auf die Bestimmung des (ganzen) Menschen für den ewigen Gott.<sup>47</sup> Dies, daß der Geist selbst von der (vergänglichen, tierischen) Natur sich unterscheidet, war die Antwort auf die mit seiner Zeit ihm sich stellende Frage: „Ist die Behauptung der Verschiedenheit des Geistes von der Natur eine bloße Behauptung?“<sup>48</sup> Da das Vertrauen eines Lessing und Kant in die Vernunft (so gut wie das eines Plato in die Idee) von niemandem mehr geteilt wird, spricht Barth, gegen den Vorwurf des Illusionismus gerichtet, von der „Selbstbehauptung des Geistes“. Um das Gewagte der Behauptung, von der die göttliche ewige

---

<sup>43</sup> 71A

<sup>44</sup> 71B. Die Überlegenheit des Geistes, des Ewigen bedeutet Herrschaft des Geistes über die Natur im Menschen sowie die Weltbeherrschung als die moralische Aufgabe. (§ 8) Vgl. gegen Pantheismus (Haeckel) als Form moderner Religion gewendet: „Richtiger Gedanke (auch bei Paulus), aber unrichtig und gefährlich ausgedrückt! Wir müssen uns von der Natur unterscheiden, etwas anderes sein. Darum auch Gott das, was die Welt beherrscht, nicht die Welt selbst oder der Mensch.“ (65B; § 5 Religion und Religionen) – Was Weltbeherrschung für den aus Natur und Geist bestehenden Menschen bedeute, beschreibt § 9.

<sup>45</sup> 71B

<sup>46</sup> 60B

<sup>47</sup> Fragen wir, um Bedeutung und Gewicht dieses Schlusses und damit der ganzen vernünftigen Hinleitung auf die Religion (zweiter Teil des Unterrichts) abzuschätzen, nach seinem Wert oder (höheren) Realitätsgehalt und dem Subjekt, das dem zunächst bloß empirischen psychologischen Vorgang, ihn verleihend- bewirkend, entspreche und zukäme, so wäre mit den „Ideen zur Religionsphilosophie“ zu antworten, daß die Universalität (nämlich der menschlichen Individualitäten) das Subjekt desjenigen abstrakt möglichen Kulturbewußtseins wäre, das seine Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit (der Idee) sucht. (III 2,136BC). Wir befinden uns (in diesem ersten Teil des Unterrichts erst) auf dem Wege zu Jesus, der jedermann offen (sogar bestimmt, ja eigentlich geboten) ist. Sosehr der Schluß dadurch geprägt ist, daß Natur und Geist um die Realität ringen, hier (noch vor der Religion) ist entscheidend, daß die Universalität der (abstrakten) Möglichkeit (Jesu und seiner Nachfolge) vernünftig demonstriert werde. Die Überschrift des Paragraphen faßt das Ergebnis in Worte, das sich für die Theologie einsehbar gewinnen läßt.

<sup>48</sup> 70B. Um den Geist der Natur gegenüber grundsätzlich zu behaupten, argumentiert Barth mit schärfster Unterscheidung bis hin zur Entgegensetzung. Die Anwendung oder Befolgung der Bestimmung im Leben des Menschen kann hernach sich mit dem Suchen und Streben zufrieden geben; mit den Leitsätzen: „Er (der Mensch) erfüllt seine Bestimmung, wenn er seine Vernunft *anwendet* oder wenn er *strebt* nach dem, was wahr, gut und schön ist. . . Gott *suchen* heißt Gott *finden*. (Plato)“ (Dies „Plato“ verlangt keinen Zitat-Nachweis (70 Anm 37), bedeutet vielmehr: wie bei Plato, nämlich durch Teilhabe an der Idee: die „methexis des Plato“, die Teilhabe an der Idee oder deren Aufleuchten rechtfertigt den Satz, III 2,136B; vgl. ebd 134AB und hier 71C; 91CD) „In diesem Streben würden wir unsre Bestimmung erfüllen, das wäre die Gemeinschaft mit Gott, zu der wir berufen sind.“ Barth fügt nicht nur die Bescheidung Lessings an, sondern hat nach den vier Schriftstellen wohl auch Augustins „Herr, zu dir hast du uns geschaffen und unser Herz ist unruhig, bis daß es ruhe in dir.“ ins Heft eintragen lassen.

Bestimmung des Menschen abhängt, weiß Barth so gut wie Cohen,<sup>49</sup> allein daß Barth, an Schleiermacher und dessen Entdeckung des Individuums sich anlehnend, einen anderen Ausweg anstrebt als der Philosoph. Begnügt Cohen (als Jude) sich mit Gott als Grenzbegriff, so sucht Barth, um der Selbstbehauptung des Geistes die Realität zu verschaffen, die Hilfe der religiösen Erfahrung.<sup>50</sup>

Barth lenkt darum auch in diesem Konfirmationsunterricht (wie in den Ideen zur Religionsphilosophie) mit einer zweiten Frage von der Kultur- und Religionsphilosophie fast unmittelbar auf die Frage des Vermögens und der Kraft, auf Religion und Theologie hin: „Erfüllen wir unsere Bestimmung? Das ist die zweite Frage, die ausschlaggebende für die Religion.“<sup>51</sup> Denn Barth muß über die Natur, über die Empirie und die Welt hinausgelangen.<sup>52</sup> „Alles kommt darauf an, ob wir Verstand etc. *anwenden*. Anwenden würde heißen unsre Arbeitsmittel unablässig *brauchen*, streben nach den ewigen Zielen. Mehr ist von uns nicht zu verlangen, weil eine Ankunft nicht denkbar ist. Aber *das* ist von uns zu verlangen. Leben heißt seine Vernunft brauchen, *streben* nach der Wahrheit etc. Das Gegenteil wäre Herabsinken auf die Stufe des Tieres.“<sup>53</sup> Die Orientierung und Ausrichtung wenigstens auf Gott hin, soviel scheint Barth, vom vernünftigen Gebrauch der Geistesvermögen des Menschen aus, über die Bestimmung des Menschen zu einem Absoluten und für Gott mit Fug und Recht sich behaupten und erwarten zu lassen. War die zweite Frage schon von einer Differenz zwischen Sollen und Sein her formuliert, wieviel mehr muß diese Differenz als Frage über der folgenden Stunde schweben, die ausdrücklich dem Wollen und der Bestimmung zum Guten gewidmet ist.

In der nächsten Stunde<sup>54</sup> wird die anthropologisch-kulturkritische Frage nach dem Menschen in die moralische transformiert.<sup>55</sup> Moralischer Lebensinhalt und Lebensführung liegen den Konfirmanden und überhaupt dem Menschen näher und sind auch dem Unterrichtenden nach

<sup>49</sup> Die Methodik des Kulturbewußtseins wäre ohne die durch das Richtungsgefühl der Religion vermittelte Realitätsbeziehung ein „bloßer psychologischer Ablauf“ (III 2,134C); die platonische (und kantische) Idee hat (ohne die („reale“) Teilhabe an der göttlichen geistigen Realität) nicht mehr Realität (ist nicht mehr wert) als eben die einer empirischen psychologischen Vorstellung. Erst entsprechende Träger, Subjekte vermögen der Idee die gemeinte, vorgestellte Realität teilgebend-vermittelnd zu gewähren. Der Geist ist (der Selbstbehauptung zufolge) so gut wie die Natur eine Realität (eben eigener, anderer, „entgegengesetzter“ Art), eine Welt für sich.

<sup>50</sup> Vgl III 2,134C: „Die Religion anerkennt und sanktioniert also kraft ihrer eigensten Tendenz (Lebensgestaltung) die Methodik des Kulturbewußtseins, aber sie gibt ihr durch und in diesem Richtungsgefühl die Realitätsbeziehung, ohne welche jene als bloßer psychologischer Ablauf zu betrachten sein würde.“

<sup>51</sup> 71B. Die vernünftig zu erkennende, universal bestehende, abstrakte Möglichkeit der göttlichen Bestimmung des Menschen ist eine Frage unter Voraussetzung und aus dem Bereich des apriorischen Kulturbewußtseins; die konkrete Möglichkeit der (Erfüllung oder) Nichterfüllung eine Möglichkeit ganz anderer Art, einer anderen Sphäre zugehörend: sie bezieht sich auf das geschichtliche, in der Welt lebende Menschengeschlecht, das übermächtig durch die Natur bestimmt ist. Barth fragt also nach den lebendigen Menschen, den Individuen vielleicht, die erkannt haben, daß sie in ihrer tierischen Natur zum Leben im Geist bestimmt sind, danach auch ihr Ungenügen erfahren und erkannt haben und nun (Deo volente durch Erlebnis) konkrete Subjekte eines Lebens für und in Gott werden könnten. – Der voll erfüllten Bestimmung ist die neunte, der nichterfüllten Bestimmung sind hernach die Paragraphen 10-12 gewidmet.

<sup>52</sup> Vgl 65B gegen den Pantheismus; ebenso im Vortrag über den „kosmologischen Gottesbeweis“ zB 1,388B.

<sup>53</sup> 71BC. – In der Bescheidung mit dem Streben scheint offene Unsinnigkeit genug gemieden. Was bedeutet andererseits „unablässig“? Es bedeutet in dieser grundsätzlichen Erörterung den nie aufgegebenen ernstesten Vorsatz eines höheren Lebensinhalts. Von anderem ist nicht zu reden.

<sup>54</sup> „8. Das Gesetz des guten Willens: „Am deutlichsten kommt diese göttliche Bestimmung des Menschen zum Ausdruck in dem innern Gesetz des *Willens*: Jeder Mensch soll so handeln, wie nach seinem eigenen Urteil *alle* handeln sollten. Ein solcher Wille ist ein *guter* Wille. (I. Kant)“ (71D; Thema und Leitsätze) – Barth gebraucht nicht allzu oft „Gesetz“; hier hat es wohl, da der gute Wille innerlich ist, vor allem anderen allgemeine Verbindlichkeit auszudrücken. – Der Kategorische Imperativ wird, der vorigen Stunde gleich, als Ergebnis eines Lehrgesprächs entwickelt.

<sup>55</sup> „Wie komme ich dazu (zum Inhalt meines Lebens)?“ (59D) Dem gemäß geht Barth vom logischen zum ethischen Apriori über; damit von der mühsamen „Selbstbehauptung“ des Geistes zu dessen unbedingt verlangter Herrschaft über die Natur (vgl 71A). – Wird unter diesem Gesichtspunkt die Bindung des Menschen an das Absolute (doch wieder) auf das Sittliche versammelt? Vgl III 1,358B; KU 24BC: Gottes Liebe zeigt sich als Gebot der Bruderliebe (als die Gestalt der Gottesliebe), und dies ist der Sinn der Verbindung der 72D genannten beiden Schriftstellen.

seinem Bildungsgang naheliegend. An ein eigentlich moralisches Sollen geknüpft und noch an dessen Nichterfüllung hat nicht allein eine idealische Denkweise von einem Mehreren und Höheren leichter reden, weshalb für den Beginn der Stunde als Empfehlung des Übergangs vorgesehen war: „Intellektuelle und ästhetische Bildung wäre nichts ohne die Kultur des Willens. Hier kommt es am deutlichsten zu jenem Streben, das den Menschen zur Menschenwürde erhebt.“<sup>56</sup> Was Leben und Lebensinhalt überhaupt angeht, so ragt das moralische Apriori unter den dreien hervor: „Auch der Schlichteste und Einfältigste hat diese Gelegenheit, ein rechter Mensch zu werden.“<sup>57</sup> Auch dem Einfältigen ist das moralische Streben nicht verwehrt, das ihn an der Herrschaft des Geistes über die Natur teilhaben läßt und dadurch zur Menschenwürde erhebt – kommt es zu jener Herrschaft (verstehe: durch Religion). – Die vielseitige Bedeutung des guten Willens einsehen und schätzen zu lehren, ist dann die Aufgabe der Stunde; Barth bringt sie unter drei Hauptgesichtspunkte. Drückt „guter Wille“ ein Urteil aus, so muß zum ersten „unsere Handlungsweise *unserem eigenen Urteil* entsprechen“.<sup>58</sup> Das Gute, worauf ein guter Wille sich richtet, ist zum zweiten etwas dem einzelnen „Überlegenes“,<sup>59</sup> es muß „etwas Bleibendes“<sup>60</sup>, es muß schließlich „etwas *für Alle Gültiges* sein.“<sup>61</sup> Es begründet und entwickelt die Einheit der Menschheit.“<sup>62</sup> „Gut ist unser Wille,“ zum dritten „wenn wir so handeln, wie nach unserem eigenen Urteil alle handeln müßten.“ Barth wollte die genannten Gesichtspunkte mit der Besprechung von Schriftstellen verbinden und mit der Goldenen Regel, ja dem Doppelgebot der Liebe enden: „Unser persönlicher Wille muß den Charakter eines Gesamtwillens haben. Dies Gesetz (des guten Willens) schreibt uns also nicht dies und das vor, das Einzelne *muß* nach eigenem Urteil geschehen. Aber es gibt unserm Urteil die überlegene, bleibende, für alle gültige Regel.“<sup>63</sup> So mit Kant, der den Konfirmanden auch genannt wird.

Die Einleitungsstunden haben einen höheren Inhalt des Lebens gefordert als animalisches Glück und Wohlbehagen; die siebte und die achte Stunde, die das Tierische nicht gelten ließen, nannten die Bedingungen höheren Lebens: Zwischen Natur und Geist dem Geist folgen; das Gute für alle inneres Gesetz sein lassen. Das Ideal, ein schweres Sollen, würde die Lebensfrage lösen; und dann? „Freiheit und ewiges Leben“ ist der Entwurf der 9. Stunde überschrieben. Auch diese Stunde entwickelt im Lehrgespräch, sodaß die diktierten Leitsätze mit ihrem Indikativ das Ergebnis beschreiben, ebenfalls unanfechtbares Ideal, das Ziel. Den Entwurf der Durchführung jedoch, der den Weg dorthin beschreibt, beherrscht der Irreal. Das idealische Sollen löst die Lebensfrage und löst sie nicht: „Tu das (nämlich: erfülle das Doppelgebot der Liebe), so wirst du leben.“ antwortet Jesus dem Schriftgelehrten, der ihn nach dem ewigen Leben fragt.<sup>64</sup> Das Sollen

<sup>56</sup> 71Df. In der Moral kommt die Cohensche Zielorientiertheit, die unendlichen Abstand überwinden läßt, am deutlichsten zur Geltung.

<sup>57</sup> 72A; soweit Nr 1.

<sup>58</sup> 72A. Mit dem eigenen Urteil sind „Zwang, Herkunft, Gewohnheit“ als unverantwortlich und ohne sittlichen Wert ausgeschlossen. – Bewußtes, moralisch bewußtes Handeln ist Voraussetzung der Sündenerkenntnis, des Übergangs also und des Beginns der Religion, des Erlebnisses Gottes in seiner Transzendenz.

<sup>59</sup> Dem unserer Selbstsucht Angenehmen und Wünschbaren überlegen. (72B) „Angenehm ist das, was uns gefällt. Das Gute gefällt uns im Grunde keineswegs.“

<sup>60</sup> Indes das Angenehme und Wünschbare nach Zeit und Umständen wechselt; vgl 58Df über „Glück“.

<sup>61</sup> 72C. Für alle wünschbar und angenehm.

<sup>62</sup> 72C. „Wer bloß das ihm ‚Angenehme‘ tut, hat noch nicht begonnen, seine Vernunft zu brauchen, sein Wille ist noch nicht gut. (Selbstmörder, Schulden machen, Faulheit)“ (72C) – Man erinnere sich der Allgemeinheit des Reiches Gottes.

<sup>63</sup> 72D. Mit der Goldenen Regel ist das Gesetz des Reiches Gottes formuliert, auch wenn die Bezeichnung nicht gebraucht wird. Der Paragraph steht (trotz der Bibelstellen) nicht unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes, sondern, nachdem im vorigen von Ziel und Inhalt des individuellen Lebens die Rede war, unter der Frage: Wie komme ich dazu? oder: Welche Gestalt muß mein Streben nach einer höheren Bestimmung in dieser Welt vernünftigerweise unbedingt annehmen?

<sup>64</sup> Lk 10,25-28 (73B), zum „Freiheit und ewiges Leben“ (73A) überschriebenen Entwurf für die 9. Stunde notiert. Die Leitsätze reden im Indikativ, die vier Abschnitte (Nummern) der Durchführung bedingungsweise und der Irreal beherrscht sie.

und (nicht wirkliche) Streben läßt das Ideal Ideal bleiben für gewöhnliche Menschen, aber ein schönes Bild, das darum zur Verlockung doch hergesetzt wird. Der unterrichtende Prediger ist zugleich Realist und ehrlich. „Würden wir unsre Bestimmung erfüllen durch Betätigung guten Willens, dann wäre die Lebensfrage gelöst.“ Dem Gattungswesen Mensch gilt, was allein, ringend, kämpfend, das religiöse Individuum erlangt: „Was soll der Inhalt unsres Lebens sein? Antwort: Als geistiger Mensch des guten Willens in Gott und für Gott zu leben.“<sup>65</sup> Mit der Beschreibung des guten Lebens unter den Bedingungen dieser Welt ist die Frage nach dem ewigen Leben beantwortet – folgten wir Menschen unserer Bestimmung und erfüllten sie.<sup>66</sup> „Ein Mensch, der seine göttliche Bestimmung erfüllt durch guten Willen, ist innerlich frei gegenüber allem, was die Welt ihm geben und nehmen kann. Aber mehr als das: sein Leben in dieser Welt mit ihren Freuden und Leiden wird ihm zu einer großen und reichen Gelegenheit, Gott näher zu kommen. Auch der Tod hat für ihn keine Schrecken mehr, sondern eröffnet ihm den Blick in eine unermeßliche Zukunft. Sein Leben ist ewiges Leben, weil er in Gott lebt und Gott in ihm.“<sup>67</sup> „Innerlich frei“ wäre unser Leben, selbst „eingengt durch die Welt, deren Glück und Unglück uns gleicherweise in Versuchung führt“, wir wären jedoch „dem allem gegenüber *unabhängig*.“<sup>68</sup> Wir wäre dann im Besitze der Macht, die der Welt überlegen ist.“ In „Freiheit von sich selbst“<sup>68</sup> seiner Bestimmung folgend und nicht als Zwienatur der Versuchung erliegend, führte der Mensch sein Leben in „Weltbeherrschung“.<sup>69</sup> Aber wir sind nicht, was wir sein sollen: „das Ebenbild Gottes, Kinder Gottes“. Barth führt die Seligpreisung derer an, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit.<sup>70</sup>

Beschrieb die erste Trias von Paragraphen dieses ersten Hauptteils den Willen Gottes über den Menschen und wie das Leben eines Menschen auf der Erde darum aussehen könnte, würde er

<sup>65</sup> 73A. Nun wird deutlich, warum bereits die 7. Stunde an die Bestimmung des Menschen die Frage knüpfte: „Erfüllen wir unsre Bestimmung?“ und fortfuhr: „Das ist die zweite Frage, die ausschlaggebende für die Religion.“ (71B) Die 8. Stunde engte die Beschreibung der Bestimmung ein auf das allen gleicherweise geltende „Gesetz des guten Willens“ (71CDf) – der Katechet bringt (erneut und immer noch) die Moral (in einer Vorrangstellung unter den drei Apriori, und hier wegen der zu verlangenden Sündenerkenntnis, die sogleich in der nächsten Stunde zu besprechen) als Voraussetzung und möglicher Beginn der Religion zur Geltung.

<sup>66</sup> Wem gilt das Ideal dieses Paragraphen, wem ist die Beschreibung dieser Gestalt irdischen und doch vollkommenen Lebens zgedacht? Immer noch jedermann, allen Menschen, ist hier, wo wir immer noch auf dem Weg zu Jesus (und vor der Religion) uns befinden, zu erinnern. Immer noch ist die Universalität, die Gesamtheit aller menschlichen Individuen denkbar, vielmehr zu denken als Subjekt dieses abstrakt möglichen Kulturbewußtseins und Lebensgestaltung. (Über das einzige konkrete Kulturbewußtsein und die diesem entsprechende (vollkommene) Lebensgestaltung, nämlich im Leben Jesu, s die folg Annm) Wir wären „das Ebenbild Gottes, Kinder Gottes“, wären wir, was wir sein sollten; Gottes ewige Gabe läge in der durch die Vernunft uns gestellten Aufgabe. (74A)

<sup>67</sup> 73A; § „9. Freiheit und ewiges Leben“, die diktierten Leitsätze. – Jesu Vollkommenheit (als Mensch, als des einzigen Menschen) setzt gleichfalls und ebenso die alte Welt voraus. Im (überarbeiteten) Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“ beschreibt Barth die vollkommene Gerechtigkeit Jesu als „die restlose Aktualisierung der apriorischen Bestimmung des Menschen“. (III 2,195BC. Forts: „So sieht *wirkliche* individuelle Lebendigkeit aus wie das innere Leben Jesu.“)

<sup>68</sup> Alles 73BC

<sup>69</sup> 73C. „Durch Freiheit von sich selbst zur Freiheit von der Welt!“ (73BC) – und dadurch (Nr 3) „Weltbeherrschung“, wie (73C) folgt. Nr 3 schließt: „Endlich wäre uns der *Tod*, das Ende unsrer irdischen Existenz, nicht das schreckliche Ende unsres Lebens, im Gegenteil: die Befreiung von den letzten Schlacken und der Übergang in die unvergängliche Welt Gottes.“ (73D) Die völlige Freiheit von sich selbst schlösse, als ohne jede (natürliche) Selbstsucht, die radikale Selbstverleugnung (Jesu) ein. – Mit diesem Paragraphen hält Barth den Konfirmanden, die (vernünftigerweise mögliche) Erfüllung der göttlichen Bestimmung des Menschen beschreibend, den Spiegel eines vollkommenen inneren Lebens (und des daraus folgenden vollkommenen äußeren) vor. Wie diese Stunde über Freiheit und ewiges Leben auf sie gewirkt haben mag? Kein Vorwurf, nicht Idealität im Irreal, doch Vorstellung eines allen Menschen geltenden Zieles in diesem Leben und in dieser Welt und auch ihrer eigenen eigentlichen, wahren, göttlichen Bestimmung (übereinstimmend mit dem Bild des vollkommenen Nachfolgers Jesu). Die darauf gegründete ernsthafte Anklage samt Urteil folgt auf dem Fuße.

<sup>70</sup> 74A. „4. So wäre unser Leben *ewiges* Leben, wir wären, was wir sein sollen: das Ebenbild Gottes, Kinder Gottes. Denn in der Aufgabe, die die Vernunft uns stellt, läge Gottes ewige Gabe.“

erfüllt und insbesondere der Kategorische Imperativ befolgt, so beschreibt die zweite Trias den Verlust der Herrschaft des Geistes über die Natur und also wie die Menschen darum (ohne Gott und Transzendenz) sind. Von der Schwere der Aufgabe des Menschen und den weit geringeren Kräften war bereits in der Einleitung etwas verlautet; ja die Antworten der Propheten Israels und der Philosophen Griechenlands können den Menschen zur Verzweiflung führen;<sup>71</sup> er ist auf seinen eigenen guten Willen gestellt – die Selbstbehauptung des Geistes gegenüber der Natur ist seine göttliche, angesichts der Kluft, des Abgrunds, eines Abstands wie zwischen Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit fast hoffnungslose Bestimmung, wie sich nun zeigt. Aber dann war der Unterricht mit der Erzählung von der faszinierenden Gestalt Jesu, die ein vollkommenes tatsächliches Beispiel des von uns verlangten Lebens gab, in der Einleitung darüber hinweggegangen. Soll die Bestimmung des Menschen nicht ganz unerfüllt bleiben, deutete sich an, so bedarf es eines mühsamen Kampfes des Geistes gegen die Natur. Der Paragraph über die göttliche Bestimmung zu Anfang des ersten Teils<sup>72</sup> hatte sogleich die Frage ganz anderer Art angefügt, ob wir unsere Bestimmung denn auch erfüllten, der dritte Paragraph des ersten Teils (in den Leitsätzen) ein leuchtendes Bild der Erfüllung (und ihrer Folgen)<sup>73</sup> gemalt. Nun wird die Erfüllung nicht von deren Möglichkeit, sondern von der von uns erbrachten Tatsächlichkeit<sup>74</sup> oder von der Selbsterkenntnis des sich prüfenden Gewissens her zum Gegenstand gemacht.<sup>75</sup> Die Erinnerung an die gleich anfangs der Frage nach der Bestimmung des Menschen hinzugefügte zweite, ob wir die uns allen verliehenen Geist und Vernunft auch gebrauchen,<sup>76</sup> ergibt die Erinnerung an eine (bisher) versäumte Möglichkeit: „Aber wenn wir uns prüfen in aufrichtiger Selbsterkenntnis,“ beginnt das Diktat zur Stunde über die Sünde, „dann müssen wir uns gestehen, daß wir unsre göttliche Bestimmung *nicht* erfüllt haben.“<sup>77</sup> Wichtiger als mögliche Unterscheidungen unter den Sünden ist, „daß alle Sünde eine Wurzel hat: das Verlangen nach unserm Wohlsein, das mit dem Suchen Gottes nichts zu tun hat, also die feine oder grobe

---

<sup>71</sup> 60CD

<sup>72</sup> § 7, die logische Möglichkeit mit der der Natur beigegebenen Anlage begründend.

<sup>73</sup> Als abstrakte universale Möglichkeit.

<sup>74</sup> Von der Tatsächlichkeit des Lebens eines im geistigen Kampf mit der Natur liegenden vernünftigen Menschen her.

<sup>75</sup> Von der vernünftigen Selbsterkenntnis eines vielleicht sich prüfenden individuellen Gewissens her, dh des Gewissens eines lebendigen Menschen her, der sich am Kategorischen Imperativ mißt. – § 10 *Die Sünde*, erster Paragraph dieser zweiten Trias, knüpft (der Überschrift nach) an § 8 an, der zur Antwort auf die Frage: Wie komme ich dazu? oder: Wie kann jeder vernünftig denkende Mensch, das innere Gesetz des Willens befolgend, seine göttliche Bestimmung erfüllen? den Kategorischen Imperativ vorstellte (der seiner Unbedingtheit nach von Nichterfüllung nichts weiß). – In § 10 will die Sünde in der Selbsterkenntnis des Gewissens sich nicht recht deduzieren lassen. Der erste Abschnitt des § 10 gälte der (vorreligiösen) logischen Erkenntnis der universalen abstrakten Möglichkeit einer göttlichen Bestimmung des Menschen (nach § 7) Aber ein Anti-Dualist wie Häckel weiß nichts von unerreichbarer Transzendenz und (nichterfülltem) Streben: „Häckel und andere Bestreiter der Religion irren darin grundsätzlich, daß sie ohne weiteres annehmen, der Mensch *erfülle* seine Bestimmung, nach den ewigen Zielen zu streben. Ihre Religion des Schönen, Wahren und Guten ist darum ein Studierstubenprodukt. So müßte es sein . . . Aber es ist eben nicht so.“ (74BC. Vgl 65B; § 5) Barth vermißt den Sinn für unerreichbare Vollkommenheit, für den weltentiefen Abstand zur Transzendenz, für den Gegensatz von Natur und Geist. Vom monistischen Empfinden (Nr 1) sollte der Unterricht über den Unterschied zwischen Bestimmung und Erfüllung (Nr 2) in Selbsterkenntnis zur „eigentümlichen *Faulheit*“ (74CD; Nr 3) fortschreiten, die den Menschen zwei Seelen in der Brust empfinden läßt, um doch bei entgegengesetzten Grundbegriffen zu enden (Nr 4), die dann die Leitsätze bestimmen.

<sup>76</sup> 71B. „Erfüllen wir unsere Bestimmung?“ ist die zweite, für die Religion und das Streben nach den ewigen Zielen ausschlaggebende Frage in § 7. Sie führt auf § 10, vom Geist oder der Herrschaft des Geistes auf die Herrschaft der natürlichen Selbstsucht (wie die erste auf § 9).

<sup>77</sup> 74A zu § 10 „Die Sünde“; vgl 74C; Nr 2. Die vernünftige, jedermann mögliche Erinnerung an die Herrschaft des Geistes über die Natur ist im Blick auf das (festgestellte und bleibende) Sollen (dem wir eigentlich bestimmt sind) Gewährwerden verlorener Herrschaft über die natürliche Selbstsucht. Anders als wenn wir sie nie gehabt hätten, zeugt noch der Verlust von unserer göttlichen Bestimmung. „Je schärfer wir Bestimmung und Wirklichkeit erkannt, desto deutlicher wird es uns, daß diese Abnormalität sich über unser ganzes Leben erstreckt und bis in unsere ‚guten‘ Gedanken und Handlungen hineingeht. Die Bibel nennt diese Abnormalität *Sünde*.“ (75A)

*Selbstsucht*. Sie ist im Grunde die *eine* Sünde, weil sie *die* Vernachlässigung Gottes ist. Damit aber verlieren wir die Herrschaft des Geistes über die Natur, die uns vom Tiere unterscheidet.<sup>78</sup> Denn die Selbstsucht ist der „Instinkt“, „den wir mit dem Tiere gemeinsam haben.“<sup>79</sup>

Der der Sünde gewidmeten folgen eigene Stunden über „Die Schuld“ und über „Die Strafe“. Es gibt für die Sünde, für die Selbstsucht also, keine vernünftige Entschuldigung, vielmehr macht eben die Vernunft „uns für die Sünde *verantwortlich*. Sie erinnert uns jeden Augenblick an unsere göttliche Bestimmung. Sie sagt uns, daß wir nicht sind, was wir sein sollten. . . So kommt es, daß wir uns selbst schuldig sprechen und verurteilen müssen.“<sup>80</sup> Die Selbstverurteilung durch die Vernunft ist sogar „das Wesentliche am Schuldgefühl“.<sup>81</sup> „Je höher ein Mensch geistig entwickelt [ist], desto feiner und empfindlicher wird sein Verantwortungsbewußtsein; es zeigt sich darin die Ewigkeit Gottes, dem wir ähnlich werden sollen.“<sup>82</sup>

Als Selbstsucht bedeutet die Sünde ihre eigene Strafe: „Die Sünde ist ihre eigene Strafe. Denn indem wir selbstsüchtig sind, *trennen wir uns von Gott*. Wir verlieren die Freiheit und wir verlieren das ewige Leben, für die wir bestimmt sind.“<sup>83</sup> Wir hätten daran teil, wäre unser Leben auf Gott hin ausgerichtet, suchten wir ihn, strebten im Geist, wie wir, gegen alle Vernunft, in Selbstsucht von ihm abgefallen, nicht tun. „Sünde ist das Gegenteil des normalen Menschenlebens, ist Trennung von Gott. Indem wir ihn suchen, leben wir; suchen wir uns selbst, so hören wir auf zu leben.“<sup>84</sup> „Der Geist . . . erlahmt in seinem Fluge“; „sittliche Leichtfertigkeit und Skeptizismus [gehen] immer Hand in Hand!“<sup>85</sup> „Das *Unglück* aber wird uns jetzt zum Übel“, denn wir sehen uns „unter einem unvernünftigen Schicksal stehend“, da „wir selbst die Vernunft aufgegeben“ haben.<sup>86</sup> Mit der Kraft der Vernunft entschwindet Gott, jedenfalls Gott, wie er ist: „Der Gedanke an *Gott* wird uns dann *schrecklich*. . . Gott wird aus dem Spender des Lebens zum unerbittlichen *Richter*.“<sup>87</sup>

An dieser Stelle ist eine Zwischensumme angebracht: 1. Der Weg zu Jesus beginnt mit der ewigen göttlichen Bestimmung des Menschen auf Grund der (erkennenden)

<sup>78</sup> 75B. „Das Gegenteil (der Erfüllung unserer Bestimmung) wäre Herabsinken auf die Stufe des Tieres.“ (71C) Paulus ist Zeuge erfahrenen Widerstreits zwischen Geist und Fleisch. (75B)

<sup>79</sup> 74B. Darum lautet die andere Hälfte der Leitsätze nun: „Das aber ist die *Sünde*, daß wir nicht, wie wir sollten, Gott gesucht haben, sondern unser eigenes Wohlsein. Wir haben die Herrschaft des Geistes über die Natur verloren [!] und gehorchen dem Instinkt der *Selbstsucht*, den wir mit dem Tiere gemeinsam haben.“ (Jesus macht sich durch seine vollkommene Selbstverleugnung der Selbstsucht nicht schuldig.)

<sup>80</sup> 75CD; § 11 „Die Schuld“. Forts: „Der Beweis dafür ist das böse Gewissen, vor dem wir uns nicht verstecken können.“ – Der Paragraph ist der Entsprechung zu § 8 zu verdanken; vor einem Jahr handelte Barth nur von Sünde und Strafe. (Vgl 36ff; § 32f)

<sup>81</sup> 75D. Vgl die Gerichts-Predigt v 23.VIII.1914: Das Gericht Gottes vollzieht sich als Selbstgericht im Kampf der einander bekriegenden großen Völker des gottlos gewordenen christlichen Europa. Und selber strafen sie einander. Das Gericht kommt nicht als „Naturwunder“, sondern „als die natürliche Folge unseres eigenen Tuns“ (Pred 1914,438Df). Gott weiß in seinem Walten von Liebeswegen (und Umwegen, dunklen Bahnen zum Ziel), doch (eigentlich und in Wahrheit) nichts von Gericht; vgl BwTh I 10D; 4.IX.1914.

<sup>82</sup> 76A. Ebd: Die Sünde ist „Untreue gegen unser besseres Selbst und gegen Gott“. Vgl III 3,230A: Im Auf und Ab unseres Willens „redet uns das Gewissen von einem Willen, der sich selbst treu bleibt. Und das ist die Gerechtigkeit Gottes.“ (Vortrag über „Die Gerechtigkeit Gottes“ v Jan 1916)

<sup>83</sup> So der Beginn (76B) der ausführlichen Leitsätze zu § „12. Die Strafe“. Ebenso und gleicherweise erklärt Barth „Zorn Gottes“: Forts: „Es trifft uns dann Gottes Zorn, das heißt: unser Leben wird ein sinnloses und inhaltloses Leben.“ – § „12. Die Strafe“ korrespondiert § „9. Freiheit und ewiges Leben“.

<sup>84</sup> 77A. Normal ist das im Kampf mit der Natur geist- und vernunftgeleitete Menschenleben. Forts: „Es werden dadurch schrittweise die besten Organe in uns zerstört. Das gewahrt vielleicht kein anderer. Der Betreffende weiß es: mein Leben ist jetzt wertlos; er kann sich wohl zeitweise darüber hinwegtäuschen, nicht auf die Länge. Es trifft uns in alledem der *Zorn Gottes*, wir sind nicht, was wir sein könnten.“ „So ist die Sünde ihre eigene Strafe: Entfernung von Gott, ewiger Tod.“ (77CD)

<sup>85</sup> 77B

<sup>86</sup> 77C

<sup>87</sup> 77Cf. In der Lücke: „Das ewige Suchen nach ihm wird uns zu einem verzweifelten ‚nie Finden‘.“ Wer Gott (auch) für einen strafenden Richter hält, hat ihn tief verkannt – mit allem, was daraus folgt.

Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur in seinen Vermögen des Denkens, Wollens, Fühlens, ausgerichtet auf Wahrheit, Güte, Schönheit. Der Kategorische Imperativ wird als das (sittliche) Gesetz des guten Willens (auf der Erde) dieser Bestimmung des Menschen zugeordnet.<sup>88</sup> 2. Der Geist behauptet sich durch seine Überlegenheit über Tierheit, Natur, Welt, was Barth dem Konfirmanden besonders anhand einer durch den Kategorischen Imperativ bestimmten Lebensführung zu zeigen versucht.<sup>89</sup> 3. Bestimmen die Gesetze, die der Geist in sich trägt, den Menschen in seinem Leben zur Idee des Wahren, Guten, Schönen, so ist er, dank seiner Vernunft auf Gott hin orientiert, für Gott bestimmt. 4. Heißt es einerseits, daß Suche und „Streben nach den ewigen Zielen“ als das den Lebensverhältnissen des Menschen in der Welt Angemessene die Teilhabe am Göttlichen und die „Gemeinschaft mit Gott“<sup>90</sup> gewähren, so wird andererseits das Erlahmen des Strebens als Nichterfüllung und Rückfall in die Tierheit bedroht.<sup>91</sup> 5. Im Irreal wird festgestellt: Wer den Kategorischen Imperativ erfüllte und unter allen Umständen der Welt und des Lebens seiner Bestimmung gerecht würde, der genösse (innerliche) Freiheit von sich (nämlich von seiner Tierheit) und ewiges Leben, auch der Welt (die dann keine Macht über ihn hätte) überlegen und sie beherrschend. 6. Vernünftige Selbsterkenntnis belehrt uns, daß der Geist der natürlichen, der Tierheit in uns gehorchenden Selbstsucht unterlegen ist. 7. Längst ehe er Jesus als den Weg zu Gott vorstellt, bringt Barth mit der Philosophie die Rede nicht allein auf den Kategorischen Imperativ als allgemein verbindliches Moralgesetz, sondern ebenso (religionsphilosophisch) auf Gott als „die ewige Wahrheit, Güte und Schönheit“<sup>92</sup>, ohne daß bisher ein Richtungsgefühl als Realitätsbeziehung durch einen Jesus zu dankenden lebendigen Glauben an den überweltlichen (außerweltlichen) Gott gesichert wäre.<sup>93</sup> Im Gegenteil, es gilt von unserem Geist: „Wir haben die Herrschaft des Geistes über die Natur verloren und gehorchen dem Instinkt der Selbstsucht, den wir mit dem Tiere gemeinsam haben.“<sup>94</sup> 8. Gleichwohl werden Sünde, Schuld und Strafe aus dem Kategorischen Imperativ der Vernunft abgeleitet und auf diese bezogen verständlich gemacht.<sup>95</sup>

Die dritte und letzte Trias dieses ersten Hauptteils<sup>96</sup> stellt der Nichterfüllung der göttlichen Bestimmung des Menschen und dem Verlust der Herrschaft des Geistes über die Natur die Erlösung gegenüber. § 14 ist rückblickend „Gottes unverdienter Freundlichkeit“, seiner Gnade, gewidmet und entspricht den Paragraphen 11 und 8; der folgende und letzte dieses ersten Teils, dem „neuen Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu“ gewidmet, entspricht den Paragraphen 9 und 12. Paragraph 13 faßt unter der Überschrift „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“ vorweg die Erlösung zusammen, seinerseits den Paragraphen 10 und 7 korrespondierend.<sup>97</sup> Mit allen drei Paragraphen (13 bis 15) befinden wir uns noch auf dem „Weg zu Jesus“.<sup>98</sup>

<sup>88</sup> 71D

<sup>89</sup> Zum Beispiel dadurch, daß der absolute Gehorsam des Willens dem Naturgesetz vorgeht. (71A) Oder durch den ganzen § 9.

<sup>90</sup> 71C

<sup>91</sup> 71C.74Df.75B.77ABC

<sup>92</sup> 70B

<sup>93</sup> Ganz dem vierten, religionsphilosophischen Teil in „Der christliche Glaube und die Geschichte“ entsprechend.

<sup>94</sup> 74B; § 10

<sup>95</sup> a) Um des Angenehmen und des Wohlseins willen nicht zu suchen und zu streben, ist *Sünde* (§ 10), weil Vernachlässigung Gottes (75B). b) Die Vernunft macht uns verantwortlich, wir müssen uns selbst verurteilen und *schuldig* sprechen. (§ 11) c) Durch den *Zorn Gottes* ist die Sünde ihre eigene *Strafe*. (§ 12) Glück und Unglück werden zu unvernünftigem Schicksal ohne Gott.

<sup>96</sup> § 13-15

<sup>97</sup> Außer der Anordnung bringen es auch „Verggebung der Sünde“ in der Überschrift des § 13 sowie der erste Satz des Diktats (78A) zum Ausdruck.

<sup>98</sup> Wir befinden uns damit vor dem „Weg zu Gott“, der in der Nachfolge Jesu zu gehen ist; befinden uns noch bei dem die Religion vorbereitenden Teil, welcher zwar vernünftig (oder der Vernunft als noch ‚toter Einsicht‘ zugänglich) ist. Jesus hat gelebt, aber im strengen Sinne ist er noch nicht unser. Von Jesus Christus können wir mit verständlichen Worten reden und lehren oder zeugen hören, bis er uns selbst begegnet, bis wir ihn erleben. (Siehe 79D; vgl über „Herrmanns Theorie des religiösen Erlebnisses“, die korrekturbedürftig ist, III 2,137D.) Jesus ist

Die bisherigen Stunden handelten zeitlos-systematisch<sup>99</sup> von Gott und den Menschen. Nun wird Jesus eingeführt, und dies als längst erwartete neue Stufe in der Geschichte der Menschheit. Die vorige Trias schilderte die Not der Menschheit; Erkenntnis davon war über die Welt verbreitet, „besonders aber in dem Volk, das durch seine eigenartige Geschichte zu besonders ernster Erkenntnis der sittlichen Aufgabe gekommen war: in *Israel*.“<sup>100</sup> Hier war der Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe am tiefsten erkannt und darum die Sehnsucht nach einem Erlöser so groß. Es gab Weissagungen eines solchen und eine „hochgespannte *Messiaserwartung* mit strenger Gesetzeserfüllung“. Und Jesus erschien als der Erlöser, „als *unser* Erlöser von Sünde und Strafe“.<sup>101</sup> „Die Erlösung geschieht dadurch, daß seine *Überlegenheit* auf uns wirkt.“ Sie geschieht, indem man des Großen an ihm gewahr wird; bemerkt, daß in ihm etwas Besseres ist, als in unserem Inneren. „Daß ein solches Menschenleben wahr war, gibt uns andern Menschen den Mut, uns aufzuraffen, umzukehren.“<sup>102</sup> Jesus war für seine Person das, was wir sein sollten, göttlich; allein daß er nicht nur in seinem Leben weltbeherrschend-unangefochten strebte, sondern durch seine selbstverleugnende Hingabe in den Tod, von aller Selbstsucht frei, dem Vater gehorsam, die göttliche Liebe zu den Brüdern vollendete.<sup>103</sup> Darin bestand seine Überlegenheit, die auf andere wirkte und wirkt. Man nannte ihn Sohn Gottes und Messias oder Christus, weil man in ihm Gott sich offenbaren und Gott auf uns wirken sah.<sup>104</sup> Dreierlei kennzeichnet sein „Wesen“ oder „inneres Leben“<sup>105</sup>: „*Gehorsam* gegen Gott, *Liebe* zu den Menschen, beides bewährt in der *Selbstverleugnung*“ bis zum Tod am Kreuz. Darum ist das Kreuz „das zusammenfassende Symbol der Gottesoffenbarung in Christus“<sup>106</sup> Der Kreuzestod wirft zwar die Frage auf: „Ist dieses Ende nicht Zerstörung alles Vorhergehenden? Nein, sondern gerade von diesem rätselhaften Ende aus müssen wir dies Leben verstehen.“ „Wenn wir es verstehen, dann erwacht in uns der *Glaube*“, nämlich „Mut fassen zum rechten Leben“.<sup>107</sup> „Wir sind nicht gut und vollkommen, aber Jesus ist es“, und darum tun wir gut, auf ihn zu sehen, hier ist „die Quelle der Lebenskraft“<sup>108</sup>. Immer noch ist die evangelische Geschichte von Jesus

---

historische Wirklichkeit, wir aber sind (unserem Text nach) bisher noch nicht religiös qualifiziertes Individuum, das Subjekt der Idee sein könnte, des konkret wirklichen Kulturbewußtseins und tatsächlicher Lebensgestaltung; Subjekt, das allem diesem, der Idee usw, göttliches, ewiges Leben zu verleihen vermöchte. (Vgl III 2,136C) Freilich schafft erst die geschichtliche Erscheinung Jesu, in der sich Gott offenbarte, dem (heutigen) einzelnen Menschen Gelegenheit (dh die tatsächliche geschichtliche Möglichkeit) zur wirklichen Begegnung.

<sup>99</sup> Vielmehr der allgemeinen Offenbarung Gottes innerhalb der Religionsgeschichte als Teils der

Menschheitsgeschichte gemäß, s KU 1f; GA III 2,160AB.186CD.161Df.

<sup>100</sup> 78C; vgl 60BC; „Erwählung“ GA III 2,186A.194A.

<sup>101</sup> 78D. Wieder fehlt die Schuld. § 11 ist allein § 8 zu verdanken. Dieser aber ist nötig, um die göttliche Bestimmung aus der Ewigkeit in die vergängliche Welt und Natur zu übertragen: Der Gehorsam gegen Gott erweist sich in der Beachtung der Goldenen Regel als der von Gott für das Leben auf der Erde vorgesehenen Ordnung.

(Sünde, Schuld, Strafe sind keine Kategorien der Ewigkeit, sondern vergehen mit der Unvollkommenheit der Welt!)

<sup>102</sup> 78D. „Muß uns zunächst beschämen, er führt uns zur Erkenntnis unsres Fehlens, aber dann sofort weiter. . . – Im Diktat: „Die Tatsache, daß ein solches Leben und Sterben möglich war, muß uns beschämen; denn sie zeigt uns, wie wir nicht sind, sie führt uns zur *Buße*. Aber indem das in uns vorgeht, werden wir frei und froh, denn Jesus zeigt uns, daß wir trotz der Sünde göttlicher Art werden dürfen, wie es unsere Bestimmung ist.“ (78BC)

<sup>103</sup> 78Df. Nun muß man sich des § 9 „Freiheit und ewiges Leben“ (73f) erinnern.

<sup>104</sup> 79A. Trotzdem behauptet Barth, von hier an sei aller weitere Unterricht „einfach näheres Eindringen in die Person Jesu“. Vgl 43BC.

<sup>105</sup> 79A.78B. Über § 7 hinaus.

<sup>106</sup> 79A. An dieser Stelle sollten wenige Daten aus dem äußeren Leben des ausgezeichneten Mannes folgen. Außer der Predigt vom Reiche Gottes teilte Barth mit, daß Jesus nichts forderte „als das Eine: Fügung in den Willen Gottes“. (79B) „Aber mehr als das:“ Jesus habe den Menschen das Vertrauen zu Gott gegeben, „sie erleben an ihm Gottes Güte und werden selbst gütig. Auch äußerlich wunderbare Taten der Liebe.“ (Vgl 44f; §36a) Deshalb brachte die „herrschende Frömmigkeit“ ihn zu Tode. (79BC)

<sup>107</sup> 79C. Oder: „Glaube aber ist Vergebung der Sünde und ein neues rechtes Leben. Glaube ist Freiheit vom Bösen und Freiheit zum Guten.“ (78C) Für die Nachfolger Jesu gilt weiterhin, daß sie das ewige Leben suchen in der Zeit dieses irdischen Lebens. (§ 7)

<sup>108</sup> 79D; vgl GA III 2,162B.193C.195C. Die des weiteren aufgeführten Bilder sparen ebenso die allgemeine soziale Rangordnung aus, vielmehr alles, was auf eine nicht unmittelbare, durch Erlebnis zu überwindende Distanz

Ausgangspunkt für die christliche Lebensgewißheit, den christlichen Lebensinhalt, ein wirkliches göttliches Leben.<sup>109</sup> Die diktierten Sätze beginnen: „Gott aber macht uns zu rechten Menschen, indem er uns Jesus von Nazareth sehen und verstehen läßt. Das Bild dieses Mannes zeigt uns ein Leben, das menschlich war wie das unsrige; aber es war die völlige Erfüllung der Bestimmung des Menschen und darum war es zugleich göttlich.“<sup>110</sup>

„Gott will uns zu rechten Menschen machen.“ wiederholen die Leitsätze des folgenden Paragraphen<sup>111</sup> und heben diesen ganzen Satz aus den umgebenden hervor. „Aus dem innern Zustand, in den wir durch die Sünde versetzt sind, können wir uns nicht durch unsre eigenen guten Gedanken und Werke befreien.“<sup>112</sup> Die nach Erlösung seufzende Menschheit hat es mit „Opfern, Reinigungen, asketischen Übungen“, auf „höherer Stufe“ mit der „Zustimmung zu gewissen Gedanken“ und Lehren versucht; als Zeugen der Vergeblichkeit werden Luther und Tersteegen genannt.<sup>113</sup> „Aber nun dürfen wir die Erfahrung machen, daß Gott nicht bloß fordert, sondern *schenkt*.“<sup>114</sup> Auch dies ist hier als allgemeine geschichtliche Erfahrung vorgetragen, die dem Einzelnen den Weg bereitet und Gelegenheit schafft. „Er (Gott) tut uns in Jesus *immer wieder* die Türe auf zur Freiheit und zum ewigen Leben. Es ist eine unverdiente Freundlichkeit, daß wir, auch wenn wir noch so tief gefallen sind, immer wieder den Entschluß fassen dürfen: Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen!“<sup>115</sup> Der Weg zum Leben geht „über das Bewußtsein unserer Ohnmacht. Nur so erkennen wir Gottes Majestät recht.“<sup>116</sup> Wir müssen Gott vertrauen, „der in Christus mächtig auf uns wirkt. *Gott* wirkt das Gute, er allein, das *müssen* und das *dürfen* wir wissen.“<sup>117</sup> So führt dieser Paragraph zu Paulus hin: „Wir werden gerecht allein durch den Glauben. Will sagen: Nicht durch *unser* Tun, sondern durch *Gottes* Tun. Denn der Glaube ist nicht unser Werk, sondern Gottes Werk in uns, das Erlebnis der Sündenvergebung und der Kraft in Christus.“<sup>118</sup>

Dieser letzte Absatz über den vom Bösen befreienden und gerecht machenden Glauben endet unversehens mit einer Polemik. Im Anschluß an die zuletzt zitierten Worte vom Glauben wollte Barth der römischen Kirche einen Vorwurf machen: „Die katholische Kirche hat das vergessen, *hier* scheiden sich die Geister.“ Statt des Glaubens als Werk Gottes lehre und verlange sie „äußere Werke und äußeren Glauben als Leistungen der Menschen“<sup>119</sup>, womit nichts anderes gemeint ist als die davor<sup>120</sup> für Religionen ferner Länder und Zeiten, wie es schien, abgelehnten religiösen Werke und auf höherer Stufe „Zustimmung“<sup>121</sup> zu gewissen Gedanken“. Derlei

---

hindeutet; dafür bemerkt Barth: „Also immer wir mitbeteiligt, aber nichts ohne ihn.“ (79D) – § 13, Nr 4 (79D) über die konkreten, heute geschichtlich gegebenen Möglichkeiten, Jesus zu finden. „Aber Achtung: Erfahrung, nicht Verstandeserkenntnis!“

<sup>109</sup> 62D.60B.73f; § 9

<sup>110</sup> 78B; Anfang der Leitsätze zu § 13 „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“; ein Verweis auf § 7-9 wird dem zuletzt zitierten Satz angefügt.

<sup>111</sup> 80A. § 14 „Gottes unverdiente Freundlichkeit“. Vgl § 11.8.

<sup>112</sup> 80A davor; Anf des Diktats zu § 14; Forts: „Unser Wirken ist vergiftet durch das Bewußtsein der Schuld und wir stehen beständig unter Gottes Strafe. Aber nun sind wir nicht auf uns selbst angewiesen.“ – Zu § 16, dem ersten des Zweiten Teils, heißt es dann von der Taufe, sie sei ein Zeichen der Erinnerung daran, „daß es Gottes unverdiente Freundlichkeit ist, „wenn er uns durch die Gemeinschaft der Christen, in der wir leben, zu rechten Menschen machen will. Denn dazu wären wir einzig von uns aus, aus unserm Innern heraus, nicht fähig. (Vgl. [§] 14) So sagt uns unsre Taufe für unser ganzes Leben, daß wir Jesus nachfolgen dürfen.“ (83A) Für Eltern und Kinder ist sie „das *Sinnbild* für etwas, das *werden* soll, was sich allmählich realisieren muß“. (83C)

<sup>113</sup> 80B. Vgl III 2,230ff.

<sup>114</sup> 80C. Vgl 74A.

<sup>115</sup> 80A; Schluß des Diktats.

<sup>116</sup> 80C

<sup>117</sup> 80C

<sup>118</sup> 80D. Vgl noch einmal „Denn in der Aufgabe, die die Vernunft uns stellt, läge Gottes ewige Gabe.“ (74A zu § 9) Aber wir sind nicht, was wir sein sollten.

<sup>119</sup> 80D

<sup>120</sup> 80B

<sup>121</sup> assensus; vgl III 2,170-176.

abweisend hatte es bereits zuvor geheißen: „Werden wir durch das alles frei von Sünde, Schuld und Strafe? Nein, sie bedrücken uns innerlich, und daran ändert alles äußere eigene Wirken nichts; es steigert vielmehr unsre Not, weil es uns unseren Abstand von Gott deutlicher erkennen läßt.“<sup>122</sup> „Äußeren Werken und äußerem Glauben als Leistungen der Menschen“ wird nun „mit *Luther* etc.“ entschieden entgegengesetzt: „Nein, es ist nur *ein* Werk, das Werk Gottes in uns. In Christus wird es an uns getan.“<sup>123</sup>

Solche richtigstellende Polemik wird nun unter der Überschrift „Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu Christi“<sup>124</sup> in der folgenden Stunde sogleich wieder aufgenommen. „Der Glaube . . . wird also sofort zu einer Tat. Wir empfangen Trost, aber der Trost ist Kraft, und die Kraft muß wirken.“<sup>125</sup> Wo man sich ohne das über Sündenvergebung und dergleichen freut, ist gar nicht der wirkliche Glaube. Luther und Paulus sagten mit Recht: *allein* durch den Glauben, aber sie meinten nicht ein totes Für-Wahr-Halten, sondern den lebendigen Glauben, der das Werk Gottes in uns ist, also ein neues tätiges Leben.“<sup>126</sup> „Glaube an Christus“ bedeutet darum „die tatsächliche Verwandlung des Menschen. Christus ergreift Besitz von ihm und er von Christus. Jesus selbst brauchte dafür den Ausdruck ‚Nachfolge‘.“<sup>127</sup> Man muß Nachfolge nur verstehen, wie sie gemeint war, und größer, als Franz von Assisi und Tolstoj es taten: „Jeder soll in *seiner* Lebenslage seine (Jesu) Gesinnung annehmen, gehorchen, lieben, sich selbst verleugnen. Das wird nicht in einem Mal; aber es ist das Ziel, daß jeder etwas vom Gefährten Christi habe.“<sup>128</sup> Barth diktiert: „Glauben heißt darum Jesus nachfolgen, in dem uns Gottes Freundlichkeit erschienen ist. Wer glaubt, der fängt an, in Christus, d. h. in der Gesinnung Christi zu leben, und *Christus lebt in ihm*.“<sup>129</sup>

Am Ende des ersten Teils lautet das Resümee: (1) Nach dem Vorausgegangenen schließt Barth sein Diktat mit Recht, daß Gott die geschichtliche Voraussetzung dafür geschaffen hat, im Glauben Jesus nachzufolgen. Schenkt er uns den Glauben und macht uns zu Jüngern Jesu, gewinnen wir trotz der Sünde wieder Selbstvertrauen, das sofort zur Tat wird; „dann leben wir; dann haben wir die Gewißheit, die unser Leben zu einem wertvollen, inhaltreichen, ewigen Leben macht.“<sup>130</sup> (2) Denn am Ende des „Weges zu Jesus“ sind wir zum Suchen und Streben nach dem Ziel, dem Absoluten, dem Ewigen als unserer Bestimmung in diesem Leben zurückgekehrt.<sup>131</sup> (3) Dies eine Werk und Wirken Gottes kommt mit unserem Tun und Wirken in der Gesinnung Jesu überein, wodurch wir uns über die Natur erheben und rechte Menschen werden (und Jesus gleich).<sup>132</sup>

<sup>122</sup> 80B. Hierauf wurden Luther und Tersteegen als Zeugen genannt.

<sup>123</sup> 80D. Es ist, wohlbemerkt, nicht von Glaube allein die Rede, sondern von dem „*einen* Werk“ Gottes.

<sup>124</sup> 81A, § 15

<sup>125</sup> 81BC; vgl 79CD.

<sup>126</sup> 81BC; § 15,Nr 1

<sup>127</sup> 81CD; § 15,Nr 2. „Besonders heißt ‚an Christus glauben‘ *nicht*: eine Theorie über ihn annehmen, sondern in ihm Gottes Freundlichkeit auf sich wirken lassen. Und darum bedeutet ‚Glaube an Christus‘ die tatsächliche . . .“

<sup>128</sup> 81D

<sup>129</sup> 81A. Forts: „Glaube ist nichts anderes als ein Leben im *Gehorsam*, in der *Liebe* und in der *Selbstverleugnung*. Glauben wir nicht, so leben wir nicht.“ Verstehe: so leben wir nicht wirklich, ewig, göttlich. Mut und Trost des Glaubens geben uns die natürlicherweise mangelnde Kraft über die Tierheit (und das äußere Sterben) hinaus. Dies ist mit den letzten Sätzen des Diktats gemeint: „Wenn uns dagegen Gott den Glauben schenkt, d. h. wenn er uns zu Jüngern Jesu macht, dann leben wir; dann haben wir die Gewißheit, die unser Leben zu einem wertvollen, inhaltreichen, ewigen Leben macht.“ (81B) – Ab § 15 gilt auch für die Nachfolger Jesu (über § 9 hinaus) die Selbstverleugnung als dritte Tugend.

<sup>130</sup> 81AB. Unter den nachzulesenden Schriftstellen befinden sich Joh 5,24 u Gal 2,19-20.

<sup>131</sup> „Wenn das (Nachfolge im Sinne der Übereinstimmung mit der Gesinnung Jesu) bei uns geschieht, dann ist das gestörte Verhältnis zwischen uns und unserer Bestimmung wieder in Ordnung. Soweit wir mit Christus eins sind, haben wir Frieden mit Gott.“ (81Df)

<sup>132</sup> Zum vierten ließe sich hinzufügen: Weil das eine Werk Gottes immer auch Glaube und nie bloße Werkerei ist, ist dem hier gelehrt Weg zu Gott mit der (einer herkömmlichen Theologie gemäßen) Unterscheidung von Glaube und Werk, Gesetz und Evangelium angemessen nicht beizukommen. Ohne den individuellen Glauben fehlt (nach dem Barth des Cohen-Herrmann-Schemas) dem Tun der Realitätsbezug; es ist unwirklich, tot.

Wer Gott ist und wie er sich zu Mensch und Welt stellt, offenbart das innere Leben Jesu, der eben durch dieses Leben rechter Mensch in Vollkommenheit war. Bewegt uns Jesus zur gleichen Gesinnung, so lernen wir Gott kennen, ja gewinnen Teil an Gottes Leben.<sup>133</sup> Jesus führt zu Gott – davon handelt der zweite Teil, mit dem wir vom Aufweis der Notwendigkeit göttlicher Hilfe für den Menschen und der geschichtlichen Vorbereitung der Offenbarung Gottes in Jesus, besser: dem Anfang ihrer Wirklichkeit, zur gegenwärtig wirklichen Religion selber und der Offenbarung des Weges zu Gott in Jesus übergehen. Insofern die wirkliche Offenbarung Gottes und wirkliche Erkenntnis Jesu dem individuellen Eintritt in die Nachfolge Jesu vorbehalten ist, steht die Taufe, die auf die Teilhabe am Reich Gottes vorbereitet, mit Recht am Anfang dieses Zweiten Teils.<sup>134</sup> Sie steht selber schon unter der Überschrift des ersten Kapitels: „Gehorsam“. Denn ist Jesus der Offenbarer Gottes, so steht der Gehorsam, den er als der Sohn dem Vater erweist, wie am Anfang, so an erster Stelle. Nach dieser einleitenden Stunde sind drei der Gottesfrage gewidmet, drei den Hindernissen einer christlichen Lebensauffassung (das rechte Leben wird mit Jesus in Gott geführt), ehe eine Stunde über das Gebet (betend und arbeitend suchen wir Gott und finden ihn)<sup>135</sup> zu dem der Liebe gewidmeten Kapitel überleitet. Unter dieser Überschrift ist das Werk Jesu auf der Erde mit unserer Anwendung als der Frucht seines Wirkens zusammengefaßt, wie sie in fünf Lebenskreisen sich zu zeigen hätte. (Drei und fünf Paragraphen oder Stunden<sup>136</sup>) Auf das dritte Kapitel, „Selbstverleugnung“<sup>137</sup>, mit drei Paragraphen folgt nur noch eine letzte Stunde über „Die Konfirmation“.<sup>138</sup>

In der Welt gilt es für etwas, nach dem Dasein Gottes zu fragen und dies zu erwägen; Jesus war des himmlischen Vaters so gewiß, daß er auf die nur ohne Gott zu stellende Frage nie verfiel.<sup>139</sup> „Sondern indem er Gott unbedingt *vertraute* und *gehorsam* war wie ein Kind seinem Vater, hatte er *unmittelbare und selbstverständliche Gewißheit* von seiner Gegenwart.“<sup>140</sup> Jesus „*lebte in Gott*, und darum war er der Gottesmensch, der er war. Gott kann nur unmittelbar erlebt und

<sup>133</sup> Jesus war, was wir sein sollten, göttlich, und wurde darum Gottes Sohn und Messias genannt. „Darum konnte er für uns Gottes *Offenbarung* werden, in ihm wirkt Gott auf uns. (Unser Unterricht von jetzt an einfach näheres Eindringen in die Person Jesu) Die Grundzüge seines Wesens: *Gehorsam* gegen Gott, *Liebe* zu den Menschen, beides bewährt in der *Selbstverleugnung* (Kreuzestod).“ (79A) So sind dann auch die drei Kapitel des folgenden zweiten Teils überschrieben.

<sup>134</sup> 82C. § 16 Die Taufe: Indem Jesus sich taufen ließ, wollte er „auch äußerlich bezeugen, daß er zu denen gehörte, die sich auf das Reich Gottes freuten und vorbereiteten. In jener Stunde hat er aber die Kraft und die Würde empfangen, selber der Sohn Gottes und der Heiland der Menschen zu werden. Und nun sind auch wir am Anfang unsres Lebens *auf den Namen Jesu* getauft worden.“ Eltern und Paten versprochen dabei, durch Vorbild und Erziehung auf das Reich Gottes vorzubereiten. Die Taufe „bedeutet das Ende des alten und den Anfang eines neuen Lebens, in dem Jesus herrscht“. Das Zeichen der Taufe erinnert uns immer daran, „daß es Gottes unverdiente Freundlichkeit ist, wenn er uns durch die Gemeinschaft der Christen, in der wir leben, zu rechten Menschen machen will. Denn dazu wären wir einzig von uns aus, aus unserem Innern heraus nicht fähig. (82Cf; aus dem Diktat, zuletzt mit Verweis auf § 14) So ist die Taufe für Eltern und Kind „das *Sinnbild* für etwas, das *werden* soll, was sich allmählich realisieren muß“. (83C; Nr 3) „Es ist Gottes *Gnade*, daß wir unter der Einwirkung der christlichen Gemeinde stehen dürfen.“ (83D; Nr 3) – Das Abendmahl (§ 34) beschließt, wie bereits bemerkt, das Kapitel über die Selbstverleugnung Jesu am Kreuz – vor der letzten Stunde über die Konfirmation, die als Zulassung zum Abendmahl (nach Aneignung der Taufe durch eigenen Entschluß) erklärt wird.

<sup>135</sup> §§ 17-19 (passiv-aktive Einung mit dem einen Willen Gottes in Vertrauensgehorsam.20-22 (gegen drei menschliche Hindernisse: das gewöhnliche Leben, ein einziges Wunder; Unglück empfindet die Selbstsucht; gottverlassene innere Dunkelheit zeugt von menschlicher Schwäche).23

<sup>136</sup> §§ 24-26 (Versöhnung mit Gott, das Reich Gottes, dessen bessere Gerechtigkeit).27-31 (Familie, Liebe und Ehe, Beruf, Vaterland, Kirche).

<sup>137</sup> Glaube und Liebe bewähren sich nach dem Vorbild des Kreuzes in der Selbstverleugnung. Vgl 79A; § 13.

<sup>138</sup> §§ 32-34 (Der heilige Geist, Tod und Auferstehung, Das Abendmahl).35

<sup>139</sup> § 17 „Gewißheit von Gott“ (83D). Der korrigierte Anfang des Diktats lautet: „Wie werden wir uns dessen sicher, daß es einen Gott gibt, der uns zu rechten Menschen macht?“ – Bis zum 16.Jh war das Dasein Gottes „eine *Selbstverständlichkeit*“ (ohne wirklichen Glauben), dann begann die Gottesleugnung („besonders infolge der Naturwissenschaften, die die Gedanken vieler auf das Sichtbare beschränkten. Heutzutage viele sog ‚Atheisten‘.“) und begannen die Beweise. (84BC)

<sup>140</sup> 83Df. Doch, was bedeutet „Gegenwart“ Gottes?

erfahren werden, indem man seinem Willen sich unterwirft, der jedermann deutlich ist.“<sup>141</sup> Wir sind nicht darauf angewiesen, ein Dasein Gottes aus Gründen und Ursachen zu erschließen, „wir können und dürfen etwas viel Größeres, nämlich Gottes Dasein unmittelbar und selbstverständlich erfahren und erleben, indem wir Jesus ansehen und an ihn glauben, d. h. durch ihn uns vertrauensvoll und gehorsam zu Gott führen lassen.“<sup>142</sup> Solche christliche Gotteserfahrung ist durch Christus „Gemeingut der Menschen geworden, wir brauchen also bloß in uns zu sehen auf das, was durch ihn in uns gewirkt ist: Vertrauen und Gehorsam, und damit das Experiment zu machen. Sein Lebensbild kann uns dabei stärken. Er (Jesus) ist der beste Gottesbeweis“<sup>143</sup> So stellt Barth die unmittelbare Gewißheit Jesu vor, betrachtet sie und lehrt erkennen, daß die Gottesgewißheit aus „Vertrauen zu Gott“ und „Gehorsam gegen Gott“ bestehe.<sup>144</sup>

Den Konfirmanden gegenüber spricht Barth nicht von der Anschauung Jesu, sondern sagt schlicht: Sehen wir ihn an und lassen sein Bild auf uns wirken<sup>145</sup>, so wirkt dieses in uns das gleiche Vertrauen zum Vater<sup>146</sup> und dann, „untrennbar“ damit verbunden, wie es nachher heißt,<sup>147</sup> gleichen Gehorsam. Was bedeutet „Vertrauen zu Gott“? Jesus „wußte, daß sein Leben und das Dasein und Leben der ganzen Welt bis in die letzte Kleinigkeit von Gottes Willen geschaffen, erhalten und gelenkt sei; und er wußte, daß Gott nur das Gute will. Gerade so dürfen wir als Kinder Gottes ins Leben sehen.“<sup>148</sup> Daß wir Gott den Schöpfer heißen, bezieht sich nicht sosehr auf den Anfang der Welt als auf die Gegenwart, und die Gottesgewißheit bedeutet zunächst den Glauben an die Vorsehung Gottes: „Die Gewißheit Gottes ist also etwas Lebendiges, kein bloßer Gedanke; gibt uns eine neue Anschauung von der *Welt*, in der wir zu leben haben.“<sup>149</sup> Wir dürfen in der Gewißheit leben, daß Gott als ihr Herr die Welt regiert; denn „Reich“ hat, wie Barth vor einem Jahr erklärte, auch die Bedeutung von „Herrschaft“.<sup>150</sup> Gibt es „in allem, was ist und geschieht, nur den *einen* allmächtigen Willen Gottes, der nur *ein* Ziel hat,“ so bedeutet Vertrauen zu Gott angesichts der Widrigkeiten des Schicksals, allen Unglücks und Leids: „Wenn wir diese Bestimmung und Lenkung der Welt und unseres Lebens erkennen, so haben wir *in uns* die unvergleichlichste Sicherheit gegenüber allem, was sich ereignen kann.“<sup>151</sup> „Jesus fand im Vertrauen und Gehorsam den Weg zum wahren Herrn der Welt; er weiß, daß er

<sup>141</sup> 84Cf; § 17 Nr 3. „jedermann“, da in Jesus der Welt offenbart; darum: „Mit Jesus ist solche Gotteserfahrung Gemeingut der Menschen geworden usw.“ (85A) – Gott ist in seinem waltenden und gebietenden Willen gegenwärtig und zu erfahren („Bestimmung und Lenkung der Welt und unseres Lebens“, 85C; § 18). Lebte Jesus „in Gott“, so war es das neue Leben des Glaubens im Gehorsam (86BC; § 19); aus den beiden (an Gott gerichteten!) Tersteegen-Strophen zum Schluß (nach Nr 2) war hervorzuheben: „Laß mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden.“ und „dich wirken lassen“. (87AB) Vgl ebenso im Tersteegen-Vortrag v 13.XI.1910 zB III 2,238AB über den Glauben als Heiligung und lebendiger Glaube in Gegensatz zu totem.

<sup>142</sup> 84A

<sup>143</sup> 85A

<sup>144</sup> § 17 „Gewißheit von Gott“ (83D) erklärt durch § 18 „Vertrauen zu Gott“ (85B) und § 19 „Gehorsam gegen Gott“ (86B).

<sup>145</sup> „indem wir Jesus ansehen und an ihn glauben“ 84A; im Diktat zu § 17.

<sup>146</sup> § 18 Vertrauen zu Gott.

<sup>147</sup> 86BC zu § 19 Gehorsam gegen Gott (wobei der erste Leitsatz an den Schluß des Diktats zum vorigen Paragraphen anknüpft).

<sup>148</sup> 85B; eingangs der Leitsätze zu § 18 „Vertrauen zu Gott“. Forts: „Es gibt kein Schicksal und keinen Zufall in der Welt und in unserm Leben, sondern es gibt in allem, was ist und geschieht, nur den *einen* allmächtigen Willen Gottes, der nur *ein* Ziel hat, den Sieg der Ehre Gottes.“ Hier setzte Barth nachträglich den Namen Calvins hinzu. – Weil Barth in dieser Stunde Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt und alles Lebens vorstellen wollte, haben die Leitsätze dieser Stunde ausnahmsweise eine Anmerkung, nämlich über das erste Kapitel der Bibel: „Dieser Bericht ist zu verstehen als eine altertümliche Sage von höchster *innerer* Wahrheit. Aber es ist keine naturwissenschaftliche Schilderung des Weltanfangs . . . sondern wiederholt uns nur, was wir als Jünger Jesu schon wissen, daß alles durch Gott geworden ist und besteht. Die Erklärung der Welt im einzelnen ist keine religiöse, sondern eine wissenschaftliche Frage.“ (85C)

<sup>149</sup> 85D; Nr 1

<sup>150</sup> 20CD; zum Vaterunser.

<sup>151</sup> 85C; Schluß der Leitsätze.

gut ist, und darum nimmt er kindlich sicher hin, was der Vater verhängt, Gutes und Böses.“<sup>152</sup> Barth führt die Untrennbarkeit von Vertrauen und Gehorsam ein, indem er das Vertrauen in das gegenwärtige Wirken Gottes und seine Fürsorge der Gehorsamsforderung voranstellt.

Indem wir Gottes „Bestimmung und Lenkung der Welt und unseres Lebens erkennen“, „haben wir *in uns* die unvergleichlichste Sicherheit gegenüber allem, was sich ereignen kann.“ schloß das Diktat über das „Vertrauen zu Gott“. In der nächsten Stunde gründet Barth das Vertrauen auf den damit eng verschränkten Gehorsam, das heißt er ordnet diesen dem Vertrauen vor, indem er, noch einmal mit Berufung auf Jesus, die Leitsätze beginnt:<sup>153</sup> „Diese Bestimmung und Lenkung“<sup>154</sup> erkennen wir, indem wir *unseren* Willen einordnen in den Willen *Gottes*, indem wir *selber* wollen, was *Gott* will. Das ist der Gehorsam Jesu, der in der Stunde der höchsten äußern und innern Not beten konnte: Vater nicht *mein*, sondern *dein* Wille geschehe! Und in diesem Gehorsam besteht das neue Leben des Glaubens. Das rechte Vertrauen und der rechte Gehorsam sind darum untrennbar miteinander verbunden, . . . , ja sie sind im letzten Grunde eins und dasselbe.“<sup>155</sup> Jesus vertraute gehorsam dem einen allmächtigen Willen Gottes. Daß Vertrauen und Gehorsam letztlich eins und dasselbe sind, wird in unserem Zusammenhang für die Zuversicht, ja Gewißheit des guten Endes bewiesen, das der Gutes und Böses in der Überlegenheit der Freiheit gleicherweise tragende Gehorsam, der am Ende mit Selbstverleugnung in Gottes Willen sich ergebende Gehorsam (prüft man, was des genaueren gefordert sei) auf seinem Wege zu Gott finden wird. In Anspruch genommen wird die Übereinstimmung für den von uns in einem neuen Leben des Glaubens zu leistenden Vertrauensgehorsam, der mit Jesus<sup>156</sup> durch die Einheit des göttlichen Willens erfahren wird, als „Vertrauensgehorsam“ nicht vergeblich sich in seinem selbstsüchtigen Eigenwillen verleugnet zu haben. – So gibt die behauptete Übereinstimmung von Vertrauen und Gehorsam Gelegenheit, daß die Vorstellung von dem einen, alles Geschehen bestimmenden Willen Gottes, eine Grundvorstellung Barths, klar wie selten wörtlichen Ausdruck fand.

Die wahre Lebensauffassung ist die von der (alles beherrschenden) Gegenwart Gottes oder dem Leben in Gott als von dem Leben in seinem einen (zielbestimmten) Willen.<sup>157</sup> Werden in eben diesem „Gehorsam“ überschriebenen Kapitel nachfolgend drei „Hindernisse“ einer

<sup>152</sup> 86A; § 18 Nr 3. – Was heißt „kindlich sicher“? In Erinnerung an § 9 wird man darunter eine von äußerem Geschehen nicht berührte und nicht berührbare innerliche (göttliche, ewige) Freiheit zu verstehen haben. Der folgende Paragraph schließt nicht zufällig mit zwei Strophen Tersteegens über das Wirken Gottes in unserem Inneren. (87A) Vertrauen und Gehorsam werden eins und dasselbe, wenn unser Wille in den Willen Gottes sich einordnet – und Gott inwendig wirken läßt.

<sup>153</sup> 86B; § 19 „Gehorsam gegen Gott“.

<sup>154</sup> Von welcher der vorige Paragraph sprach, auf die Jesus vertraute.

<sup>155</sup> 86BC (Diktat). In der letzten Lücke wird auf § 13-15 verwiesen: Vertrauen und Gehorsam sind in Jesus miteinander verbunden. – Der alles Geschehen in der Welt mit Walten und Gebieten beherrschende eine Wille Gottes ist die allgemeinste und grundlegende Vorstellung Barths.

<sup>156</sup> 86C. Die Leitsätze zu § 19 verweisen auf die §§ 13-15 zurück, die von Jesus Christus zur Nachfolge führen, vom Bild der erfüllten Bestimmung des Menschen zum „neuen tätigen Leben“ (81C; § 15), das „durch Freiheit vom Bösen und Freiheit zum Guten“ (78C; § 13) leuchtet. Stehen jene Paragraphen eigentlich in näherer Beziehung zu dem hier folgenden Kapitel über die Liebe, so ist doch die Selbstverleugnung eingeschlossen. – Die in § 19 Nr 1 kritisch bedachte unbekannte Frau glaubt „theoretisch“, widerstrebt aber „praktisch“ dem ihr Zugeschickten, statt sich dem einen Willen Gottes zu unterwerfen. (86C) Nr 2 ist weiter, für beide Kapitel weit genug formuliert: Bei Jesus zeigt sich, „daß wirklicher Glaube immer Vertrauen und Gehorsam in einem ist“. „Er hatte auch einen eigenen Willen, aber sein Vertrauen bestand darin, daß er ihn *praktisch* dem Willen Gottes unterstellte, also im Gehorsam. Wenn wir wollen, was Gott will, *dann* ist jene Sicherheit erreicht. Diesen Vertrauensgehorsam müssen wir uns als höchstes Lebensziel vorstellen.“ (86D) „Vertrauensgehorsam“ ist eine für Barths Wollen höchst bezeichnende Wortbildung; sie entspricht dem Begriff des (von aller Konzentration auf die Gegenwart weit entfernten, diese vermittelt bewältigenden) zielbestimmten einen Willens Gottes.

<sup>157</sup> § 17-19, die drei Paragraphen über Gott (selbst), werden beschlossen und zusammengefaßt durch zwei Tersteegen-Strophen, nach denen der in und durch Jesus gegenwärtige Gott der wirkende Gott ist, woran Barth auch im Tersteegen-Vortrag gelegen. (III 2,249A) Nur wo Gott als der „Geist“ wirkt, kommt es zum „inneren Kraftchristentum der Gottesliebe“. (248Af; vgl 258f, im Artikel)

christlichen „Lebensauffassung“<sup>158</sup> nacheinander besprochen, so muß man sie auf gläubige Erkenntnis göttlichen Wirkens in allem Geschehen und Vertrauen in die allzeit gegenwärtige, zum wenigsten auf ein Ende im Guten zielende Fürsorge beziehen. „Das Wunder und das ‚gewöhnliche‘ Leben“<sup>159</sup> handelt von lebendiger Erfahrung Gottes im Alltag bis hinunter zu den geringsten Dingen. Barth versucht, Schleiermacherische Sätze, die sich ihm eingepägt haben, in dem, was sie bedeuten müßten, auszumalen.<sup>160</sup> Jedenfalls läßt sich feststellen, daß mit wachsendem Abstand von Marburg die Behandlung der Wunderfrage sich auf den Ausgleich von Wunder und Alltag im Sinne des Vorsehungsglaubens zubewegt und die Forderung, nichts mehr als gewohnt und selbstverständlich hinzunehmen. „Jesus sah in *allem*, was geschah, Gottes wunderbare und freundliche Wirksamkeit. Alles Vergängliche war ihm ein Gleichnis für das Unvergängliche.“<sup>161</sup> Und: „Je mehr wir Jesu Jünger werden, desto weniger wird es auch für uns ‚gewöhnliche‘ Dinge geben, sondern in *allem*, was uns begegnet, wird uns Gottes Macht und Gottes Liebe entgegentreten.“<sup>162</sup> – Die noch Jahre später begegnende Forderung, alles so genannte Unglück und Leid<sup>163</sup> in innerer Überhebung aktiv zu bewältigen, legt sich Barth (von der Theodizee-Frage abgesehen) von mehreren Seiten aus nahe. Die Heiden „respektieren die Götter, weil sie das Übel respektieren, das in ihrer Hand ist.“<sup>164</sup> Anders Jesus. „Nicht nur kann uns das Übel von Gott nicht trennen, sondern *im Übel* erfahren wir Gottes Liebe. So sieht er (Jesus) in seinem Tod am Kreuz die Vollendung des Werkes Gottes.“<sup>165</sup> Nehmen darum auch wir „das Übel als einen Erweis der Liebe Gottes“ auf: zu unserer Probe, um uns die Sünde zu verleiden, zum Ansporn in der Wirksamkeit.<sup>166</sup>

<sup>158</sup> 87B. „1. die ‚Gewöhnlichkeit‘ unsres Lebens 2. das Unglück 3. unsre eigene Schwäche“ in § 20-22. Zu § 22 „Stärke und ‚Schwäche“ zitiert Barth 91B die von ihm geliebte Strophe „Wenn ich auch gar nichts fühle von deiner Macht“.

<sup>159</sup> § 20 (87C-89C)

<sup>160</sup> „Das größte Hindernis zu einem rechten Leben besteht nicht in der Versuchung zu diesen oder jenen eklatant bösen Dingen, sondern im Train-Train unseres Alltags. Wir sehen nichts Göttliches, Lebendiges um uns, und unser eigenes Leben macht den andern keinen solchen Eindruck.“ (88B; Nr 1) Anders Jesus: „In allem Irdischen erblickte er das Göttliche“, die Blumen auf dem Feld waren ihm Gleichnis des göttlichen Wirkens. „Gott war für ihn die Luft, in der er lebte. . . . *Das Gewöhnliche war ihm außergewöhnlich, darum das Außergewöhnliche gewöhnlich.*“ (88BC; Nr 2a) „Eben darum war sein Leben und Tun für die anderen Menschen ein fortgesetztes Wunder. . . Wo die Leute verstockt oder bloß neugierig waren, haben sie auch keine ‚Wunder‘ gesehen.“ (88Cf; Nr 2b) „Und wir? . . a) Wenn wir glauben, d. h. wenn Jesus in uns lebt, dann wird uns wie ihm das Gewöhnliche außergewöhnlich; wir sehen wie er Gott in allem: Geschichte, Natur, Kultur, Menschen. b) Und wenn das Wahrheit, nicht bloß andächtiges Gefühl ist, dann wird unser Leben für die anderen ebenso außergewöhnlich, wie das Jesu für seine Zeitgenossen. – So besteht der christliche Wunderglaube nicht in der Zustimmung unsres Verstandes zu den Wundern, die uns von Jesus erzählt werden, sondern darin, daß wir selber Wunder erleben und Wunder tun.“ (89BC; Nr 3) – Zum Selber-Wunder-Tun (87D.89BC) vergleiche man § 24 sowie die in § 25 über das Reich Gottes auferlegte „Missionspflicht“. Vgl nicht zuletzt die Diskussion über Wunder v 21.II.1911 nach III 2,54B.116ff.

<sup>161</sup> 87C; Anfang des Diktats.

<sup>162</sup> 87C; Diktat.

<sup>163</sup> § 21 ‚Glück und ‚Unglück‘ (89CD-90BC)

<sup>164</sup> 90A Nr 1. Daher beginnen die Leitsätze: „Solange wir dem Triebe unsrer Selbstsucht folgen, betrachten wir das Übel, das uns trifft, als ein ‚Unglück‘, als eine Störung oder Zerstörung unsres Lebens.“ (89CD) und es folgt ein Rückverweis auf § 12 „Die Strafe“.

<sup>165</sup> 90 Nr 2. In den Leitsätzen: „Sind wir wirkliche Jünger Jesu, so gibt es für uns auch kein wirkliches Unglück mehr. Ja Jesus leitet uns durch seinen Tod am Kreuz geradezu an, im *Übel* den guten väterlichen Willen Gottes zu erkennen und zu ergreifen.“ (89D) und es folgt ein Verweis auf § 18 „Vertrauen zu Gott“.

<sup>166</sup> 90B Nr 3. Den Konfirmanden ins Heft diktiert: „Durch das Leid, das uns trifft, wird unser inneres Leben auf die Probe gestellt und damit stärker gemacht. Durch das Leid wird uns unsre Selbstsucht immer mehr verleidet. Durch das Leid werden wir daran erinnert, daß es heißt: wirken, solange es Tag ist. Durch das Leid werden wir fähig gemacht, für andere Menschen Führer zum rechten Leben zu werden.“ (89Df) Nachträglich eingefügt: „Gemeinschaft suchen mit den anderen!“ (90A) Über Tersteegen als „Freund und Führer“ s III 2,258C.243Bf. Das Diktat schließt: „So offenbart sich Gottes große Liebe gegen uns nicht nur im ‚Glück‘, sondern gerade in dem, was wir ‚Unglück‘ nennen.“ (90A) Vgl aus der Nachmittags-Predigt des Bettags 1914: Selbst eine Besetzung des Landes wäre „aus seiner (Gottes) Hand, ohne Murren, mit der einzigen Frage“ anzunehmen: „was will uns nun Gottes Güte mit diesem Unglück schenken?“ (Pred 1914,503A)

Über dem Alltäglichen des Alltags vergessen wir das Wunder, daß uns im allzeit gegenwärtig wirkenden Gott allezeit „in allem, was uns begegnet,“ „Gottes Macht und Gottes Güte entgegentreten“.<sup>167</sup> Nichts als Selbstsucht verhindert, daß wir im Übel, im Unglück nicht (wie Jesus) Gottes Liebe erleben, erfahren. Dunkelheit und Trockenheit, von denen der Mystiker zu reden weiß, waren es nicht zuletzt, die Barth Tersteegen nahebrachten und schätzen ließen. „Es muß oft auch in unserem Inneren leer und dunkel werden, damit Gott in uns wirken kann.“<sup>168</sup> Mit solcher Weisheit suchte Barth die Konfirmanden zu feien gegen Zweifel an der göttlichen Providenz, geweckt durch dunkle Wegstrecken, entsprechendes Mißempfinden und inneres Dunkel. „Stärke und ‚Schwäche‘“ ist einer berühmten Stelle des Paulus entnommen und abgewandelt, und Barth gebraucht die beiden Worte, um ein drittes Hindernis der rechten Lebensauffassung zu bezeichnen. Wie Barth Paulus versteht, gibt die von ihm geliebte Strophe „Wenn ich auch gar nichts fühle von deiner Macht“<sup>169</sup> zu erkennen.

In den Leitsätzen über die Bestimmung des Menschen hatte Barth vom Streben nach dem Wahren, Guten, Schönen gesprochen. Im Blick auf das Verhältnis Jesu und seiner Nachfolger zum Vater im Himmel nannte er es, die Gemeinschaft hervorhebend, „Vertrauensgehorsam“<sup>170</sup>. Wollen, was Gott will, lehrt im neuen Leben des Glaubens Gottes Lenkung erkennen – es widerfährt dem Nachfolger, was Jesus in Gethsemane widerfuhr, denn „wirklicher Glaube“ ist „immer Vertrauen und Gehorsam in einem“.<sup>171</sup> „Diesen Vertrauensgehorsam müssen wir uns also als höchstes Lebensziel vorstellen.“<sup>172</sup> – Das Kapitel über den Gehorsam auf dem Wege zu Gott endet mit einer Stunde über das Gebet:<sup>173</sup> „Wenn wir Jesu Jünger sind, so wird unser *ganzes* Leben immer mehr zu einem Suchen Gottes. Beten und Arbeiten sind uns dann nur zwei Seiten desselben Vorgangs.“<sup>174</sup>

Jesus ist der Weg zu Gott durch Gehorsam, Liebe, Selbstverleugnung in seiner Nachfolge.<sup>175</sup> Barth wendet es immer wieder anders, daß Jesus der Weg zu Gott ist. Das Kapitel über den Gehorsam gegen Gott leitete er ein, indem er Jesu unvergleichliche Gottesgewißheit vorstellte, erlangt durch die Berufung zum Messias und Gottessohn in der Taufe. Im Kapitel über die Liebe zu den Menschenbrüdern macht Jesus den Anfang durch das Werk der Versöhnung der Menschen mit Gott und die Begründung des Reiches Gottes unter ihnen. Die Versöhnung der

<sup>167</sup> 87C; § 20

<sup>168</sup> 90CD im Diktat zu § 22 über „Stärke und ‚Schwäche‘“ (Zu den beiden letzten Worten des Zitats im Haupttext vgl die Worte, die in den beiden 87A angeführten Tersteegen-Strophen ausgezeichnet sind.) – An Jesus ist die Gegenwart Gottes zu erleben, aber das „erleben“ ist recht, dh mit Unterschied zu verstehen. (III 2,137D) Gottes Gegenwart wird nicht immer (in äußerlicher Innerlichkeit) verspürt. Vor dem im Haupttext Zitierten: „Auch Jesus hat sich am Kreuz von Gott verlassen gefühlt. In Wirklichkeit war gerade jene Stunde der Höhepunkt seines Lebens, und Gottes Liebe war ihm nie näher als damals. *Gerade* das dürfen wir auch erfahren. Es muß oft auch in unserem Innern leer und dunkel werden, damit Gott in uns wirken kann. Wir dürfen dann nur nicht irre werden, sondern müssen vertrauensvoll und gehorsam weitergehen, auch ohne daß wir Gott spüren. Er ist *gerade dann* bei uns.“ (90CD) – In seiner Selbstlosigkeit nicht beirrt, hat Jesus (dennoch bis zuletzt am Kreuz gehorsam) Liebe geübt, dh durch Selbstverleugnung Gehorsam und Liebe bewährt.

<sup>169</sup> Zit 91B. Vgl III 2,251 (Tersteegen-Vortrag).

<sup>170</sup> 86D in § 19 „Gehorsam gegen Gott“

<sup>171</sup> 86CD. „Vater, nicht *mein*, sondern *dein* Wille geschehe! Und in diesem Gehorsam besteht das neue Leben des Glaubens.“ (86BC)

<sup>172</sup> 86D; vgl 86C.

<sup>173</sup> § 23 „Das Gebet“ (91Cf).

<sup>174</sup> 91C; ähnlich im vorigen Jahr (19ff). Wie § 19 über den Gehorsam lehrte, gilt: „Vor allem den Willen Gottes aufsuchen und ihm unseren Willen unterordnen. . . Die *Erhörung* des Gebets liegt darum schon im rechten Gebet selbst. Wer Gott wahrhaft sucht, der findet ihn.“ (Vgl 79B; § 7.) „Ein Jünger Jesu sein, heißt Gott gehorsam sein, *ihn suchen*. Das tun wir bei der Arbeit, in der Liebe zum Nächsten, in der Selbstbeherrschung, in der Bildung, auch im Vergnügen, kurz im *ganzem* Leben.“ (91D; Nr 1) Über die Bedeutung der Arbeit vgl (außer KU 1909/10 § 18f) den im April 1912 gehaltenen Vortrag „Verdienen, Arbeiten, Leben“ (III 2;439ff).

<sup>175</sup> Vgl 81B.D; § 15.

Menschen mit Gott<sup>176</sup> ist durch Jesus mittelbar das Werk der Liebe Gottes selber. „Jesus spürte die *Liebe Gottes* wie kein anderer Mensch . . . Aber er behielt sie nicht für sich, sein Gehorsam gegen Gott besteht in seiner Liebe zu den Menschen (Kranke, Sünder, Tod am Kreuz).“<sup>177</sup> Die evangelische Geschichte kommt darum mit den Apostelbriefen darin überein: „Jesus hat im Gehorsam gegen Gott *für uns* gelebt, und er ist *für uns* gestorben.“<sup>178</sup> Und durch Jesus wurde die göttliche Gerechtigkeit offenbar: „Er hat durch sein Leben und Sterben die Gerechtigkeit gezeigt, die vor Gott gilt,<sup>179</sup> und so hat er die Versöhnung der Menschheit mit Gott vollbracht.“<sup>180</sup> Denn „die Liebe ist die Überwindung der Sünde“, nämlich der Selbstsucht, und darum „die Versöhnung mit Gott“.<sup>181</sup> „Wir *sind* versöhnt, wir *gehen* den Weg, indem wir die erfahrene Liebe weitergeben. Es gibt keinen Gottesglauben, der nicht Menschenliebe würde. An Christus *glauben* heißt: wie Christus *sein* und *werden*. Die versöhnende Liebe muß in uns weiterwirken.“<sup>182</sup>

In der göttlichen Liebe, die in Jesus eine solche Liebe zu wecken vermochte, die stärker ist als jede Selbstsucht, ist die Brücke geschlagen über die Kluft zwischen Himmel und Erde. Im folgenden Paragraphen erscheint die göttlich geweckte Liebe unter neuem Namen.<sup>183</sup> Vor der Beachtung des neuen Namens ist der gleiche Zusammenhang und die bloße Fortführung des Gedankens festzuhalten. Die Liebe ist die Form, in der Gott (aus Liebe) die Herrschaft auf der Erde anstrebt.<sup>184</sup> Trotz der die Aufmerksamkeit auf die Innerlichkeit des einzelnen versammelnden Deutung von Reich Gottes in dem vor einen Jahr gebrauchte Leitfaden notierte Barth sich damals für den Unterricht: „Das Gute ist nicht nur eine Macht und ein Gesetz (Juden), sondern die Liebe. Gott liebt den Menschen, darum liebe der Mensch seinen Nächsten; dies die Grundverfassung des Reiches Gottes.“ Und: „Erlöst-Sein heißt teilnehmen am Reich Gottes, das heißt an der Macht der Liebe, empfangend und gebend. Der rechte Glaube macht zum Bürger

<sup>176</sup> § 24 „Die Versöhnung.“ (92C-93B) Barth wollte zu Beginn der Stunde erklären, wie das neue Kapitel sich zum vorigen verhalte: „Der Gehorsam gegen Gott ist die innere Seite unseres Lebens, es muß daraus hervordringen die äußere. Was uns *geschenkt* ist, muß zu einer *Tat* werden.“ (92D; Nr 1) – Der Gehorsam eines Menschen gilt dem ewigen Gott, die *Tat* geschieht in der *Zeit* und auf der *Erde*.

<sup>177</sup> 92Df; Nr 2. – Jesus überragte alle anderen Menschen an Empfindsamkeit und Hellsicht, sodaß es auch bei diesem Anfang mit rechten natürlichen Dingen zugeht, und weder Ewigkeit noch *Zeit* ihre Grenzen verletzen. Dann folgte er dem in ihm erwachten Trieb mit der *Tat*, und „sein Gehorsam gegen Gott besteht in seiner Liebe zu den Menschen“ – auch dies alles dem Cohen-Herrmann-Schema gemäß vernünftig einsehbar. (Vgl III 2,194D: restlose Aktualisierung der apriorischen Bewußtseinsgesetzlichkeit zu individueller Lebendigkeit)

<sup>178</sup> 92C. Anfang des Diktats zu § 24. Vgl: „Durch seine Liebe hat er uns den Weg zu Gott eröffnet.“ (93A; Nr 3)

<sup>179</sup> Vgl Röm 3,21.26 nach Luther, und so noch nach der Revision von 1912.

<sup>180</sup> 92CD (Diktat).

<sup>181</sup> 93A; Nr 3

<sup>182</sup> Ebd. „Daß wir versöhnt sind, erkennen wir aber daran, daß wir *einander* lieben, wie *uns* Christus geliebt hat. Unser Friede mit Gott zeigt sich in unserem Frieden mit den Menschen. Sie müssen es *uns* anmerken, daß *Gott* die Liebe ist.“ (92CD; dem geplanten Schluß der Stunde entsprechender Schluß des Diktats) Den gleichen Sinn der Ausdehnung der Herrschaft Gottes als Reiches tätiger Liebe hat die im folgenden Paragraphen auferlegte „Missionspflicht“ und ebenso wohl, was Barth über die 20. Stunde „Das Wunder und das ‚gewöhnliche‘ Leben“ diktierte: „Jene ‚außerordentlichen‘ Taten Jesu geschahen, um den Glauben der Menschen zu wecken und zu stärken. *Gerade so* wird das Tun des rechten Jüngers Jesu für die anderen etwas Außerordentliches, sodaß sie in dem, was für ihn selbstverständlich ist, ein Wunder sehen und auch zum Glauben erweckt werden.“ (87CD). – Mit solchen Sätzen im Ohr wäre, die Einheit von Vertrauen und Gehorsam betreffend, zum vorigen Kapitel zurückzublättern; vgl etwa das Diktat zu § 18 „Vertrauen zu Gott“ dh dem Allmächtigen: „. . . der ganzen Welt bis in die letzte Kleinigkeit von Gottes Willen geschaffen, erhalten und gelenkt sei . . . daß Gott nur das Gute will . . . es gibt in allem, was ist und geschieht, nur den *einen* allmächtigen Willen Gottes.“ (85B) Zu § 22 „Stärke und ‚Schwäche“: „. . . wo wir von Gottes Gegenwart nichts verspüren. Auch Jesus hat sich am Kreuz von Gott verlassen gefühlt. In Wirklichkeit war gerade jene Stunde der Höhepunkt seines Lebens, und Gottes Liebe war ihm nie näher als damals.“ (90C)

<sup>183</sup> § 25 „Das Reich Gottes“ (93CD)

<sup>184</sup> Darüber, daß „Reich“ auch „Herrschaft“ bedeutet, s bereits die Vaterunser-Auslegung des Vorjahrs. (20CD; § 17)

dieses Reichs.<sup>185</sup> In der Stunde dieses zweiten Konfirmationskurses, deren Leitsätze mit „Das Reich Gottes“ überschrieben sind, wollte Barth nach dem Entwurf und den diktierten Bibelstellen mit Jesus-Worten beginnen,<sup>186</sup> dann aber fortfahren: „Aber dies Leben (mit Gott, das in Jesus da war und in seinen Jüngern kommt) ist ein *Reich*, man kann es nicht für sich haben, sondern man hat es mit den andern zusammen.“<sup>187</sup> Es bleibt aber nicht bei der Ermahnung des einzelnen zu angemessenem Verhalten und der Idee der Menschheit; Barth formuliert nicht mit Kant eine *Maxime*<sup>188</sup>. Er spricht von der lebenden Menschheit und dem Reich Gottes „unter den Menschen“ als von einem sozialen Körper, von den einzelnen Menschen als Bürgern mit öffentlich festgelegten Rechten und Pflichten; vom Reich Gottes also wie von einer neuen, besseren, rettenden Staatsverfassung.<sup>189</sup> Der soziale Körper bedarf gleichfalls der Erlösung: „Das Leben der Menschheit zeigt zahllose Risse (Staaten, Klassen, einzelne). Sie (die Menschheit!) wird verbunden durch das Reich Gottes.“<sup>190</sup> Steht „Nachfolge“ für das Vorbild Jesu und das neue Leben hauptsächlich des einzelnen, so „Reich Gottes“ für ein neues soziales Leben und einen dadurch gegebenen sozialetischen Blickwinkel.<sup>191</sup> Die zur Stunde über das Reich Gottes entworfenen Leitsätze verdienen daher Beachtung;<sup>192</sup> fast mehr noch aber der folgende Paragraph.

Der erste Teil des Unterrichts endete damit, daß Jesus in seine Nachfolge rief;<sup>193</sup> nun ordnet er (wie schon der Paragraph über die Taufe andeutete), die ihm nachfolgen, auch für ihre Person

<sup>185</sup> 39C.D; § 34. Zu vergleichen sind auch die wenigen, wie zufällig hergesetzt wirkenden Bemerkungen zum Staat (unter dem V. Gebot reformierter Zählung; 29Cf; § 28): Keine Bürgerschaft ohne tätige Beteiligung.

<sup>186</sup> Nr „1. Von einem *Reich Gottes* hat darum Jesus geredet. Es sei *da*, und es solle doch erst *kommen*. In ihm war es, in seinen *Jüngern* kommt es: das Leben mit Gott.“ (93D) Mit „darum“ knüpft Barth (in der Niederschrift des Entwurfs irrtümlich) an den Schluß des Diktats an.

<sup>187</sup> 93D; Nr 2. (Deutlicher wie Ritschl als vor Jahresfrist) Forts: „Wir können nicht an Gott denken, ohne an die Nebenmenschen, die *Menschheit* zu denken. Jeder von uns ein Baustein, ein Glied, ein Bürger. Jeder mit dem Recht auf Gottes Liebe, jeder mit der Pflicht zum Beitrag ans Ganze.“

<sup>188</sup> Vgl 71Df; § 8 („in dem innern Gesetz des Willens“)

<sup>189</sup> 1911 wird Barth einen Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ halten und brieflich gestehen, daß er sich an HCohen angelehnt habe.(III 2,362C) Hat auch an Barths Beschreibung des Reiches Gottes in § 25 dieses Konfirmandenkurses (außer Calvins Gottesstaat auf Erden) Cohens Ethik (mit „Staatsgedanke“) Anteil?

<sup>190</sup> 93D; Nr 3

<sup>191</sup> Schon vom Vater, dann von den Marburgern her versteht sich Bekanntschaft mit sozialen und sozialistischen Gedanken, ja Aufmerksamkeit darauf; die Beteiligung an derlei Bestrebungen liegt bisher fern. Zudem wäre die soziale Frage die Arbeiterfrage; der Paragraph ist aber so allgemein gehalten, daß jeder unterstellte Anklang durch Konkretisierung einschränkte und damit der verfolgten Absicht widerspräche. Es ist auch nicht der soziale Aspekt der geschichtlichen Sozietät, die sich in Beantwortung der Frage nach Fortpflanzung und Ausbreitung des lebendigen christlichen Glaubens ergibt, sodaß III 2,155ff („Der christliche Glaube und die Geschichte“; Oktober 1910 / März 1911).251 (Novalis-Vortrag; November 1910) zu vergleichen wäre. Über der Frage der kontinuierlichen Fortpflanzung des christlichen Glaubens und Lebens tritt zurück, daß das durch Jesus unter den Menschen begründete Reich Gottes ein neues Leben bedeutet. So ist der besondere Gesichtspunkt dieses Zusammenhangs und eine dadurch gegebene gewisse Konkretion darin zu suchen, daß vom Reich Gottes schon der Paragraph über die Taufe (§ 16) sprach. Jesus hat ein Stück himmlischen Lebens auf die Erde gebracht, das bemerkt wird, ansteckend wirkt, Teilnahme findet, den Kindern gegenüber erziehende Vorbereitung. Dies Reich des Geistes Jesu ist aber keinesfalls ein Reich bloßen Glaubens und Frommenseins; da wäre es als bloß sittliches Reich weniger mißverstanden. Es ist aber das Reich einer (sozusagen mindestens beides) umfassenden neuen Art des Lebens, eines neuen Gesamtlebens der Menschen auf der Erde.

<sup>192</sup> „Jesus hat das ‚Reich Gottes‘ unter den Menschen begründet. Schon an diesem Ausdruck erkennen wir, daß das Leben mit Gott niemals und in keiner Form ein Einsiedlerleben ist, sondern ein Leben in einem Bürgerstaat. Wir alle haben darin das gleiche Recht, nämlich die offene Tür zu Gott, aber wir haben auch alle die gleiche Pflicht, nämlich die, nicht uns selbst zu leben (Sünde, vgl [§] 10), sondern durch unser Leben andere zu Gott zu führen. Darum ist das Reich Gottes der Weg zur Ordnung, zum Frieden und zur Wohlfahrt unter den Völkern, unter den sozialen Klassen und unter den einzelnen Menschen.“ (93C) § 29 über den Beruf stellt diesen eigens unter die Bürgerpflicht des Reiches Gottes. Im § 31 über die Kirche kommt Barth schließlich auf das Reich Gottes noch einmal zurück: Die Gemeinschaft in der eigenen sichtbaren Kirche ist zu achten, weil in ihr (wie in anderen sichtbaren Kirchen) das von Jesus begründete Reich Gottes lebt, die allgemeine, fortwachsende, unsichtbare Kirche, in die wir hineingetauft sind.

<sup>193</sup> § 15 „Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu“ (81f)

dem Reich des Vaters ein, und dem gilt die folgende Stunde.<sup>194</sup> Jesu bessere Gerechtigkeit ist die des Herzens und der Gesinnung, die sich strengeren Forderungen als denen der Gebote gegenüberstellt,<sup>195</sup> andererseits um der besseren Gerechtigkeit willen ein äußeres Gebot auch einmal übertritt.<sup>196</sup> – Auf diese das Grundsätzliche besprechenden folgen Stunden über die verschiedenen „Lebenskreise, in denen die Gerechtigkeit zur Anwendung kommen soll“, das heißt für welche das über die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes unter dem Evangelium Ausgeführte einem jeden gilt:<sup>197</sup> Familie,<sup>198</sup> Liebe und Ehe,<sup>199</sup> Beruf und Bildung,<sup>200</sup> Vaterland,<sup>201</sup> Kirche<sup>202</sup>.

<sup>194</sup> § 26 „Die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes“ (94) Das Diktat beginnt: „Jesu Gerechtigkeit war besser als die der Pharisäer und Schriftgelehrten. Er richtete sich in seinem Leben nicht nach diesen und jenen Geboten und Verboten, sondern nach dem Gesetz des guten Willens, das in ihm selbst war und das er mit Liebe und Freude erfüllte. (vgl. [§] 8 [(71Df)]) Sind wir seine Jünger, so gibt es auch für uns nur das Gebot des Herzens, das größer ist als alle andern.“ (94A) – Vor Jahresfrist sprach Barth von dem Sittengesetz als transzendentelem Prinzip und von der Vertiefung Kants durch Schleiermacher (GA III 1,358Bf.359A), damals aber nicht vom Reiche Gottes im Sinne des § 25.

<sup>195</sup> Forts des Diktats: „Wir sollen also zB nicht nur niemand töten oder verletzen, sondern jedermann, auch unsere Feinde lieben, dh ihr Bestes suchen. Wir sollen nicht nur *nicht* stehlen, sondern uns mit allem, was wir sind und haben, für die anderen einsetzen usw. Denn wem viel *gegeben* ist, von dem wird viel *gefordert*, und uns *ist* viel gegeben.“ (94B) Pharisäer und Schriftgelehrte befinden sich mit ihrer äußerlichen Gesetzesgerechtigkeit außerhalb des Reiches Gottes: „Schon die Pharisäer meinten, die Gerechtigkeit zu haben *außerhalb* des Reiches Gottes. Aber es war eine Gerechtigkeit des äußeren *Werkes*. . . Ein Mensch kann alle Gebote der Sitte etc erfüllen und doch schlecht, jedenfalls unnütz für die Gesamtheit, ein Egoist sein.“ (94B)

<sup>196</sup> Mögliche Fälle, „wo die Gerechtigkeit in der Übertretung eines äußeren Gebotes sich zeigt“, sind: „Krieg, Notlüge, Ungehorsam – aber sorfältige Prüfung!!“ (94CD; Nr 2)

<sup>197</sup> 94D. § 27-30 bzw 31: Die Familie. Liebe und Ehe. Der Beruf. Das Vaterland. Die Kirche. (S 95-99 bzw 101) – Im Vorjahr wurden unter der Anleitung durch Jesu Bergpredigt, dann dem Leitfaden folgend, die Zehn Gebote durchgesprochen und Familie und Staat unter dem V. Gebot (reformierter Zählung) behandelt, Liebe und Ehe unter dem VII., die Kirche in der vorletzten Stunde zwischen der über Ostern, Pfingsten und der über die Konfirmation, alle Stücke auf etwa die gleiche Weise.

<sup>198</sup> 95A-96A; § 27 „Die Familie“. „Die Liebe, die wir von Gott empfangen haben, gilt es nun anzuwenden in den verschiedenen Beziehungen unseres Lebens. Zuerst in der Familie.“ Die Kinder üben zum Dank „gehorsame Freundlichkeit“, „auch wenn es uns (Kindern) oft nicht gefällt“. Unter Geschwistern lernt man, mit Gleichberechtigten zu verkehren und zuerst an die anderen zu denken. Väter haben nicht nur die Pflicht, die Kinder zu ernähren, „sondern vor allem sie durch unser Vorbild und unsere Erziehung zu Bürgern des Reiches Gottes dh zu tüchtigen Menschen zu machen“. (Diktat) Im Gehorsam mangelhaften Eltern gegenüber bewährt sich die „*bessere Gerechtigkeit*“ in der „*reinen* Liebe (bei voller sittlicher Freiheit) auch in schwersten Fällen“. (95C) Geschwister fördern die „eigene Erziehung zur Selbstlosigkeit“. An letzter Stelle folgen die Pflichten der (künftigen) Eltern: Arbeitspflicht des Vaters; Erziehung der Kinder und Vorbild; den Kindern den Sonntag widmen. (95Df)

<sup>199</sup> 96B-98A; § 28 „Liebe und Ehe“. (Der Vikar hatte dieses Jahr nur die männlichen Konfirmanden. (57 Anm 3; XXVII Anm 22)) „Eine der wichtigsten und folgenschwersten Lebensbeziehungen ist das Verhältnis der Liebe und Ehe zwischen Mann und Weib. Es dient dem Zweck der innigsten Gemeinschaft, die es unter Menschen gibt, damit zugleich aber dem Zweck der Fortpflanzung und höhern Entwicklung der Menschheit. Ohne diese beiden Zwecke wird es zu einer bloßen Befriedigung der tierischen Selbstsucht, dh zur Sünde.“ (Anfang der Leitsätze) Den Naturtrieb zu unterdrücken „heißt eine gute Gabe Gottes vernachlässigen. Sondern es heißt, sie als Gabe *Gottes* zu verstehen und anzuwenden“. (96D) Die „innigste Gemeinschaft“ ist gegründet „auf Neigung, Achtung, Vertrauen, Treue, also auf die Dinge, die wir zuhächst gerade Gott schuldig sind und die Gott uns schenkt: Liebe. (96D) Kinder „gehören zur Hauptsache“. (97AB) „Reife des inneren Lebens“ ist eine Voraussetzung, „ohne gesicherte Stellung“ zu heiraten, „ein Verbrechen gegen die Gesellschaft“. (97C) „Einehe! Vielehe würde die Gesellschaft auflösen.“ (97D) „Alles zusammen: Die Liebe muß im Gehorsam gegen Gott stehen, dies der solide gemeinsame Grund.“ (98A; Schluß v Nr 4)

<sup>200</sup> 98A-C; § 29 „Der Beruf“. „Jeder erwachsene Mensch hat die Pflicht, beständig an der Erweiterung seiner Kenntnisse und Fähigkeiten zu arbeiten und sich selbst sein Brot zu verdienen. Es ist also unser Beruf, uns *Bildung* und *Besitz* zu erwerben, . . . , und wir dürfen wissen, daß wir in jedem Beruf im Auftrag Gottes handeln. Eben darum aber ist der *oberste* Sinn *jedes* Berufs der, daß wir damit *anderen dienen* dürfen. Eine Bildung, die nicht andere versteht und anderen zugute kommt, ist Beschränktheit, und ein Besitz, den wir für uns selbst haben wollen, ist Sünde. (Mammon) Sondern unser Beruf sei uns das wichtigste *Mittel*, unsere Bürgerpflicht im Reiche Gottes zu erfüllen.“ (Die Leitsätze enden mit dem Verweis auf § 25 Das Reich Gottes.)

<sup>201</sup> 99A-C; § 30 „Das Vaterland“. „Solange das Reich Gottes und seine bessere Gerechtigkeit . . . noch nicht alle Menschen ergriffen hat, bedarf es für ihr Zusammenleben des nationalen *Staates*, der die Interessen der Gesamtheit

Jesus ist „Der Weg zu Gott“: „Jeder soll in seiner Lebenslage seine (Jesu) Gesinnung annehmen, gehorchen, lieben, sich selbst verleugnen. Das wird nicht in einem Mal; aber es ist das Ziel, daß jeder etwas vom Gefährten Christi habe.“<sup>203</sup> Diesem Plan folgend, ist der Unterricht nach „Gehorsam“ und „Liebe“ nun bei dem kurzen „III. Kapitel – Selbstverleugnung“ angelangt. Ist dessen erste Stunde dem heiligen Geist gewidmet, der bisher nicht eigens gewürdigt wurde, so ist damit irgendwie auch der überlieferten Lehre von der Trinität Rechnung getragen. Die Selbstverleugnung als Gegenstand des Kapitels ist freilich durch die Beziehung zu Einleitung und erstem Teil sehr wohl begründet. Die Einleitung sprach unbestimmt vom Tierischen im Menschen und einem höheren Inhalt des Lebens, formulierte ernste Lebensfragen. Am Anfang des ersten Teils stand dann die Verschiedenheit des menschlichen Geistes von der Natur; aus der göttlichen Bestimmung des Menschen ergab sich die schwere Aufgabe der denkenden und noch mehr der moralischen Selbstbehauptung des Geistes.<sup>204</sup> Selbsterkenntnis lehrte die Einsicht in das tatsächliche Elend des Menschen: „Das aber ist die *Sünde*, daß wir nicht, wie wir sollten, Gott gesucht haben, sondern unser eigenes Wohlsein. Wir haben die Herrschaft des Geistes über die Natur verloren und gehorchen dem Instinkt der *Selbstsucht*, den wir mit dem Tiere gemeinsam haben.“<sup>205</sup> Gott zeigte die logische Möglichkeit, unsere Bestimmung zu erfüllen, in Jesus als tatsächliche, historische, die rettet.<sup>206</sup> Von den für die völlige Erfüllung seiner göttlichen Bestimmung notwendigen Stücken fällt dem Menschen in seiner tierisch-natürlichen Selbstsucht die Selbstverleugnung am schwersten. Jesus bewährte im Gehorsam gegen Gott und Liebe zu den Menschen eben diese Selbstverleugnung bis zum Kreuzestod und siegte damit in dem Stück, das uns die göttliche Bestimmung fernrückte, ja verlieren ließ.<sup>207</sup> So steht das dritte

---

bewacht durch seine Gesetze und dadurch zugleich mithilft, den einzelnen zum Gemeinsinn zu *erziehen*.“ (Diktat) „Der Staat ist also immer *weniger* als das Reich Gottes; aber wir müssen gute Staatsbürger sein, damit er Reich Gottes werde. Vaterlandsliebe besteht nicht in allgemeinen Gefühlen, sondern konkret: Gesetze, Interesse, Steuern, Wahlen, Militär.“ (99C; Nr 3) Als Republikaner haben die Schweizer mit größeren Rechten auch größere Pflichten gegen das Vaterland. (99B.C; Diktat, Nr 3)

<sup>202</sup> 99D-101B; § 31 „Die Kirche“. „Durch die Taufe sind wir aufgenommen in die allgemeine und unsichtbare *Kirche Christi* (Reich Gottes), und deshalb darf die Liebe das Grundgesetz unseres Lebens sein.“ (Anfang des Diktats mit Verweis auf die Stunde über die Taufe (§ 16) sowie die beiden (§§ 24.25) über Versöhnung und Reich Gottes) Die Aufnahme in das allgemeine, unsichtbare Reich Gottes („Nicht fertig, sondern im Wachsen“; innerlich, zur Liebe verpflichtend, aus der alle weiteren Pflichten folgen, 100B; Nr 1) vermittelt die besondere, sichtbare Gemeinschaft der von Zwingli und Calvin begründeten evangelisch-reformierten Kirche. (99D; Diktat) Predigt und Unterricht, die sie bietet, sind nicht die einzigen Mittel „zur Stärkung und Belebung unseres Gottesgehorsams und unserer Menschenliebe“, aber weil sie uns durch diese Mittel immer wieder mit Jesus verbindet, ist diese Kirche eine ohne Schaden nicht zu vernachlässigende Hilfe. „Es verpflichtet uns aber schon die Dankbarkeit für das, was sie uns gegeben, zur Pflege der christlichen *Gemeinsamkeit*, die wir in ihr finden, und zur tätigen *Mitarbeit* an ihrem großen Ziel, Menschen für Gott zu gewinnen. Denn bei uns sind alle Christen ‚Geistliche‘.“ (100AB; Schluß des Diktats) Der Reichtum in Christus und die Lieblosigkeit der Menschen drängten die auch äußerlich Eine Kirche schon im Altertum zu Spaltungen. (100C; Nr 2) „Die eine Kirche hielt sich nicht allein für alleinseligmachend, sondern stellte sich selbst mit ihren Mitteln zwischen Gott und den Menschen. Dagegen erhoben sich die *Reformatoren*. Nahmen die Stellung des Menschen zu Gott wieder ernst.“ Kirche und Reich Gottes wie eben beschrieben unterscheidend, gründeten sie neue freie Kirchen. (100CD; Nr 2) Katholische Reste im Lehrbekenntnis, „noch heute in Deutschland, bei uns abgeschafft“ usw. (100Df; Nr 2) „Regelmäßiger Predigtbesuch eine große Kraftzufuhr. Pflege der Gemeinschaft nötig. Vor allem aber Mitarbeit (sich mit verantwortlich fühlen!).“ (101B; Nr 3)

<sup>203</sup> 81D; Nr 2 (entsprechend im Diktat 81AB) zu § 15 „Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu“. Forts: „Wenn das bei uns geschieht, dann ist das gestörte Verhältnis zwischen uns und unserer Bestimmung wieder in Ordnung.“ (81Df)

<sup>204</sup> § 7; 70f. Der Mensch trägt die Vernunft samt ihren Gesetzen (als seiner tierischen Natur eingestiftete Anlage) in sich. Für das Leben auf dieser Erde ergäbe sich daraus Freiheit und ewiges Leben durch Weltbeherrschung, dh Weltüberlegenheit. (§ 9; 73)

<sup>205</sup> 74B; „10. Die Sünde“. Die Sünde ist ihre eigene Strafe: „Entfernung von Gott, ewiger Tod“ (77CD); die Selbstsucht zerstört sich ihr Ziel. (76C)

<sup>206</sup> § 13-15; 78-82.

<sup>207</sup> Darum gilt von niemand außer von Jesus bisher, was § 9 „Freiheit und ewiges Leben“ ausführt: „Auch der Tod hat für ihn keine Schrecken mehr, sondern eröffnet ihm den Blick in eine unermeßliche Zukunft. Sein Leben ist

Kapitel des „Weges zu Gott“ (nach „Gehorsam“<sup>208</sup> und „Liebe“<sup>209</sup>) als das von der Lage der Menschen her gesehen nicht unwichtigste unter der Überschrift „Selbstverleugnung“. Denn gleiche Selbstverleugnung muß die Gesinnung aller Nachfolger Jesu sein auf dem Wege zu Gott.<sup>210</sup> Oder: Durch Selbstverleugnung muß der Mensch in seiner Tierheit (kämpfend) zur Herrschaft des Geistes über die Natur gelangen.

Die genauere Rechtfertigung dafür, daß die erste Stunde über die Selbstverleugnung dem bislang nurmehr bei Gelegenheit genannten heiligen Geist gewidmet ist,<sup>211</sup> ergibt sich aus der rettenden geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus.<sup>212</sup> Mit dem Paragraphen „Der heilige Geist“ erinnert Barth an den göttlichen Ursprung der vollkommenen Tugend des Menschen Jesu von Nazareth, der deswegen unser Christus werden konnte, und Barth handelt eigentlich darum in dieser Stunde vom heiligen Geist. Die Besprechung der Taufe Jesu und der zu seiner Nachfolge bestimmten Menschenkinder als ihrer aller Berufung hatte das Kapitel „Gehorsam“ eröffnet.<sup>213</sup> Nun, gegen Ende des Kurses diktiert Barth vom heiligen Geist: „Jesus war der vom Geiste Gottes erfüllte Sohn Gottes. Das zeigte sich darin, daß er, statt an sich selbst zu denken, Gott gehorchte und die Menschen liebte. Von ihm ist deshalb der heilige Geist unter die Menschen ausgegangen und zu uns gekommen, damit wir auch Söhne Gottes würden, d. h. damit auch wir durch seine Kraft lernten, uns selbst zu verleugnen, will sagen: uns selbst zu

ewiges Leben, weil er in Gott lebt und Gott in ihm.“ (73A) Jesus war uns überlegen, „darin, daß er war, was wir sein sollten. Er war göttlich (darum im Neuen Testament ‚Sohn Gottes‘ genannt, . .) Darum konnte er für uns Gottes Offenbarung werden, in ihm wirkt Gott auf uns.“ (78Df)

<sup>208</sup> § 21 (Glück und ‚Unglück‘) handelt (gleich dem Paragraphen davor und danach) von dem Leben eines jeden für sich allein. „Solange wir dem Trieb unserer Selbstsucht folgen, betrachten wir das Übel, das uns trifft, als ein ‚Unglück‘“ Dann folgt der Leitsatz: „Durch das Leid, das uns trifft, wird unser Inneres auf die Probe gestellt und damit stärker gemacht. Durch das Leid wird uns unsere Selbstsucht immer mehr verleidet.“ (89D)

<sup>209</sup> 92ff. Darin handelt § 28 (Liebe und Ehe) davon, daß die innigste Gemeinschaft zweier Menschen ohne höheren Sinn dieser Lebensbeziehung (Achtung, Vertrauen, Treue; Dinge, die wir zuhöchst Gott schulden und die Gott uns schenkt) auf die Stufe des Tieres herabsinkt und „zu einer bloßen Befriedigung der tierischen Selbstsucht, dh zur Sünde wird“ wird. ((96B.D.97B)

<sup>210</sup> Über die Selbstverleugnung s des näheren den Tersteegen-Vortrag. (III 2,230ff)

<sup>211</sup> „32. Der heilige Geist“. Der erste der Leitsätze lautet: „Jesus war der vom Geiste Gottes erfüllte Sohn Gottes.“ (102A) In § 13 (Jesus Christus und die Vergebung der Sünde) ist vom Wirken Gottes in Jesus die Rede (79A), § 16 über die Taufe von „Kraft und Würde“ („selber der Sohn Gottes und Heiland der Menschen zu werden“; 82C), „Ausrüstung und Kraft des *Messias*“ (83B) – Unbeschadet eines Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf, ist dem Menschen die sichere Unterscheidung von der Natur und „die Selbstbehauptung des Geistes“ möglich, weil er die Gesetze der Vernunft in sich trägt. (§ 7;70) „Das Gesetz des guten Willens“ bringt die „göttliche Bestimmung des Menschen“ am deutlichsten zum Ausdruck. (71D; § 8) Was die Nachfolger Jesu betrifft, so lautet der erste Leitsatz des § 15 (Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu): „Glauben heißt darum (weil (nach § 14; 80AB) Gott uns zu rechten Menschen machen will und uns in Jesus immer wieder die Tür auftut) Jesus nachfolgen, in dem uns Gottes Freundlichkeit erschienen ist. Wer glaubt, der fängt an, in Christus, dh in der Gesinnung Christi zu leben und *Christus lebt in ihm*.“ (81AB) Zu dem von Jesus unter den Menschen begründeten Reich Gottes (§ 25; 93C) gehört als einer unserer Lebenskreise „Die Kirche“ (§ 31) „Durch die Taufe sind wir aufgenommen in die allgemeine und unsichtbare Kirche Christi (Reich Gottes)“. (99D)

<sup>212</sup> Nach Nr 1 stehen Sündenvergebung und neues Leben in der Geschichte (vgl § 13.15) uns „gegenüber in dem gehorsamen und liebevollen Jesus. Das ist das Christentum. Also nicht eine Lehre, sondern ein Stück Leben – *das* Leben. Wird es das unsrige? – [Nr] 2. Wir sehen, wie unzählige Menschen es sich angeeignet haben vom Pfingstfest an. Was in Jesus und ihnen war, *kann* unser werden.“ (102BC) – Barth vermeidet, vom heiligen Geist als göttlicher Person oder himmlisch-jenseitigem Etwas zu reden, ohne etwas leugnen zu wollen, vielmehr in der Absicht zu respektieren; so zieht er vor, vom (ewigem, dem wahren) Leben, Gnade oder Christus (im Unterschied zu Jesus) zu sprechen. „Geist“ kommt ihm ehestens noch im Sinne biblischen Sprachgebrauchs als „Geist Gottes“ über die Lippen oder in die Feder, begnügt er sich nicht mit einem (hintersinnig-allgemeinen) Geist (des Paulus zB). Vor weiterem vgl III 2,248BC (im Tersteegen-Vortrag und 258BC im Tersteegen-Artikel) über Gott als (wirkenden) Geist.

<sup>213</sup> 82C; § 16 „Die Taufe“. „Und nun wird er, mit der Ausrüstung und Kraft des *Messias* begabt, berufen zum Sohn Gottes und Heiland. Bericht von einer äußeren Erscheinung ist symbolische Darstellung des Innern.“ (83B) Vgl III 2,197A. – „*Kindertaufe* und *äußeres Zeichen*, um uns zu erinnern, daß die Zugehörigkeit zu Christus keineswegs durch unsern Entschluß geschaffen wird. Es ist Gottes *Gnade*, daß wir unter der Einwirkung der christlichen Gemeinde stehen dürfen.“ (83C) Von dem „(heiligen) Geist“ verlaute in Barths vorbereiteten Worten nichts.

überwinden, zu befreien und zu erziehen. . . Diese Verwandlung und neue Geburt, die nie aufhört, ist der Sinn und Inhalt des Lebens.“<sup>214</sup> In der Bewegung des Strebens auf einem Weg liegt die eigene Verwandlung beschlossen. „Es handelt sich um einen *Prozeß*, durch den wir zu Persönlichkeiten, Arbeitern, Menschen<sup>215</sup> werden. Ohne Kampf kein Sieg.“<sup>216</sup> So handelt der erste Paragraph des Kapitels, das die unvermeidliche Selbstverleugnung auf dem Wege zu Gott zum Gegenstand hat, vom Kampf, den ein Mensch mit sich führen muß, damit allmählich der Geist die Natur überwinde; der zweite und eigentlich letzte Paragraph, „Tod und Auferstehung“ überschrieben, vom Sieg.

Vom sterblichen Menschen ist nicht mehr zu verlangen als zu „streben nach den ewigen Zielen“.<sup>217</sup> Erfüllte der Mensch seine göttliche Bestimmung, so machten „Freiheit und ewiges Leben“ dies Ideal eines irdische Lebens so weltüberlegen, daß der Tod es nicht mehr berührte.<sup>218</sup> Von der vernünftigen logischen Möglichkeit schreitet der Unterricht zu der von Gott in Jesus für diesen selbst und alle Menschen historisch erfüllten fort. „Jesu inneres Leben war reiner Gehorsam gegen Gott und reine Liebe zu den Menschen. Beides hat er bewährt bis zuletzt und ist im Gehorsam und in der Liebe am Kreuz gestorben.“<sup>219</sup> Dieser einzigartigen Selbstüberwindung wegen kann über den Leitsätzen dieser Stunde stehen: „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“<sup>220</sup> (womit uns das neue Leben von Gott her geschichtlich ermöglicht ist), und im folgenden Kapitel wird der heilige Geist als die Kraft der Selbstüberwindung erklärt.<sup>221</sup> Die natürlich-tierische Selbstsucht ist das stärkste Hindernis auf dem Wege, daß der Mensch seine göttliche Bestimmung, den Willen Gottes erfülle. So treibt nach der ganzen Anlage dieses Unterrichtsganges alles von dem einzigartigen Leben Jesu Gesagte auf dessen

<sup>214</sup> 102AB; § 32 „Der heilige Geist“. Diktat mit Rückverweis auf § 1 „Leben und Lebensinhalt“ und § 2 „Die Lebensfragen“. – Dank des heiligen Geistes gelingt dem Menschen, wozu sein Geist in der Selbstunterscheidung von der Natur nicht imstande war: Gott zu suchen.

<sup>215</sup> „Sind wir einmal *Väter*, so müssen wir uns klar machen, daß wir nicht nur die Pflicht haben, unsre Kinder zu ernähren, sondern vor allem sie durch unser Vorbild und durch unsre Erziehung zu Bürgern des Reiches Gottes, d. h. zu tüchtigen Menschen zu machen.“ (95B; § 27 „Die Familie“) Der Vikar hatte dieses Jahr nur die männlichen Konfirmanden. (57 Anm 3; XXVII Anm 22) Im Diktat zu § 32 ist ausgelassen: „Aus Personen sollen wir zu Persönlichkeiten werden, aus unnützen Figuren zu Arbeitern im Reiche Gottes, aus Kindern zu Menschen.“ (102AB) Kurz, Selbstverleugnung bedeutet in diesem III. Kap die Überwindung des Geistes durch die Natur.

<sup>216</sup> 102C

<sup>217</sup> 71BC; § 7

<sup>218</sup> „Auch der Tod hat für ihn keine Schrecken mehr, sondern eröffnet ihm den Blick in eine unermeßliche Zukunft. Sein Leben ist ewiges Leben, weil er in Gott lebt und Gott in ihm.“ (73A; § 9) „Durch die Freiheit von sich selbst zur Freiheit von der Welt!“ (73C) Dieses Ideal des inneren Lebens erfüllend, bestand Jesus das äußere (und überwand den Tod).

<sup>219</sup> 78B; § 13 „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“.

<sup>220</sup> 78A. Sie beginnen: „Gott aber macht uns zu rechten Menschen, indem er uns Jesus von Nazareth sehen und verstehen läßt.“ Jesus „erregt den Widerspruch der herrschenden Frömmigkeit“. Er zieht nach Jerusalem und wird gekreuzigt. „Ist dieses Ende nicht Zerstörung alles Vorhergehenden? Nein, sondern gerade von diesem rätselhaften Ende aus müssen wir dies Leben verstehen.“ (79C) Jesus ist gut, hier ist „die Quelle der Lebenskraft“. (79CD; § 13) In der Stunde über „Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu“ braucht darum über den äußeren Tod nicht gesprochen zu werden; das neue Leben hat ihn hinter sich gelassen. (§ 15; 81f) – Das „Gehorsam“ überschriebene Kapitel des zweiten Teil kommt, veranlaßt durch „Glück und ‚Unglück‘“ (§ 21), auf den Tod zu sprechen: Von Gott durch das Übel nicht getrennt, sondern eben darin die Liebe Gottes erfahrend, sieht er (Jesus) in seinem Tod am Kreuz die Vollendung des Werkes Gottes“. (90B; § 21) Was wir als menschliche ‚Schwäche‘ fühlen und erfahren, hindert Gottes Wirken nicht, ist vielmehr oft Voraussetzung dafür. „Jesus am Kreuz, leibliche und geistige Qual, gerade in dieser Stunde vollbringt er das Größte.“ Und „es muß oft auch in unserem Inneren leer und dunkel werden, damit Gott in uns wirken kann.“ (90CD.91A; § 22) – Im Kapitel über Jesu Gesinnung der Liebe ist nicht zu umgehen, daß auch von seinem Tod gesprochen wird. „Jesus hat im Gehorsam gegen Gott *für uns* gelebt und er ist *für uns* gestorben“, Gottes Gerechtigkeit offenbarend und so die Versöhnung vollbringend. Wir erkennen die Versöhnung „daran, daß wir *einander* lieben, wie *uns* Christus geliebt hat“. „Was uns geschenkt ist, muß zu einer Tat werden.“ (92CD; § 24) Jesu „Gehorsam gegen Gott besteht in seiner Liebe zu den Menschen (Kranke, Sünder, Tod am Kreuz).“ (93A); § 24)

<sup>221</sup> 102B; § 32

Vollendung in einem einzigartigen Tod zu, in dem Jesus Gehorsam und Liebe in letzter Uneigennützigkeit „bewährt“<sup>222</sup>, einen Tod gleichsam in deren Dienste.<sup>223</sup>

In diesem zweiten, nun völlig selbständig entworfenen Plan eines auf die Konfirmation vorbereitenden Unterrichts gewinnt Jesu freiwilliger Opfergang etwas von einem historischen Beweis für den Kategorischen Imperativ, für den wenigstens, der weiß und versteht. „Jesus hat am Kreuz gelitten und sein Leben hingegeben um der Gerechtigkeit“<sup>224</sup> willen. Am Ostertag aber haben seine Jünger gemerkt, daß diese Tat nicht sein Untergang war, sondern gerade die höchste Vollendung seines Gehorsams und seiner Liebe. Darum kannten sie ihn von jetzt an nicht als einen, der einmal gelebt hat und dann gestorben ist, sondern als den, der lebt, *weil* er gestorben ist.<sup>225</sup> Stellt Barth Tod und Auferstehung nebeneinander, so tut er dies wie vor einem Jahr in Bezug auf den Kreuzestod Jesu am Karfreitag, nun wie selbstverständlich. In den Leitsätzen und vorbereitenden Notizen ist von Enttäuschung der Jünger und Erscheinungen des Auferstandenen nichts zu finden.<sup>226</sup> Vielmehr faßt Barth Karfreitag und Ostern der evangelischen Geschichte in einem theologischen Satz zusammen: „In seinem Tode offenbarte sich für sie und für uns das ewige Leben.“<sup>227</sup> Danach werden Sterben und Auferstehen zum ewigen Leben auf uns angewendet: „Denn wie *er* gestorben ist, so heißt es für *uns* im Gehorsam und in der Liebe Abschied nehmen von unserm alten Menschen,<sup>228</sup> schließlich aber auch von unserm äußern Dasein. Aber dieses Sterben ist jetzt nicht etwas Schreckliches und nicht das Letzte . . . , sondern es ist gerade unsre Auferstehung. Durch *diesen* Tod gehen wir zu Gott; denn er führt uns in ein Leben, wo Sünde, Not und Tod nicht mehr sind, sondern in dem Gott alles in allem ist.“<sup>229</sup> Im gleichen Sinn war vom ewigen Leben in Gott, „Befreiung von den letzten Schlacken und dem Übergang in die unvergängliche Welt Gottes“ bereits unter dem Titel „Freiheit und ewiges Leben“<sup>230</sup> und am Ende des ersten Teils unter dem Titel „Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu“ von der „tatsächlichen Verwandlung des Menschen“ die Rede gewesen.<sup>231</sup> – Die „bildliche Handlung“<sup>232</sup> des Abendmahls, heißt es im dritten und letzten Paragraphen des

<sup>222</sup> 78B; § 13

<sup>223</sup> Die Grenzen der zwei Welten gegeneinander, in denen alles spielt: Zeit und Ewigkeit, Natur und Geist, werden streng beachtet und gewahrt; oder: in die „Grenzen der Humanität“ wird nimmermehr „eingebrochen“, letztere vielmehr aufs schönste bewahrt (III 2,135Df.133C), indem in diesem ganzen Entwurf der Tod Jesu seinem Leben hinzugerechnet wird; womit schießlich auch der Konkurrenz von Lehre und Leben der Boden entzogen ist. – Ist der Tod einerseits dem Leben Jesu hinzugerechnet, so besodert ihn doch § 33 „Tod und Auferstehung“. Auch vor einem Jahr galt, daß die Vollkommenheit des Lebens Jesu (die sich uns vermittelte) auf dessen inneres Leben beschränkt war, das die selbstverleugnende Bereitschaft zum Opfertod einschloß. Die Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen folgten (so ließ derlei Unglaublich-Widervernünftiges sich erklären) aus der Überzeugung der Jünger: „Ein Leben wie das Jesu kann im Tod nicht vernichtet sein.“ (46AB) Um Ostern 1910 hatte Röm 6 dem jungen Prediger dazu verholfen, nicht nur vom Kreuz, sondern, damit verbunden, auch von der Auferstehung zu sprechen. (47A.49A) Im Entwurf des Konfirmandenunterrichts für den Winter 1910/11 vermag er nun von vollkommener innerlicher Freiheit, nämlich des Geistes, und ewigem Leben unter den Bedingungen dieser vergänglichen Welt zu reden. (73f; § 9 – so will es der allmächtig waltende eine Wille Gottes, § 20-22) Dies ist zugleich verbesserte Voraussetzung dafür, Jesu Tod von einem bloß natürlichen zu unterscheiden, von Tod und Auferstehung Jesu miteinander als Vollendung des Lebens Jesu und (äußerer) Darstellung des Siegs nach dem Kampf zu reden und damit den Weg, den Jesus zu Gott führt, enden zu lassen.

<sup>224</sup> 103A; § 33 „Tod und Auferstehung“, erster Satz des Diktats. Um der göttlichen, der besseren Gerechtigkeit des Reiches Gottes willen. Vgl 92CD (Röm 3,21.26).

<sup>225</sup> 103A; § 33 „Tod und Auferstehung“, Anfang der Leitsätze.

<sup>226</sup> 1Kor 15 ist unter den Schriftstellen (103C) nicht genannt. Die vorbereitenden Notizen sind noch knapper, als sie es bereits zur vorigen Stunde waren. Vgl § 13, bes 79BC; § 13,3.4 knüpft (ähnlich wie im Vorjahr 46B; § 37) den lebendig begegnenden Christus unmittelbar an den Gekreuzigten.

<sup>227</sup> 103AB, in Forts des vorhin zitierten Anfangs der Leitsätze. Mit Rückverweis auf § 19 „Gehorsam gegen Gott“ und § 24 „Die Versöhnung“.

<sup>228</sup> Unter den zum Thema angegebenen Schriftstellen wird Eph 2 vor Röm 6 genannt.

<sup>229</sup> 103B, in Forts des Zitats der Leitsätze bis zu deren Ende.

<sup>230</sup> 73; § 9

<sup>231</sup> 81C.81f; § 15. Angezogen wurden dort Joh 5,24; Gal 2,19-20 ua Stellen.

<sup>232</sup> 104A in § 34 „Das Abendmahl“ (104A-105A).

Kapitels, in der vorletzten Stunde des Unterrichts, „ist uns gerade als äußeres Zeichen wichtig und unentbehrlich, weil sie uns in einer Weise, wie es die Predigt nicht vermag, das Kreuz und die Auferstehung Jesu, das heißt den Weg zu Gott, ins Gedächtnis ruft.“<sup>233</sup>

### Konfirmandenkurs 1910/11 – Zusammenfassung und einige Beobachtungen

1. In diesem Winter standen etwa 6 Stunden weniger zur Verfügung. Barth erteilte den Unterricht ohne Leitfaden. Jede Stunde hatte ihr Thema, Barth diktierte dazu einige zusammenfassende Leitsätze und einige Stellen des Neuen Testaments, wie solche gelegentlich auch im Unterricht gelesen wurden; sich selbst notierte Barth die Schritte des Unterrichts.

a) Eine Einleitung (6 Stunden; eine ungezählte Stunde, § 1-6) verbindet Gedanken über das Leben des Menschen, das Christentum und den Unterricht mit Gedanken und Mitteilungen über andere Religionen, weltanschauliche Strömungen der Zeit, die Bibel. Der Einleitung folgen zwei Teile, „Der Weg zu Jesus“ (§7-15) und „Der Weg zu Gott“ (§ 16-34) überschrieben.

b) „Der Weg zu Jesus“ entwickelt (in dreimal 3 Stunden) den Weg zur Religion, das religionsphilosophisch<sup>234</sup> beschriebene oder für alle Religionen und Offenbarungen Gottes gültige Schema eines Lebensweges durch diese Welt (die Bestimmung des Menschen erfüllt stillschweigend nur das Vorbild Jesu); spricht von Sünde, Schuld und Strafe des (mehr der Natur erliegenden als der Berufung zum Geist folgenden, das Ideal also nicht erfüllenden) gewöhnlichen Menschenlebens im Abstand von Gott (§ 10-12); schildert die durch die Erscheinung Jesu von Gott der Menschheit in der Geschichte eröffnete Möglichkeit, erlöst ein neues Leben zu führen.

c) „Der Weg zu Gott“ beschreibt in drei Kapiteln die Realisierung der gegebenen Möglichkeit, indem der einzelne Mensch in der Nachfolge Jesu lebt. Jedes Kapitel behandelt eine der drei Tugenden, die Jesu Leben in Vollkommenheit bestimmt haben: Vertrauensgehorsam gegen Gott (8 Stunden; § 16-23), Liebe zum Nächsten in diesem Gehorsam (8 Stunden (§ 24-31); davon 5 Stunden der besseren Gerechtigkeit des Reiches Gottes gewidmet, wie sie von einem Nachfolger Jesu in den Lebenskreisen zu beweisen ist; § 27-31), Selbstverleugnung (1 Stunde über den heiligen Geist, 1 über Tod und Auferstehung (Jesu)). Dieser zweite Teil beginnt mit der Taufe (Jesu und der zu seiner Nachfolge Bestimmten) und endet mit dem Abendmahl, ehe mit der Unterweisung über die Konfirmation als Zulassung zum Abendmahl der Kurs schließt. (§ 35)

2. a) In der dritten der einleitenden Stunden soll ein fester Standpunkt christlicher Gewißheit in Worte gefaßt werden. Im übrigen ist der Unterricht bemüht, zu seinem Beginn von diesem Standpunkt aus in großer Weite und Weltoffenheit Fragen und Aufgaben zum Ausdruck kommen zu lassen, vor denen, von allen möglichen Antworten und gewählten Wegen abgesehen, jeder Mensch, jeder Mensch für sich und jeder Mensch zu allen Zeiten, steht und wach sich Rechenschaft geben sollte. Den allgemeinen Begriffen stehen in weiteren Stunden sachkundliche Details gegenüber.

b) Der Plan des Weges zu Jesus stellt ein hoch abstraktes und in seinem genauen Zusammenhang schwer zu durchschauendes Gedankengebilde dar, eher zeitlos als gegenwartsnah: Unter Voraussetzungen, die in der Menschheit immer gegeben sind, weist Gott uns, wie wir einsehen sollten, den Weg zu Jesus. Das Urbild des Weges, der Weg Jesu und seine Person, wird in einer Stunde einmal gestreift.<sup>235</sup> Auf einen religionsphilosophischen

<sup>233</sup> 104B. So rahmen Taufe und Abendmahl den zweiten Teil über den Weg zu Gott. Dieser Schluß klingt, als sei Barth vom Abendmahl aus als dem Zeichen für Kreuz (Kampf der Selbstüberwindung in der Kraft des Geistes) und Auferstehung (Sieg des Geistes im Kampf der Selbstverleugnung) zum Verständnis von Röm 6 (und Eph 2) gelangt und dem in § 9 ausgemalten ewigen Leben auf der Erde in Freiheit und nicht umgekehrt.

<sup>234</sup> Vgl. „Der christliche Glaube und die Geschichte“ Teil IV.

<sup>235</sup> § 13 Nr 2b

Gedankengang folgen zweimal drei durch theologische Gedanken geprägte Stunden (Sünde, Erlösung durch Jesus).

c) Jesus weist uns den Weg zu Gott und mit Gott. Aber auch diese Wegbeschreibung ist ein Gedankengebilde, das nur in seiner Gliederung in drei Kapitel nach den drei von Jesus bewiesenen Tugenden leicht verstehbar ist. Taufe, Tod und Auferstehung, Abendmahl sind die drei Stationen, die in diesem zweiten Teil des Kurses für den Weg Jesu stehen. Alltags-, lebensnah versprochen die fünf Stunden im Kapitel über die Liebe zu werden, in welchen die Lebenskreise unter dem Gesichtspunkt der besseren Gerechtigkeit des Reiches Gottes durchgesprochen werden sollten.

3. a) Sofern in der Einleitung das menschliche Leben als Natur (Tierheit) beschrieben wird, geschieht dies nach dem Maß der Naturwissenschaft<sup>236</sup> und Maßgabe eines auf die Naturwissenschaften sich berufenden bürgerlichen Weltbildes. Um der bürgerlichen selbstischen Bescheidung mit Glück und Zufriedenheit willen werden auch letztere der bloßen (darwinistisch verstandenen) Tierheit zugerechnet, und um einer zerfallenden Gesellschaft willen wird Selbstsucht vergrößernd mit Tierheit gleichgesetzt. Von einem solchen „natürlich“ verstandenen Leben aus fragt Barth nach einem (eigentlichen, höheren) Inhalt (gegenüber der Natur als bloßer Form) des Lebens oder nach dessen Wert<sup>237</sup>.

b) Der eigentliche Unterricht nimmt zu seinem Beginn die gestellte Frage nach der Art des Menschen auf. Daß er Natur und Geist sei, unterliegt von der Natur her argumentierendem Zweifel; der Geist sei nichts nachweisbar Eigenständiges, sodaß der Mensch zwei Seiten habe und eindeutig als Zwitter lebe. Die Zweiheit des menschlichen Wesens besteht darum, wenn die Vernunft, die der Mensch in sich trägt, ihrer selbst sicher, sich selbst von der Natur unterscheidet und als Geist gegen die Natur sich behauptet. Damit steht (oder stünde) der Mensch, will er mehr sein als bloße Natur, unter der Anforderung, dem Gebot, der ihm geltenden Bestimmung, daß er seine Vernunft gebrauche. Die Vernunft mag sich zwar darauf berufen, daß sie ein dreifaches Apriori in sich trage, nämlich das des (absoluten) Wahren, des (absoluten) Guten und das des (absoluten) Schönen. Das dreifache Apriori bedeutet die Bestimmung des Menschen „für Gott, denn Gott ist die ewige Wahrheit, Güte und Schönheit“.<sup>238</sup> Damit ist zugleich die Sphäre der Ewigkeit erreicht, denn Gott ist ewig, indes die Natur und alles bloß Natürliche vergeht. Von Gebrauch oder Nichtgebrauch der in ihn gelegten Vernunft (in Erkenntnis ihres absoluten Charakters) hängt es folglich ab, ob der Mensch an Zeit und Ewigkeit zugleich teilhat oder in der Tierheit versinkt. Die Bestimmung erfüllender Gebrauch des Verstands bedeutet dessen Ausrichtung auf Gott, und das Suchen und Streben bereits spiegelt Gott und läßt göttlich werden und der Welt überlegen. – Und ebenso behauptet sich der Wille durch Erkenntnis der Pflicht als absoluter.<sup>239</sup>

c) Der Zweifel am Geist und dem Gebrauch des dreifachen Apriori ist so stark, daß Barth mit § 10 von dieser (religionsphilosophischen) Sollensbestimmung (die offen läßt, in welchem Verhältnis Natur und Geist zueinander stehen nach ihrem Gewicht im Leben des Menschen) zu einer (eher theologischen als religionsphilosophischen) Seinsbestimmung des vorfindlichen Menschen übergeht, die weit anders, die negativ ausfällt. Oder: Die Selbsterkenntnis der Vernunft (des menschlichen Verstands) beginnt nicht mit der Erkenntnis der dem Menschen gestellten Frage und Aufgabe, sondern mit deren (gänzlicher!) Verfehlung und folglich mit einer Selbsterverurteilung der Vernunft. Selbsterkenntnis ergibt, daß wir, statt in Erkenntnis des

<sup>236</sup> 58C

<sup>237</sup> § 1-3

<sup>238</sup> 70B; § 7

<sup>239</sup> „Der Gedanke eines absoluten Gehorsams geht aber dem Naturgesetz vor.“ (71A; § 7,1) „Leben heißt seine Vernunft brauchen, *streben* nach der Wahrheit etc. Das Gegenteil wäre Herabsinken auf die Stufe des Tieres. In diesem Streben würden wir unsere Bestimmung erfüllen, das wäre die Gemeinschaft mit Gott, zu der wir berufen sind.“ (71BC; § 7,2) Die Erfüllung der Bestimmung bedeutete weltüberlegene „Freiheit und ewiges Leben“ in der Zeit. (§ 9; 73A)

Absoluten Gott zu suchen, das eigene Wohlsein erstreben. „Wir haben die Herrschaft des Geistes über die Natur verloren und gehorchen dem Instinkt der *Selbstsucht*, den wir mit dem Tier gemeinsam haben.“<sup>240</sup> Allerdings straft in der Entfernung von Gott der Mensch sich selbst: das gesuchte Glück ist vergänglich, im Tod des Menschen zerstört die Selbstsucht ihr Ziel.

d) „Aber Gott macht uns zu rechten Menschen, indem er uns Jesus von Nazareth sehen und verstehen läßt.“<sup>241</sup> Durch seine Erscheinung werden wir erlöst und erhalten in der Nachfolge Jesu die Möglichkeit zu einem neuen Leben. „Wer glaubt, der fängt an, in Christus das heißt in der Gesinnung Christi zu leben und *Christus lebt* in ihm. Glaube ist nichts anderes als ein Leben im *Gehorsam*, in der *Liebe* und in der *Selbstverleugnung*.“<sup>242</sup> Das Streben zu Gott kann mit neuer Kraft beginnen.

e) Ritschl stellte einst Natur und Geist einander gegenüber, um in „Natur“ von dem auf Aristoteles zurückgeführten kosmologischen Gottesbegriff Abstand zu nehmen zugunsten eines (ethisch, psychologisch) auf das Leben des Menschen bezogenen Gottesbegriffs in Religion und Theologie. Mit jener Natur war Selbstsucht nicht verbunden. Auch der Kategorische Imperativ führt als allgemeines Gesetz nicht auf Selbstsucht, erübrigt sie vielmehr.<sup>243</sup> Sie klingt zuerst an in dem Satz: „Durch die Freiheit von sich selbst zur Freiheit von der Welt.“<sup>244</sup> Denn Glück und Unglück führen uns Menschen gleicherweise in Versuchung. Die Selbstsucht erscheint zuerst zu Beginn der Paragraphen, die von der Verfehlung seiner Bestimmung durch den Menschen und von der Erlösung des Menschen handeln: „Das aber ist die *Sünde*, daß wir nicht, wie wir sollten, Gott gesucht haben, sondern unser eigenes Wohlsein. Wir haben die Herrschaft des Geistes über die Natur verloren und gehorchen dem Instinkt der *Selbstsucht*, den wir mit dem Tiere gemeinsam haben.“<sup>245</sup> Der Gegenbegriff ist die Selbstverleugnung als Jesus auszeichnende Tugend, wesentliches christologisches Merkmal (wie zuletzt das dritte Kapitel des zweiten Teils beweist) und dann auch Forderung für die Nachfolge.<sup>246</sup>

4. a) Der Gehorsam, den das erste Kapitel des zweiten Teils zur Überschrift trägt, ist der vollkommene Gehorsam, den Jesus dem Vater leistet, der Jesus zum Offenbarer macht und der Nachfolge würdig.<sup>247</sup> Gegenbild alles Naturalismus, Positivismus, Materialismus der Zeit, ist das Hauptstück der Religion Jesu und eines jeden seiner Nachfolger das unbedingte Vertrauen, „daß sein (Jesu) Leben und das Dasein und Leben der ganzen Welt bis in die letzte Kleinigkeit von Gottes Willen geschaffen, erhalten und gelenkt sei, und er (Jesus) wußte, daß Gott nur das Gute will. Gerade so dürfen wir als Kinder Gottes ins Leben sehen. Es gibt kein Schicksal und keinen Zufall in der Welt und in unserem Leben, sondern es gibt in allem, was ist und geschieht, nur den einen allmächtigen Willen, der nur ein Ziel hat, den Sieg der Ehre Gottes.“<sup>248</sup> Mit dem vollkommenen Vertrauen in Gottes Führung des Lebenswegs auf jedem Schritt und zum guten Ende<sup>249</sup> beginnt der Gehorsam; in eins genommen die völlige Ergebung in Gottes Willen, in Erkenntnis der völligen Abhängigkeit von ihm.<sup>250</sup> Nun sind Glaube und Gehorsam in ihrer Beschreibung dadurch bedingt, daß sie die zwischen Himmel und Erde befestigte Kluft zu

<sup>240</sup> 74B; § 10

<sup>241</sup> 78AB; § 13 „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“

<sup>242</sup> 81AB; § 15 „Das neue Leben des Glaubens in der Nachfolge Jesu“

<sup>243</sup> 71Df; § 8

<sup>244</sup> 73C; § 9; um von den Ausführungen über vergängliches Glück in § 1 abzusehen.

<sup>245</sup> 74B; § 10

<sup>246</sup> „Die Grundzüge seines (Jesu) Wesens: *Gehorsam* gegen Gott, *Liebe* zu den Menschen, beides bewährt in der *Selbstverleugnung* (Kreuzestod). Die letztere (Kreuz) darum das zusammenfassende Symbol der Gottesoffenbarung in Christus.“ (79A; vgl 78B; § 13) Selbstverleugnung in der Nachfolge: § 15.32. Für den am Anfang und in § 32 geforderten Kampf ist zwar die Selbstverleugnung nicht wesentlich und konstitutiv.

<sup>247</sup> Die Teilhabe an Gott in der Nachfolge Jesu ist Gabe, die eine Aufgabe vorstellt. (Vgl III 1, 409AB.408BCf) Der Glaubensgehorsam der individuellen Nachfolge ordnet sich der Gemeinschaft des Reiches Gottes ein (§ 16).

<sup>248</sup> 85B; § 18

<sup>249</sup> S bereits III 1,408BC. Musterbeispiele sind die §§ 20-22; 87C-91B.

<sup>250</sup> Die Vorrangstellung des Gehorsams hat also philosophische und keineswegs konfessionelle Gründe.

überwinden haben. So beruht die Religion auf Glaube und Gehorsam des einzelnen: Er muß von der geschichtlichen Möglichkeit, die Gott durch die Offenbarung in Jesus gab, ergriffen sein,<sup>251</sup> damit der Schein von Zeit und Vergänglichkeit ende und, dem allgemeinen Anspruch des Cohen-Herrmann-Schemas und behaupteten Verhältnis von Religion und Kultur gemäß, die wirkliche Wirklichkeit hervortrete.

b) Der Wille Gottes ist lenkend-waltend (und auch in auferlegten Prüfungen immer durch letzte Güte bestimmt) eins mit dem gebietenden, der auf Erden und für die Menschen als Gebot der Liebe erscheint, die völlige Selbstverleugnung einschließt. Die völlige Hingabe unbedingten Vertrauensgehorsams, wie Jesus ihn vorlebte, ist die einzige dem Willen Gottes entsprechende Haltung des Menschen, die ihn vor der Nichtigkeit der bloßen Tierheit bewahrt. Tersteegens Wunsch, sich mit dem Willen Gottes einend, darin aufzugehen, macht den Liederdichter für Barth anziehend.

c) Gilt die Liebe den Mitlebenden auf Erden; so liegt nahe, daß im zweiten Kapitel die Schilderung des menschheitlich gedachten Reich Gottes der vom einzelnen zu übenden brüderlichen Liebe vorhergeht. Insofern steht auch die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur in diesem Kapitel unter anderen Voraussetzungen. Geht man die Lebenskreise allerdings durch, in denen die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes geübt werden soll, so sind auffallende Einzelheiten nicht zu finden.<sup>252</sup> Weder Selbstverleugnung noch Askese oder dergleichen Grundsätze sind bemerkbar. Auffällig ist allein die menschheitlich-bürgerliche Ausrichtung, die zu einem Teil dem verwandten Geiste Cohens zu verdanken sein mag.

5. a) Denken, Wollen, Fühlen sind die Vermögen, auf denen nach den „Ideen und Einfällen zur Religionsphilosophie“ (vom Sommer 1910) die Formen des Kulturbewußtseins gründen.<sup>253</sup> Die zu § 7 diktierten Sätze Barths lassen sich mit den entsprechenden Abschnitten der „Ideen“ vergleichen.<sup>254</sup> Dem Plan für die siebte Stunde zufolge formulierte Barth also vor den Genfer Konfirmanden die Einheit von Religion und Kultur unter der Bedingung der (noch) nicht realisierten<sup>255</sup> Berufung des Menschen zum Gotteskind. Oder: „Der Weg zu Jesus“ ist der Weg zur Religion und damit zu wirklicher Kultur- und Lebensgestaltung.

b) Entspricht § 8 „Das Gesetz des guten Willens“ den kurzen Sätzen über die Sittlichkeit als Voraussetzung der Religion in der Miscelle über die „Moderne Theologie“ 1909<sup>256</sup>, so entspricht den dort folgenden Sätzen über die Einsicht in das eigene sittliche Ungenügen hier § 10 „Die Sünde“.<sup>257</sup> (Das Gesetz des guten Willens ist allerdings nur der deutlichste Ausdruck der göttlichen Bestimmung:) Die Entwicklung des Cohen-Herrmann-Schemas seit dem Vortrag über den „kosmologischen Gottesbeweis“ 1909<sup>258</sup> hat Barth instand gesetzt, darüber hinausgehend (im Sinn der grundsätzlichen Einheit von Religion und Kultur) jedem Menschen nicht nur eine Verpflichtung zum guten Willen (guter Gesinnung) zuzuschreiben, sondern darüber hinaus eine unmittelbare, für sein Leben eigentlich unerläßliche Beziehung auf Gott oder göttliche und ewige

<sup>251</sup> Vgl III 2,251f (Tersteegen-Vortrag, Nov 1910).

<sup>252</sup> Der Entwurf für 1910/11 ist weniger detailgenau-konkret als der vorige erste.

<sup>253</sup> III 2,133A.134C; 133C.135B

<sup>254</sup> Zu „Er erfüllt seine Bestimmung, wenn er seine Vernunft *anwendet* oder wenn er *strebt* nach dem, was wahr, gut und schön ist.“ (KU 70A) vgl „In den Aktualisierungen des logischen, ethischen, ästhetischen a priori konstatiert die Vernunftkritik das Auftreten eines der Methodik jener Bewußtseinsrichtungen ebenso inkommensurablen wie unentbehrlichen Elementes: der *Idee*. Als konstitutive transzendente Erkenntnis verstanden, führt ihr Gebrauch zu den bekannten vorkritischen Antinomien. Als regulatives heuristisches Prinzip dagegen bedeutet sie für Logik, Ethik, Aesthetik die Realitätsbeziehung. Die Idee in diesem Sinn ist das Ding an sich. Wahrheit suchen und Wahrheit selbst ist identisch. Und ohne diese Realitätsbeziehung käme ein Kulturbewußtsein einzeln, empirisch gar nicht zustande, wie auch die Theorie der Vernunft (Hypothese) sie nicht entbehren kann.“ (2,134AB)

<sup>255</sup> Vgl § 9.

<sup>256</sup> 1,342B; im Anschluß an WHerrmann.

<sup>257</sup> Im Jahr zuvor hieß es: „Wer seine Sünde nicht erkennt, kann nicht Christ werden.“ (KU 38B; § 33) Über Wille und Sünde s auch 2,301A.307C (Vortrag über Novalis, März 1911).

<sup>258</sup> 1,406ff

Bestimmung als virtuelle philosophisch zu vindizieren, die nicht auf die Moral beschränkt oder nur über diese vermittelt ist.<sup>259</sup> Der Entwurf des Konfirmandenunterrichts 1910/11 bestätigt die „Ideen“: Mit dem Titel „Religion und Kultur“ ist für Barth nach der Bedeutung der Religion oder des Gotteserlebens für das Leben in dieser Welt überhaupt gefragt.

6. Die Paragraphen über Sünde, Schuld und Strafe (10-12) nehmen auf die Bestimmung des Menschen, Gott zu suchen, Bezug. Sünde und Schuld werden von Gott her bestimmt; der egoistische Naturalismus indessen ist Folge der Sünde und Strafe in einem. Die Verurteilung erfolgt mit starken theologischen Ausdrücken hergebrachter Art; aber was an Bösem in der Welt geschehen ist und geschieht, bleibt im Bereiche des vergänglichen Wesens der Welt.<sup>260</sup> Neben Kreuzestod und Auferstehung ist hier ein zweiter Punkt gegeben, in dem der Wunsch, theologische Überlieferung sich anzueignen, trotz der unüberwindlichen Verlegenheit unverkennbar ist.

7. Die Rettung des Menschen hat ihren Ursprung in der unverdienten Freundlichkeit des ewigen Gottes selber.<sup>261</sup> Das Bild Jesu als des in seiner menschlichen Vollkommenheit jedem anderen in der Geschichte Überlegenen hat die Kraft, uns Spätere zu befreien, indem vor seiner durch ihr (inneres) Leben glänzenden Gestalt unsere Vergangenheit (Fesselung an die selbstsüchtige, gottlose Tierheit) versinkt und wir Mut und Kraft zu einem neuen Leben in der Nachfolge seiner göttlichen Art finden, sodaß wir Gott suchen, immer mehr unsere Bestimmung erfüllen und rechte Menschen mit einem inhaltsreichen, ewigen Leben werden.<sup>262</sup> Seit Jesus ist jedem einzelnen Menschen diese Lebenswende als geschichtlich gegebene Möglichkeit nahegelegt.<sup>263</sup>

8. a) Die scharfe Scheidung und Gegenüberstellung von Natur (Tierheit) und Geist (Vernunft), so zu Anfang der Einleitung und des Ersten Teils, dann in den Paragraphen über Sünde, Schuld und Strafe, vorausgesetzt in der Selbstverleugnung Jesu, Vollendung seines Lebens im Kreuzestod als der Auferstehung, Versöhnung, Buße; diese Scheidung hat ihre Entsprechung in der scharfen Scheidung von Welt und außer-, überweltlichem Gott,<sup>264</sup> dem allmächtigen Schöpfer und Erhalter, Zeit und Ewigkeit.

b) Das Verhältnis von Gott und Mensch wird kantianisierend-vermittelnd beschrieben in der Bestimmung des Menschen, religiös zu suchen und zu streben; moralisch gut, vollkommen, ewig, göttlich zu werden; beides auf Gott hin orientiert und unter ihm, weil in vertrauensvollem Gehorsam ihm sich unterordnend. Diese individuell zu verwirklichende vermittelnde Bestimmung hat Gott in Jesus als geschichtliche Möglichkeit offenbart. (Vergleichbar ist die Verhältnisbestimmung von Erfahrungswissenschaft samt regulativer Idee und Realitätsbeziehung durch die Religion.<sup>265</sup>)

c) Die Scheidung und Gegenüberstellung von Gott und Welt gilt unbedingt. Die Erschaffung durch den Allmächtigen bedeutet unbedingte Abhängigkeit. Die unverdiente Freundlichkeit des Vaters Jesu hat daran nichts geändert.

<sup>259</sup> Vgl im Vorjahr KU 15A im religionsphilosophischen § 12.

<sup>260</sup> Die auffällig hingeworfenen altüberlieferten Ausdrücke sprechen für eine Absicht, welche die Darstellung nicht einzulösen vermag. Deutlich wird, daß ein jeder Mensch sich selber schadet. Die Verletzung der Bruder- und Gottesliebe vermag die Passionspredigt (1913) durch die Schilderung der Auseinandersetzungen, des Streits zu malen; besser gesagt: malend anzudeuten.

<sup>261</sup> „Gott aber macht uns zu rechten Menschen, indem er uns Jesus von Nazareth sehen und verstehen läßt.“ (78B; § 13 „Jesus Christus und die Vergebung der Sünde“ aA)

<sup>262</sup> 81AB. Vgl 2,136BC; Nr 4.

<sup>263</sup> Sie ist gemeint, wenn von Sünde und Schuld, Strafe und Zorn Gottes, Tun und Werk Gottes, Geschenk und Erlösung, Vergebung der Sünde und ewigem Leben, Buße und Glaube, Gehorsam, Liebe und Kreuz die Rede ist.

<sup>264</sup> III 1,388CD.408C

<sup>265</sup> III 2,134. Die nächstliegende ist freilich die generelle göttliche Erziehung und Vollendung des Menschengeschlechts

d) Die scharfe Scheidung und Gegenüberstellung von Natur und Geist gilt einerseits, nämlich an sich betrachtet, ebenso unbedingt. In Bezug auf den (heutigen) Menschen verwandelt sie sich in die Forderung, daß die Natur dem Geist untergeordnet werde (was in dem vollkommenen Jesus bis zur Selbstverleugnung und Hingabe der äußeren Existenz geschah). In Bezug auf den für Gott (in der Nachfolge Jesu) bestimmten Menschen gilt also andererseits die andere, die kantianisierend-vermittelnde Bestimmung des Verhältnisses von ‚Leben‘ und Leben. Die Paragraphen über Sünde, Schuld und Strafe kommen auf die absolute Scheidung zurück, um die Unterordnung der Tierheit im Menschen durchzusetzen (Buße). Im neuen Leben (dem Glauben, der Nachfolge) ist die vermittelnde Bestimmung als die Bestimmung des Menschen in Kraft. Insofern gelten beide Verhältnisbestimmungen, die streng dualistische und die vermittelnde, nebeneinander.

e) Die Abschwächung des Widersprechens von Natur und Geist zu einem Streben nach dem Höheren, Überlegenen bedeutet zugleich das Bestreben, die Zweiheit aufzuheben und in eine durch das Höhere bestimmte letzte Einheit zu überführen.

9. Das Cohen-Herrmann-Schema ist eine Lebensordnung, welche die Offenbarung Gottes in Jesus zur Voraussetzung hat. Als letzte Stufe ist sie damit Teil der Geschichte der Menschwerdung des Menschen nach dem Willen Gottes, die bis in die Naturgeschichte des Menschen, seine bloße Tierheit, zurückreicht. Selbst die Religionsgeschichte reicht über das Alte Testament und das uns aus der alten Welt bekannte Heidentum hinaus zurück, und zur geschichtlichen Welt der Gegenwart gehören weitere Religionen. Die Gegenwart Gottes und das Leben unter seinem Willen heute fügt sich einer Menschheitsgeschichte ein, die immer schon unter dem Willen, der Vorsehung Gottes stand. Die im Entwurf des Konfirmandenunterrichts für den Winter 1910/11 gegebene Glaubenslehre ist (unbeschadet der praktischen Absicht als Vorbereitung) Aufweisung der wichtigsten der in diesem Moment gelten sollenden Glaubensgedanken<sup>266</sup> im engeren Sinn. Insgesamt bietet der Entwurf viel mehr; er stellt Welt und Leben dar, beschreibt die Einheit von Religion und Kultur aus der Sicht der dem allgemeinen Kulturbewußtsein überlegenen und es bestimmenden Religion. Der Plan für den im Winter 1910/11 zu erteilenden Konfirmationsunterricht entspricht also dem religionsphilosophischen Entwurf der „Ideen“ von 1910, entspricht ihm als theologische Übersicht im weiteren Sinne.

10. Zwei Eigenheiten der Barthschen Theologie treten in diesem Entwurf besonders deutlich hervor und seien um der Zukunft willen noch einmal hervorgehoben. Die Vorstellung von dem einen klaren Willen Gottes, der sein Reich und Regiment über die Welt wie ebenso über das Geschick des Einzelnen beherrscht; dem einen Willen, der als solcher wie sein Walten gleichermaßen sein Gebieten bestimmt; ein göttlicher Wille, der in beidem nichts als absolute Liebe, Güte, Gerechtigkeit ist und will. Diese Vorstellung hat etwas von einer Grundlehre, zu bekennenden Dogma, Schibboleth an sich. Zum andern ist, dem Paragraphen sechsundzwanzig durchaus nicht anzumerken und doch von unabsehbaren Folgen, daß dem Nachfolger Jesu auferlegt wird, jene bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes in allen den nachfolgend aufgezählten Lebenskreisen zur Geltung zu bringen, kämpfend „durchzusetzen“, mit Herrmann geredet.<sup>267</sup>

<sup>266</sup> Vgl III 2,130C.

<sup>267</sup> An beides haben die alten, „lutherischen“ Marburger bei Kriegsausbruch 1914 sich nicht gehalten, sodaß Barth in zwei Briefen ein wahres Marburg gegen das abgefallene (und das ganze Naumann-Deutschland) geltend machen muß. – Hätte von jener besseren Gerechtigkeit des Reiches Gottes her Barth schon im Dezember 1911, kein Jahr später, die soziale Bewegung gedeutet (und siehe GA III 2,396A-398AB!), wie harmlos nähme angesichts solcher revolutionärer Radikalität des Gedankens die Wertung sich aus, die jener Vortrag bei Anzinger wie bei Pfeleiderer und noch Wittekind findet.

§ 2 „Gerhard Tersteegen“<sup>268</sup> – Der gegenwärtige Gott und die Einheit des Lebens in ihm.  
Selbstverleugnung und Weltverleugnung

Im Winter 1910/11 wurden in der Genfer Gemeinde an fünf Vortragsabenden in monatlichem Abstand Liederdichter des Gesangbuchs vorgestellt. Der neue Pfarrer eröffnete die Reihe mit einem Abend über Paul Gerhardt, Barth folgte im November mit Tersteegen.<sup>269</sup> Das erhaltene Manuskript Barths verzeichnet sogar die Lieder, die an diesem Gemeindeabend gesungen wurden.<sup>270</sup> – Eine ausführliche Einleitung im ersten Viertel<sup>271</sup> des Vortrags knüpft an den vorhergehenden über Paul Gerhardt an und sucht zunächst durch eine im geschichtlichen Allgemeinen sich haltende Gegenüberstellung den Sinn für die Eigenart Tersteegens zu schärfen. Die Blütezeit beider Dichter trennt mehr als ein halbes Jahrhundert, „und das will viel sagen, völlig verschieden ist die geistige Umgebung beider in weltlicher wie religiöser Beziehung“.<sup>272</sup> Dabei scheinen sie auf den ersten Blick nahe verwandt, beide singen von Gott und der Seele, und tun es vor dem Hintergrund der „reformatorischen Religionslehre von der freien Gnade, die uns in Christus aufgetan ist, sodaß wir uns in kindlichem Vertrauen Gottes Kinder heißen dürfen“<sup>273</sup>. Es eint sie die „stark subjektive Richtung des Denkens“: Bei Gerhardt folgt „regelmäßig“ der Darstellung des Objektiven in Gestalt der Anwendung und Aneignung die Wendung ins Subjektive.<sup>274</sup> So ist die „unmittelbare praktische persönliche Auffassungsweise der religiösen Wahrheit . . . die gemeinsame Voraussetzung“.<sup>275</sup> Das unterscheidende Neue bei Tersteegen „besteht darin, daß hier von Gott und Christus sozusagen gar nicht mehr die Rede ist als von objektiven Größen, die dem Menschen *gegenüberstehen*, um dann angeeignet zu werden. Sondern der Gedankengang des Gerhardt begegnet uns hier in umgekehrter Reihenfolge: Von dem in der Seele gegenwärtigen, von dem innerlich erfahrenen Gott ist hier die Rede, von dem erlebten und angeeigneten Christus und nur von diesem, während die objektiven religiösen Wahrheiten, die Paul Gerhardt verherrlicht, bei Tersteegen nur als dogmatische Garantie im Hintergrund stehen.“<sup>276</sup>

Barth erklärt „die Betonung einer objektiven, in bestimmten Sätzen . . . niedergelegten religiösen Gedankenwahrheit“ als das „religionsgeschichtliche Merkmal“ der Orthodoxie des 16.

<sup>268</sup> III 2,(230)232-256. Manuskript eines Vortrags, samt an dem Gemeindeabend zwischendurch zu singenden Liedern; s ferner die nächste Anm.

<sup>269</sup> Die folgende Nummer des Gemeindeblatts veröffentlichte jeweils eine Kurzfassung des Vortrags; Barths Artikel (III 2,(230-231.257)257-261) umfaßte ein Fünftel des Vortrags. Unter Verzicht auf die beiden ersten Viertel als selbständige Abschnitte beschränkt Barth den Artikel (fast ganz) auf den zweiten Teil des Vortrags, dessen Gedankengang folgend; überdies verringerte er die Zahl der Zitate. Im Artikel fehlt folglich die Darlegung des Wandels von der Orthodoxie Paul Gerhardts zum Pietismus Tersteegens sowie der Lebenslauf samt der Tersteegenschen Verschreibung an Jesus. – Obige Besprechung folgt dem Manuskript des Vortrags und ergänzt aus dem Artikel einzelnes in den Anmerkungen.

<sup>270</sup> Zur Eröffnung des Gemeindeabends wurden aus dem Gesangbuch die ersten drei Strophen von Tersteegens als Pfingstlied bekanntem „O Gott, o Geist, o Licht des Lebens“ gesungen, danach vom Kirchenchor Strophen aus „Gott ist gegenwärtig“. Nach dem ersten Viertel des Vortrags, das Tersteegen historisch einordnete, sang der Kirchenchor Strophen aus des Geistesverwandten Angelus Silesius „Ich will dich lieben, meine Stärke“, und nach dem zweiten, Leben und Werk Tersteegens gewidmeten Viertel Strophen aus dessen „Allgenugsam Wesen“. Die andere Hälfte des Vortrags war in sich mehrfach gegliedert, wurde jedoch nicht mehr unterbrochen. Gemeinsam gesungen beschlossen den Abend drei Strophen aus „Kommt, Brüder, laßt uns gehen“.

<sup>271</sup> 232A-238C. Über die Zeugniskraft der Eigenart 232A-233C. Beide Dichter, Gerhardt und Tersteegen, sprechen vom Verhältnis der Seele zu Gott, obgleich auf verschiedene Weise, 233D-235A. Tersteegen nicht wie Paul Gerhardt, der mit der Orthodoxie auf objektive Lehre subjektive Aneignung folgen läßt, sondern mit dem Pietismus aus innerem Erlebnis redend, aus dem sofort die Heiligung des äußeren Lebens folgt: Glaube ist die Aufnahme des gegenwärtigen Gottes oder Christi ins Herz und ins Leben.

<sup>272</sup> 233CD

<sup>273</sup> 233D

<sup>274</sup> 234A

<sup>275</sup> 234BC

<sup>276</sup> 234Cf

und 17. Jahrhunderts.<sup>277</sup> Jene Zeit hatte ihr Recht, wie Barth für Religion und Theologie zunächst einräumt: „Das große Gut dieser Richtung war eine felsenfeste Überzeugung und Gewißheit von der Wahrheit und Wirklichkeit des überlegenen, objektiven Gottes und seiner Liebe, wie sie bei Gerhardt in so ergreifender Weise zu Tage tritt.“<sup>278</sup> Aber die *Rechtgläubigkeit* ließ mit Notwendigkeit nach und brachte dadurch die rechte *Gläubigkeit*, „den rechten *Glauben*, der Gehorsam gegen Gott und Liebe zu den Menschen in sich trägt“, in „die Gefahr der Veräußerlichung und Entleerung des religiös-sittlichen Lebens“.<sup>279</sup> Die „sittliche Verderbnis im öffentlichen und privaten Leben“ übertraf womöglich die heutige, „weil sie damals unter dem weiten Mantel der Rechtgläubigkeit vielfach freundlichstes Gewährenlassen, unbegreiflichste Toleranz fand, so besonders in lutherischen Gebieten, wo die Geistlichkeit nicht selten bei aller Orthodoxie der Lehre ein eigentümlich schlechtes sittliches Beispiel gab“.<sup>280</sup>

Im Gegensatz dazu forderte eine neue Richtung, der Pietismus, „mit aller Energie“, „es sei beim Glauben nicht von außen nach innen zu gehen sondern umgekehrt von innen nach außen“.<sup>281</sup> Soll in der Orthodoxie „die Frömmigkeit anfangen mit der Annahme der religiösen Gedankenwahrheit, um dann wenns gut ging fortzuschreiten zur innern Aneignung und Berufung“,<sup>282</sup> so ist im Pietismus „das erste das innere Erlebnis der Bekehrung, die Anwendung des Dogmas auf das innere Leben, die dann sofort Heiligung das heißt religiös sittliche Durchdringung des äußeren Lebens zur Folge hat“.<sup>283</sup> „Ja die Energischen dieser Richtung gingen noch weiter und sagten: Die Frömmigkeit ist überhaupt nur die lebendige innerliche und äußerliche Aneignung, das Erlebnis der religiösen Wahrheit. Das Annehmen des Dogmas hat mit dem Glauben noch gar nichts zu tun, sondern das ist Glaube, wenn der Inhalt des Dogmas, also Gott oder Christus im Menschen gegenwärtig, wahr und wirklich wird. Glaube ist also Heiligung, d. h. Aufnahme Gottes oder Christi in unser Herz, in unser Leben.“<sup>284</sup> Lebendiger

---

<sup>277</sup> 235A

<sup>278</sup> 235B. Vgl III 1,347A.

<sup>279</sup> 235D

<sup>280</sup> 236B

<sup>281</sup> 236C. Sie stellte sich „in scharfen Gegensatz zu der herrschenden Partei“. Neben den inneren könnte der mehr äußere Erklärungsgrund treten, daß „infolge der um das konfessionelle Dogma entbrannten Religionskriege in den Herzen der Christenheit ein heißes Sehnen erwacht war nach einer Religiosität, die dem Streit der Theologen und Juristen ebenso sehr entrückt war wie dem Hader der politischen Mächte, die sich der Religion in so unerfreulicher Weise annahmen.“ (236C) Wesentlich gleichartig war schon im katholischen Mittelalter der „herrschenden Religionsübung der offiziellen Kirche eine Opposition entgegengesetzten, die statt der Verweltlichung und Veräußerlichung Wahrheit, Strenge und Innerlichkeit predigte“. (237A) Barth nennt Franz von Assisi und die Theologie der Franziskaner. „Die gleiche Situation brachte im Protestantismus nun denselben Vorgang. Auch hier eine veräußerlichte offizielle Kirche, auch hier eine Gegenrichtung die darüber klagt, daß diese Kirche, die Jerusalem sein sollte, ein Babel geworden ist, und die deshalb unter Mißbilligung von Seiten der Offiziellen ans Werk geht, in kleinen Abseitsgemeinschaften das wahre Jerusalem, die Gemeinde der Heiligen, d. h. der lebendigen Gläubigen inmitten der toten Gläubigen aufzurichten.“ (237B) Die Grundgedanken des Pietismus sind einfach; denn: „So wenig die franziskanische Bewegung des Mittelalters am Dogma der katholischen Kirche gerüttelt hat, so wenig denken die Pietisten daran, an das protestantische Dogma zu rühren.“ (237C) – So schränkt Barth die Entstehung des Pietismus auf die Reaktion ein, welche die Erstarrung des Lebens des reformatorischen Kirchentums in der Orthodoxie zur Folge hat. Die Bemerkung über die Franziskanertheologie erinnert noch daran, daß Barth ARitschls Geschichte des Pietismus (Bd I 1880) gelesen, sich dann aber durch ETroeltsch („Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ in: Die Kultur der Gegenwart, hrsg v Paul Hinneberg. Teil I Abt IV (Die christl Religion mit Einschluß der israelit-jüd Religion) Bln u Lpz 1906, S 253-458) von Ritschls Deutung hatte abbringen lassen – ohne nun ganz und gar Troeltsch zu folgen; vielmehr von der Herleitung beider Abstand nehmend und auch gegen ihre Charakteristik im einzelnen kritisch zugunsten eigener Gesichtspunkte. S die Einleitung der Herausgeber zum Vortrag mit Mitteilungen aus Briefen (230f); über die alte Vertrautheit mit Franz v Ass s GA III 1,8(ff); 3,127(ff).56A

<sup>282</sup> 237C

<sup>283</sup> 237C. Forts d Zit: „während die Zustimmung zur äußern Glaubenslehre zwar selbstverständlich ist, aber an sich weiter keine Rolle spielt.“

<sup>284</sup> 237Df

Glaube kommt durch Nachfolge zustande – Johann Scheffler nimmt den großen Gedanken des Franz von Assisi wieder auf: „Mir nach, spricht Christus, unser Held“.<sup>285</sup>

Im nächsten Abschnitt,<sup>286</sup> dem zweiten Viertel des Vortrags, führt Barth, Tersteegens Lebensgang schildernd, zum reformierten Pietismus des Niederrheins und erzählt von Versammlungen, „in denen die Christen das empfangen sollten, was ihnen die ‚tote‘ Landeskirche vorenthielt“.<sup>287</sup> Im sechzehnten Lebensjahr widerfuhr dem Kaufmannslehrling Tersteegen eine Erweckung, nach einer Gebeterhörnung in Todesgefahr übergab er sein Leben ganz Gott.<sup>288</sup> Versuche kaufmännischer Selbständigkeit gab er aus geistlichen oder geschäftlichen oder beiderlei Gründen bald auf. In Einsamkeit arbeitete er als Weber, um ein Leben in der „Nachfolge des armen Lebens Jesu“ zu führen.<sup>289</sup> Das „asketische Einsiedlerleben“ ließ ihn wochenlang krank liegen. Noch mehr Geduld verlangte eine „Verdunkelung“ des inneren Lebens. „Fünf Jahre lebte er ohne Gewißheit der Gnade Gottes. Der Zweifel, in dem er sich befand, war nicht etwa theoretischer, sondern praktisch-gefühlsmäßiger Art: er brachte es nicht fertig, sich in den lebendigen gläubigen innern Zustand zu versetzen, der ihm von Jugend an als Lebensziel vorgeschwebt. Er war irre an Gott und an sich selbst.“<sup>290</sup> Eine entscheidende Wendung scheint gebracht zu haben, daß „ihm auf einer Reise wie ein Licht aufging, daß in Jesus Christus die Gnade auch für ihn erschienen sei und daß er fortan ruhig sein dürfe. Er setzte über dieses innere Geschenk, das zugleich einen neuen Entschluß für ihn bedeutete, eine Art *Urkunde* auf.“<sup>291</sup>

Barth verlas die am Gründonnerstagabend 1724 aufgesetzte Verschreibung an Jesus von Anfang bis Ende, und Barth gesteht zu: „Das innere Leben dieses Mannes beginnt von da an eine sicherere, freiere, überlegenere Richtung anzunehmen.“<sup>292</sup> „Das Neue zeigte sich zunächst darin, daß er anfang, sein Einsiedlerleben etwas rationeller einzurichten.“ Barth schildert den neuen Tageslauf und schließt: „Den Rest des Abends aber verbringt Tersteegen mit schriftstellerischer Arbeit. Denn auf die Zeit der innern Sammlung folgt nun die Zeit äußerer Wirksamkeit.“ Tersteegens literarische Hinterlassenschaft, die unser Bild von ihm bestimmt, entstammt jener späteren Zeit. Barth berichtet von der Tätigkeit als Herausgeber und Schriftsteller. Zu den „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen“ bemerkt er: „Die heiligen Seelen sind bezeichnenderweise lauter katholische Asketen und Mystiker, in deren Leben Tersteegen sein eigenes Lebensideal wiederfand. Auf einsamen Spaziergängen aber und in andern stillen Stunden erwachte in ihm auch der Dichter, der doch wie alles, was Tersteegen war, nur als Ausstrahlung seines eigentümlichen religiösen Genies zu verstehen ist.“<sup>293</sup> – Nach der

<sup>285</sup> 238B. Barth gibt dem Angelus Silesius recht: „Einer der interessantesten Vertreter dieser Richtung . . . hat es mit einem Wort ausgesprochen, in was der Gegensatz gegen die Orthodoxie und zugleich ihr eigentlichstes Wesen bestand: ‚Wird Christus tausendmal (zu Bethlehem geboren / Und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren)‘. Dieser ‚lebendige‘ Glaube im Gegensatz zum ‚toten‘ kommt aber dadurch zustande, daß wir Jesus nachfolgen, d. h. sein Leben in unserm Leben nachbilden. Es ist dies der große Gedanke des Franz von Assisi, der hier wieder zum Vorschein kommt.“ (238BC) Der Kirchenchor aber singt darum: „Ich will dich lieben, meine Stärke“ und weiter aus diesem Liede: „Ach, daß ich dich so spät erkennet“ und „Ich ging verirrt und war verblindet“.

<sup>286</sup> 238C-245A. Lebenslauf: Nach einer Erweckung versuchte Tersteegen, in einem asketischen Einsiedlerleben sich durch Gläubigkeit in die Nähe Gottes zu versetzen, was ihm eine jahrelange Verdunkelung des inneren Lebens eintrug. Nach der Entdeckung, daß die Gnade in Jesus Christus auch ihm gelte, verschrieb er sich Jesus. Reiche schriftliche und mündliche Tätigkeit ließ ihn zu einem geistliche Kraftzentrum jener Gegend und Seelenführer vieler Menschen werden.

<sup>287</sup> 239C

<sup>288</sup> 239Df

<sup>289</sup> 240B

<sup>290</sup> 240D. Forts: „Und die Lektüre theosophischer Schriften wie die Jakob Böhmes führte ihn eher tiefer in die Verwirrung.“

<sup>291</sup> 241A

<sup>292</sup> 241Df

<sup>293</sup> 242CD

literarischen Tätigkeit berichtet Barth von der Seelsorge.<sup>294</sup> „Es sammelte sich um den außerordentlichen Mann erst ein Kreis von Hilfesuchenden und Ratbedürftigen aller Art, dann eine weite Gemeinde geistig Gleichgesinnter in der Nähe und Ferne, die seine Dienste als Seelsorger und bald auch als Prediger verlangten. Tersteegen ist diesen Wünschen mit großer persönlicher Zurückhaltung und Bescheidenheit, aber auch mit wachsendem Erfolg nachgekommen.“<sup>295</sup> Polizeischikanen, mit denen eine „übelberatene offizielle Geistlichkeit“ Tersteegen belästigte, „konnte es nicht verhindern, daß er für jene Gegend nun ein weithin aufgesuchtes geistliches Kraftzentrum wurde.“<sup>296</sup> Später widmete Tersteegen „sich ganz jenem eigentümlichen Beruf eines protestantischen Beichtvaters und die Zahl derer ist unendlich, denen er direkt oder indirekt den Weg zu einer Frömmigkeit, die Wahrheit und Leben ist, gewiesen hat.“<sup>297</sup> Aber erst die Grundzüge seiner Frömmigkeit lassen Tersteegens religiöse Dichtung verstehen.

In fünf Abschnitte und den Schluß gegliedert wird sodann in der nicht mehr unterbrochenen zweiten Hälfte des Vortrags Tersteegens Religion vorgestellt.<sup>298</sup> Wie wäre, zum ersten, Tersteegen zu benennen, was war er? „Ein Priester von Gott gelehrt“ wandelte Barth die Grabschrift ab und setzte es gleichsam als Überschrift über das Folgende.<sup>299</sup> „Kein offizieller Pfarrer und kein zünftiger akademischer Theologe“, „obgleich er tatsächlich den Beruf eines Pfarrers ausgeübt hat und obgleich er tatsächlich eine theologische Bildung, insbesondere in systematischen Dingen einen scharfen radikal denkenden Sinn besaß, um den ihn bis heute manche akademisch und nicht-akademisch gebildete Theologen beneiden dürften. Ein Kirchenmann ist er jedenfalls nicht gewesen,“ wiederholt Barth, „nicht einmal ein bewußtes Glied seiner reformierten Kirche. ‚Ein unparteiischer, ein allgemeiner Christ‘ wollte er sein.“<sup>300</sup> Im Gegensatz zu Paul Gerhardt hielt er die Konfessionen für Sektiererei. „Nur die Selbstliebe und die Liebe Gottes“, führt Barth an, seien „die eigentlichen zwei Hauptreligionen in der Welt.“<sup>301</sup> Mit diesem Verhältnis zur äußeren Kirche geht die Einstellung zum „öffentlichen kirchlichen Gottesdienst“ eigentlich in eines zusammen. Die „heilige Einsamkeit“ „mit Gott allein“ war ihm am liebsten, sodaß er die Predigt, obgleich er selbst Versammlungen abhielt, selten besuchte und am Abendmahl nie teilnahm.<sup>302</sup> „In der Seele, wenn Alles in uns schweigt, da geschieht nach Tersteegens Meinung der Gottesdienst, der diesen Namen verdient, und ich meine, daß er recht hat, daß wir gut tun, sein wundervolles Lied (nämlich: Gott ist gegenwärtig) in diesem Sinn zu lesen und zu singen und auch unsere äußeren Gottesdienste in diesem Sinn zu feiern.“<sup>303</sup> Er hat das Ziel bezeichnet, meint Barth, und wohl gesehen, daß der äußere Gottesdienst als Erziehungsmittel zur Einsamkeit mit Gott so nötig sei wie die eigenen Versammlungen,<sup>304</sup> obgleich auch in letzteren ein Übermaß dem Inwendigen schade.<sup>305</sup>

---

<sup>294</sup> 243B-244B

<sup>295</sup> 243BC

<sup>296</sup> 243CD

<sup>297</sup> 244B. Eine große Korrespondenz „mit Gesinnungsverwandten, mit Suchenden und Interessierten“ hatten zahlreiche Reisen zur Folge. (244A)

<sup>298</sup> 245A-247A (Kein Kirchenmann. Zurückhaltung gegenüber dem äußeren Gottesdienst); 247A-249D (Inneres Kraftchristentum der Gottesliebe); 249D-251D (Eigenes Wirken und Mystik führen an der objektiven Gewißheit in Jesus vorbei); 252A-253BC (Jesus bewahrt auch vor feinstem Egoismus, lehrt Selbstverleugnung und Weltverleugnung); 253BC-255A (Die Schranke in Tersteegens Wesen: Selbstverleugnung ist nicht nur Weltverleugnung; Religion und Christentum haben im Leben auch sich zu bewähren); 255B-256C (Beschuß: Tersteegen, der Prophet der Konzentration)

<sup>299</sup> 245A; vgl Joh 6,45; 1Thess 4,9.

<sup>300</sup> 245B

<sup>301</sup> 245C; zit auch im Artikel (258A).

<sup>302</sup> 246AB

<sup>303</sup> 246BC

<sup>304</sup> 246CD

<sup>305</sup> 247A. So wurde Tersteegen kein Sektierer und Separatist, auch nicht auf Umwegen.

Ein kirchlicher Amtsträger, „ein Kirchenmann ist er jedenfalls nicht gewesen.“ – Barth begann seine Charakteristik mit einer Distanzierung, und er setzt die Distanzierung (zum zweiten) fort. „Tersteegen ist auch kein Schriftgelehrter, überhaupt kein Gelehrter gewesen.“<sup>306</sup> Denn das auf Gott gerichtete „Forschen der Vernunft“ kommt über die Sprache der Bilder nicht hinaus.<sup>307</sup> Vernunftkenntnis Gottes ist „zur wahren Frömmigkeit nicht nötig“.<sup>308</sup> Einsicht des Verstandes bleibt ein ‚Nebenwerk‘<sup>309</sup> – wir treffen auf einen Punkt, dem Barths besondere Aufmerksamkeit gilt. Mit Tersteegen setzt Barth allem, das nur ablenkt, das abführt, entgegen: „Die wahre Frömmigkeit . . . ist *wesentlich*, sie hat es mit dem Wesen, der Wahrheit Gottes zu tun, das höher ist als alle Gedanken.“<sup>310</sup> Tersteegen rät darum, „wie ein bilderloses, willenloses, unwissendes Kindlein dem Herrn Raum zu geben, und gleichsam einen Sabbat zu halten“.<sup>311</sup> Denn „daß Gott als Gedankenwahrheit übernatürlicher oder natürlicher Herkunft aufgenommen werden müsse“, „ist das direkte Gegenteil von dem, was Tersteegen wollte. Für ihn ist Gott der Geist, der uns vom Sohne eröffnet und kristallen rein von Gottes und des Lammes Throne in stille *Herzen* fließt hinein. Wir treten hier in das innerste Heiligtum Tersteegenscher Frömmigkeit, ja was sage ich christlicher Frömmigkeit überhaupt, denn es sind wenige, die von diesem Mittelpunkt des Glaubens so tief und umfassend geredet haben wie er, und unter den Dichtern unsres Gesangbuches, kann man ruhig sagen, steht er einzig und unerreicht da. Für ihn gibt es nur *ein* Christentum, wie wir sahen, das *innere Kraftchristentum* der Gottesliebe. Gott ist in der *Mitte*, alles in uns schweige und sich innigst vor ihm beuge.“<sup>312</sup> Wenn Tersteegen auf die Feier des ewigen Sonntags oder auf die ewige Stille auf dem Grunde der Seele zu sprechen kommt, so spricht er für Barth immer von dem „gegenwärtigen Gott“.<sup>313</sup> „Es ist der *gegenwärtige* Gott, nicht über den Sternen, nicht in einer fernen Geschichte haben wir sein Wirken zu suchen, nein er ist da und innig nah.“<sup>314</sup> Und Tersteegen scheint Barth die Vorliebe für die Stelle Apostelgeschichte 17,27f zu verdanken; denn von Tersteegen übernimmt er die Worte, Gott sei uns „weit mehr gegenwärtig als das Licht, in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Er durchdringt uns, er erfüllt uns, er ist uns näher als wir uns selber sind“.<sup>315</sup>

Aus dem zuletzt Angeführten geht auch bereits hervor, was Gegenwart Gottes nach Tersteegen bedeutet: Mit dem Sabbat des Menschen beginnend und auf ein inneres Kraftchristentum zielend, ist sie unter den Bedingungen unserer Äußerlichkeit nicht als Ruhe Gottes und Beschauung des Menschen zu denken. Vielmehr, Gott ist ewige Bewegung und Wirken, dem wir stille halten und in williger Zuversicht Raum geben: „Du durchdringest alles, . . . Laß mich so, Still und froh Deine Strahlen fassen Und *dich wirken lassen*.“<sup>316</sup> „Und weil dies ‚Gott wirken lassen‘ der Grundzug Tersteegenscher Frömmigkeit und Dichtung ist, steht er unter den Heroen der Religion in der ersten Linie.“<sup>317</sup>

<sup>306</sup> 247B. Mit einer großen, dem ersten und zweiten Abschnitt der zweiten Hälfte des Vortrags entsprechenden Entgegensetzung beginnt auch der Artikel: „*Gerhard Tersteegen* ist kein Kirchenmann gewesen wie Paul Gerhardt.“ Usw (257B)

<sup>307</sup> 247BC

<sup>308</sup> 247C. „Wir müssen bedenken, daß er in einer Zeit lebte, wo die Philosophen sich gerade noch einmal alle Mühe gaben, eine natürlich-vernunftmäßige Erkenntnis Gottes zu erweisen.“ Aber es ist uns „eine weit edlere Gemütskraft“ dazu gegeben. (247BC)

<sup>309</sup> 248A

<sup>310</sup> 247Df. So zu lesen? Der gedruckte Text ist jedenfalls korrupt.

<sup>311</sup> 248A

<sup>312</sup> 248BC. Forts: „Der Lärm der Welt, der Widerstreit der Gedanken und Empfindungen ist zur Ruhe gekommen, die Seele feiert den ewigen Sonntag und erhebt sich zu dem gegenwärtigen Gott.“

<sup>313</sup> 248D

<sup>314</sup> 249A

<sup>315</sup> 249A; vgl 251D.

<sup>316</sup> 249D. Forts: „Gott wirken lassen, das ist der höchste und eigentlichste Inhalt der Religion. Alles andere kann nur Vorstufe, Hilfsmittel, oft genug auch nur trügerisches Schattenbild ihres Wesens sein.“ Zu „Gott wirken lassen“ vgl das Ende des ersten Abschnitts (247A).

<sup>317</sup> 250A. Das Wirkenlassen Gottes stand freilich als „das reife Resultat seiner Entwicklung“ in Tersteegens äußerem Leben erst am Ende. – Den Lesern des Artikels legt Barth zum Beschluß des ersten Abschnitts (der im Vortrag die

Daß Barth (zum dritten) die Gegenwart Gottes nicht ohne viel Aufhebens als im Innern gegenwärtig wirkende beschreibt, vielmehr eigens die Wirksamkeit (zur Sicherung der Objektivität) von der Gegenwart abhebt,<sup>318</sup> hat wohl einen Grund, an dem Barth nicht allein Tersteegens wegen gelegen ist: Kommt alles auf das „innere Kraftchristentum“ an, so ist dabei doch „Sorge zu tragen, daß wir dabei an die zweite und nicht an die erste Periode Tersteegens anknüpfen.“<sup>319</sup> Jene begann mit der befreienden Erkenntnis Christi und der Verschreibung an Jesus. „Das Selbermachenwollen des innern Sabbats würde uns, wie es Tersteegen ging, vorbeiführen an der objektiven *Gewißheit*, deren wir bedürfen, wie sie uns bei Paul Gerhardt so triumphierend entgegengetreten ist, auch wir müßten ohne sie beständig zittern vor Verdunkelungen der Gnade Gottes, wenn nun einmal die Produktion jenes Gotteszustands der Seele nicht gelingt.“<sup>320</sup> Tersteegen „erkannte in der geschichtlichen Gestalt Christi die objektive von den Schwankungen unseres Innern unabhängige Bürgschaft für Gottes Gegenwart“.<sup>321</sup> Weil das Gemüt in seinen Empfindungen schwankt, zitiert Barth als Einsicht Tersteegens: „Hätten wir keinen Jesus *für* uns, so würden wir nimmer einen Jesus *in* uns bekommen.“<sup>322</sup> Der Vortragende zitiert (und wiederholt es im Artikel): „Ich kann nicht selbst der Sünde steuern; / Das ist *dein* Werk, du Quell des Lichts; / *Du* mußt von Grund aus mich erneuern, / Sonst hilft mir *eignes* Wirken nichts.“ Und er versichert: „Das ist kein Rückfall in die falsche unreligiöse Art der Orthodoxie, die das Haus mit dem Dachbau beginnt, mit der Forderung der äußeren Annahme religiöser Gedankenwahrheit. Sondern das bedeutet den dringend nötigen Hinweis darauf, daß der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott nicht auf einer Insel steht, sondern daß er auch sein Bestes nur darum hat, weil und indem er ein Glied der menschlichen geschichtlichen

---

ersten beiden der zweiten Hälfte vereint) ans Herz: „Gott als Geist und Leben“ zu kennen, macht Tersteegen modern, empfiehlt ihn als „Freund und Führer“ aus dem verwirrenden Widerstreit religiöser Gedanken zum „wesentlichen‘ Gott und zum ‚wesentlichen‘ Leben“. (258C) – Damit wäre bis hierhin das große, hohe Ziel umrissen, auf das Barth mit Tersteegen hinweist. Nun ist die Frage zu beantworten: Wie erlangen wir Teil daran und vor allem eine Gewißheit davon, die von uns und unserem Befinden, vom Gefühl und übrigen Zustand unseres Innern, des Gemüts sowie von allem anderen Vermögen unseres äußeren Menschen nicht abhängt?

<sup>318</sup> Vgl. freilich 161BCf (Okt 1910/März 1911). Aber in „Der christliche Glaube und die Geschichte“ und im Tersteegen-Vortrag handelt es sich um zwei verschiedene Argumentationszusammenhänge, um das in der Geschichte lebendige Christentum (das die Gegenwart Gottes vermittelt) zum einen, um den Jesus, der (für uns gelebt hat und gestorben ist und darum) den gegenwärtigen Gott offenbarend, der Christus für uns und außer uns und in uns ist (im gewirkten Glauben als der wirksamen Geschichte) zum andern.

<sup>319</sup> 250C. „Auch er (Tersteegen) wollte wie einst Luther damit anfangen, das Wirken Gottes im Grunde doch selber zu wirken, die Gegenwart Gottes durch übertriebene Einsamkeit und Askese gleichsam zu produzieren.“ (250A) Der Artikel räumt ein: „Die ewige Frage: Wie komme ich dazu? muß uns gerade bei einer so tiefen und umfassenden Darstellung dessen, was wir sein sollten, zu denken geben.“ (258CD) Er spricht von den Erschöpfungen, Versuchungen, dem grauen Alltag. (259A) „Auch Tersteegen kannte die Frage: Wie komme ich dazu? Es war seine Lebensfrage, wie es die aller schöpferischen Geister gewesen ist.“ (vgl. KU 59Df; Nr 3; in dieser ersten Periode befand Tersteegen sich also erst auf dem „Weg zu Jesus“ ( KU 70A), um den Vergleich mit dem Konfirmandenkurs 1910/11 fortzusetzen.) „Es gab eine erste Periode seines Lebens, in der er mit aller Energie seines gottsuchenden Geistes an der Arbeit war, Gottes Gegenwart zu *machen*; durch Einsamkeit, durch strenge Arbeit, durch selbstquälerische Enthaltungen suchte er den ewigen Sabbat des Inneren *zustande zu bringen*. Die Folge war das Gegenteil: eine ‚Verdunkelung‘, eine Erfahrung von der Abwesenheit Gottes, ein durchdringendes Gefühl der Unbefreiheit lag während langen Jahren auf ihm trotz aller Bemühungen.“ (259AB)

<sup>320</sup> 250C. Forts d. Zit: „Jene zweite Erweckung mit der Blutverschreibung an Jesus bedeutete für Tersteegen, daß er vor diesem gefährlichen *Abgrund* der Mystik bewahrt wurde.“ Von diesem Abgrund sah Barth auch Zeitgenossen bedroht: „Die mystische Frömmigkeit wird gegenwärtig wieder in weiten Kreisen lebendig und zwar gerade in solchen, die dem Christentum *scheinbar* so ferne stehen als nur möglich,“ nämlich unter Anhängern Ernst Haeckels. (250B) Zu Haeckel vgl. III 1,386Cf.390Cf.406AB.

<sup>321</sup> 251A. Ebenso heißt es im Artikel: „Dann erst hat er (Tersteegen) 1724 wie einst Luther eine zweite Bekehrung erlebt, die Bekehrung vom selbstgemachten [!] zum *lebendigen* Gott, der uns in *Christus* sein Herz aufgetan hat. Er hat damals die Erfahrung gemacht, daß es für das wahre Leben *nicht auf uns ankommt, sondern auf Gott*.“ (259BC) Tersteegen „konnte sich von jetzt an dessen trösten, was ein neueres religiöses Lied so ausdrückt: Wenn ich auch *gar nichts* fühle / Von deiner Macht, / Du führst mich doch zum Ziele / Auch durch die Nacht.“ (251A; vgl. KU 91AB)

<sup>322</sup> 251B

*Gemeinschaft* ist. Er ist ein Glied in der Kette der *Geschichte*, und weil er erkennt, daß Christus am Anfang und Ende der Kette steht, wird er selbst etwas.<sup>323</sup> Was der Vortragende unter der Kette der Geschichte versteht, an deren Anfang und Ende Christus steht, gibt der Artikel deutlicher zu erkennen. Barth zitiert, wie bemerkt, auch hier die Zeilen des Gesangbuchs, fährt aber fort: „Gott sei Dank, der Mensch, der nach dem wahren Leben sucht, ist nicht auf sich selbst gestellt, er steht nicht auf einer Insel. Sondern *aufßer uns*, jenseits des Ahnens und Strebens unserer Seele, tritt uns inmitten der Welt, in der wir zu leben haben, eine Tatsache entgegen, die uns befreit aufatmen läßt, wenn wir sie gesehen. Diese Tatsache ist Christus. Sein Leben und Sterben gibt uns die Versicherung: ‚Gott und der Sünder, die sollen zu *Freunden* nun werden.‘ Angesichts dieser Tatsache merken wir, daß wir uns nicht selbst zu erlösen haben, sondern daß wir erlöst *werden*, ja daß wir erlöst *sind*.“<sup>324</sup> Steht hinter den Worten des Artikels (der Verschreibung von 1724 wegen) die Erinnerung an Röm 6 und Eph 2, so hinter denen des Vortrags die Erinnerung an den Abgrund zwischen Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, der uns zurückhält; Gott aber hat in Jesus die Kluft überbrückt. Denn indem die geschichtliche Gestalt Christi für Gottes Gegenwart und Wirksamkeit bürgt, sichert sie den „eigentlichsten Inhalt der Religion, der eben darin besteht, daß wir über uns selbst hinauskommen sollen zu dem, ‚der uns näher ist als wir uns selbst‘“<sup>325</sup>.

Das „geschichtliche Bild Christi“ sichert aber nicht allein die „Objektivität des gegenwärtigen Gottes“<sup>326</sup>, es verhindert (zum vierten) zugleich die bloße fromme Subjektivität und „garantiert“ damit, „daß die Religion Religion bleibt und nicht zu einem feinen seelischen Egoismus wird, wozu bei den Pietisten immer die Gefahr nahelag. Weil Tersteegen Gott in Christus und nirgends anders anschauen will, weiß er, daß Frömmigkeit nicht eine sublimen subjektive Glücksempfindung ist, sondern im Gegenteil auf Schritt und Tritt eine Durchkreuzung, ja Durchstreichung der Subjektivität bis in die innersten Wünsche der Seele hinein.“<sup>327</sup> Damit kommt Barth auf die Selbstverleugnung zu sprechen, die der Dienst der Liebe zu den Brüdern von Christus verlangte und dann auch von uns fordert. Der Gehorsam des leidenden Christus bietet „die höchste Anschauung der Liebe, die sich selbst verleugnet“<sup>328</sup>. „Diese Anschauung aber muß *in uns* Wahrheit werden, Christus muß *in uns* gekreuzigt werden. Der Weg des

<sup>323</sup> 251BC. Forts: „Die Einsamkeit mit Gott, wenn sie sich nicht in buddhistisches Nirwana auflösen soll, hat die Gemeinsamkeit mit der Geschichte, das heißt aber mit Christus zur Voraussetzung.“ Ohne das energische „Nicht ich, du!“ (251CD; vgl KU 16A.15AB) kommen wir nicht über uns selbst hinaus. – 247B-251D (dh in den beiden hier als (2) u (3) bezeichneten Abschnitten) wird anhand von Tersteegen das Erlebnis des an Jesus (als den Offenbarer Gottes durch die Geschichte vermittelt) zu machende Erlebnis des jenseitigen Gottes dargestellt. Die geschichtliche Beziehung auf Jesus gewährleistet die Realitätsbeziehung auf den lebendigen Gott und das auf ihn gerichtete Streben, was weder Mystik (mystisches Erlebnis, monistisches mystisches Denken) noch (von Tersteegen vergeblich erbrachte) eigene Anstrengung vermögen.

<sup>324</sup> 259Cf. Forts: „*Jetzt* dürfen wir zu Gott reden, wie Tersteegen es in jenen wunderbar tiefsinnigen und feinsinnigen Versen tut: Du durchdringest alles . . .“ (Im Vortrag beschließt die Strophe den ersten Abschnitt der anderen Hälfte.)

<sup>325</sup> 251D; zit bereits 249A. Hiermit ist die Rechtfertigung allein aus Gnade, ohne Werke in zeitgemäße Worte gefaßt. – Nach Troeltsch (bei Hinneberg 408CD) ist der Pietismus „die Subjektivierung und Entkirchlichung der Religion“. Eine solche Subjektivierung wird hier widerlegt.

<sup>326</sup> 252A

<sup>327</sup> 252AB. – Die von Troeltsch unterstellte Subjektivität wird damit noch in anderer Hinsicht widerlegt, nämlich der einer frommen Beliebigkeit im Guten, als geschähen Wohltaten freiwillig, außer aller christlichen Regel und über diese hinaus. Im Erlebnis Jesu erhält die (allgemeine!) Idee des Guten ihr Subjekt; das religiöse „Subjekt der Idee des wirklichen Kulturbewußtseins, der tatsächlichen Lebensgestaltung ist das Individuum“. (III 2,136C)

<sup>328</sup> „Denn Christus ist gekreuzigt worden, in seinem leidenden Gehorsam haben wir die höchste Anschauung der Liebe, die sich selbst verleugnet, nicht das Ihre sucht, nur was Gottes ist.“ (252B) – Die göttliche Selbstverleugnung Jesu verspricht seine Auferstehung. So Barth, nachdem er über Röm 6 (V 8, die Vv 1-14; dazu Eph 2) der Auferstehung Jesu (dh den Erzählungen der Evangelien) und dem Neben- und Miteinander von Tod und Auferstehung besseren Sinn abgewonnen hatte als zuvor. Die Selbstverleugnung wurzelt jedenfalls (als der menschlichen Selbstsucht entgegengesetzte, sich selbst verleugnende und im Tod die brüderliche Liebe vollendende Hingabe) in der evangelischen Geschichte von Leiden und Tod Jesu. Die Selbstverleugnung ist mit dem Streben zu Gott in brüderlicher Liebe, die wir in der Nachfolge (der Jünger) Jesu üben, anfänglich nicht verknüpft. Erst im Konfirmandenkurs 1910/11 tritt die Selbstverleugnung zu Glaube und Liebe als dritte Tugend hinzu.

Glaubens ist der Weg der Selbstverleugnung. Nicht in dem üblichen gemächlichen Sinn von etwas Opfermut und Leidensfreudigkeit, sondern in dem radikalen Sinn, der uns in der Gesinnung des sterbenden Christus vorgebildet ist.<sup>329</sup> Barths Vorliebe für den Gedanken der Selbstverleugnung hat abseits asketischer Neigungen hauptsächlich theoretisch-theologische Gründe gehabt, Tersteegen war ihm nicht zuletzt solcher Äußerungen wegen lieb wie: „Wer Gott aus reinem Herzen liebt, Der meint keine Gaben.“ Hier setzt er hinzu: „Wohlverstanden: auch nicht die Gabe einer ewigen Seligkeit oder dgl.“<sup>330</sup> Barth führt aus dem Gesangbuch eine Strophe Tersteegens an, die Psalm 73 anklingen läßt,<sup>331</sup> mit der Frage: „Ob wir auch schon überlegt haben, . . . wie weit wir von solcher Frömmigkeit noch entfernt sind, wir, die wir auch in unsern erhabensten religiösen Momenten doch immer wieder darauf zurückfallen, Gottes Gaben statt Gott selber zu suchen?“<sup>332</sup> Alle haben von Tersteegen als Christentum zu lernen: „Gott lieben, Gott gehorsam sein *um seiner selbst willen*, das ist nach Tersteegen der Glaube und die Bekehrung.“<sup>333</sup>

Daß es nicht die weltverachtend-asketische Gesinnung, sondern die Theologie ist, die Barth für Tersteegen einnimmt, beweist (zum fünften) der letzte Punkt in Barths Vortrag. Er nimmt die Weltflucht von seiner Empfehlung des Liederdichters und der vertretenen Selbstverleugnung aus. „Selbstverleugnung ist aber ihrer Art nach auch *Weltverleugnung*. Die Selbstsucht, das Interesse, die Hingabe an Äußeres und Unwesentliches, das ist die Welt mit ihrem Gram und Glücke.“<sup>334</sup> Die Welt mit ihren Geschäften ist nach Tersteegen nur eine „Konzession auf Zeit, etwas, dem man nicht entgehen kann, aber nichts an sich selber Wertvolles.“<sup>335</sup> Dagegen ist Einspruch zu erheben. „Gewiß ist Selbstverleugnung stets Weltverleugnung, aber wir werden uns bei aller Ehrfurcht vor diesem hohen Menschen die Freiheit nehmen, diesen Gedanken, wie er uns in seinen Liedern begegnet, anders zu verstehen als er selber. So tief und richtig die Antwort ist, die er gibt auf die Frage, was Religion und Christentum an sich selber seien, so wenig werden wir bei seiner Auskunft stehen bleiben können, wenn es sich darum handelt, wie Religion und Christentum sich im Leben zu bewähren haben.“<sup>336</sup> Sind wir in diese Welt gesetzt, um ihren Aufgaben davonzulaufen?<sup>337</sup> „Würde nicht eine noch mehr vertiefte Auffassung von

<sup>329</sup> 252C. Entsprechend im Artikel: „Es kann der Sinn des Lebens in Gott nicht der sein, daß *wir* eine sublimen seelischen Glücksempfindung haben. Es kommt nicht darauf an, daß *wir* selig werden oder, wie man modern zu sagen pflegt: daß *wir* entwickelte reiche Persönlichkeiten werden, sondern es kommt darauf an, daß *Gottes* Wille mit uns und in uns und durch uns geschieht, daß seine Liebe in uns zur Erfüllung kommt. Denn der Weg zum Vater, der uns in Christus aufgetan ist, ist nicht der Weg des Glücksuchens, sondern der Weg der Selbstverleugnung.“ (260BC)

<sup>330</sup> 252D. – Vgl. Karl Holl, Augustins innere Entwicklung (1922): „Augustin nimmt keinen Anstand auszusprechen, daß in der Gottesliebe, wie er sie schildert, zugleich die *Selbstliebe* am besten auf ihre Rechnung kommt.“ Zit. nach Holl, Ges. Aufs. z. KG III, Tübingen 1928, 85BC. – Steht die Selbstverleugnung christlicher Seligkeits-Selbstsucht entgegen, so dient sie andererseits der vollkommenen, hartnäckig besseren Gerechtigkeit in „reiner Liebe (bei voller sittlicher Freiheit!) auch in schwersten Fällen“ (KU 95D), fällt etwa der Gehorsam gegen Eltern schwer, weil diese nicht sind, wie sie sein sollten.

<sup>331</sup> „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ (V 26)

<sup>332</sup> 252Df. Im Artikel heißt es an entsprechender Stelle: „Wir haben hier noch viel – alles zu lernen.“ (260D) – Die Genfer Gemeinde, der redende Hilfsprediger, Hörer und Leser in ihrem Kirchenchristentum, alle haben sie sich den Abstand von Tersteegen, ja den Gegensatz zu ihm vorzuhalten, der Antithese in den beiden ersten Abschnitten entsprechend. Nur der irdisch-natürliche Mensch, der sich verleugnet, hat teil am Geist und wird Geist.

<sup>333</sup> 253A. Forts. d. Zit.: „Aber nun wird nicht bloß der Moment, wo solches Leben in uns anfängt, sondern die ganze Dauer unsers Daseins unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Er hat sich in einem „Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit“ gegen die herrnhutische Brüdergemeinde gewendet, . . . in deren Kreisen vielfach die Meinung herrschte, es könne bei einer einmaligen Bekehrung sein Bewenden haben. Nein, sagt Tersteegen, das Leben im Evangelium ist das Leben im Gesetz der radikalen Selbstverleugnung.“

<sup>334</sup> 253BC. „Die Welt, dh. Beruf, Familie, Vaterland, Kunst und Wissenschaft, die klebt zwar auch dem Christen an und darf es; um nicht müßig zu gehen, soll er arbeiten; um rein zu bleiben, soll er in die Ehe treten.“ (253C)

<sup>335</sup> 253C

<sup>336</sup> 254BC

<sup>337</sup> „Haben unsere Aufgaben in dieser Welt mit diesem Suchen und Finden (Gottes) nichts zu tun?“ (254CD)

Tersteegen läßt es bei den beiden Welten der Zeit und der Ewigkeit bewenden, statt nach deren Einheit zu streben.

der Gewißheit des gegenwärtigen Gottes uns geradezu als Ansporn und Motiv in unser Leben in der von Gott geschaffenen Welt begleiten müssen?<sup>338</sup> Barth begnügt sich am Ende des Vortrags mit Fragen um den Grund seines Einspruchs anzugeben und die Richtung, in der die Antwort zu suchen ist. Und er deutet an: Wie Religion und Christentum zu bewähren sind, lernen wir eher von Luther, Paul Gerhardt, Calvin, Schleiermacher, „die in tiefster Frömmigkeit mit beiden Füßen auf dieser Erde standen und schafften,“ ja von Goethe, „der sich ein Weltkind nannte und doch keines war“<sup>339</sup> – Damit wird die Erörterung abgebrochen,<sup>340</sup> um den gewissen Ertrag des Lebensbildes zusammenzufassen.

„Ein Priester von Gott gelehrt“ hatte Barth zu Beginn des zweiten Teils die Grabschrift abgewandelt und dies gleichsam als Überschrift über das Folgende gesetzt.<sup>341</sup> Nun nennt er Tersteegen zum ersten den „Propheten der *Konzentration*“ im Sinne des „Mensch werde wesentlich“. Tersteegen mahnt: „Lerne dein Leben einheitlich verstehen. Die Einheit und die Wahrheit im Leben aber ist Gott, sich konzentrieren heißt gottgemäß leben.“<sup>342</sup> – Tersteegen ist zum zweiten der „Prophet der *Innerlichkeit*“: „Seine Losung heißt: vom Schein zur Wahrheit, von der Schale zum Kern, von außen nach innen. Fort von allem bloß Überkommenen, Angelernten, Anempfundenen auch in Religion und Sittlichkeit. Erlebnis des gegenwärtigen Gottes oder gar nichts.“<sup>343</sup> – Tersteegen ist zum dritten der „Prophet der *Überlegenheit Gottes*“: Tersteegen „hat in Christus den Gott kennen gelernt, von dem er in jedem Augenblick weiß: er ist größer als mein Herz, ich kann ihn nicht aus meinen Gedanken und Gefühlen produzieren, er steht vor mir, nicht als ob ich ihn schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sei, ich jage ihm aber nach, ob ich ihn ergreifen möchte.“<sup>344</sup>

## Summa

1. Das erste Viertel des Vortrags stellt dem (altprotestantischen) Paul Gerhardt des vorhergehenden Vortrags den (modern-protestantischen) Pietisten Gerhard Tersteegen

---

Eine vertiefte Auffassung von der Gewißheit des gegenwärtig wirkenden Gottes würde uns zu Ansporn und Motiv gehorsamen Wirkens in der Welt, in die er uns gesetzt.

<sup>338</sup> 254CD

<sup>339</sup> 254Df

<sup>340</sup> Im Vortrag deutet Barth in diesem letzten Punkt immerhin offene Fragen an: „Hier sind Probleme, die in Tersteegens Frömmigkeit und Dichtung nicht gelöst sind.“ (255A) Der kurze Artikel begnügt sich mit klarem Einspruch in knappen Worten: „Wie verhält sich das Leben in Gott zum Leben in der Welt? Tersteegen ist recht bestimmt der Meinung gewesen: Um in Gott zu leben, haben wir uns der Welt, das heißt dem äußeren, sichtbaren Leben tunlichst zu entziehen.“ (261A) „Die Selbstverleugnung wird in seinem Sinn zur Weltverleugnung.“ (261BC) „Das Ziel besteht darin, das alles (an aufgezählten Geschäften der Welt) wieder abzuschütteln, wie man einen Rock auszieht. Wir werden sagen dürfen, daß bei solcher Stimmung das Vertrauen auf Gottes gegenwärtige Führung in dieser Welt, daß der Mut zu einem rechten, brauchbaren, ertragreichen Leben in dieser Welt, daß die Freude an Gottes sichtbarem Reichtum in dieser Welt eine schwere, vielleicht unmögliche Sache würden.“ (261C) – Bemerkenswert ist, daß Barth mit dem Vertrauen in Gottes Führung (dh der Einheit seines Willens gemäß dem Cohen-Herrmann-Schema) argumentiert, nicht mit Gehorsam in der Liebe zu den Brüdern (dh der Arbeit als Dienst). Darum heißt es auch, dem Vortrag entsprechend: „Tersteegen sagt uns verständlicher als alle anderen, was Leben ist und wie man dazu kommt. Auf die Frage aber, wie man es in seinem Dasein zu verwirklichen habe, werden wir bei Luther und Gerhardt und Goethe die tiefere und umfassendere Antwort finden.“ (261D)

<sup>341</sup> 245A

<sup>342</sup> 255B. – Die so wohl erkannte Einheit des Lebens unter Gott (Rechtfertigung ist Heiligung) faßt Tersteegen, leider, asketisch auf statt weltzugewandt (in positiver Auseinandersetzung mit dem Kulturbewußtsein).

<sup>343</sup> 255BC. – Tersteegens unmystische Innerlichkeit, wie sie hätte sein sollen, bedeutete, daß das Äußere aus dem Inneren, dem Erlebnis des gegenwärtigen Gottes, kommen muß (allgemeines Christentum, kein Kirchenmann; sparsamer äußerer Gottesdienst ein Erziehungsmittel).

<sup>344</sup> 256AB. – Den Lesern des Artikels legt Barth sogleich zum Beschluß des ersten Abschnitts (der im Vortrag die ersten beiden der zweiten Hälfte vereint) ans Herz: „Gott als Geist und Leben“ zu kennen, macht Tersteegen modern, empfiehlt ihn als „Freund und Führer“ aus dem verwirrenden Widerstreit religiöser Gedanken zum „wesentlichen“ Gott und zum „wesentlichen“ Leben“. (258BC)

gegenüber; das zweite Viertel zeichnet ein Lebensbild des Liederdichters und Schriftstellers und hebt die zweite Bekehrung vom Eigenwirken zur Erkenntnis Jesu hervor. In der anderen Hälfte des Vortrags setzt der erste Abschnitt Tersteegens Christentum von allem äußerlichen Kirchenwesen und dessen Gottesdienst ab. Der zweite Abschnitt stellt Theologie und Vernünftelerei das innere Kraftchristentum der Gottesliebe gegenüber, für das Tersteegens Name steht, und der dritte zeigt, wie das Selbermachen der ersten Periode Tersteegens an der objektiven Gewißheit in Jesus vorbeiführte. Das geschichtliche Bild Christi vermag ferner, vor christlichem Egoismus zu bewahren (so der vierte Abschnitt des zweiten Teils) und lehrt als Vorbild die radikale Selbstverleugnung des um Gottes willen am Kreuz sterbenden Christus. Der fünfte Abschnitt deutet auf die Grenze hin, bis zu der Tersteegen in seiner mönchischen Lebensweise Vorbild sein kann, und bezeichnet den Vorbehalt, den ungelöste Fragen nahelegen. Tersteegen treibt in der Selbstverleugnung die Weltverleugnung so weit, daß ihm die Aufgaben in der Welt aus dem Blick geraten und die Bewährung von Religion und Christentum im Leben.

2. „Mensch, werde wesentlich!“ ist das Wort eines etwas älteren Geistesverwandten Tersteegens. Der Rat bedeutet „Konzentration“; der Vortragende gibt die Aufforderung wieder mit: „Dringe von der Oberfläche des Lebens in die Tiefe. Lerne dein Leben einheitlich verstehen.“ Die Einheit liegt in der Tiefe. „Die Einheit und die Wahrheit im Leben aber ist Gott, sich konzentrieren heißt gottgemäß leben.“ Mit der Tiefe ist menschliche Innerlichkeit gemeint: „Erlebnis des gegenwärtigen Gottes oder gar nichts.“<sup>345</sup> „Erlebnis“ schillert freilich zwischen Erfahrung der Ewigkeit und Erfahrung der unzuverlässig wechselnden Gefühle des Gemüts; so bedarf sie objektiven Anhalts. Über jeden Zweifel erhaben ist allein die „Überlegenheit Gottes“. Christus macht dessen gewiß: „Er ist größer als mein Herz.“<sup>346</sup>

3. Von der Erfahrung Gottes in Christus mit Tersteegen sprechen zu können, darin bestand anfänglich Barths Erwartung an das Thema, und insoweit hat sie sich erfüllt.<sup>347</sup> Die von den Herausgebern<sup>348</sup> in der Einleitung angeführten Briefstellen geben zu erkennen, daß die Vormeinung, mit der Barth sein Thema übernahm, in einem anderen Punkt unter der Ausarbeitung des Vortrags sich änderte und damit auch die Bedeutung für ihn selber.

4. Tersteegens asketische Weltflucht sollte mit der pietistischen Askese als solcher ganz der Kritik anheimfallen; so im Lichte der Ritschlschen Darstellung Tersteegens. Dieser Punkt erwies sich als schwieriger.<sup>349</sup> Von den geschichtlichen Wurzeln pietistischer Askese abgesehen, haben Weltflucht und Selbstverleugnung, wie man an Jesus lernen kann, im Christentum ihr Recht; auf dieses alte Recht, außer im alten Christentum auch im reformatorischen, wurde Barth durch Troeltsch aufmerksam.<sup>350</sup> Bemerkenswert ist, daß Barth die (bloße) Weltflucht von der Providenz, das heißt von dem einen Willen Gottes her bestreitet, nicht von der Bruderliebe her.

5. Den in der Einleitung zitierten Briefstellen zufolge hat Troeltschs Kritik der Ritschelschen Herleitung und Einordnung des Pietismus zu Barths Änderung seiner Ansicht beigetragen. Es muß sich um Ernst Troeltschs Beitrag „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ zu dem Band über „Die christliche Religion“ in dem von Paul Hinneberg herausgegebenen Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart“ handeln.<sup>351</sup> Barth lehnt Troeltschs religiöses Apriori

<sup>345</sup> 255B

<sup>346</sup> 256AB. Zweiter und dritter Abschnitt der nicht unterbrochenen Hälfte des Vortrags.

<sup>347</sup> Erster bis dritter Abschnitt des zweiten Teils.

<sup>348</sup> Stoevesandt, Helms

<sup>349</sup> Vierter und fünfter Abschnitt.

<sup>350</sup> Der Tersteegen-Vortrag wurde im November 1910 gehalten; im gleichen Winter hielt Barth (wohl ab Oktober) den zweiten Konfirmandenkurs, dessen Vorbereitung überliefert ist. Dort gewinnt die Selbstverleugnung zuerst Bedeutung: In der Selbstverleugnung seines Kreuzestodes bewährte Jesus Glaube und Liebe (KU 79A.78B; § 13), weshalb Selbstverleugnung dann auch für die Nachfolge gefordert wird. (KU 81D.B; § 15; vgl Kap III) Nach der Verschreibung vom Gründonnerstag 1724 ist Jesus der Blutbräutigam, der lebendige Gekreuzigte, der lebendige Goel.

<sup>351</sup> 1906.21909

ab,<sup>352</sup> stimmt mit ihm jedoch nicht nur im historischen Relativismus, sondern auch im Eintreten für ein positives Verhältnis von Religion und Kultur überein.<sup>353</sup>

6. Geht man den Vortrag von seinen Fronten her durch, so ergibt sich: Der Eingangsteil (erstes Viertel) macht eine erstarrte Kirche und äußerlich-totes Christentum für die Entstehung des Pietismus verantwortlich. Das zweite Viertel läßt in Erinnerung an Ritschls Deutung einen katholisch-werkgerechten Tersteegen zum reformatorischen Christusglauben finden, und allein dieser spätere Tersteegen verdient unser Interesse. Damit beginnt die zweite Hälfte des Vortrags noch einmal von vorne: Der erste Abschnitt über Tersteegen als „allgemeinen“ Christen bringt christlichen (als christlich-kritischen) Abstand zu Christentum und Kirche in deren historischen Gestalt zum Ausdruck – dem Eingangsteil entsprechend. Der zweite Abschnitt hat als das Herzstück des Vortrags selber keine Front, indem er von dem inneren Kraftchristentum der Gottesliebe handelt. Warnend-kritisch ist indes der anschließende dritte Abschnitt: Mystischer Frömmigkeit, in der gegenwärtig allerlei christentumsferne Kreise sich versuchen, drohen ohne die objektive Gewißheit Paul Gerhardts oder die von unserem schwankenden Innern unabhängige Bürgschaft des geschichtlichen Zusammenhangs mit Christus die Nöte des jungen Tersteegen. So irrt Troeltsch, wenn er dem Pietismus Subjektivismus und Entkirchlichung zuschreibt, weil er ihn von Täufern und Spiritualismus ableitet. Vierter und fünfter Abschnitt, die, nimmt man sie zusammen, Stärke und Grenzen Tersteegens erwägen, haben insofern keine Front, verdanken aber den Anstoß zu ihrer Erörterung Troeltsch. Tersteegen spricht auf eine Weise von der interesselosen Gottesliebe, welche die Kirchenchristen, die seine Lieder singen, nachdenklich machen muß; und die Selbstverleugnung des Gekreuzigten hat bei ihm einen radikalen Sinn, der über das kirchlich übliche Quäntchen weit hinausgeht. Aber die Selbstverleugnung darf in geziemender Weltverleugnung sich nicht erschöpfen, sie ist auch in Anteilnahme am Leben der Welt zu bewähren, was die Frage von Religion und Kultur eigentlich in ein neues Licht rückt.

7. Was kann ein Barth einem Tersteegen abgewinnen? (1) Beide sind Christen, die es ernst meinen; beide aber als „unparteiische, allgemeine“ Christen, fern allem äußeren Kirchenwesen. (2) Beiden liegt der Ausgangspunkt, zu dem sie auch immer wieder zurückgeführt werden, im Innern: Frömmigkeit und Geist statt Theologie, was die Hochschätzung scharfen theologischen Verstandes nicht ausschließt. (3) Beide finden sie in diesem Inneren, bloßem Gefühl abhold, den nicht zu entbehrenden objektiven Anhaltspunkt: Im Blutbräutigam, dem lebendigen Goel, hat Gott seinen Geist eröffnet und teilt ihn mit. Der eine, bildlos absolut wirkende Gott ist durch Jesus offenbar und geschichtlich gegenwärtig wirksam geworden. (4) In die inwendige geistige Wirksamkeit ist ein praktisches Ernstmachen im Äußeren eingeschlossen. (5) Selbstverleugnung ist die Voraussetzung solcher geistigen Lebendigkeit ewigen Lebens.

§ 3 „Der christliche Glaube und die Geschichte“<sup>354</sup> – Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch über Charakter, Methode und Ziel einer dem geschichtlichen Charakter des christlichen Glaubens gemäßen Theologie mit Hilfe Schleiermachers und des Cohen-Herrmann-Schemas

Die Pfarrer der deutschsprachigen Gemeinden beider evangelischen Konfessionen in der welschen Schweiz hatten eine eigene Konferenz, zu welcher sie sich in Abständen trafen. Der Konvent bestand nach Barths Äußerungen zu einem größeren Teil aus gesetzten älteren Herren

<sup>352</sup> III 2, 133AB.137A

<sup>353</sup> S im genannten Beitrag bes S 255ff der ersten Aufl; von „innerweltlicher Askese“ spricht Barth allerdings nie.

<sup>354</sup> GA III 2,(149)155-212; zum Druck bearbeiteter Vortrag. Er erschien in der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift, doch erst 1912 (bis April); die Einleitung weiß von einer Versendung nach Marburg nichts zu berichten.

reichsdeutscher Herkunft und mehr oder weniger orthodoxer Prägung, eine ihm suspektere Gesellschaft. Als er für ein Treffen Anfang Oktober 1910 kurzfristig zum Referenten bestimmt, das Thema ihm aber freigestellt wurde, wählte der junge Hilfsprediger das ihm vertraute Thema, das er nach dem Vortrag, nicht allein, weil dazu aufgefordert,<sup>355</sup> in mehreren Anläufen zu seiner ersten größeren Abhandlung ausarbeitete. Von dem Versuch, die „Konfusion“<sup>356</sup> der Begriffe und halben Lösungen in Sachen ‚Glaube und Geschichte‘ bei Ernst Troeltsch und anderen, die er bei seinen Hörern gleichermaßen vermutet, und von der Abrechnung mit Troeltsch, die er vorgenommen, war Barth am Ende selber nicht völlig befriedigt.<sup>357</sup> Daß er sich bewußt war, nichts Geringes zu versuchen, geben die ersten Sätze zu erkennen: „In dem Problem, das uns hier beschäftigen soll, sehe ich *das* Problem der protestantischen Theologie der Gegenwart. Ja, angesichts der modernistischen Kontroverse im katholischen Lager, wird man sagen dürfen, daß wir es hier mit *dem* Problem der christlichen Theologie überhaupt zu tun haben.“<sup>358</sup>

Die ausführliche Einleitung ist dreigeteilt;<sup>359</sup> davon stellt der erste Teil den christlichen Glauben, die christliche Religion, die heute lebt, als den Gegenstand der Abhandlung fest. Eine doppelte Unterscheidung dient dazu, diesen Hauptgegenstand gegen Verwechslungen und Mißverständnisse zu sichern und abgrenzend hervorzuheben. Wurde im Titel auch die Geschichte genannt, so ist es die Religion der Gegenwart, nach deren Verhältnis zu ihrer Vergangenheit gefragt wird. Diese Religion der Gegenwart ist als die „Gottese Erfahrung und der Gottesgehorsam des jetzt lebenden christlichen Gemeindegliedes“ in ihrer gegenwärtigen „Tatsächlichkeit“ etwas weit anderes und unendlich Höheres als „*alle* Gedanken“, als die Glaubensgedanken der Gegenwart der Gegenwart ebensogut wie „irgendwelche Tatsachen der Geschichte, die sich dem Bewußtsein darstellen als etwas Gewesenes“ und damit nur „in Gedanken und Worten Gegebenes“. Welches ist der Zusammenhang beider Tatsächlichkeiten über den Abstand, hinweg, der dem zwischen Himmel und Erde gleicht? Gegenüber dieser ersten Differenz tritt eine zweite, geringere weit zurück: Die Frage nach dem Verhältnis heutiger Glaubenssätze oder Glaubensgedanken zu früheren. Auch sie sind voneinander wohl zu unterscheiden und stehen doch in einem Zusammenhang. Das Verhältnis zueinander ist freilich umstritten und erfordert also eine genaue Bestimmung der verschiedenen Beziehungen zueinander. Jedoch ist für beide Fälle vor allen Versuchen, das Verhältnis der Gegenwart zu ihrer Vergangenheit zu beschreiben, die gehörige Reihenfolge beider Versuche zu beachten, da die zweite Unterscheidung und Verhältnisbestimmung die zutreffende erste voraussetzt. Darum also fragt Barth nach dem Verhältnis der lebendigen christlichen Religion der Gegenwart zu

---

<sup>355</sup> 151D

<sup>356</sup> 150D

<sup>357</sup> Noch in der Vorbereitung auf den Vortrag war Barth vom theologiegeschichtlichen Bericht zur systematischen Darstellung übergegangen. (150B) Heute ist nur die gedruckte Endfassung vom März 1911 (mit den Spuren mehrfacher Überarbeitung) bekannt, die er in vermeintlicher Bescheidenheit der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift zum Druck übergab, in der sie 1912 erschien. Den Vortrag hielt Barth einen Monat vor dem über Tersteegen; selbst der Gemeindeblatt-Artikel über Tersteegen war gedruckt, als Barth den Vortrag über Glaube und Geschichte zum Aufsatz ausarbeitete. S zu diesem Aufsatz Wilfried Groll, ETroeltsch und KBarth, 1976,33ff. Die Hauptstücke der Vorgeschichte bei Barth sind die Troeltsch-Rezension und „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“, beides 1909.

<sup>358</sup> 155B. So der Beginn der Einleitung. (155B-161A) Zu deren Ende kündigt der Verfasser an, das Thema unter fünf Fragestellungen abhandeln zu wollen: „der psychologischen, der historischen, der kritischen, der religionsphilosophischen und der dogmatischen“. Der erste, psychologische Teil (161-164) führt ein und verschafft Überblick. Der zweite und der dritte Teil (164-174.174-180) ergänzen sich in der kritischen Behandlung der bisherigen Geschichte. Mit dem grundlegenden vierten, religionsphilosophischen Teil (180-188) beginnt vor der Mitte des Aufsatzes die „konstruktive“ (180B) Hälfte der Untersuchung. Das „christlich-theologisch-dogmatische Problem“ (188A) beansprucht den fünften und einen sechsten Teil. (188-202.202-212)

<sup>359</sup> 155B-156CD (samt Anm c); 157A-159BC; 159C-161A

ihrer Vergangenheit (zu bloßen Sätzen also, die über Tatsachen und Gedanken der Vergangenheit berichten).<sup>360</sup>

In einer ausführlichen Anmerkung zu Ende dieses ersten Abschnitts<sup>361</sup> der Einleitung kommt Barth auf die von ihm getroffene Unterscheidung und Gegenüberstellung zweier verschiedener Fragestellungen zurück, nun mit einem ernsten, Troeltsch gemachten Vorwurf verknüpft: Sollte der Unterschied der beiden Fragestellungen „doch allmählich selbstverständlich sein“, Troeltsch hat die erste große, die grundlegende Unterscheidung erst neuestens wieder „in eigentümlicher Weise verwischt“. Troeltsch vermischt Religion und Glaubensgedanken und findet auch in der „Frömmigkeit“ das „Erkenntnismoment“ „beherrschend“; spielt überhaupt alles auf „Gedankeninhalte“ und Vorstellungen hinaus. So ist am Ende diese ersten Abschnitts der Einleitung, welcher den christlichen Glauben und christliche Religion der Gegenwart als den eigentlichen Gegenstand dieses Aufsatzes und Hauptgegenstand der Theologie hervorheben sollte, zu der von Barth vorausgesetzten Unterscheidung zweier Fragestellungen als dritte Möglichkeit die Verweigerung der Unterscheidung als Verwischung des Unterschieds getreten und die Vermischung mit dem Namen Troeltsch verknüpft.<sup>362</sup>

Der zweite Abschnitt der Einleitung gilt dem „Problem ‚Glaube und Geschichte‘“ überhaupt und im allgemeinen als dem großen Zeitproblem in Theologie und Kirche; wovon Barth schon im allerersten Satz gesprochen.<sup>363</sup> Unter der Unklarheit in dieser Grundfrage der „religiösen Theorie“ leidet das „religiöse Lehramt im weitesten Sinne“ in der katholischen wie in der protestantischen Kirche;<sup>364</sup> Insbesondere wird die protestantische Theologie seit Albrecht Ritschl und der religionsgeschichtlichen Schule von dieser Frage bewegt,<sup>365</sup> und die richtige Stellung und Behandlung des Problems ist für die Amtsführung der Pfarrer noch wichtiger als für die akademischen Theologen.<sup>366</sup> „Albrecht Ritschls theologische Sendung war es, gegenüber der Selbstbewußtseinstheologie der einseitigen Schleiermacherianer . . . dem Glauben und damit auch der Theologie wieder das Objekt anzuweisen in der geschichtlichen Offenbarung, speziell in dem in der Gemeinde Christi dargebotenen Bilde Christi.“<sup>367</sup> Die von Ritschl ausgegangene religionsgeschichtliche Schule trieb die Wendung zur Geschichte bis zur „Geschichte um der

<sup>360</sup> „Die erste Frage betrifft die Religion, die zweite die Theologie, speziell die Dogmatik. Selbstverständlich stehen beide in innigstem Zusammenhang. Es ist nun dringendste Angelegenheit der theologischen Systematik, über die eine wie die andere methodische Auskunft zu geben.“ (156A)

<sup>361</sup> 156BC; Anm c

<sup>362</sup> Sind beide, der um zwanzig Jahre ältere Troeltsch und Barth, in der Feststellung eines die Theologie beherrschenden historischen Relativismus als Gefahr einig, so akzeptiert ihn Barth als Befreiung vom Joch toter Gedanken zu frischem Erleben und dessen eigener Deutung, indes Troeltsch dem Relativismus durch das religiöse Apriori zu entgehen sucht – Rückfall in die Metaphysik (dh hinter Ritschl), höhnt Barth. Treffen beide sich in der Kennzeichnung der gegenwärtigen Frömmigkeit als religiösen Individualismus, so ist für Troeltsch dies Urteil rein geschichtlich bedingt; für Barth ist darüber hinaus die Erkenntnis des religiösen Erlebnisses als individuell bedingt die systematisch einzig richtige und von keiner Zeit abhängige Einsicht in dessen Art; und religiöses Apriori sowie die Verwechslung von religiösem Erlebnis mit sekundären Glaubensgedanken sind und bleiben darum auf immer ausgeschlossen. Demgemäß ergibt sich die Einheit von Religion und Kultur, um zuletzt auch hieran zu erinnern, beiden auf verschiedene Weise.

<sup>363</sup> „Die zentrale Wichtigkeit dieser Fragen leuchtet ohne weiteres ein. In dem Problem ‚Glaube und Geschichte‘ haben wir die Keimzelle und das Schlachtfeld der großen theologischen Differenzen vor uns, und es wird in Theologie und Kirche zu keiner Verständigung kommen, bevor man sich *hier* verständigt hat.“ (157A)

<sup>364</sup> „Aus der schiefen Stellung und Behandlung dieses Problems ergaben und ergeben sich fortwährend alle Beschränktheiten und Willkürlichkeiten der religiösen Theorie, des religiösen Lehramts im weitesten Sinne, zur Rechten und zur Linken, von der Christusmythe Arthur Drews' bis zu den neuen und neuesten Expektionen Pius' X. samt allen Ungereimtheiten, die dazwischen möglich und wirklich sind.“ (157AB)

<sup>365</sup> 157C

<sup>366</sup> 157B

<sup>367</sup> 158AB. In der Lücke des Zitats werden genannt: „dh der Erlanger Schule, der Vermittlung und der protestantenvereinlichen Linken, gegenüber aber auch dem lutherischen Konfessionalismus“. – Was Ritschl für ‚die geschichtliche Offenbarung‘ ausgab, war eine gute, aber eigenmächtige Auswahl neutestamentlicher und reformatorischer Gedanken. (158B)

Geschichte willen“; „und das Resultat war, daß ihnen die Offenbarung abhanden kam“.<sup>368</sup> Das erfolgreich entworfene rein wissenschaftliche Bild der Religionsgeschichte (von der biblischen angefangen) konnte „nur Relativitäten aufweisen, nicht aber absolute Größen. *Gott verschwand aus der Geschichte*. Damit war aber dem Glauben und der Dogmatik das nach Ritschls Theologie so einfach gegebene Objekt wieder entzogen, und man stand und steht scheinbar gegenüber dem Nichts.“<sup>369</sup> Ergebnis des zweiten Abschnitts der Einleitung ist somit: Vor dem Problem „Glaube und Geschichte“ stehen derzeit unausweichlich alle Christen und Kirchen, das ganze Christentum. Alle haben sie zum zweiten mit dem historischen Relativismus sich abzufinden, der ihnen die Offenbarung raubte, die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Alle haben sie zum dritten Gott als die absolute Größe über und in der Geschichte, also das Verständnis der Gegenwart Gottes wiederzugewinnen.

Der dritte Abschnitt fragt nach dem Weg aus der Krise; Barth erhebt drei Forderungen. Mit der ersten Forderung lehnt Barth jede vermittelnde Lösung, die, Ritschl fortsetzend, Geschichte und Glaube je zur Hälfte gerecht werden will, als schlechten Kompromiß ab. „Abschwächungs- und Einschränkungversuche halte ich dieser Situation gegenüber für vom Übel.“<sup>370</sup> „Es sind denn auch nur wenige Vertreter dieser Richtung auf den abenteuerlichen Gedanken gekommen, zum Beispiel das kritisch geläuterte Leben Jesu, eine Sammlung notwendig relativer wissenschaftlicher Ergebnisse und Vermutungen, der Gemeinde als Objekt des Glaubens und der Theologie als Objekt der Glaubenslehre zu präsentieren.“<sup>371</sup> Darum verwundert die zweite Forderung nicht, die lautet: „Die strikte Anwendung der relativierenden religionsgeschichtlichen Methode entsprach und entspricht dem Gebot der Wahrhaftigkeit.“<sup>372</sup> Barth verteidigt die religionsgeschichtliche Methode, die dem „historischen Theologen mit Fakten in Raum und Zeit“ dient, mit der kritischen Erkenntnistheorie Kants, wie auffällt; zugleich beschränkt er sie dadurch, wie er denn später zu weit gehende Ansprüche jener Theologie als unzulässige Ausdehnung „konstitutiver Erkenntnis“ auf den Bereich allein regulativ und heuristisch gültigen Denkens abwehrt, der eintretenden „Amphibolie“ der Begriffe wegen.<sup>373</sup>

Und so kommt es zur dritten als der theologischen und Hauptforderung, die dem lebendigen christlichen Glauben und der Theologie ihr nicht mehr anfechtbares gutes Recht wahr: „Es erhebt sich vielmehr das Postulat, (a) unter voller Voraussetzung und Anerkennung des historischen Relativismus, (b) die eigentümlich religiöse und von da aus theologische Methodik nachzuweisen, (c) kraft deren ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte, (d) kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen, (e) die Methodik des tatsächlichen Entstehens und Bestandes des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte.“<sup>374</sup> Die Aufgabe der Abhandlung ist, (a) unter

<sup>368</sup> 159A. Die Arbeitsmethoden der geschichtlichen Wissenschaft verbieten, „supernaturale Faktoren und Fakten in der Geschichte, also Offenbarung und Wunder zu *konstatieren*“. (159B)

<sup>369</sup> 159BC

<sup>370</sup> 159C

<sup>371</sup> 159D

<sup>372</sup> 159C. Forts: „(Gebot der Wahrhaftigkeit,) die seit Kant in der Wissenschaft selbstverständlich sein sollte und der sich der Theologe, sofern er es als historischer Theologe mit Fakten, die in Raum und Zeit gegeben oder gesucht sind, zu tun hat, nicht entziehen darf. Aber ebenso sicher ist, daß er sich mit der Anwendung jener Methode *außerhalb* des eigentümlich *theologischen* Problemkreises begeben hat.“ (159C) – Zu „Wahrhaftigkeit“ vgl PRE<sup>3</sup> 20 (1908), 779-788 (Martin Rade, Wahrhaftigkeit, Wahrheit, 779-788; Lit: 779f); RGG<sup>3</sup> 6, 1511-1515 (Joseph Klein); RGG<sup>4</sup> 8, 1242-1244 (Eberhard Jüngel); Chrph Senft, Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Tübingen 1956 (BHT<sup>h</sup> 22); den neukantianischen Philosophen Bruno Bauch.

<sup>373</sup> 160C; Anm c. „Wo von einem religiösen Verhältnis zum Objekt, von Offenbarung und Wunder im Objekt nicht die Rede sein soll, sondern nur noch von wissenschaftlichem Erkennen, von Ursachen und Wirkungen, da hat der Glaube, da hat die Glaubenslehre, d. h. die Theologie im eigentlichen Sinne, nichts zu schaffen.“ (159Df)

<sup>374</sup> 160AB; die Buchstaben in runden Klammern sind vom Verfasser dieser Untersuchung eingefügt. – Barth gebraucht „Methodik“ (vgl Anz 34 Anm 40. 282.285), seinem Begriff von christlichem Glauben und Religion nicht ganz angemessen: Methodik beschreibt das einem Vorhaben (Erzeugen) angemessene Verfahren und hat daher auch normative Bedeutung. Der Glaubensvorgang aber ist als Gotteserleben, Gotteserfahrung nicht durch ein

Anerkennung des historischen Relativismus, das heißt abseits desselben, neben, über ihm und ihm zum Trotz, (e) Entstehen und Bestehen des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte ((b) theologisch) zu beschreiben. Wie ist (b) theologische Beschreibung möglich?<sup>375</sup> Sie ist möglich als (b) „Begreifen und Aneignung des geschichtlichen Geschehens“, nämlich der Religionsgeschichte der Menschheit, von der wir durch (a) „bloße Eruiierung von Fakten und Faktoren“ wissen, (c) „auf Grund eines . . . absoluten“, das heißt religiös-theologischen „Verhältnisses des Geschichtsbeschauers“ zu den eruierten bloßen „Fakten und Faktoren“, dem profan-historisch-religionsgeschichtlich erforschten „Tatbestand“<sup>376</sup> der einen „Geschichte“<sup>377</sup>, die zugleich die „absolute Geschichte“<sup>378</sup> Gottes mit der Menschheit auf der Erde ist; die Geschichte ist der beiden Betrachtungsweisen – (a) und (b) – gemeinsame Gegenstand. Diese doppelte Betrachtungsweise ist aber erst seit (e) dem letzten Stück der absoluten Geschichte Gottes möglich und nötig, seit der geschichtlichen Offenbarung Gottes als des lebendig-gegenwärtigen Gottes in der Geschichte Jesu. Ebenso ist seither erst dem christlichen Glauben in seinem absoluten Verhältnis zur Geschichte die eigene Vorgeschichte erkennbar: (d) Glaube der Menschen durch Offenbarung Gottes; die heidnische wie die alttestamentliche Religionsgeschichte gehören als vorchristliche Offenbarung Gottes zu dessen absoluter Geschichte, sodaß der erste Teil des Aufsatzes, der beide Betrachtungsweisen, (a) und (b), vereint, notwendig mit dem Hinweis auf das letzte, das christliche Stück der der absoluten Geschichte schließt,<sup>379</sup> das erst beide Betrachtungsweisen bedingt wie vereint. Und die konstruktive Hälfte der Abhandlung beginnt mit einem allgemeinen vierten Teil, der von dem handelt, was von den Anfängen der absoluten Geschichte Gottes in der Menschheit und einem absoluten Verhältnis dazu, von Glaube und Offenbarung bis heute gilt.

Der Satz, mit dem Barth im dritten Abschnitt der Einleitung, diese zusammenfassend, die Aufgabe der nachfolgenden Abhandlung bestimmt, erhält übrigens eine zweite umfängliche Anmerkung,<sup>380</sup> die sich noch einmal auf Troeltsch oder doch diesen vorzüglich bezieht, wenn auch der Name nicht noch einmal fällt. Der Satz wiederholt die Eingrenzung der Möglichkeiten der religionsgeschichtlichen Methode. Ihr legitimes Geschäft beschränkt sich auf „die bloße Eruiierung von Fakten und Faktoren“. Ein „Geschichtsbild“ aber, wiederholt Barth jenen obigen Programmsatz gegen Troeltsch gewendet, setzt ein „*Begreifen* und *Aneignen* des geschichtlichen Geschehens voraus, das „nur auf Grund eines solchen absoluten Verhältnisses des Geschichtsbeschauers zur Geschichte zustande kommt (wie es jener obige Programmsatz postuliert, vielmehr als sachgemäße Darstellung eines *Tatbestandes* nachweisen will), also immer irgendwie auf Grund von ‚Glaube‘ und ‚Offenbarung‘.“ Hieß es zuvor, daß man mit der Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode sich „außerhalb des *theologischen* Problemkreises“ begeben,<sup>381</sup> so gilt nun, „daß bei allem (jenem) derartigen Begreifen die wissenschaftliche Methodik bereits der religiösen das Feld räumt“. Wer dann immer noch „den *Gedanken* als konstitutive *Erkenntnis* behandelt“, ist einer „unheilvollen Amphibolie“ erlegen; die religionsgeschichtliche Methode erlaubt kein wissenschaftliches Geschichtsbild. Noch einmal erhält der berühmte Troeltsch nur zur Hälfte recht; abermals rächt sich, daß dieser Theologe (das systematische Haupt der religionsgeschichtlichen Schule) von der Gegenwart Gottes im lebendigen christlichen Glauben nichts weiß. Und abermals hat sich ein drittes Feld

---

menschliches Subjekt und durch Anwendung bestimmt, selbst, wo als „aktiv-passiv“ bestimmt. „Methodik“ wäre also allgemeiner zu nehmen und zu verstehen als maßgebliche Merkmale, Kennzeichen eines Vorgangs, Geschehens.

<sup>375</sup> Zu den aus 160AB angeführten Buchstaben vgl die aus 160C zitierten Worte.

<sup>376</sup> 160B

<sup>377</sup> 160B.C

<sup>378</sup> 160B

<sup>379</sup> 164AB

<sup>380</sup> 160C

<sup>381</sup> 159D

ergeben, das weder zum lebendigen christlichen Glauben rechnet und dessen Darstellung, noch im Begreifen und Verstehen Gott und Offenbarung von Fakten und Faktoren ausschließt.

Spricht die Glaubenslehre die Glaubensgedanken der Gegenwart aus, „die historische Theologie ist ihre Voraussetzung sofern sie ihr das geschichtliche Material an Glaubensgedanken liefert, an denen sie sich *einfühlend* zu orientieren hat usw.“ Denn: „Religionswissenschaft oder Theologie im strengen Sinn ist von den dreien (Glaubenslehre, praktischer und historischer Theologie) nur die Glaubenslehre, . . . , während historische und praktische Theologie es mit der vergangenen und zukünftigen Geschichte der Religion zu tun haben, d. h. aber mit der Religion, sofern sie mit gewissen geschichtlich gegebenen oder vorausgesetzten Setzungen des theoretischen, sittlichen, ästhetischen Bewußtseins bereits unauflöslich kombiniert ist.“<sup>382</sup> – So ist Erlebnis des gegenwärtigen Gottes in lebendigem Glauben, ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte (und nicht profane Wissenschaft), die erste Voraussetzung angemessener historisch-theologischer Einsicht. Mit Hilfe des Cohen-Herrmann-Schemas, das zeigt schon die Einleitung, ordnet Barth alles und jedes als Gewesenes Erkannte und Gewußte der Gegenwart des lebendigen Gottes zu und ihr ordnet er es unter; andererseits gehen überlieferte Glaubensgedanken geprüft-orientierend mit allem historisch-theologischen Wissen in Entstehung und Bestand lebendiger Religion ein. Weil es die „Amphibolie“ bei Troeltsch vermeidet, kommt das Cohen-Herrmann-Schema tatsächlich bereits in die Einleitung der Abhandlung über den „christlichen Glauben und die Geschichte“ zu stehen.

Als Barth im März 1909 die Troeltsch-Rezension abfaßte, beschloß er sie mit einem doppelten Urteil. Dem Theologen und Historiker Troeltsch, der auf ein ‚gesichertes‘ Leben Jesu hoffte, galt, daß er damit „analoge Positionen des älteren Liberalismus“ repristinieren; dem Theologen und Systematiker der religionsgeschichtlichen Schule, der die Bedeutung der Religion durch ein religiöses Apriori sichern wollte, galt: „Nicht zwischen Herrmann dem Dogmatiker und Troeltsch dem modernen *Historiker* hängt der Streit, sondern zwischen Herrmann dem ‚agnostischen‘ Individualisten und Troeltsch dem *Metaphysiker*.“<sup>383</sup> „Der christliche Glaube und die Geschichte“ ist eine Abhandlung über die wechselseitige Bedingung von Methode einerseits, behandeltem und darzustellendem Gegenstand andererseits; unter diesem Gesichtspunkt nimmt Barth die frühere Auseinandersetzung mit dem Theologen Ernst Troeltsch auf. Der unter methodischen Gesichtspunkten umstrittene Gegenstand des Vortrags und Aufsatzes ist der christliche Glaube, die bis heute lebendige christliche Religion.

Barth bekräftigt: „Es handelt sich im Folgenden um die sachgemäße Darstellung eines *Tatbestandes*, der Beziehung des Glaubens zur Geschichte, wie er im wirklichen christlichen Bewußtsein vorliegt, nicht um die Aufstellung einer neuen Beziehung, um den Nachweis eines ‚Weges zu Gott für unser Geschlecht‘ oder dergleichen.“<sup>384</sup> Durch die „geistesgeschichtliche Situation“ sah Barth für die Theologie keine „Notlage“ gegeben, vielmehr eine große Gelegenheit, weil „die religionsgeschichtliche Methode, die als Theologie, d. h. als Glaubenslehre außer Betracht fällt, als ‚profane‘ Propädeutik der theologischen, das heißt systematischen Arbeit wesentlichste Dienste tut.“<sup>385</sup> Dann beginnt Barth endlich, den gegebenen Tatbestand unter den fünf ihm sachgemäß erscheinenden „Fragestellungen“ vorzuführen.

Der erste Teil<sup>386</sup> überfällt noch heute den Leser, der kein Marburger und doch neugierig ist, unversehens mit einem Fülle fremder Begriffe. In knapper Folge konfrontiert ihn Barth mit allen

<sup>382</sup> Alle vorangehenden Zitate dieses Absatzes aus GA III 2,130Cf.131A („Ideen und Einfälle“, Sommer 1910)

<sup>383</sup> GA III 1,372

<sup>384</sup> 160BC. Troeltsch und andere übersehen, daß nur die Darstellung des religiösen Erlebnisses von der geistesgeschichtlichen Lage abhängen kann, nicht dieses selbst, das von der Zeit nicht abhängt.

<sup>385</sup> 160Cf. Vgl III 1,342BCff. („Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“, 1909)

<sup>386</sup> Er hat drei Abschnitte: Der Vorgang des Glaubens als individuelles Gotteserleben ist durch die Frage seiner Entstehung und Fortpflanzung auf andere Art soziale Tatsache als das Kulturbewußtsein und „verankert im

den Grundbegriffen, aus denen er seine Gedankenwelt Marburger Prägung sich geschaffen hat. Der Leser bekommt sogleich im ersten Abschnitt das Ergebnis zu wissen und kann die These nicht verstehen. „Ich beginne mit einer kurzen psychologischen<sup>387</sup> Darstellung des Glaubensvorgangs. Die festgestellten allgemeinen Phänomene haben dann der systematischen Erwägung als Rohmaterial zu dienen. – Glaube ist Gotteserlebnis.“ Barth schildert das Erlebnis oder den Vorgang in Anlehnung an Wilhelm Herrmann, doch auf selbständige Weise als passiv-aktives Ineinanderspielen zweier Vorgänge. Ein transzendentaler Vorgang zwischen Himmel und Erde trifft das Individuum und fordert es heraus, sodaß Zweierlei ineinsfällt; aktiv-passiv ausgedrückt: „Es handelt sich um die Erhebung des Individuums zum Trans-Individuellen, und es handelt sich ebenso sehr um die Einsenkung trans-individuellen Lebens in das Individuum.“ Der Gläubige erfährt in diesem Geschehen „seine *Realitätsbeziehung* oder sein ewiges Lebendig-Werden“. Das Nebeneinander der verschiedenartigen Formulierungen erhellt erst aus der nachfolgenden Unterscheidung: Im Gesamtbewußtsein des Individuums finden sich außer dem Ineinander des Gotteserlebnisses Bestandteile ganz anderer Art; genau genommen ist ein einziger Bestandteil ganz anderer Art, der, in sich geschlossen, vom Glaubensvorgang zu unterscheiden ist und ihm gegenübersteht, nämlich das dreifach untergliederte, doch in sich zusammenhängende Moment, das Barth in Anlehnung an Hermann Cohen das allgemein menschliche Kulturbewußtsein nennt. Das Gotteserlebnis mit seiner Zwienatur ist nicht mitgesetzt „in den psychologischen Gegebenheiten des logischen Denkens, des ethischen Wollens, des ästhetischen Fühlens“ und kann es nicht sein. In diesem Sinne ist der Glaube „Gotteserlebnis, unmittelbares Bewußtsein von der Gegenwart und Wirksamkeit der übermenschlichen, überweltlichen und daher schlechthin überlegenen Lebensmacht“.<sup>388</sup> Rätselhaft bleibt, woraus sich ergibt, daß der Gläubige im Glaubensvorgang zugleich seine „Realitätsbeziehung“ erfährt.

Von dem so bestimmten Glauben aus gewinnt Barth sogleich den anderen Hauptbegriff des Themas, die Geschichte, wie er sie meint. „Schon kraft dieses trans-individuellen absoluten

---

*Geschichtsvorgang*“ (161B-162B) Im psychologischen Gesamtbestand des Bewußtseins begegnen und verbinden sich die beiden heterogenen Momente des Glaubensvorgangs und des Kulturbewußtseins, und der Glaube ist in dieser Verbindung das geschichtliche Moment. (163A-D) Der christliche Glaube ist zum dritten in seiner Gegenwart immer irgendwie bedingt und bestimmt durch die auch geschichtliche Gestalt Jesu Christi. (164AB)

<sup>387</sup> 161B. 164B spricht Barth von dem „religionspsychologischen Sachverhalt“. Vgl 128A über die gewisse Verlegenheit schon Schleiermachers; 136D; kritisch 134C. Ebenso kritisch WHerrmann über die psychologische Deutung der Religion (selber unter dem Vorwurf der Psychologie seitens Cohens stehend) in seinem Beitrag „Christlich-protestantische Dogmatik“ zu Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 1906, 600ff / Schriften, hrsg v PFischer-Appelt 1,318Dff (nach <sup>2</sup>1909). Wichtiger ist, daß Barth von einem „Glaubensvorgang“ spricht.

<sup>388</sup> 161BC. „*Glaube* ist Gotteserlebnis, unmittelbares Bewußtsein von der Gegenwart und Wirksamkeit der übermenschlichen, überweltlichen und daher schlechthin überlegenen Lebensmacht. Der Gläubige erlebt, erfährt, empfindet, fühlt, weiß, daß er lebt und gelebt *wird*. Passives und aktives Verhalten des Menschen fallen im Glaubensvorgang zusammen. Es handelt sich um die Erhebung des Individuums zum Trans-Individuellen, und es handelt sich ebenso sehr um die Einsenkung trans-individuellen Lebens in das Individuum. In jener Erhebung und in dieser Einsenkung erfährt der Gläubige seine *Realitätsbeziehung* oder sein ewiges Lebendig-Werden. Wir reden hier nicht davon, ob diese Erfahrung Wahrheit oder Einbildung ist, wir stellen nur fest, daß sie in den psychologischen Gegebenheiten des logischen Denkens, des ethischen Wollens, des ästhetischen Fühlens an sich nicht gesetzt ist, nicht gesetzt sein kann.“ (161CD) Vgl das Schleiermacher-Zitat 181B und die 182CD gegebene Analyse von Anschauung und Gefühl. Zu „passiv-aktives Verhalten“ vgl außer 164A.182C auch KU 15B; III 1,407AB.409AB. – Die Konstruktion des Cohen-Herrmann-Schemas in den „Ideen zur Religionsphilosophie“, die auf die Einheit von Religion und Kultur ausgingen, nahm ihren Ausgang bei Cohens allgemeinen Kulturbewußtsein, bei Welt und Leben; hier, da er eigentlich vom Glauben als dem (in der Gemeinschaft der Menschen und Folge der Geschlechter) geschichtlich vermittelten religiösen Erlebnis handelt, beginnt Barth mit dem religiösen Subjekt des Cohen-Herrmann-Schemas und beschreibt dessen (in den Ideen vorausgesetztes) Erlebnis mit Hilfe des Cohen-Herrmann-Schemas. Die Einheit des Bewußtseins, die irgendwie Religion und Kultur zusammen in sich schließt, hält auch hier Welt und Kulturbewußtsein von Anfang an präsent. Es wird aber der ganze Begriffsapparat allein um der Sorge willen vorgetragen, wie das menschliche Leben ewiges Leben sei oder werde. In dieser Sorge schließt Barth sich an Herrmann an, wenn auch auf eigene Weise.

Charakters des Glaubens<sup>389</sup> wird er aus einer Sache *des* Menschen zur Sache *der* Menschen. Der Glaube versteht sich selbst als eine *soziale* Tatsache.“ Und wieder wird unter der Hand die Frage der Religion von der Hinsicht der Kultur abgegrenzt, weil sie so innig ineinander hängen und doch ein jedes seine eigene Art hat. Der soziale Charakter des Kulturbewußtseins kommt in der Frage seiner Gültigkeit zum Ausdruck, das heißt der Geltung und des Geltungsbereichs seiner Normen. Der Glaubensvorgang in seiner Zwienatur, wie er vom Gotteserleben des Individuums her beschrieben wurde, streng auf dessen Gegenwart und Leben beschränkt, hat sozialen Charakter durch die Frage seiner „*Entstehung* respective *Fortpflanzung*“. Die menschliche Gemeinschaft erstreckt sich über Zeiten und vollzieht sich in langer, bewegter Zeit; so ist durch das „Problem der *Entstehung* respective *Fortpflanzung*“ „der Glaubensvorgang“ „verankert im *Geschichtsvorgang*.“<sup>390</sup> Individuelles „Menschenleben kann gar nicht anders gedacht werden denn als empfangendes und schaffendes *Glied* in einer *Reihe* von seinesgleichen.“<sup>391</sup> Lebendigtätiger Glaube erwächst als Stück des Lebens an und aus lebendiger religiöser Tradition, ist ewiges Leben und kann durch diese seine Art ewiges Leben weitergeben; Überlieferung, Gnade ineinander. So lassen Glaube und Geschichte und ihr Verhältnis zueinander sich wohl und richtig verstehen.

Daß das Gotteserleben für Entstehung und Fortpflanzung an die Geschichte als Personengemeinschaft gebunden sei und diese voraussetze, war schon ausgesprochen worden. Barth hat darüber hinaus einen weiteren Aspekt der Bindung des Glaubens an die Geschichte beizubringen (auch dieser ist nicht völlig originär): Das Gotteserlebnis ist in sich, um wirklich zu werden, wie von Seiten der Offenbarung her an die Geschichte, so von Seiten des religiösen Individuums her überhaupt an Welt und Leben gebunden.<sup>392</sup> Im Wissen von der Geschichte ist der lebendige Glaube von sich aus zunächst mit dem logischen Apriori verbunden und in der

<sup>389</sup> Das beschriebene göttliche Wirken begann in der Persönlichkeit Jesu, mit deren Auftreten „innerhalb der menschlichen Sozietät“ der erste Teil oder Abschnitt schließt. (164AB)

<sup>390</sup> 161Df. Forts: „Der Glaube blickt rückwärts in eine Vergangenheit, und er blickt vorwärts in eine Zukunft. Er hat etwas empfangen und will etwas schaffen. Das Unde und das Quo dieser doppelten Bestimmtheit aber ist die menschliche Sozietät, die Menschen. Wie sollte es anders sein, da es sich um das Ewige Lebendig-Werden des *Menschenlebens* handelt?“ – Vgl Barth am 28.IX.1910 zur Einleitung des ersten Abends über Paulus, nach Abenden über Sokrates und Plato, unter Übergehung Jesu: „Was er (Jesus) gewesen, erkennen wir am besten aus seinen Wirkungen 1. auf uns; 2. auf die Geschichte. Er ist der *Zeiten Wendepunkt*, nicht als Philosoph oder Morallehrer, sondern weil er das war, was Propheten und Philosophen als Ideal aufstellten: ein Mensch, der in der Zeit im Ewigen lebt (Gerechtigkeit im AT und bei Plato!). In der Berührung mit ihm und im Anschluß an ihn fanden und finden die Menschen das rechte Leben. (Plato und [das] AT [waren] prachtvolle Gemälde, Christus [ist] Tatsache) So ist er [Christus!] der sicherste Führer durch die Geschichte vor ihm und nach ihm. Was ihm gemäß ist, das ist das Wertvolle.“ (III 2,81C)

<sup>391</sup> 162A. Forts: „So weiß sich der Glaube nach hinten und nach vorn verkettet in die Sozietät, in die Geschichte. Ein holder Quell, in dem ich bade, Ist Überlieferung, ist Gnade.“ (Zu dem Goethe-Zit vgl „*fons gratiae*“ 195C.193C) – „Gott entschwand aus der Geschichte“ (159B), und es blieb eine Fülle abgestorbener Relativitäten; auch daß er die Religion auf religiöse Vorstellungen beschränkte, kritisierte Barth am Historiker Troeltsch. Troeltschs kritisch-historischem Relativismus setzte Barth die lebendige Weitergabe ewigen Lebens in der religiösen Überlieferung (innerhalb der Menschheit, der Gemeinschaft der Menschen oder menschlichen Sozietät) entgegen. (Die Entgegensetzung zweier Geschichtsbegriffe etwas anders gewendet bei WHerrmann in dessen Beitrag zu Hinnebergs Kultur der Gegenwart 598CDf / Schriften (hrsg v Fisch-App) 1,(312Cff)316Df.) – Der Zusammenhang ist eindeutig religiös; warum die Ausdrucksweise (mit dem unbestimmten intransitiven „schaffen“ am Ende des Satzes) zum Sittlichen hin offen ist, ergibt sich (wie aus dem Gegensatz zum Empfangen so) daraus, daß das Verständnis für die Offenbarung aus dem („Erlebnis“ des) Sittlichen begründet wird; s ZB 186Cf.

<sup>392</sup> 1,342Cf.408C; Schleiermacher, Zweite Rede. – Stehen Religion und Theologie im Vordergrund, so mehrten sich die Schleiermacher-Stellen, indes Erkenntnis der natürlichen Welt und Fragen der Wissenschaftslehre zur Berufung auf Kant führen und (teils psychologisch verstandene) kantianische Argumentationen herbeiziehen. Scheint es, daß die Auseinandersetzung mit dem historischen Relativismus Troeltschs am Anfang eines selbständigeren theologischen Denkens Barths stand, so führt doch auch Troeltschs religiöses Apriori auf Kant (und Cohen) als den noch älteren, den vorliterarischen Anfang Barths (Busch 46f; vgl jedoch auch Wilhelm Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, (1886) 1921, 170CD), der eine bleibend wirksame Spur hinterläßt.

Aussicht auf eine bunt gemischte Welt der Zukunft ebenso; hinsichtlich der Absichten für die Zukunft, dem Fortgang des Lebens desgleichen mit dem moralischen. Auch dies stellte das Cohen-Herrmann-Schema wie von selbst vor Augen. Indem Barth das individuelle, in seiner Entstehung geschichtlich bedingte Glaubensbewußtsein mit dem allgemeinen, jedem Menschen a priori eigenen Kulturbewußtsein zusammen unter das Bewußtsein eines Menschen überhaupt befaßt,<sup>393</sup> kommt zum dritten die große Kontroverse über Religion und Geschichte zur Sprache, wie Barth sie begreift. War da, um der Behauptung der Religion als Gegenwart Gottes willen, Barth im Gegensatz zu Troeltsch einerseits auf die scharfe Unterscheidung des individuellen religiösen von dem allgemeinen Kulturbewußtsein bedacht (das wie von allen anderen Dingen der Welt auch von einem historischen Jesus von Nazareth wußte, der einmal lebte); so war ihm andererseits um der Einheit von Religion und Kultur willen (eines Interesses, das er mit Troeltsch teilte) und um der Unterordnung der Kultur unter die Religion willen an der engstmöglichen Verknüpfung der beiden Arten von Bewußtseinsvorgängen über die Grenze der je eigenen Sphäre hinweg gelegen. Es galt also, Abgrenzung und Verbindung klug in ein dem Hörer und Leser einleuchtendes Verhältnis zu setzen.<sup>394</sup>

Barth beginnt den zweiten Abschnitt (des ersten Teils), als erweiterer er nun den Gesichtskreis über den Glauben hinaus auf das allgemein Menschliche. „Innerhalb des psychologischen Gesamtbestandes des Bewußtseins ist der Glaube das geschichtliche Moment par excellence. Heterogen steht er an sich dem Gültigkeitsapparat der Logik, Ethik und Ästhetik gegenüber. Denn es kreuzen sich hier (dies wird in der Verhandlung über das Apriori zu wenig beachtet) die auf völlig verschiedenen Flächen liegenden Probleme des Ich, des einzelnen Menschen, des individuellen Lebens und das des gesetzlichen Bewußtseins, der Menschenkultur, der Vernunft.“<sup>395</sup> Hatte Troeltsch durch das Postulat eines (zusätzlichen) religiösen Apriori den historischen Relativismus wettzumachen gedacht, so war dies hiermit hinreichend abgewehrt, um die beabsichtigte Synthese nicht zu gefährden. So fährt Barth fort: „Die Artverschiedenheit (die nicht durch die mancherorts übliche plumpe Nebenordnung des sog. religiösen Apriori neben des logische, ethische, ästhetische verwischt werden darf) verwandelt sich aber in die innigste und wirksamste Gemeinschaft im Glaubensvorgang, in jener Erhebung und Einsenkung, die das Individuum erfährt oder, von der andern Seite gesehen, im Vorgang des im einzelnen Menschen *wirklichen* Denkens, Wollens und Fühlens, das bekanntlich allemal durch die ‚Hinschau‘ auf das Absolute, also im Glauben zu Stande kommt.“<sup>396</sup>

Das Cohen-Herrmann-Schema wurde im Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis (dort in seiner Vorform) wie in den „Ideen“ vom Kulturbewußtsein aus entwickelt und beide Male auf die Idee zugeführt, kantisch nur regulativ zu gebrauchen, doch platonisch das kritische Ding an sich. Über den Begriff der Idee wurden Kulturbewußtsein und religiöse Deutung (der Welt Schleiermacher folgend) miteinander verglichen, nämlich unter dem Gesichtspunkt des Realitätsbezuges, der Beziehung auf die transzendente Wirklichkeit oder vielmehr die göttliche Ewigkeit. Der Vortrag über den Gottesbeweis beließ die Wirklichkeit beim (philosophisch gedeuteten) Kulturbewußtsein und begnügte sich mit Versicherung eines ihr überlegenen Werts für das religiöse Individuum. Das Ergebnis der „positiven“ Auseinandersetzung mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin<sup>397</sup> war noch

<sup>393</sup> 163A

<sup>394</sup> War bis dahin unter der Hand vom allgemein menschlichen Kulturbewußtsein bereits die Rede gewesen, so wird es nun, im zweiten Abschnitt, unter dem Gesichtspunkt der Einheit des Bewußtseins oder dessen „psychologischem Gesamtbestand“ ausdrücklich eingeführt. Der (individuell historisch-konkret wirkliche) Glaube ist (als Religion allgemein-abstrakt im Blick auf das Individuum bloß möglich) auf alle Fälle darin ein „geschichtliches Moment par excellence“, eigentlich aber heterogenes Gegenüber, zwei „auf völlig verschiedenen Flächen liegende Probleme“.

(163A)

<sup>395</sup> 163A

<sup>396</sup> 163B

<sup>397</sup> Vgl 1,347B

bescheiden. (Dem entspricht die in „Moderne Theologie sowie in der Troeltsch-Rezension vertretene Lösung: die Synthese von anerkanntem radikalem historischen Relativismus und Erleben göttlicher Gegenwart ist Aufgabe des dem Toten der Geschichte dank der Gegenwart Gottes überlegenen religiösen Individuums.) Die „Ideen und Einfälle“ erkannten dem Kulturbewußtsein die Ausrichtung auf die Idee und damit die Suche nach der Realitätsbeziehung zu, behielten aber das für gelingende Suche erforderliche ewige Richtungsgefühl dem religiösen Individuum als Subjekt des Kulturbewußtseins vor; vielmehr, da ja das überhaupt Wahre und Wirkliche, das allgemeine Gute Ziel und Absicht ist: mangelnde Orientierung auf das Absolute läßt irren und fehlen.

Im Vortrag und Aufsatz über den „Christlichen Glauben und die Geschichte“ wird das Cohen-Herrmann-Schema nun nicht vom Kulturbewußtsein aus entwickelt (im Interesse des Verhältnisses von Kultur und Religion), sondern, zunächst dem Zusammenhang nach, vom Gotteserlebnis des Glaubens aus (im Blick auf den Gläubigen).<sup>398</sup> Begleiterscheinungen oder Folgen, die damit verbunden sind, lassen sich nicht mehr übersehen, als unter dem Titel des menschlichen Gesamtbewußtseins oder der Einheit des Bewußtseins Barth nun beide, Gotteserlebnis im Glauben und „Gültigkeitsapparat der Logik, Ethik und Ästhetik“<sup>399</sup> unter Betonung ihrer Heterogenität und Artverschiedenheit ausdrücklich nebeneinanderstellt, um ihre „innigste und wirksamste Gemeinschaft“ zu begründen (und dies im Blick auf den Gläubigen). Die Gemeinschaft entsteht, zum ersten, unmittelbar durch die göttliche Initiative im Gotteserleben des Glaubens; denn, „von der andern Seite gesehen“, „das im einzelnen Menschen *wirkliche*[!] Denken, Wollen und Fühlen“ komme ja „bekanntlich“ durch die „Hinschau“ auf das Absolute, also im Glauben zustande. Das religiöse Subjekt (des „konkret wirklichen Kulturbewußtseins“<sup>400</sup>) tritt nun aber hinter der göttlichen Initiative zurück. Diesen Eindruck verstärkt ein Zweites; Barth fährt hier fort: „Durch das regulative, heuristische, grenzbegriffliche Moment des Glaubens (das von Haus aus dem Problembereich des Individuums, nicht der Vernunft angehört) wird die abstrakte Möglichkeit des Kulturbewußtseins aktualisiert, in konkrete Wirklichkeit verwandelt. D. h. aber: durch das Moment des Glaubens wird das Kulturbewußtsein geschichtlich“<sup>401</sup>. Glaube und Geschichtlichkeit der Kultur werden zu Synonymen.“<sup>402</sup> Gegenüber den „Ideen und Einfällen“ ist die Idee als Orientierung des Kulturbewußtseins und Vermittlerin der Realitätsbeziehung entfallen (sie hat mit der anderen Fragestellung, mit dem anderen Blickwinkel sich erübrigt), und mit der platonischen Idee oder Hypothese entfiel die Notwendigkeit, für das Gelingen der Vermittlung einen besonderen „ewigen Richtungssinn“ als

<sup>398</sup> Die Gotteserfahrung wird als passiv-aktiv, aktiv-passives Verhalten geschildert. „In jener Erhebung und in dieser Einsenkung“, heißt es sodann, „erfährt der Gläubige[!] seine Realitätsbeziehung oder sein ewiges Lebendigwerden.“ (161CD)

<sup>399</sup> 163A. Man denke an eine dem logischen Apriori zugehörige geschichtliche Erkenntnis und Wissen.

<sup>400</sup> 136B; um mit den „Ideen“ zu vergleichen; und auch „Kulturwert oder Lebensgestaltung“ (136A); „realitätsbezügliche Lebensgestaltung“ (135C).

<sup>401</sup> Dh in einem absoluten Verhältnis auf die absolute Geschichte (Gottes) bezogen.

<sup>402</sup> 163BC. „Geschichte, geschichtlich“ hat doppelte Bedeutung bekommen, profane und religiöse. – Vgl im Zusammenhang der Ideen: „Religionswissenschaft oder wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist von den dreien (Glaubenslehre, historische Theologie, praktisch-technische Theologie) nur die Glaubenslehre, *da es sich nur in ihr um die erkenntnismäßige Deutung des Objektes* (Inhalt der bestimmten Religion) *in seinem gegenwärtigen reinen Bestande handeln kann*, während historische und praktische Theologie es nur mit der vergangenen und zukünftigen Geschichte der Religion zu tun haben, d. h. aber mit der Religion, sofern sie mit gewissen geschichtlich gegebenen oder vorausgesetzten Setzungen des theoretischen, sittlichen, ästhetischen Bewußtseins bereits unauflöslich kombiniert ist.“ (131AB) Der Entwurf, selbst der Entwurf der „Ideen und Einfälle“ bricht aber ab, wo er die „Religion außerhalb der Kultur als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ (137A) skizzieren müßte. Im Konfirmationsunterricht ist Barth bestrebt, lebensnah zu unterrichten, das heißt: Religion und Kultur in ihrer unauflöselichen Verbindung. Hier, 163BC, (halte man sich gegenwärtig) wird die Entstehung des Glaubens oder Gotteserlebnisses aus der Geschichte, nämlich „Begreifen und Aneignen des geschichtlichen Geschehens auf Grund eines . . . absoluten Verhältnis der Geschichtsbeschauers zur Geschichte“ (160C) erklärt (und es ist nicht von den Arten der Theologie die Rede).

Voraussetzung zu behaupten.<sup>403</sup> Zum Dritten weiß der Vortrag und Aufsatz über den christlichen Glauben und die Geschichte (von seiner Aufgabe her, Entstehung und Fortpflanzung lebendigen Glaubens aus geschichtlicher Überlieferung zu erklären), was die Aktualisierung des Kulturbewußtseins betrifft, von keinem anderen Weg, die abstrakte Möglichkeit des Kulturbewußtseins zu konkreter Wirklichkeit zu bringen und kann von nichts anderem wissen, als von dem Glaubensvorgang des Gotterlebens in seiner göttlich-menschlichen Zwiennatur. Dies versteht sich allerdings, wenn als Gegenstand und These der Abhandlung die in eben dieser Zwiennatur (gleich ihrer möglichen Gegenwart nicht anfechtbare, vielmehr als geschichtliches Faktum zu respektierende) kontinuierliche Fortsetzung und Überlieferung des lebendigen christlichen Glaubens behauptet und nachgewiesen werden soll. Der hier vorliegende Gebrauch des Cohen-Herrmann-Schemas ist, von der Religion her gesehen, in der Positivität der Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur, wie er lautet, schwerlich mehr zu übertreffen.

Die Verlegenheit, in welche die christliche Religion und Theologie durch die moderne historisch-kritische Geschichtsforschung geriet, konnte keiner anderen Religion so widerfahren. Denn keine andere Gotteserleben eines religiösen Individuums in der Welt ist geschichtlich bedingt, jedenfalls nicht auf die Art geschichtlich bedingt wie der christliche Glaube in seiner Zwiennatur von göttlicher Gegenwart und der besonderen Art geschichtlicher Bedingtheit. Der Geschichtsbegriff der modernen kritischen Historie, der christliche Theologie und Religion bedroht, steht für eine Fülle kritisch gesicherter tatsächlicher Relativitäten hauptsächlich in Gestalt religiöser Vorstellungen der Vergangenheit, alles ohne bedeutenden inneren Zusammenhang, ohne Leben, ohne Gott. Bereits Herrmann hatte dagegen eingewandt, es handle sich im Christentum nicht allein um Vorstellungen, sondern um ein Stück durch das Erleben Gottes geprägten menschlichen Lebens. Barth, der dies aufgreift, unterscheidet von aller toten (nur gewußten) Vergangenheit streng den Vorgang der lebendigen Gegenwart Gottes, den er als Ineinander göttlicher und menschlicher Wirksamkeit darstellt. Die menschliche Aktivität ist ihrerseits von zweierlei Art: sie gilt einerseits der Aufnahme und Aneignung des göttlich Mitgeteilten, andererseits einem dadurch bestimmten eigenen menschlichen Wirken auf Grund oder in der Kraft des empfangenen göttlichen Lebens. Um dieser doppelten Gestalt der Weitergabe des empfangenen Lebens willen dürfte Barth unter dem Gesichtspunkt der Geschichte als geschehender menschlicher Gemeinschaft in absichtlicher Mehrdeutigkeit sagen, daß der Mensch, der etwas empfangen habe, nun auch „etwas schaffen“ wolle.<sup>404</sup> Der Vorgang der Geschichte ist göttlich-menschliche Wirksamkeit in der Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft. – Der göttlich-menschlichen Aktivität wegen wird der Glaube zu Beginn des zweiten Abschnitts das geschichtliche Moment par excellence im Bewußtsein genannt.<sup>405</sup> Denn dem Glauben wird nun die Aktualisierung des Kulturbewußtseins zugeschrieben, ohne daß eine Beschränkung darin angedeutet wäre; indem er in konkrete Wirklichkeit verwandelt, in gegenwärtig geschehende Geschichte.<sup>406</sup> Die letzten Sätze des zweiten Abschnitts (im ersten Teil) versichern nun noch, daß dieser in der Aktualisierung des Kulturbewußtseins gewirkende Glaube seinerseits ebenfalls einmal historische Relativität werde und es doch nie werde; niemehr vergehe, sondern göttliche Gegenwart bleibe. In seiner Zwiennatur geht er in der Anschauungsform der Zeit nicht auf, sondern ist Ewigkeit. „In der Realitätsbeziehung des Gotteserlebens gibt es keine Zeit; sondern wie in ihm (dem Glauben) das aktive und passive Verhalten des Menschen, die schlechthinige Abhängigkeit und die schlechthinige Zielstrebigkeit zusammenfallen, so ist in ihm die Vergangenheit (seine Entstehung) und die Zukunft (seine

<sup>403</sup> Das Zustandekommen des Gotteserlebnisses (an Jesus) geschieht ja abseits historischer Erkenntnis als „bloßer Eruiierung von Fakten und Faktoren“ (160C); vielmehr setzt es darüber hinaus ein Bild Jesu und formulierte Glaubensgedanken, die Glauben zu wecken vermögen, voraus.

<sup>404</sup> 162A

<sup>405</sup> 163A

<sup>406</sup> 163C

Fortpflanzung und Vollendung in jedem Augenblick Gegenwart.<sup>407</sup> Der christliche Glaube ist und bleibt mit allem, was er schafft, ewige göttliche Gegenwart und Leben ebenso wie er der historischen Relativität anheimfällt.<sup>408</sup>

Der christliche Glaube, das passiv-aktive christliche Gotteserleben, so erklärte sogleich der erste Abschnitt den zweiten Grundbegriff des Themas, hat für die Vermittlung, seine Entstehung in einem Gliede der Menschheit und die Fortpflanzung bis zur Vollendung der Menschheit, die geschichtliche Weitergabe zur unabdingbaren Voraussetzung. Man könnte wohl sagen, daß der zweite Abschnitt dem Glaubensvorgang gewidmet war und ihn nach dem ganzen Umfang des damit Gemeinten und darin Eingeschlossenen (nämlich der Einbeziehung der Kultur, diese in Gestalt der in vielen vergänglichen Einzelheiten dahineilenden Geschichte) erläuterte. Der dritte Abschnitt kommt auf die Geschichte als zugleich relative und absolute zurück und erklärt das nicht allein pragmatisch-verständig zu nehmende, vielmehr religiöse und theologische Gewicht dieser Vorbedingung des christlichen Glaubens: Die kontingente Geschichte mit ihren Relativitäten als die von dem lebendig-gegenwärtigen Gott gewollte unerläßliche Bedingung in dieser letzten Zeit der Menschheit. „Der *christliche Glaube* hat seine Eigentümlichkeit darin, daß hier das passiv-aktive Gotteserleben geschichtlich *irgendwie* bedingt und bestimmt ist durch die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*. In seiner Vergangenheit hat der Gläubige irgendwie in der Anschauung dieser Persönlichkeit jene Realitätsbeziehung erlebt, und diese Anschauung ist irgendwie auch das Realitätsprinzip seiner Zukunft.“<sup>409</sup> Das „irgendwie“ verweist auf die nachfolgende religionsphilosophische und theologische Erläuterung; „Persönlichkeit“ darauf, daß der Anfang und Ursprung des christlichen Glaubens, wiewohl in einem Gliede der geschichtlichen Sozietät der Menschen, doch nicht im Zufall und in irgendeinem beliebigen Menschen lag.<sup>410</sup> Der Anfang des Glaubens in der Begegnung mit Jesus ragt über eine geschichtliche Zufallsbegegnung hinaus. Mit der Vermittlung durch die dahineilende relative Geschichte ist die Zwienatur des Glaubensvorgangs und die ewige Gegenwart Gottes, die nie in Vergangenheit versinkt, nicht widerrufen; die relative Geschichte vielmehr in die absolute aufgenommen (ihr ein- und untergeordnet). Die Überlieferung vermittelt die absolute Geschichte: nicht den historischen Jesus, sondern „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit.“<sup>411</sup>

<sup>407</sup> 163CD. Vor dem Zitat: „Das bezeichnende Paradoxon dieser Bestimmung (daß Glaube und Geschichtlichkeit der Kultur zu Synonymen werden) besteht nun aber gerade darin, daß der Glaube deshalb keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen muß, gebunden ist an die Anschauungsform der Zeit.“

<sup>408</sup> Vgl Barths Programm nach der Einleitung: „Es erhebt sich vielmehr das Postulat, unter voller Voraussetzung und Anerkennung des historischen Relativismus die eigentümlich religiöse und von da aus theologische Methodik nachzuweisen, kraft deren ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte, kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen, die Methodik des tatsächlichen Entstehens und Bestandes des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte.“ (160AB)

<sup>409</sup> 164A. Forts: „Aber die charakteristische Beziehung zur Geschichte im christlichen Gotteserleben ist ihrem Wesen nach nicht Beziehung auf ein Vergangenes, Gewesenes, sondern sie hat, . . . , die vollen Merkmale der Gegenwärtigkeit. ‚Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit.‘ (Hb 13,8 nach Weizsäcker)“ (164B) – Damit ist noch einmal erläutert, was Barth mit dem „absoluten Verhältnis zur absoluten Geschichte“ meinte, „kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen“. (160B)

<sup>410</sup> Zu „Persönlichkeit“ vgl: „Religion sind nicht die Gedanken und Gewohnheiten und Gefühle eines Menschen, sondern er selbst, die Richtung seines Lebens, seine Persönlichkeit. Solche Bilder des Lebens d. h. Gottes sollen wir auch werden.“ (71Bf; wohl 1.VI.1910 zur Eröffnung der „Lebensbilder aus der Geschichte der christlichen Religion“)

<sup>411</sup> Barth und Troeltsch litten gleich stark unter dem historischen Relativismus als Schranke ihrer Zeit, der doch nicht auszuweichen; und sie waren gleich stark von dem Verlangen bewegt, dem ein transzendentes ewiges Absolutes als Gewißheit wie eh und je entgegenzusetzen; beide mit ihrer Zeit gleich unzufrieden und in ihrem Streben gleich konservativ-rückwärtsgewandt.

Die beiden folgenden Teile der Abhandlung gehören zusammen: Gibt der zweite die historische Entwicklung des Problems, so der dritte die Kritik dieser Geschichte.<sup>412</sup> Was Wunder, daß bereits der erstere, welcher der Kritik den Stoff zubereitet, der vom Schleiermacherisch-Herrmannschem Standpunkt aus gegebene Abriß der bisherigen Historie der christlichen Religion, vernichtend genug ausfällt. Denn vom Standpunkt der Religion aus kann weder der Kirche und der von ihr beanspruchten Autorität noch kann dem Glauben, der das mit der Autorität der Kirche oder der Schrift Gelehrte sich aneignet, auch nur die geringste geistliche, religiöse Bedeutung zugestanden werden. – „Wo haben wir echt und autoritativ jene Anschauung der Person Jesu, die den Glauben begründet?“<sup>413</sup> Paulus wird Authentizität zuerkannt. „Dies Leben in Christus, die Kraft Gottes oder das Evangelium, das er verkündigt, ist für ihn nicht ein Komplex von Überlieferung, es ist sein Evangelium.“<sup>414</sup> Obgleich auch Paulus „das Vehikel mündlicher oder schriftlicher Überlieferung“ kennt, er trägt „Grund und Autorität seines Glaubens in sich selbst“.<sup>415</sup> – „Die andere Antwort auf die Frage: wo haben wir den wirksamen und autoritativen Jesus? war die *katholische Kirche*.“<sup>416</sup> Diese Antwort gelangt seit der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert, das heißt in der nachapostolischen Zeit, zur Herrschaft. „Die Wucht dieses Gedankens, der die Kirche und ihre ganze Vergangenheit und Zukunft mit Christus identifiziert, ist das Geheimnis der Stärke der römischen Kirche, und sie verteidigt ihr innerstes Heiligtum, wenn sie heute diesen Gedanken gegen die historische Kritik der Modernisten verteidigt. Aus dem religiösen und rationalen Widerspruch gegen diesen Autoritätsgedanken entstanden im 16. Jahrhundert die Kirchen der Reformation.“<sup>417</sup> Die Beseitigung des Autoritätsgedankens durch die Reformation währte nur kurze Zeit.<sup>418</sup> Auf die Schrift als das wesentliche Stück versammelt, kehrte er wieder. „Das erste Moment aber (von den drei Momenten des katholischen Autoritätsgedankens), den alt- und neutestamentlichen Kanon, haben die Reformatoren und noch mehr ihre Nachfolger zu einer formalen Autorität erhoben, die es nie zuvor gehabt.“<sup>419</sup>

---

<sup>412</sup> 164C-174B; 174BC-180A. Zur Aufgabe beider Teile und ihrem Verhältnis zueinander 164B.170B.174B; Hauptbegriffe: Autorität; Annehmen, Aneignung, Zustimmung; Synergismus (168ff). Zu Autorität vgl Troeltsch 264Df bei Hinneberg (1906): Troeltsch spricht von Autorität, wo die Dogmengeschichten (in der Abhandlung der Gnadenlehre) auf die Kirche hindeuten. WHerrmann ist sich bewußt, den Kampf gegen die Annahme autoritativer Lehre von Ritschl übernommen zu haben. (bei Hinneberg 615A / Schriften, hrsg v PFischer-Appelt, 1,337B)

<sup>413</sup> 164C

<sup>414</sup> 164D

<sup>415</sup> 164Df

<sup>416</sup> 165B

<sup>417</sup> 166B. „Luther geht den Weg, den die Kirchen gegangen sind, zurück und kommt bei der Position des Paulus an. Der Autorität der Tradition stellt er die Autorität Christi selbst entgegen. *Nicht* die Autorität der Bibel!“ (166C) Die Schrift ist nicht als Kanon Offenbarung Gottes, sondern „sofern sie ‚Christum treibt‘, das heißt doch wohl, sofern sie im Lesen und Hören jene wirksame Bekanntschaft mit Christus erzeugt, wachhält, vertieft und vollendet, die ihm, Luther, beim Studium des Paulus aufgegangen.“ (167A)

<sup>418</sup> „Der Protestantismus, zum Teil schon die Reformatoren selbst, sind dann andere Wege gegangen. . . Luther ist der Notwendigkeit erlegen, der autoritätsfrohen katholischen Polemik mit gleichen Waffen zu begegnen. Es ist bekannt, wie er immer wieder der Berufung auf Papst und Konzilien mit der Berufung auf Schriftstellen begegnet ist. Und in der umgekehrten Lage befand er sich im Kampf gegen Zwingli und die Wiedertäufer.“ (167AB) Calvin, der ausführlicher untersucht wird (167C-169A), vereint widersprüchliche Tendenzen; geschichtlich wirksam werden nicht seine modernen Ansätze, sondern die Luthers „Es steht geschrieben“ theoretisierende Inspirationslehre. Somit wird nur die frühe Reformation mit ihrer Anschauung von der fiducia der Anforderung der Religion gerecht.

<sup>419</sup> 169B. Barth zitiert Troeltschs Bemerkung (in dessen Beitrag zu Hinnebergs Kultur der Gegenwart), der Protestantismus habe das Infallibilitätsproblem früher gelöst als der Katholizismus. (169BCf) „So legte sich der *Bibilizismus* wie ein Mehltau auf die junge protestantische Theologie, und an seinen Milderungen und Abarten kranken wir noch heute. Man hatte wieder etwas, woran man sich halten konnte, sichtbaren Glaubensgrund und sichtbare Glaubensautorität, eine aufs solideste gegenwärtig gemachte Geschichte; aber man hatte es um den Preis einer gewaltigen und prinzipiellen Konzession an den Grundgedanken der katholischen Kirche.“ (170A)

Der leere, weil religiös wertlose Autoritätsbegriff zog einen verfälschten, das heißt ebenso leeren und wertlosen Glaubensbegriff nach sich.<sup>420</sup> „Die katholische Kirche hatte und hat vom Glauben die Vorstellung einer Leistung des natürlichen Menschen.“<sup>421</sup> Die Kirche läßt die Vergangenheit Gegenwart werden, indem sie das Heil „in bestimmten Institutionen, Lehren und Personen“ anbietet, sodaß es nur angenommen zu werden braucht. „Dies Annehmen ist der Glaube.“ „Der Mensch hat die in der Kirche deponierte Offenbarung *für wahr zu halten*, er hat ihr mit dem Intellekt zuzustimmen.“<sup>422</sup> Etliche Nebenbestimmungen ändern nichts an der „Vorstellung einer durch menschlichen Verstand und Willen zustande gebrachten Aneignung des in bestimmten Sätzen und Satzungen niedergelegten Heilsgutes.“<sup>423</sup> Wie der Autoritätsbegriff so entspricht „in der scholastisch-biblizistischen Periode des Protestantismus“ auch dessen Glaubensbegriff dem katholischen. Das „dogmengeschichtliche Resultat“ der „Degeneration“ des ursprünglichen reformatorischen Glaubensbegriffs lautet nicht viel anders und nicht besser: „Dem in Gottes Wort niedergelegten objektiven Heilsgut steht die *fides gegenüber* als das subjektive Aneignungsmittel.“<sup>424</sup> Barth zitiert aus der lutherischen Spätorthodoxie den Dogmatiker Hollaz nach dem „Kompendium der Dogmatik“ des Neulutheraners Luthardt.<sup>425</sup> Daß Hollaz-Luthardt den Glauben der Hand vergleichen, welche der göttlichen Hand der Gnade notwendig entsprechen muß, faßt Barth in den Schluß: „So wird die Heilsaneignung auch hier ein Zusammenwirken<sup>426</sup> . . . Gottes und des Menschen; Gott bringt die Gnade herzu, der Mensch den Glauben.“ Vielmehr muß genauer gefragt werden: „Wie wird der objektive thesaurus psychologisch aufgenommen?“<sup>427</sup> Die frühreformatorische *fiducia*<sup>428</sup> „hatte nun freilich einen stark subjektiven und irrationalen Einschlag. Das objektive und rationale ‚Wort Gottes‘ schien damit sein Korrelat auf Seite des Menschen zu verlieren.“<sup>429</sup> In Abwehr dessen kam es zur „Abstufung: *notitia – assensus – fiducia*“ innerhalb dessen, was als Glauben sollte gelten können,<sup>430</sup> und Barth statuiert sie bereits in der Apologie zur Augsburger Konfession.<sup>431</sup> Im Assensus findet Barth „entsprechend der Wiederaufnahme des katholischen Autoritätsbegriffs die charakteristisch katholische Vorlagerung eines intellektualistisch-voluntaristischen

<sup>420</sup> 170Bff. Der Glaubensbegriff „dieser katholisch-protestantisch-orthodoxen Position“ ist noch zu vertiefen (170B), ehe die Kritik der geschichtlichen Entwicklung erfolgen kann.

<sup>421</sup> 170B. Dies Barths Behauptung, nachfolgend, auf die zuvor geschilderte Autorität Rückbezug nehmend, ausgeführt. Die Formulierung der Behauptung betreffend vgl dagegen zB Ritschl, Rechtfertigg u Versöhnung I (2. Aufl 1882) 90f, im Zusammenhang der Rechtfertigung bei Thomas v Aquin; Harnack, DG II 2 (5. Aufl 1932 gleich 4. Aufl 1909), 624ff (Gnadenlehre des Thomas vA); alle vorkommenden Begriffe zusammen bei GThomasius, DG II (1876) 132ff, Rechtfertigg in der Scholastik, bei Thomas vA; ohne die Begriffe der Behauptung Loofs, DG (4. Aufl 1906) 564f).

<sup>422</sup> 170C.

<sup>423</sup> 170Df. „Einen prinzipiellen Unterschied macht es nicht aus, wenn Thomas von Aquino die ‚fides informis‘, das *bloße* intellektuelle Akzeptieren, von der ‚fides formata (caritate)‘, dem aus Liebe und *mit Willen Akzeptieren* unterscheidet und nur das letztere durch Hinzukommen des ‚donum gratiae‘ verdienstlich werden läßt.“ (170CD)

<sup>424</sup> 171B. Forts: „ ‚Instrumentum‘ heißt sie in der Konkordienformel.“ „Der Glaubensbegriff Luthers *und* Calvins hat hier eine Degeneration durchgemacht.“ (171A)

<sup>425</sup> Barth zitiert lateinisch die Quellen selbst, doch wie bei Thomas vA ohne Rücksicht auf den Zusammenhang.

<sup>426</sup> Barth fügt den Infinitiv des griechischen Verbs ein: Anlaß, später von Synergismus zu sprechen.

<sup>427</sup> 171C

<sup>428</sup> Sie schloß die Rechtfertigung ein, s 184f.

<sup>429</sup> 171Df. Der Schwärmerei war nicht gewehrt, und die Theologie war bedroht. „Luther ist trotzdem von dieser Bestimmung nicht abgegangen, und Calvin, der Inspirationstheoretiker, der den Glauben, wo er ihn definiert, eine ‚cognitio‘ nennt, bringt das tapfere Paradox fertig, immer wieder aufs Kräftigste zu polemisieren gegen die Meinung, als ob das Heilsaneignende dieser ‚cognitio‘ in der rationalen Zustimmung, also gerade in dem Moment bestehe, das doch das Korrelat zu dem rationalen ‚Wort Gottes‘ bilden müßte. Auch für ihn spielt der inspirierte Kanon als solcher bei der Entstehung des Glaubens nicht die ausschlaggebende Rolle. Aber die Fäuste der Epigonen haben die Konsequenzen, vor denen die Reformatoren mit Recht zurückschreckten, gezogen.“ (172Bf)

<sup>430</sup> 173A

<sup>431</sup> Luthardt (<sup>10</sup>1900),282B. Ausdrücklich anders WHerrmann, Verkehr des Christen mit Gott, (1886) <sup>7</sup>1921, 177 (über den assensus 173ff).

Elementes im Glaubensbegriff.<sup>432</sup> Barth zitiert, Luthardt folgend, Hollaz;<sup>433</sup> das Schleiermacherisch-Herrmannsche Interesse ist so stark, daß er nur soviel zitiert, daß die Folgerung gedeckt scheinen kann: „So geht der Weg zur *fiducia*, d. h. zu dem, was im Sinne der Reformatoren allein *fides justificans* heißt, *durch den assensus*, durch die vom Menschen zustande zu bringende Leistung seines Intellekts.“ Und so fort.<sup>434</sup>

Nach der eben vorgetragenen vernichtenden „psychologischen Charakteristik des *Glaubens*“<sup>435</sup> geht die eigentliche Kritik im dritten Teil<sup>436</sup> umgekehrt vor und fragt zuerst bezüglich des Glaubens: „Ist die so hergestellte Beziehung zur Geschichte Glaube, d. h. Gotteserleben, Realitätsbeziehung?“<sup>437</sup> Barth schildert in teilnahmsvoller psychologischer Breite, wie „die orthodoxe Methodik“ einen Menschen nötigt, mit verzweiflungsvoller Willensanstrengung den *assensus* zu vollziehen, um zur *fides justificans* und einer persönlichen Heilserfahrung zu gelangen.<sup>438</sup> Die Hauptsache aber: Ich habe in dem Mann „die Vorstellung erweckt, als sei der Glaube etwas, was *gemacht*, und zwar *von ihm* gemacht werden müsse. Er streckt den Glauben aus ‚wie eine Hand‘ und erwartet nun . . . mit Fug, daß Gott in diese Hand einschlage.“ Der gegebenenfalls Unglückliche hat seinen Irrtum zu büßen: „Der Mensch tut etwas, Gott soll den Rest tun.“<sup>439</sup> Vollends muß an die „fatalen sittlich-religiösen Konsequenzen“ dieser Vorstellung nicht erst erinnert werden. – Der „dogmatischen“ Kritik am Glaubensbegriff schließt sich die geschichtliche und philosophische am hierarchischen Autoritätsgedanken, überhaupt am Autoritätsbegriff an.<sup>440</sup> Die Kultur des Mittelalters war eine Zwangskultur, und daran hat die Reformation nichts geändert.<sup>441</sup> Erst die mit der Renaissance aufkommende Wissenschaft rang

<sup>432</sup> 173A. Zur Kritik des *assensus*, überhaupt des Glaubensbegriffs vgl ThMahlmann, Art „Herrmann, Wilhelm“, TRE XV (1986/1993) 167,6ff.

<sup>433</sup> Vgl zum Zitat von Hollaz-Luthardt Barth, GA III 1,267 u Anm 81 (Zulassungsarbeit zum Examen 1908). Aus Luthardt konnte man sich über den Glaubensbegriff des Hollaz zutreffend unterrichten (<sup>10</sup>1900, 283f); ebenso über den synergistischen Streit und Synergismus (<sup>10</sup>1900, 184f). So wird Barths Verzeichnung eher einem damit beabsichtigten systematischen Urteil als einem Unvermögen zuzuschreiben sein. WHerrmann zitiert Verkehr d Christen mit Gott, <sup>7</sup>1921, nicht Hollaz aus Luthardt, sondern Quenstedt und Baier nach Heinrich Schmid, Die Dogmatik d ev-luth Kirche, <sup>6</sup>1876.

<sup>434</sup> 173B. „Daß man unter diesen Umständen den Glauben als ein einheitliches Ganzes als ein Mittel, als ‚organon receptivum‘, als ‚Hand‘ beschreiben muß, ist wohl verständlich. Das geschichtliche Heil steht dem Menschen objektiv *gegenüber*. Nun streckt er die Hand aus, nun eignet er es sich an, nun hat er, was er vorher nicht hatte. Und weil das Heil ihm gegenübersteht in Form des rationalen ‚Wortes Gottes‘, ist das psychologisch Wesentliche im Vorgang der Aneignung, die rationale Zustimmung. Dies ist das Wesen des protestantischen Glaubensbegriffs.“ (173Cf). Das Testimonium spiritus sancti internum aber gehöre nicht zum Wesen des Glaubens, sei vielmehr eine spätere Hintertür, schließt Barth diesen Abschnitt.

<sup>435</sup> 174C, zu Beginn des dritten Abschnitts.

<sup>436</sup> 174BC-180A. „Die irgendwie hierarchisch-äußerliche Herstellung der Beziehung zwischen Glaube und Geschichte hat sich uns nach ihren beiden Seiten, der objektiven wie der subjektiven, als ein geschlossenes Ganzes vorgestellt. Wir wenden uns zunächst zur Kritik. Denn an dieser geschichtlich ungeheuer wirksamen Position muß sich das ganze Problem positiv oder negativ entscheiden.“ (174BC)

<sup>437</sup> 174C. Barth übergeht die katholische „Zustimmung“, weil auch „eine intimere Aneignung“ der Lutheraner „durch die Zustimmung des Intellekts bedingt ist (protestantisch-orthodox)“; vgl WHerrmann, Schrr, hrsg v PFischer-Appelt, 2,74B.

<sup>438</sup> „Denn weil ich ihn (den Mann) angeleitet habe, den Glauben als ‚organon receptivum“ zu gebrauchen, wozu in erster Linie der ‚*assensus intellectus*‘ gehöre, wird er sich nun, wenn es ihm ernst ist oder wieder ernst wird, bemühen, immer überzeugter zu ‚glauben‘, dh für wahr zu halten, und es liegt auf der Hand, daß er damit ebensowenig zustande kommen wird als Luther im Kloster mit seinen Kasteiungen. Die Orthodoxie hat in dieser Beziehung unzählige religiöse Existenzen auf dem Gewissen.“ (175Df) Vgl WHerrmann, Schrr, hrsg v PFischer-Appelt, 2,162ff.

<sup>439</sup> 176BC

<sup>440</sup> 176C

<sup>441</sup> „Die Reformation hat in diese Mauer ein Loch geschlagen; aber wir haben bereits gesehen, daß noch genug stehen blieb. Luther hat den Gedanken einer universalen Zwangskultur prinzipiell anerkannt, und Calvin hat ihn in Genf in die Praxis umgesetzt.“ (176D)

den Theologen ein Stück Land ums andere ab.<sup>442</sup> – „Aber die Schwierigkeiten, die dem orthodoxen Autoritätsbegriff *geschichtlich*, das heißt inhaltlich und quantitativ in der modernen Welt bereitet wurden, sind ein Kinderspiel gegenüber der Belastung, die er durch die moderne *Philosophie* erfährt. Denn schon durch die Lehre des Descartes wird nicht nur der Inhalt, sondern der Begriff der theologischen Autorität als solcher in Frage gestellt.“<sup>443</sup> Zieht Kant in dieser Hinsicht das Fazit der geistesgeschichtlichen Entwicklung, so kommt gleichzeitig „von der Ethik her, auf der Linie, die von Lessing über Kant zu Fichte führt, die Frage, inwiefern denn überhaupt eine selbst absolute Größe der Vergangenheit für den Menschen, der sie nur historisch kennt, eine Lebensbedeutung habe.“<sup>444</sup> Die Autonomie des Bewußtseins, das seine eigene Gesetzlichkeit entdeckt, setzt der mittelalterlichen Zwangskultur und der geschichtlichen Autorität auch in ihrer altprotestantischen Fassung ein Ende.<sup>445</sup> Das Resultat ist, daß die Problemstellung falsch war und nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte anders gefragt werden muß.

Durch Herrmann veranlaßt, ging Barth auf Schleiermacher zurück; ein Zeugnis dafür ist dieser Vortrag über Glaube und Geschichte vom Oktober 1910, umgearbeitet zu dem vorliegenden Aufsatz von 1911(1912)<sup>446</sup>, zunächst mit dessen viertem, religionsphilosophischem Teil<sup>447</sup>, mit dem die konstruktive zweite Hälfte des Vortrags und Aufsatzes beginnt. Hier kann man lernen, was Barth (wohlbemerkt nicht ohne Herrmann) mit dem Namen Schleiermacher dankbar verbindet. – Die Wurzeln der neuen Fragestellung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte betreffend liegen in der Renaissance, beginnt Barth in der Art Troeltschs allgemein geistesgeschichtlich statt mit Herrmann dogmatisch von Religion und Glaube ausgehend;<sup>448</sup> damals entdeckte das Bewußtsein seine Eigengesetzlichkeit (Autonomie) in Wissenschaft, Moral

<sup>442</sup> „Das Sechstageswerk der Genesis kommt in ein verdächtiges Licht, die alt- und neutestamentlichen Wunder werden in verwunderlicher Weise vernünftig gemacht. Kanon und Text, Autorschaft und historische Zuverlässigkeit der heiligen Schriften werden in derselben Weise in Frage gestellt und untersucht wie Homer und Livius. Aber auch das Zentrum der theologischen Provinz im Raum-Zeitlichen bleibt vor der Wissenschaft nicht sicher, und der Gottmensch verwandelt sich in den Rabbi von Nazareth, in den ‚größten Propheten‘.“ (177BC)

<sup>443</sup> 177D. Forts: „Von den angeblich gegebenen Erkenntnissen überhaupt richtet sich hier das Interesse auf den Vorgang des Erkennens, von den Dingen auf die Gesetzlichkeit in den Dingen.“ „Die Dogmen räumen ihren Platz in den Köpfen den Arbeitsmethoden.“ (178A)

<sup>444</sup> 178C. Barth zitiert Lessings Satz von den zufälligen Geschichts- und den notwendigen Vernunftwahrheiten, endlich Fichtes erklärtes Desinteresse an Historie nach der „Anweisung zum seligen Leben“; zu letzterem vgl. ARitschl, RuV 2III,2Df.

<sup>445</sup> Der überlieferte Glaubensbegriff läuft auf „intellektuelle Unredlichkeit, auf Selbsttäuschung, auf Werkgerechtigkeit“ hinaus (179Cf); die Autorität kann „vor dem autonomen, d. h. selber erkennenden modernen Kulturbewußtsein“ nicht bestehen (180A). Barth verweist nochmals auf das von Troeltsch in Hinnebergs Kultur der Gegenwart gezeichnete Bild, mit der Einschränkung, daß bei Troeltsch allerdings „der Radikalismus, der in der frühreformatorischen Position Luthers und Melanchthons offen und in der Theologie Calvins verborgen ist, nicht zu seinem Rechte kommt“ (179CD Anm n)

<sup>446</sup> Überarbeitung des Vortrags bis März 1911, Erscheinen im Druck 1912.

<sup>447</sup> 180B-188A. Drei Abschnitte: (a) Mit Schleiermacher, Glaubenslehre § 3, ist grundlegend zu unterscheiden: religiöses Selbstbewußtsein und Kulturbewußtsein. Vgl 1. u 2. Abschnitt des 1. Teils. (181B-182B) (b) Anschauung und Gefühl kantianisierend als aktiv-passiv erklärt, reformatorisch fides-justitia. (182BC-186A) (c) Anschauung, Glaube wird dem Individuum als unbegreifliches Faktum (mit Schleiermacher) begreiflich durch die Entdeckung reiner Liebe innerhalb der geschichtlichen Menschheit. Vgl 1. u 3. Abschnitt des 1. Teils. (186A-188A)

<sup>448</sup> Jedoch vermeidet Barth offenkundig Troeltschs Ahnensuche für Schleiermacher: die Herleitung von den Täufern (Troeltsch bei Hinneberg (1906) 305D); in Vollendung Kants die individuelle Ausformung der allgemeinen Vernunft (ebd 382f); im radikalen Pietismus wurzelnde Religionspsychologie (ebd 423AB); im Zusammenhang mit dem klassischen deutschen Idealismus stimmt er dann mit Troeltsch überein. Was die Vorgeschichte der Fragestellung angeht, zieht Barth lieber die Verbindungslinie zu einer Renaissance aus, die, anders als Troeltsch sie zeichnet, von der Autorität der Kirche sich lösend, nach säkularer Selbständigkeit im Leben strebt.

und Kunst.<sup>449</sup> Doch beginnt Barth dies näheren mit der deutschen Klassik als „dem philosophischen Resultat der geistigen Entwicklung, die mit der Renaissance ihren Anfang nahm. Anders, als es den Anschein hat, war der deutsche Klassizismus keineswegs auf die großen Objektivitäten der Natur, der Geschichte und der Kunst beschränkt. Schon in der Renaissance hatte der „Gedanke der autonomen Bewußtseinsgesetzlichkeit den Gedanken des autonomen individuell-lebendigen Ich erzeugt“<sup>450</sup>, und die deutschen klassischen Dichter kannten „das Problem des individuellen Lebens“ sehr wohl; „von hier sind die klassischen Poeten sogar ausgegangen.“ Sie brachten es „zum Ausgleich“, „ja zur Synthese zwischen dem, was ‚drinnen‘, und dem, was ‚draußen‘ ist“.<sup>451</sup> Die Romantik war gleichwohl mehr am lange vernachlässigten Individualitätsproblem interessiert,<sup>452</sup> so sehr, daß sie „in der hoffnungslosen Neuverwirrung der Probleme der Gottheit oder des Lebens und der Vernunft oder der Kultur“ endete, „deren Trennung die vorhergehenden Jahrhunderte in heißem Kampf durchgeführt. Bei Einem aber gestaltete sich der romantische Ansatz zum Ausgangspunkt einer Gottheits- oder Lebenstheorie, d. h. zu einer Religionsphilosophie, die darum fruchtbar und förderlich gewesen ist, weil sie die Probleme in ihrer qualitativen Verschiedenheit anerkannte,“ ohne doch die klassische „Synthese“ aus dem Auge zu verlieren. „Der Eine war *Schleiermacher*.“<sup>453</sup>

Barth zitiert den „berühmten § 3“ der Glaubenslehre: „Frömmigkeit . . . ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“<sup>454</sup> Barth umschreibt: „Wissen und Tun hier, Fühlen, Leben und Erleben dort. Kulturbewußtsein hier, Selbstbewußtsein dort.“ Auf dem Wege zu „einer einheitlichen Gesamtanschauung des Bewußtseins“<sup>455</sup>, die Barth anstrebte, stellt Cohens Begriff des „Kulturbewußtseins“ eine wichtige Vorleistung dar; Schleiermacher hat mit seiner Besonderung der Frömmigkeit auf Grund des Selbstbewußtseins des Individuums „die Eigenart des religiösen Problems“ mit unvergleichlicher Schärfe erkannt.<sup>456</sup> So trifft sich das Cohen-Herrmann-Schema mit Schleiermacher in der gleichen Gegenüberstellung, allein daß das Cohen-Herrmann-Schema von Anfang an mit einer positiven Verhältnisbestimmung beider Teile verknüpft, wohl dadurch veranlaßt ist. Im vorliegenden Zusammenhang verweilt Barth lange bei der Bestimmung des Unterschieds und wiederholt „hier (Selbstbewußtsein) und dort (Kulturbewußtsein)“ bedeute, daß beide Probleme auf verschiedenen „Flächen“ lägen.<sup>457</sup> Aus diesem vergleichenden Abwägen gegeneinander ergibt sich als Besonderheit des religiösen Selbstbewußtseins, daß es den Menschen meint, der denkt und will. Als solches individuelles Subjekt steht er erkennend im unerkennbaren „Ding an sich mitten drin“ und ebenso, indem er

<sup>449</sup> 180B; vgl 179A. Barth benennt den Ursprung von Cohens allgemein menschlichem Kulturbewußtsein. Zu diesem geistesgeschichtlichen Abriß vgl die Notizen 296ff für den Novalis-Vortrag im März 1911 sowie III 1,355Cf.

<sup>450</sup> 180C

<sup>451</sup> 180D

<sup>452</sup> 180D

<sup>453</sup> 181AB. – Eine wichtige Stelle: Barth erkennt in Schleiermacher den Ursprung des Cohen-Herrmann-Schemas; des weiteren s. unten § 5 dieses Kap. Anhand von drei Schleiermacher-Stellen erfolgt nun in drei Schritten in diesem vierten Teil des Aufsatzes die religionsphilosophische Grundlegung für die Lösung des Gegenwartsproblems Glaube und Geschichte.

<sup>454</sup> 181B. Das Bewußtsein überhaupt erwägend, wechselt Barth im Folgenden wie öfters zwischen tatsächlichem Wissen und Tun und dessen abstrakter Möglichkeit im Kulturbewußtsein, möglichem und aktuell-wirklichem (konkreten) Selbstbewußtsein.

<sup>455</sup> 132BC; vgl 163A.

<sup>456</sup> 181BC

<sup>457</sup> 181C; vgl 161A. „Dort steht die Art der objektiv-abstrakten Möglichkeit des Bewußtseins zur Diskussion, die apriorische Gesetzlichkeit des Wissens und Tuns, hier das wissende und tuende *Subjekt*, das denkende und wollende *Individuum*, der *Mensch* der Wirklichkeit mit einem Wort. Dort ist die Erkenntnis eines Dings an sich ausgeschaltet und alle Heteronomie des Pflichtbegriffs verpönt; wahre Erkenntnis ist nur die Erkenntnis von Erscheinungen, und guter Wille ist nur der eigene Wille. Hier steht der erkennende und der wollende Mensch, *indem* er erkennt, im Ding an sich mitten drin und, *indem* er will, unter absoluter Heteronomie.“ (181CD)

jeweils autonom will, „unter absoluter Heteronomie“. „Der *Mensch* der Wirklichkeit“<sup>458</sup> (der Mensch sozusagen von Fleisch und Blut, der doch ein religiöses Selbstbewußtsein hat) steht abseits diskutabler Möglichkeiten des Bewußtseins, in diesem statthabenden „unmittelbaren Vorgang der Bewußtseinswirklichkeit (der für die kritische Fragestellung gar nicht in Frage fällt)“ in der „Realitätsbeziehung“<sup>459</sup>, die ihm seine Gottesgewißheit „in Einem“ mit seiner Selbstgewißheit vermittelt.<sup>460</sup> Die Kontrastierung von Selbstbewußtsein und Kulturbewußtsein, beide im ersten Teil unter ein Gesamtbewußtsein befaßt, diene dazu, dem frommen Selbstbewußtsein die Leistung der Realitätsbeziehung (über das Subjekt) zu vindizieren, wovon ebenfalls schon der erste Teil gesprochen; denn das objektbestimmte Kulturbewußtsein weiß nur von abstrakten Möglichkeiten. Als dieser Punkt erreicht ist,<sup>461</sup> geht die Kontrastierung – ein bemerkenswerter Umschlag – unvermittelt in die positive Verhältnisbestimmung beider Größen über. Denn eben darin, daß es dem Kulturbewußtsein die fehlende Realitätsbeziehung verschafft, besteht die Leistung des frommen Selbstbewußtseins oder der Religion für die Kultur.<sup>462</sup> Was der erste Teil der Abhandlung nur konstatiert, wird hier also (ohne Umweg über eine kantische Idee unmittelbar) aus Schleiermacher begründet. Die Wendung vom „aktualisierenden, weil regulativen Prinzip“ zeigt aber, daß das nicht vom frommen Selbstbewußtsein nach Schleiermachers § 3, sondern vom Kulturbewußtsein und dem regulativen Gebrauch der Idee aus entworfene Cohen-Herrmann-Schema durchaus in Kraft ist. Damit erklärt der Religion und Theologie gewidmete Vortrag und Aufsatz noch einmal die Verweise auf Schleiermacher in den „Ideen und Einfällen“.<sup>463</sup> Wie immer, mit diesem ersten Abschnitt des religionsphilosophischen Teils ist für das Thema des Vortrags nicht wenig gewonnen. Aufgabe der zweiten, konstruktiven Hälfte des Vortrags ist ja, zu einer neuen, der „richtigen Problemstellung in der Frage ‚Glaube und Geschichte‘“<sup>464</sup> zu gelangen. Ein besserer Begriff des Glaubens, nämlich als lebendiger Religion und Gotteserlebens, zeichnet sich ab und bedarf nur der Erläuterung.<sup>465</sup>

---

<sup>458</sup> 181CD

<sup>459</sup> 181D; mit Rückverweis auf 161CD zu Beginn des ersten Teils.

<sup>460</sup> 181Df „Sie (die Realitätsbeziehung des Individuums) ist individuell und trans-individuell, sie ist Selbstgewißheit und Gottesgewißheit in Einem.“

<sup>461</sup> 181D

<sup>462</sup> Man erinnere sich: Die Gottesgewißheit eines einzelnen Menschen und Gläubigen (überhaupt), sein Bewußtsein des lebendig-gegenwärtigen Gottes, seine Gotteserfahrung, sein Gotterleben, verschafft der Geschichte (zB der profanen Historie als dem logischen Apriori der Kultur) die Gottes- oder Realitätsbeziehung. „Sie (die Realitätsbeziehung des Individuums) steht zum Kulturbewußtsein im Verhältnis des aktualisierenden, weil regulativen Prinzips. Sie läßt die gesetzlich apriorische Möglichkeit des Denkens und Wollens zu wirklichen Gedanken und Entschlüssen werden.“ (182A. Regulativ, weil nicht konstitutiv eine einzelne neue logische oder moralische Erkenntnis dadurch entsteht.) Anders als im ersten Teil erinnert Barth (hier noch vergleichsweise) an die platonische Idee, welche die Scheinwirklichkeit an der wahren göttlichen Wirklichkeit teilhaben läßt; ansonsten wird die Aufgabe des regulativen Prinzips auch hier nun dem Subjekt zugeschrieben. Von der religiös-sittlichen Lebensgestaltung aus gedacht ist die Beziehung auf Plato und die Idee des Guten wohl begreiflich: die Idee ist Gott. (III 2,80C; 14.IX.1910 zu Plato) III 2,78Cff zeigt aber, daß Barth, Anhänger der Theologie Schleiermachers, auch hinsichtlich Wahrheit und Wirklichkeit (dem logischen Apriori des Kulturbewußtseins) sich der Tragweite dessen durchaus bewußt ist, was es bedeutet, Plato als den wahren Kant zu feiern. – „In ihm leben, weben und sind wir.“ führt Barth ohne Stellenangabe die berühmten Worte der heidnischen Antike aus Apg 17,28 an (vgl das Tersteegen-Zitat 249A).

<sup>463</sup> Das Cohen-Herrmann-Schema, mag man sich erinnern, wurde (nach der literarischen Dokumentation) gelegentlich einer Bewertung der natürlichen Welterkenntnis entwickelt; es berührt sich in seiner Einführung (1,407AB) mit der von Schleiermacher ausgehenden Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur aufs engste. Jener Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften ist jedoch die über Glaube und Geschichte, den historischen Relativismus und Troeltsch bei dem Theologen Barth vorhergegangen.

<sup>464</sup> 179C. Erst durch die Gegenwart lebt die Vergangenheit (wieder) auf.

<sup>465</sup> Darum endet Barth (182BC) mit der Erinnerung an die bereits einfürend verwendete Unterscheidung von Glaube und Glaubensgedanken (155CD).

In einem nächsten Abschnitt<sup>466</sup> (des vierten Teils der Abhandlung) ist also „jenes individuelle Lebendigwerden, dem der Charakter der Realitätsbeziehung zukommt,“<sup>467</sup> des näheren vorzustellen. Barth beruft sich dazu auf die zweite der Reden Schleiermachers,<sup>468</sup> nach welcher im religiösen Erlebnis „zwei Faktoren zwar begrifflich zu unterscheiden, aber sachlich zusammenzuschauen sind.“<sup>469</sup> Der Anschauung als dem „Aufnehmen einer Wirklichkeit im Bewußtsein“ steht das Gefühl gegenüber als „das durch diese Wirksamkeit im Bewußtsein Gewirkte“<sup>470</sup>. Wir sind mit Vernunft und objektivem Bewußtsein auf Natur und Geschichte als das Endliche beschränkt und vermögen nur solches zu bearbeiten und zu bewegen. „Aber im Endlichen gibt es ein Universum, ein Ewiges, Absolutes. Und dieses Unendliche im Endlichen befindet sich in ununterbrochener Tätigkeit und offenbart sich unserm unmittelbaren Selbstbewußtsein in jedem Augenblick.“<sup>471</sup> Daß diese Wirksamkeit und Tätigkeit erfahren und anschauend aufgenommen werde, darauf kommt es an im Vorgang des individuellen Lebendigwerdens.<sup>472</sup> „Im Gegensatz dazu und doch in Handlungen tiefster Einheit damit ist das religiöse Gefühl das Gewirkte im Selbstbewußtsein, das in der Anschauung entstandene Ergriffensein von der im Endlichen wahrgenommenen ewigen Welt. Anschauung und Gefühl bestehen also nicht ohne einander und auch nicht neben einander, sondern *eines durch das andere und im andern*.“<sup>473</sup>

Der gegebenen religionsphilosophischen Erklärung des „individuellen Lebendigwerdens, dem der Charakter der Realitätsbeziehung zukommt,“ durch die Schilderung des religiösen Erlebnisses im Anschluß an den jungen Schleiermacher und dessen Deutung des Erlebnisses folgt unvermittelt in der Gleichsetzung der beiden Faktoren Schleiermachers mit den Hauptbegriffen der frühreformatorischen Lehre von Glaube und Rechtfertigung die theologische Deutung des individuellen Lebendigwerdens im Gotteserlebnis.<sup>474</sup> „Setzt man für ‚Anschauung‘ *fides* ein und für ‚Gefühl‘ *justificatio*, so wird man sich sofort zurechtfinden.“<sup>475</sup> Lutherisches

<sup>466</sup> 182BC-186A

<sup>467</sup> 182C

<sup>468</sup> Für Schleiermacher stehen nun die (Ur-)Reden statt der zweiten Ausgabe der Glaubenslehre.

<sup>469</sup> 182C. Es ist der Kantianer Schleiermacher, der das Unfaßbare, Unendliche, das Universum durch ein Hendiadyon unerklärt faßt und unerklärt als Tatsache oder gegenwärtig festhält; es ist der Kantianer Barth, der, kantianisierend sich Schleiermacher aneignet, dem „religiösen Erlebnis“ ein „individuelles Lebendigwerden“ zuschreibt, darin aber „zwei Faktoren“ erkennend voneinander sondert, die „zwar begrifflich zu unterscheiden, aber sachlich zusammenzuschauen sind“. (182C) Im religions- oder transzendentalpsychologischen Teil ging Barth vom Gotteserlebnis des Gläubigen aus; dieser „erlebt, erfährt, empfindet, fühlt, weiß, daß er lebt und gelebt wird. Passives und aktives Verhalten des Menschen fallen im Glaubensvorgang zusammen.“ (161BC) Nun, in der religionsphilosophischen Grundlegung (182C), stellt Barth die aktive Seite (wie häufiger, s. ob Anm 23) voran. Vgl 183BC-D Anm r.

<sup>470</sup> 182C. „Anschauung ist das Aufnehmen des Eindrucks, den der ewige Gehalt im Dasein auf unser Selbstbewußtsein ausübt.“ (182CD)

<sup>471</sup> 182D

<sup>472</sup> „Denn nicht auf ein allfälliges ‚An sich‘ des Wirkenden kommt es in dem Vorgang des individuellen Lebendigwerdens an. Sondern seine Wirksamkeit und Tätigkeit erfahren und in sich aufnehmen, ‚alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen‘, das ist die ‚Anschauung‘ der Religion.“ (183A) Barth zitiert aus Schleiermachers zweiter Rede. Im französischen Vortrag über die Wiederkehr der Metaphysik (31.V.1911) heißt es von Gott als Handlung, Tätigkeit: „Car la réalité de Dieu, c’est objectivement une action que nous subissons, c’est subjectivement une élévation de l’âme.“ (350A) Troeltschens Apriori und Cohens Kulturbewußtsein trifft so gut wie Lüdemanns Ich: „Il est parfaitement juste que dans l’action vitale qui forme le Moi, nous touchons la réalité transcendante, mais ceci ne dit pas que nous la touchons par la pensée, qu’il y a une science de cette réalité.“ (358A) Zur Kritik an der „Neutralisierung des Gottesbegriffs“ im Anschluß an Ritschl s 349ff.

<sup>473</sup> 183AB

<sup>474</sup> „Was hier vorgetragen ist, ist nicht eine neue Religion, nicht einmal eine neue Theologie, sondern einfach in der Terminologie der Romantik das Fazit der religionsphilosophischen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie, um nicht zu sagen des Paulinismus. Schleiermacher, der moderne Theologe, steht gerade in seiner Grundlegung in intimstem Zusammenhang mit den großen Zentralgedanken des evangelischen Christentums der Vergangenheit.“ (183Bf)

<sup>475</sup> 184A

„Glaubst du, so hast du.“ bedeutet: „Im Glaubensakt *ist* das Glaubensobjekt, es braucht nicht erst per fidem herbeigebracht zu werden.“ Die Rechtfertigung des Sünders<sup>476</sup> ist synthetisches und in Gottes Munde zugleich ein analytisches Urteil. „Denn durch das rechtfertigende Urteil hat Gott zwischen sich und ihm persönliche Beziehung und Gemeinschaft gestiftet. Diese Stiftung aber braucht nicht erst durch den Glauben des Menschen wirksam zu werden – die Wirksamkeit liegt bei Gott und nicht beim Menschen –, sondern *weil und indem sie wirksam ist, glaubt der Mensch*. So sind auch Glaube und Rechtfertigung bloß begrifflich zu unterscheiden als die zwei verschiedenen Seiten desselben Vorgangs, als Aufnahme der Wirksamkeit Gottes und als das von Gott Gewirkte. Es gilt auch von ihnen (wie von Anschauung und Gefühl in Schleiermachers zweiter Rede), daß sie ‚ursprünglich eins und ungetrennt‘ sind.“<sup>477</sup> Calvin hat später dem Problem den schärfsten Ausdruck verliehen, „indem er die Linien nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite verlängert, um dann direkt die göttliche Erwählung und den menschlichen Sittengehorsam einander gleichzusetzen. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Realitätsbeziehung des individuellen Lebendigwerdens wird also von der Religionsphilosophie im Anschluß an Schleiermachers und der Reformatoren Stellung des Problems so zu beschreiben sein: *In der Anschauung, im Sehen der Wirksamkeit Gottes, im Glauben, im sittlichen Gehorsam wird das Gefühl, das durch Gott Gewirkte, die Rechtfertigung, die Erwählung Tatsache*.“<sup>478</sup>

Damit ist die Religionsphilosophie, nachdem die Anschauung oder der (rechtfertigende) Glaube als individuelles Lebendigwerden in der Realitätsbeziehung des religiösen Erlebens beschrieben wurde, vor die Frage gestellt,<sup>479</sup> wie solcher Glaube zustande komme; denn er müsse, ohne daß eine bewußtseinsgesetzliche Möglichkeit schon gegeben sei, (gleichsam aus dem Nichts) zustande kommen. Ablehnung und Forderung sind, dem ganzen Vortrag entsprechend, gegen ein religiöses Apriori im Sinne Troeltschens gerichtet, das, gleich dem logischen, ethischen, ästhetischen des Kulturbewußtseins (Cohens) als generelle Möglichkeit vorgegeben, nur der Verwirklichung harre. „Hier als im Problemkreis nicht der Vernunft, sondern des Individuums haben wir es nicht wie dort mit der transzendental-allgemein-gesetzlichen Möglichkeit des Geschehens, sondern mit konkret-einzeln-wirklichem Geschehen, mit *Geschichte* zu tun.“<sup>480</sup> Nun erhellt auch die Bestimmung des Lebendigwerdens als fides salvifica, die überraschende Einfügung der dogmatischen Deutung des religiösen Erlebnisses in dessen religionsphilosophische Beschreibung anhand Schleiermachers zweiter Rede: Rechtfertigungslehre und Heilsglaube (im herkömmlichen Sinn) widersprechen dem religiösen Erlebnis so gut wie das religiöse Apriori. „Und hier erhebt sich die Frage, *muß* sie sich erheben: *wie kommt* Anschauung, fides salvifica *zu Stande?*“<sup>481</sup> Das bestimmte ‚unbegreifliche Faktum‘<sup>482</sup>, das einem Individuum scheinbar zufällig begegnet und „zur Anschauung des

<sup>476</sup> Barth bezieht sich auf Holls Aufsatz über die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1910! – „Denn Glaube ist freilich fiducia cordis misericordiae divinae und insofern nichts anderes als Empfänglichkeit, aber *weil* fiducia, persönliches Vertrauen zu dem *gerechten Gott*, zugleich oboedientia spiritus. Der rechtfertigende Gemeinschaftswille Gottes wird eben Glaubensgehorsam des Menschen.“ (185AB)

<sup>477</sup> 184Cf, mit Schleiermachers Reden gesprochen, die zuvor 183 Anm r ausführlich zitiert wurden. Weil und indem Gott wirkt, glaubt der Mensch; daß die zwei Seiten ein und desselben Vorgangs nur begrifflich zu unterscheiden seien, sei wiederholt.

<sup>478</sup> 185Cf; zum Schleiermacher-Zitat vgl 183 Anm r. Desgleichen muß man später (194Df) sich erinnern, daß früher gesagt wurde: Im Anschauen der Wirksamkeit Gottes, im Glauben, Gehorchen wird Tatsache: das Gefühl als das durch Gott Gewirkte, die Rechtfertigung, ja die Erwählung. Durch das Ineinsetzen werden zwei für sich recht wohl bekannte Seiten eben miteinander behauptet. – Auch in WHerrmanns besserem, kritischem Verständnis des jungen Schleiermacher, der doch Schüler Kants ist, sind Religion, Glaube und Sittlichkeit aufs engste verbunden. (S bei Hinneberg 1906 S 597A / Schriften, hrsg v PFischer-Appelt, 1,315A)

<sup>479</sup> 186A-188A; zum dritten und letzten in diesem Teil.

<sup>480</sup> 186B. Offenbarung und Glaube, beides überhaupt in diesem allgemeinen, aller Religion geltenden Teil, müssen kontingent, also geschichtlich zustande kommen.

<sup>481</sup> 186C. – Vor den älteren Herren wird die „Centralthese“ „anhand unverdächtiger Personen wie Luther und Melanchthon“ demonstriert etc. (151C)

<sup>482</sup> 186C.187B, mit Schleiermacher nach der fünften der Reden. Um das für die vorzubereitende Antwort und Lösung der Frage hochwertige sittliche Gebiet in die Beschreibung des Erlebens und der Aktualisierung wenigstens

Universums, des wirksamen Gottes wird“, findet er in der „Sozietät“, unter den „menschlichen Neben-Individuen“, <sup>483</sup> da der einzelne Mensch, ehe er die Religion findet, mit Schleiermachers zweiter Rede ‚in *Liebe* und durch *Liebe*‘ erst die Menschheit gefunden haben muß. Barth gewinnt daraus einen Schluß auf die Geschichte: „Das Individuum findet die Offenbarung, die es in der Religion anschaut und aufnimmt, in der Menschheit, das heißt aber in der Geschichte. Das schöpferische Prinzip aber, durch das die Anschauung zu Stande kommt, ist die Liebe, ist das persönliche innere Erlebnis reiner Hingabe und reiner Gemeinschaft.“<sup>484</sup> Aber wo ist oder war auf der Erde derlei je zu finden?

Barths Schluß verhüllt ein „Mußte nicht . . .?“ Im religionsphilosophischen Abschnitt erscheint der Name Jesu Christi nicht einmal in dessen theologisch argumentierendem Teil, im „christlich-theologisch-dogmatischen“ Abschnitt erscheint er desto häufiger. Wie Troeltsch sichert Barth eine allgemeine Möglichkeit der Offenbarung Gottes; Troeltsch <sup>485</sup> durch das religiöse Apriori im Begriff des Menschen, Barth unter den Bedingungen von Natur und Geschichte <sup>486</sup>, dort aber religionsphilosophisch mit Hilfe Schleiermachers ausdrücklich im Bereich des Individuellen sich haltend.<sup>487</sup> Erinnert man sich bei dem angeführten Schluß an jenen Satz im psychologischen Gesamtentwurf des ersten Abschnitts: „Der *christliche Glaube* hat seine Eigentümlichkeit darin, daß hier das passiv-aktive Gotteserleben geschichtlich *irgendwie* bedingt und bestimmt ist durch die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*.“<sup>488</sup> und hat selbst das „irgendwie“ nicht überlesen, so endet der religionsphilosophische Teil des Vortrags eben dort, wo der „christlich-theologisch-dogmatische“ einsetzt.

Es bedarf einer dreigliedrigen Vorklärung, zum ersten den Christus betreffend, ehe die „Hauptfrage“<sup>489</sup> des „christlich-theologisch-dogmatischen“ Teils des Vortrags<sup>490</sup> gestellt werden kann. Denn nach dem Verhältnis von christlichem Gottesglauben und Geschichte zu fragen, bedeutet, dem ersten, psychologischen Teil zufolge, nach christlichem Glauben und Christus zu fragen.<sup>491</sup> Dann hat soeben der religionsphilosophische Teil den Begriff der Religion überhaupt und das Zustandekommen von Glaube und Offenbarung überhaupt erläutert: Anschauung und Gefühl des religiösen Erlebnisses, von denen Schleiermacher spricht, bedeuten das „Glaubst du, so hast du!“ des Luther von 1520 und treffen sich mit der Gleichsetzung von Glaube und Rechtfertigung in Melanchthons Loci von 1521. Wie aber kommt der Glaube, die Realitätsbeziehung zustande? Darauf hatte der religionsphilosophische Teil geantwortet: durch die Anschauung eines „unbegreiflichen Faktums“ (in der Natur oder) in der menschlichen Sozietät;<sup>492</sup> „denn es (das religiöse Leben mit seiner Realitätsbeziehung) muß *zustande kommen*.“<sup>493</sup> Vom christlichen Glauben im besonderen, dem Barth in diesem fünften Teil des

---

andeutungsweise einzubeziehen, verweist Barth auch auf Schleiermachers Monologen: „um mit den ‚Monologen‘ die Beschreibung dieses Erlebnisses auf das sittliche Gebiet zu erweitern, ‚das Bewußtsein der inneren Freiheit und ihres Handelns‘, dem ‚ewige Jugend und Freude‘ entspießt.“ (186BC)

<sup>483</sup> 187BC. Für das ‚unbegreifliche Faktum‘ ‚*scheinen* . . . in den niederen Religionen die Natur und ihre Phänomene oder dgl in Betracht zu kommen, im Gebiet der höheren, der Geistesreligionen sind es jedenfalls deutlich und ausschließlich die *Sozietät*, die menschlichen Neben-Individuen“. (187BC)

<sup>484</sup> 187Cf. – Bei „rein“ ist an Jesus zu denken.

<sup>485</sup> Unter dem Eindruck des historischen Relativismus und diesem weichend.

<sup>486</sup> Das heißt unter den Bedingungen von Naturgesetz und historischem Relativismus.

<sup>487</sup> Vgl. „Der Weg zu Jesus“ im Konfirmandenkurs 1910/11.

<sup>488</sup> 164A. Forts: „In seiner Vergangenheit hat der Gläubige irgendwie in der Anschauung dieser Persönlichkeit jene Realitätsbeziehung erlebt, und diese Anschauung ist irgendwie auch das Realitätsprinzip seiner Zukunft.

<sup>489</sup> 193C

<sup>490</sup> 188B. Fünfter Teil: 188B-202B.

<sup>491</sup> 188B mit Rückverweis auf 164(A)B: In wem die Begegnung mit der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Glauben weckte, für den gilt: Das „Irgendwie“ des Bedingtheits dadurch steht für ein Mehr an Bedeutung in der Beziehung auf die „dagewesene Persönlichkeit Jesu“: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit“.

<sup>492</sup> „Eine einzelne bestimmte Anschauung führt den Menschen vor ein ‚unbegreifliches Faktum‘, stellt ihn mitten unter dem Endlichen und Einzelnen unter den Eindruck des Unendlichen und Ganzen.“ (186CD)

<sup>493</sup> 186B. Forts: „Es darf *nicht*, als im Begriff des Menschen gegeben, *vorausgesetzt* werden.“

Aufsatzes sich nun zuwendet, gilt mit Melanchthons Loci von 1521: „Ecce cognitio Christi justificatio est, cognitio autem sola fides est.“ D. h. also: Das religiöse Schauen Christi, das Sehen der Wirksamkeit Gottes in ihm, *ist* die Rechtfertigung; darum ist diese Anschauung und nur diese der christliche Glaube. Diese Gleichung ist nun zu diskutieren.<sup>494</sup> Dies wäre dann zum ändern die zweigeteilte zu beantwortende Hauptfrage des fünften Teils.

Zur Beantwortung der dreigliedrigen Vorfrage, die den gemeinten Christus betrifft, stellt Barth drei definitionsartige Sätze auf, die er nacheinander erläutert.<sup>495</sup> Der Glaube meint einen Christus „außer uns“; keinen, wie Barth auch hätte sagen mögen, der nur in uns ist, und also nichts als eine göttliche Bestimmung zum Geist und schwache natürliche Kraft auszudrücken vermag. Der erste Satz ist gegen Arthur Drews Behauptung gerichtet, daß wir von Natur einen ‚Christus in uns‘ trügen: „*In uns* ist zunächst nicht Christus, sondern die apriorische Gesetzlichkeit des Bewußtseins und ein empirischer Lebensbestand, der den Imperativen jener Gesetzlichkeit nicht von ferne gerecht wird.“<sup>496</sup> Und: „ ‚Von Natur eigen‘ ist uns das Kulturbewußtsein als apriorische Gesetzlichkeit des Bewußtseinsmöglichen, nicht aber der Glaube, geschweige denn ein konkret-historischer Glaube wie der christliche.“<sup>497</sup> Ein mit Schleiermacher als Anschauung verstandener Glaube<sup>498</sup> sowie die Rechtfertigungslehre<sup>499</sup> verlangen einen Christus außer uns. „Die einseitige These vom Christus in uns erledigt sich gleicherweise vom Standpunkt der reformatorischen Heilsgewißheit wie vom Standpunkt des kritischen Idealismus aus.“<sup>500</sup> – So wenig wie einen Christus in den Grenzen des Natürlich-Menschlichen gibt es für den Glauben einen „Christus an sich“; es handle sich um den „Synergismus“ der protestantischen Orthodoxie<sup>501</sup> oder einen historischen Jesus in religionsgeschichtlicher Beleuchtung<sup>502</sup>. Ein Christus, der nicht sogleich als Gegenwart Gottes rechtfertigte, ist undenkbar: „Denn in der Anschauung ist eben die Wirksamkeit und damit das Wirksame bereits mitgesetzt. ‚Glaubst du, so hast du!‘“<sup>503</sup>

„Darum kennt die Methodik des christlichen Glaubens nur einen ‚Christus in uns‘. Ich kann hier einfach *Calvin* das Wort lassen.“<sup>504</sup> Barth zitiert<sup>505</sup> hauptsächlich Ausführungen zur

<sup>494</sup> 188B; vgl 193C.

<sup>495</sup> 1. Abschnitt des V. Teils; 188BC-193BC (ein Drittel des V. Teils), dreifach untergliedert: (188C)188D-190A (Kein (natürlicher) Christus in uns wie ADrews, sondern ein Christus außer uns); 190A-192A (Kein Christus an sich – ob mit Athanasius oder Bousset, sondern nur ein Christus in uns; dh kein Christus ohne Glauben); 192B-193B (Nur ein Christus in uns – mit Calvins incorporatio (des Gläubigen) in Christum; oder (mit Schleiermacher): die auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi ist das Objektive. Oder: „Der Christus außer uns ist der Christus in uns. Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.“ (193B; vgl 197A.200C) – Barth will bei der Aufstellung dieser drei ein- und abgrenzenden Sätzen der Leitung Calvins sich anvertrauen: „*Calvin* scheint mir für unser Problem theologisch mehr darzubieten als alle Alten und Modernen, weil er die doppelte Gedankenreihe des Christus extra nos und des Christus noster factus in einer Schärfe durchgeführt hat, die ich sonst nirgends erreicht sehe.“ (188D)

<sup>496</sup> 189C

<sup>497</sup> 189A

<sup>498</sup> „Anschauung aber ist Anschauung von Etwas, und zwar von *Etwas außer uns*, nur in diesem Sinn ist sie Anschauung des ‚Universums‘, in der das ‚Gefühl des Universums‘ wirklich werden kann.“ (189B)

<sup>499</sup> „Die Gewißheit, d. h. aber die Wahrheit des Gefühls, der justificatio, des Lebens hängen davon ab, daß sie forensisch, als synthetisches Urteil gedacht werden.“ (189B)

<sup>500</sup> 190A

<sup>501</sup> 190B. „Synergismus, d. h. die blöde Auseinanderhaltung von Subjekt und Objekt im Glaubensvorgang“ erklärt Barth dem Freunde Loew im Brief v 9.IV.1911. (332A); vgl dazu 201C. 193B verweist Barth für die Überwindung des gemeinten Synergismus auf die Dogmatik Kaftans. Von Synergismus im vorausgesetzten übertragenen Sinn spricht bereits WHerrmann, zB Schrr, hrsg v PFischer-Appelt, 2,15Df.

<sup>502</sup> 191B

<sup>503</sup> 190B. Die objektive Größe eines Christus an sich, der angeeignet werden müßte, wurde unter dem Gesichtspunkt des Synergismus bereits einmal abgelehnt. (171C) „Wird diese objektive Größe nicht von vornherein als im Glauben mitgesetzt d. h. aber als von vornherein subjektiv wirksam gedacht, wie soll dann die Anschauung des Glaubens, die doch Anschauung eines Wirksamen ist, überhaupt entstehen?“ (190C)

<sup>504</sup> 192B

<sup>505</sup> 192BC aus Inst III 2,24

Einleibung in Christus und daraus folgender Teilhaberschaft sowie zur Vergemeinschaftung. Calvin habe Melanchthon präzisiert, wenn er sage, daß es nur einen Christus in uns gebe. „Und ebendieselbe Einsicht hat Schleiermacher<sup>506</sup> ausgesprochen, indem er ‚die wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi‘ die ‚wahre‘, d. h. doch wohl die Glauben schaffende Offenbarung und – *das Objektive* nennt. Der Christus des Glaubens ist der affizierende Christus, denn Glaube ist ja als Anschauung selbst nichts anderes als Sehen einer Wirksamkeit, als Affiziertwerden. Und darum ist er der Christus in uns. Aber dieser wirksame Christus in uns ist das ‚Objektive‘. Damit ist der Kreis geschlossen, den wir begonnen mit dem Satz, daß der Glaube nur einen Christus außer uns kennt.“<sup>507</sup> Zwei knappe Sätze, die in sich ineins setzen, fassen diesen ersten Unterabschnitt zusammen. Sie fassen zusammen, als müsse auf den zweiten, der unerwartet an die Geschichte als ebenso wie der Glaube verhandelten Gegenstand erinnert,<sup>508</sup> wie wenn von nichts anderem beständig die Rede gewesen sei, der erste nur übertragen werden, um zu einem Ergebnis aller Erörterungen zu kommen: „Der Christus außer uns ist der Christus in uns. Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.“<sup>509</sup> Kein Gegenüber; der Glaube selber ist als Vorgang Geschichte, in Entstehung wie Fortpflanzung Werk der Geschichte; Christus (Gott in Christus) wirkt den Glauben, das ist die Geschichte (dem, der nach dieser fragt).<sup>510</sup> – Der religionspsychologische erste Teil erläuterte das Zugleich von relativer und absoluter Geschichte; in Unterordnung der ersteren unter letztere kann Jesus der Christus sein. Damit aber wirksame Geschichte der gewirkte Glaube sei, muß ein Christus außer uns der Christus in uns sein. So haben wir von zweierlei Geschichte, von Jesus und von dem Christus gehört, doch nichts bisher von der Persönlichkeit Jesu und seinem Kreuz, welches das Zeichen des christlichen Glaubens geworden ist.

Nach diesem Übergang von der Religionsphilosophie zur Theologie im ersten Abschnitt oder der ersten Hälfte des fünften Teils formuliert Barth im Anschluß an Schleiermacher die „Hauptfrage“: „*Inwiefern ist der wirkende affizierende Christus Quelle und Stoff des christlichen Glaubens?*“ Der Vorgang hat zwei Seiten; zunächst ist die objektive, die „Seite der Geschichte, d. h. Christi“ zu untersuchen, danach die subjektive, die „Seite des Glaubens“.<sup>511</sup> Die objektive Seite wird nach Quelle und Stoff unterteilt.<sup>512</sup>

<sup>506</sup> In einem späten Brief, den Barth nach Dilthey, Schleiermachers Leben in Briefen, anführt; zitiert bereits 1,359D.

<sup>507</sup> 192Df. Forts: „Alles hängt für die Wahrheit des Gefühls, der justificatio, des Lebens davon ab, daß er außer uns, und Alles hängt für die Wahrheit der Anschauung, der fides, des Erlebens davon ab, daß er in uns ist.“ (193B) Forts s nächstes Zitat ob.

<sup>508</sup> Mit Glaube als sozialer Tatsache (161CD) und dem Glaubensvorgang durch Entstehung und Fortpflanzung im Geschichtsvorgang verankert (162A) hatte der erste Abschnitt begonnen.

<sup>509</sup> 193B (dann nochmals 197A.200C). Damit sei Glaube und Geschichte genug getan, die synergistische Kontroverse aufgelöst. – „Die wirksame Geschichte“ (193B) sagt Barth mit Bezug auf die von ihm zitierten Worte Schleiermachers: „die wirksame, dh . . . affizierende Erscheinung Christi“ (192Df) – Zu verstehen: Der Christus, der uns auf eine bestimmte Art affiziert hat, oder: der Christus der in uns gewirkten Anschauung ist der Christus in uns. Die auf uns und in uns wirkende Geschichte ist der gewirkte Glaube. Der religionspsychologische erste Teil, der die Zwiennatur der Geschichte und damit des Glaubens begründet, wird vorausgesetzt: Jesus ist der Christus des individuellen Glaubens. Unter dieser Voraussetzung erklärt der Doppelsatz die Fortpflanzung des Glaubens in der Überlieferung.

<sup>510</sup> Vgl. „Es erhebt sich vielmehr das Postulat, unter voller Voraussetzung und Anerkennung des historischen Relativismus die eigentümlich religiöse und von da aus theologische Methodik nachzuweisen, kraft deren ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte, kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen, die Methodik des tatsächlichen Entstehens und Bestandes des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte.“ (160AB) Die absolute Geschichte, gewirkt in der Anschauung Christi, ist die Geschichte des Gottes, der sich in Jesus offenbarte, abseits alles historischen Relativismus. Heutiger, gegenwärtiger Glaube hat, weil geschichtlich gewirkt, so viel Recht, daß weder ein Athanasius noch ein Bousset (vgl 191B) ihn (völlig) ins Unrecht setzen können: „Der christliche Glaube und die Geschichte“

<sup>511</sup> 2. Abschnitt: 193C-198B; 3. Abschnitt: 198B-(201A)202BC

<sup>512</sup> 193C-196A; 196A-198B. Zu „Quelle“ vgl 162B von der Gnade der Überlieferung in der Sozietät der Geschichte; 195C als fons gratiae latinisiert und auf das in den Evangelien leuchtende innere Leben Jesu angewendet. Vom „Stoff für unsre Religion“ spricht Schleiermachers fünfte Rede.

Um die bezeichnete Hauptfrage nach ihrer objektiven Seite hin zu erörtern, wird sie von Barth so umformuliert, daß sie nach dem geschichtlichen Ursprung des Christentums (in der Vergangenheit) fragt. Wie kam es, daß menschlicher Glaube gerade auf Jesus verfiel, oder: „Wie geht es zu, daß der christliche Glaube unter allen möglichen Anschauungen innerhalb der Menschheit gerade diese ergreift?“<sup>513</sup> Aber die endlich klar gestellte Frage nach Anfang und Ursprung in dem evangelischen Jesus führt wieder in die Theologie.<sup>514</sup> „Worin liegt die besondere misericordia divina in der Erscheinung Christi? Die Reformatoren antworten einhellig: in seinem *Kreuz* und in seiner *Auferstehung*.“<sup>515</sup> In diese „doppelseitige Tatsache des Heils“ faßt schon Paulus zusammen, „was die Urgemeinde im Bilde des *κρίτος* verehrte“. „Es scheint mir, daß wir allen Anlaß haben, diese Zusammenfassung des wirksamen Christus ganz anders ernst zu nehmen und fruchtbar zu machen, als es gewöhnlich der Fall ist.“<sup>516</sup> Mit der weiteren Frage: „Warum ist gerade Kreuz und Auferstehung *Christi* Anschauungsobjekt göttlicher Wirksamkeit auf uns?“<sup>517</sup> kommt Barth dann von den Reformatoren und Paulus zunächst doch wieder ab: „Christus überhaupt“, „er *selbst*“ „ist Wirksamkeit Gottes auf uns und darum Quelle und Stoff unsrer religiösen Anschauung.“ Gewiß, das Äußere samt seinen Worten „dient dazu, uns ihn selbst zu *vermitteln*“, obgleich es „dem Gebiet des objektiven Bewußtseins“ angehört, „bloß historisch“ ist „und darum in jeder möglichen Form der Unsicherheit, der Relativität, der Unwirksamkeit alles bloß Historischen unterworfen. *Wirksamkeit aber setzt voraus eine qualitative Gleichartigkeit des Wirkenden mit dem zu Bewirkenden*.“<sup>518</sup> Folglich ist eine göttliche qualitative Gleichartigkeit des Wirkenden mit dem zu bewirkenden Glauben oder neuen, ewigen Leben verlangt. „Das Problem des Glaubens besteht darin, daß in der Anschauung das Gefühl, in der fides die justificatio wirklich werde, d. h. eben jene individuelle Lebendigkeit, die wir oben<sup>519</sup> als das Wesen des Glaubens beschrieben haben.“ Die „individuelle Lebendigkeit“ als Rechtfertigung des Menschen hat aber „ihre Norm an der Aktualisierung der apriorischen Bewußtseinsgesetzlichkeit, und zwar zweifellos an ihrer restlosen Aktualisierung“, von den Reformatoren als vollkommene Gerechtigkeit beschrieben.<sup>520</sup> Dem in Vollkommenheit zu Bewirkenden, der Rechtfertigung zur Gerechtigkeit, steht – und damit kann die Lücke zwischen dem affizierend wirkenden Christus und dem zum Tod am Kreuz sich hingebenden und damit sein Leben vollendenden Jesus von Nazareth endlich geschlossen werden – „in der Tat ein qualitativ gleichwertig Wirkendes gegenüber in dem Selbstbewußtsein oder in dem

---

<sup>513</sup> 193C

<sup>514</sup> Auf die Frage nach dem Einzigartigen Jesu antworten die Reformatoren: „Weil in ihm die besondere misericordia divina gegen uns wirksam, weil er das Vehikel der göttlichen Erwählung, weil in ihm Gottes Wille, Gemeinschaft mit uns zu haben, vollzogen ist.“ (194A) (Vgl dazu: „In der Anschauung, im Sehen der Wirksamkeit Gottes, im Glauben, im sittlichen Gehorsam wird das durch Gott Gewirkte, die Rechtfertigung, die Erwählung Tatsache.“ (186A)) Was nur auf die nächste theologische Frage führt.

<sup>515</sup> 194A

<sup>516</sup> 194B

<sup>517</sup> 194C

<sup>518</sup> 194D. – So springen die Sätze zwischen der vergangenen Gestalt Jesu und dem gegenwärtig affizierenden Christus hin und her und nun eben zum gegenwärtig wirkenden Christus zurück.

<sup>519</sup> 182CD; zweiter Unterabschnitt des vierten, religionsphilosophischen Teils; über das „individuelle Lebendigwerden“ im „religiösen Erlebnis“ durch die im „Gefühl“ den „Eindruck, den der ewige Gehalt im Dasein auf unser Selbstbewußtsein ausübt“, als eine Wirksamkeit aufnehmende Anschauung. „Im Endlichen gibt es ein Universum, ein Ewiges, Absolutes.“ (182D) „Denn *nicht auf ein allfälliges ‚An sich‘ des Wirkenden kommt es in dem Vorgang des individuellen Lebendigwerdens an. Sondern seine Wirksamkeit und Tätigkeit erfahren* und in sich aufnehmen, ‚alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen‘, *das ist die Anschauung der Religion*.“ (183A)

<sup>520</sup> 194D. Barth versichert, die Reformatoren hätten diesen „inneren Lebenszustand“, weil natürlich „Aktualisierung einer *apriorischen* und nicht einer empirisch-zufälligen Gesetzlichkeit“ (195 Anm an) als Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, beschrieben. Die „restlose Aktualisierung“ bedeutet demnach vorzüglich die sittliche Vollkommenheit (im Gedenken an § 9 des KU 1910/11) oder den vollkommenen Vertrauensgehorsam (im Gedenken an den zweiten Teil, Kap I des KU 1910/11).

*innern Leben Jesu.*<sup>521</sup> Die Prüfung an Calvins Preis des Gehorsams Christi bestätigt: „Wir sehen in ihm (Jesus) einen inneren Lebenszustand erreicht, der den Namen *justitia* verdient, denn er ist selbstverleugnender Liebesgehorsam ohne Rückhalt und deshalb *die* restlose Aktualisierung der apriorischen Bestimmung des Menschen. *So* sieht *wirkliche* individuelle Lebendigkeit aus wie das innere Leben Jesu.“<sup>522</sup> Als das „unbegreifliche Faktum“ aus Schleiermachers fünfter Rede tritt Jesu Gehorsam uns entgegen, „ist nun der *fons gratiae*, der über alle Kritik erhaben, indifferent gegen historische Bejahung oder Verneinung ‚in den Evangelien schimmert und leuchtet‘“.<sup>523</sup>

Das ‚unbegreifliche Faktum‘ des Gehorsams Jesu, der sein inneres Leben ausmachte, ist, wie er uns als Quelle bleibt, so auch für immer der Stoff unseres Glaubens, mit Schleiermacher geredet.<sup>524</sup> „In der Religion Jesu finden wir ‚Stoff für unsere Religion‘, und ich interpretiere: sie ist der *tatsächliche* Stoff unserer Religion. Wenn wir überhaupt Religion haben, so haben wir sie, weil uns von der Religion Jesu her durch allerlei Vermittlungen der Stoff dazu gegeben ist.“<sup>525</sup> Vom gegenwärtig affizierenden Christus hatte dieser zweite Abschnitt die Überlieferung der Gnade in der Geschichte bis zum inneren Leben des Jesus von Nazareth zurückverfolgt; kehrt er davon nun in die Gegenwart zurück, so hat nach der Mühe dieses Weges das Ergebnis des ersten Abschnitts, des ersten Drittels dieses fünften Teils der Abhandlung, an Konkretion gewonnen, wie die Wiederholung im Anhören und der Nachsatz beweisen: „Der Christus außer uns ist der Christus in uns. Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube. Was für Jesus selbst das Bewußtsein von der Einzigartigkeit, Ursprünglichkeit und Kraft seiner Religiosität und damit das Bewußtsein seines Mittleramtes, seiner Gottheit war, das ist für uns die notwendige und zureichende Anschauung der Wirksamkeit Gottes.“<sup>526</sup> Der Nachsatz aber gibt Antwort auf die Frage am Anfang dieses zweiten Abschnitts dieses fünften, dogmatischen Teils, warum überhaupt der Glaube sich gerade an Jesus gehängt habe. Apostel und Reformatoren hatten auf Jesus als das Vehikel Gottes und das in Kreuz und Auferstehung beschlossene Heil hingewiesen.<sup>527</sup> Dies nimmt Barth, nach der Seite der Geschichte, das heißt Christi hin, der objektiven Seite, die Frage beschließend, mit Hilfe Calvins nochmals auf, durch den er sich bestätigen läßt: „Die *obedientia* des Selbstbewußtseins Jesu kommt definitiv, vollständig und anschaulich zum Ausdruck in seinem *Kreuze*. Auch der geringste Schein kleinmenschlicher Beschränktheit und Egozentrität im Bilde seines inneren Lebens muß verschwinden angesichts der Tatsache, daß der Vollkommene es nicht für einen Raub ansah, Gott gleich zu sein, sondern gehorsam war bis zum Tod, bis zur Vernichtung seines menschlichen Selbstbewußtseins.“<sup>528</sup> „Das andere aber ist nur die Kehrseite davon. Weil Jesu Leben in diesem Tod seinen geschlossenen Ausdruck fand, ist er *aufgeweckt* von den Toten. Indem der historische Jesus zu

<sup>521</sup> 195A. Dies freilich, trotz seiner Tatsächlichkeit, nicht mehr denn individuelle Möglichkeit und Angebot dem Individuum; daher die umständliche Vorsicht.

<sup>522</sup> 195B; vgl § 7.9 des Konfirmandenkurses 1910/11 (KU 70f.73f).

<sup>523</sup> 195C. Forts: „Erhaben und indifferent einerseits darum, weil sie (die *obedientia* Christi) gegenüber allen Schwankungen im historischen Bild Jesu undiskutierbar bleibt, dh weil sie für die Wissenschaft gar nicht Objekt werden kann. Andererseits einfach darum, weil sie *tatsächlich wirksam ist*.“ – An die *obedientia*, die als „unbegreifliches Faktum“ . . . der *fons gratiae*, der . . . in den Evangelien schimmert und leuchtet“ (195C) knüpft der Aufsatz die Anm aq: „Es handelt sich eben *nicht* um einen irgendwie festzustellenden *Ausschnitt* aus der evangelischen Geschichte. . . Sondern es handelt sich um das nicht nachweisbare, aber erlebbare Faktum menschlich-persönlich-individuellen Lebens, das durch die Berichte der Urkunden *hindurchleuchtet* wie durch ein Transparent, das jenseits aller historischen Dialektik sich als unmittelbare Wirklichkeit, weil Wirksamkeit kundgibt, das die Evangelien zum Evangelium werden läßt.“ (bis 196B)

<sup>524</sup> Von Jesu *obedientia* als Quelle geht Barth unvermittelt zu seiner Religion als Stoff der unseren bis in die Gegenwart über, bis 197BC in der *obedientia* des Selbstbewußtseins Jesu, die zum Kreuz führt, beides zusammenfließt. Vgl, was oben (193C) als „die Hauptfrage“ bezeichnet wurde: „*Inwiefern ist der wirkende affizierende Christus Quelle und Stoff des christlichen Glaubens?*“

<sup>525</sup> 196A. Jesu Glaube „ist die Offenbarung, die der *tatsächliche* Inhalt unseres Glaubens ist“. (197A)

<sup>526</sup> 197A; zuerst 193A; zum dritten Mal dann 200C in der Abhandlung der subjektiven Seite der Sache.

<sup>527</sup> 193Cf

<sup>528</sup> 197BC

Grabe geht, wird er der lebendige Christus, der über das Grab triumphiert, wird er das Vehikel der göttlichen Erwählung, der göttlichen misericordia, des göttlichen Gemeinschaftswillens gegen uns. Als der Gekreuzigte und *darum* als der Auferstandene ist Christus *die* Heilstatsache des christlichen Glaubens.<sup>529</sup> So trugen apostolische und reformatorische Theologie doch noch dazu bei, die Bedeutung des evangelischen Jesus als göttlichen Vehikels für den Glauben der Gegenwart darzutun.<sup>530</sup>

Objekt und Subjekt, objektive Gegebenheit und subjektive Aneignung einander gegenüberzustellen, erklärt Barth für Synergismus; es soll eins im andern zumal wirken und gewirkt sein. Dies darzutun, unterschied er dann doch eine objektive und eine subjektive Seite der Sache und fand für die objektive Seite seinen Stoff an dem inneren Leben oder der Religion Jesu; Kreuz und Auferstehung drücken den vollkommenen Gehorsam aus. Zur Darstellung der subjektiven Seite<sup>531</sup> dient eine Zitatensammlung zumeist aus Luther und Calvin<sup>532</sup> zu dem Verhältnis von Glaube und Christus, Glaube und Gerechtigkeit.<sup>533</sup> Barth unterstreicht: „Um die *andre* Seite *derselben* Sache handelt es sich.“<sup>534</sup> Die Selbigkeit, die Einheit geht von der objektiven Seite aus: „Gott wirkt im Menschen. Der Glaube selbst ist das Werk Gottes, und darum ist der Glaube die Rechtfertigung.“<sup>535</sup> Luthers „fröhlicher Wechsel“ und Vereinigung mit Christus im Glauben werden reichlich zitiert; was besagen sie anderes als: „Die Anschauung Christi ist die produktive Lebensgemeinschaft.“<sup>536</sup> Calvin kann Luther in der Darstellung des einen Vorgangs übertreffen, in dem der wirkende affizierende Christus Quelle und Stoff des christlichen Glaubens ist. „Wie für ihn (Calvin) schon die Erwählung direkt das objektive Korrelat des sittlichen Gehorsams ist, so zieht er auch hier deutlicher noch als *Luther* die Linie, die das christliche *Leben* direkt als Inhalt des christlichen *Glaubens* nachweist.“<sup>537</sup> Die Gerechtersprechung „wird, weil sie *wirksame* Gerechtersprechung ist, zur Gerechtmachung“.<sup>538</sup> „So wird die Heiligung schlechterdings zum Inhalt der Rechtfertigung.“ Was aber das Zunehmen im Christentum angeht, bestätigt Calvin: „Der Glaube erweist auch dadurch seine Geschichtlichkeit, daß er sich im Leben des Individuums darstellt als Werdeprozeß. Prinzipiell gilt auch von dieser

<sup>529</sup> 197Cf; vgl 200Cf. Forts: „Für das objektive Bewußtsein, für die Wissenschaft existiert sie (*die* Heilstatsache des christlichen Glaubens) nicht und kann sie nicht existieren. Aber im christlichen Glauben wird sie tatsächlich als wirksam angeschaut, und in jedem Faktum dieses Glaubens in lebendig gewordenen Individuen ist sie darum als ‚Stoff‘ und ‚Zentralpunkt‘ mitgesetzt.“ – Davor sagt eine Anm zur Auferweckung: „Die Art, *wie* die ersten Jünger die Wirksamkeit des lebendigen Christus an sich erfahren haben, gehört ins Gebiet des bloß historischen, d. h. des objektiven Bewußtseins und ist selbstverständlich für seine Wirksamkeit auf *uns nicht* grundlegend und maßgebend.“ (198D Anm av)

<sup>530</sup> 198A; vgl 194A.

<sup>531</sup> 198BC-201A; nicht eben sorgsam ausgearbeitet.

<sup>532</sup> Der Anerkennung der Frühzeit der Reformation entsprechen nur das Zitat aus Luthers Freiheitsschrift sowie die beiden Zitate aus Melanchthons frühen Loci. Die Luthardt entnommenen Zitate aus Luthers Großem Galaterkommentar repräsentieren eigentlich die bereits wieder verfallende Spätzeit – um von der Calvin eingeräumten Sonderstellung überhaupt abzusehen. (Dessen grundlegenden Gedanken der Einsenkung in Christus belegt nur das Zitat 198A; von den Luther-Zitaten belegt ihn keines.)

<sup>533</sup> 198B-200B; 200B-201A

<sup>534</sup> 198BC

<sup>535</sup> 198C

<sup>536</sup> 198C. Eben davor zitiert Barth (nach Luthardt) aus Luthers Großem Galater-Kommentar: *Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus iustum.* Barth fährt fort: Der Terminus ‚apprehendere‘ bezeichne „sehr gut das, worum es sich handelt; er bedeutet nämlich ebensowohl ‚ergreifen‘ als ‚anwenden‘“. (198C) Diese merkwürdige Erklärung des ‚apprehendere‘ ist von dem beidem folgenden Satz her zu verstehen: „Die Anschauung Christi ist die produktive Lebensgemeinschaft. Ihn sehen, heißt ihn sich zu eigen machen.“ Barth stellt ineinander und erklärt *apprehendere* als „Anschauung und Gefühl“. Jedenfalls muß man an Barths hier gegebene Erklärung sich erinnern, sooft Barth im Folgenden an dies Zitat erinnert und andere mit dem gleichen Wort hinzufügt. – Zur Erklärung „Hineindringen“ Gal 3,27; Röm 13,14 (198Df) vgl Cremer-Kögel, *Bibl-theol Wb*, 11.Aufl 1923 (10.Aufl 1915) S 375 Nr 2 zum intransitiv-medialen Gebrauch des griechischen Wortes.

<sup>537</sup> 199Cf

<sup>538</sup> 200B

Seite gesehen: der Christus außer uns ist der Christus in uns, die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.<sup>539</sup> Schließlich steht, auch was die subjektive Seite des einen Vorgangs betrifft, zusammenfassend und einheitstiftend „Kreuz und Auferstehung Christi im Brennpunkt des Vorgangs“: Das Neue Testament beschreibt den „Indikativ des rechtfertigenden Glaubens“ als „Nachfolge Jesu“, „Sterben und Auferstehen mit Jesus“.<sup>540</sup>

Dem dogmatischen fünften Teil des Vortrags und Aufsatzes ist ein Rückblick auf die Irrtümer des Protestantismus angefügt,<sup>541</sup> wie sie fast zu Anfang der zweiten, historischen Teil bereits ausgebreitet hatte, das in seiner bestimmenden Kraft nicht zu unterschätzende Gegenbild im insgesamt Dargelegten. Der Protestantismus ist wie der Katholizismus dem zwischen Gott und Mensch aufteilenden Synergismus verfallen. Insofern verkündet Barth triumphierend als Ergebnis: „Die Denkgewohnheit des Synergismus ist damit auf der ganzen Linie ausgeschaltet.“<sup>542</sup> Die gefundene Lösung nimmt der Satz vorweg: „Der Glaube steht der Geschichte nicht gegenüber, sondern er ist einfach die Verlängerung oder die apprehensio der Geschichte im Leben des Individuums.“<sup>543</sup> Man muß, heißt dies „christlich-theologisch-dogmatisch“, unter dem christlichen Glauben in der Geschichte nicht irgendwelche religionsgeschichtlichen Äußerlichkeiten verstehen, sondern, der absoluten Geschichte Gottes entsprechend, den seit seiner „Auferstehung“ in der Gemeinde lebendigen Christus.

Glaube und Geschichte: Der dogmatische Teil hat diese große Frage der Gegenwart grundsätzlich gelöst, indem er den „methodischen Zusammenhang des Glaubens mit der Geschichte“<sup>544</sup> aufzeigte: Der Christus außer uns ist der Christus in uns, die wirksame Geschichte der gewirkte Glaube. Oder in knapper Zusammenfassung: Der Glaube steht der Geschichte nicht gegenüber, sondern ist ihre Verlängerung ins Leben des Individuums. Denn dies ist die entscheidende Voraussetzung des Verfahrens und stellt fast eine dritte Formulierung des Verfahrens dar: „Wir haben dabei den Glauben einfach als ein gegebenes Faktum vorausgesetzt und fanden von da aus die Geschichte im Glauben in der bezeichneten Weise mitgesetzt.“<sup>545</sup> Wie immer, Barth hatte nach der grundsätzlichen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte mit Hilfe apostolischer und reformatorischer Theologie Jesus als das erste Individuum bestimmt, den ersten konkret wirklichen Menschen (den ersten Menschen von Fleisch und Blut sozusagen), der in seiner Person das neue innere Leben, das in der Geschichte fortwirken soll,<sup>546</sup> als Christus fons gratiae in sich trug.<sup>547</sup> Zwischen Jesus, dem Christus fons

---

<sup>539</sup> 200C

<sup>540</sup> 201A. Zu 200BC-201A vgl 194AB; 197BCf. – Zum Grunde liegt immer noch die Religion Jesu, die Gesinnung der Nachfolge des inneren Lebens Jesu.

<sup>541</sup> 201AB-202BC. Vgl außer dem II. (S 171BC!) und III. Teil des Aufsatzes im V. (zum Christus an sich) 190BCff.

<sup>542</sup> 201B. Die protestantische Theologie hat die Höhe der reformatorischen Position nicht zu bewahren vermocht. Man versank „in den Sümpfen des Synergismus und Biblizismus“, „die offizielle Dogmatik“ ging „in die babylonische Gefangenschaft“ und wurde „zur Synagoge“. Nur bei den Mystikern und Pietisten lebte die Wahrheit fort. „Hier sind die Gleichungen fiducia cordis = oboedientia spiritus, Christus außer uns = Christus in uns, Geschichte = Glaube, lebendig geblieben.“ (201D) Dies wahrte, bis aus der erneuerten Brüderkirche Schleiermacher hervorging, „der Mann, der uns gelehrt hat oder lehren sollte, auf dem Boden des modernen Denkens das wahre Erbe der Reformation zu erwerben, um es zu besitzen.“ (202B)

<sup>543</sup> 201BC. Was apprehendere nach Barth bedeutet, s GA 198C u Anm 536 dieser Arbeit dazu.

<sup>544</sup> 202C

<sup>545</sup> 202C

<sup>546</sup> Im individuellen! moralischen Bewußtsein ist „zunächst“ „die apriorische Gesetzlichkeit des Bewußtseins und ein empirischer Lebensbestand, der den Imperativen jener Gesetzlichkeit nicht von ferne gerecht wird“. (189C) – Für die „im Glauben vorliegende Wirksamkeit“ ist „eine qualitative Gleichwertigkeit des Wirkenden mit dem zu Bewirkenden vorausgesetzt“. (203B; 194CD) – Die „individuelle Lebendigkeit“ des Glaubens oder neuen Lebens „hat ihre Norm an der Aktualisierung der apriorischen“ moralischen! „Bewußtseinsgesetzlichkeit, und zwar zweifellos an ihrer restlosen Aktualisierung“. (194D; iustitia!) – Darum liegt (Schleiermachers Reden um die Monologen vermehrt) das „unbegreifliche Faktum“, das vor den „Eindruck des Unendlichen und Ganzen“ stellt auf dem sittlichen Gebiet. (186CD) – Das Gotteserlebnis des christlichen Glaubens ist bedingt (und als Realitätsprinzip

gratiae für die Zukunft in wirksamer Geschichte, und unserem gewirkten Glauben heute, ist allerdings eine Lücke verblieben, die zu schließen Aufgabe des sechsten und letzten Teils<sup>548</sup> der Abhandlung ist. „Über die Art und Weise, wie an der Geschichte und in der Geschichte der Glaube entsteht“, ist noch Auskunft nötig oder: „Wo und wie ist uns die rechtfertigende und versöhnende Anschauung Christi gegeben und psychologisch vermittelt?“<sup>549</sup> Nun muß ernsthaft und konkret die tragfähige Brücke über „die ganze Kluft von 1900 Jahren“ bezeichnet werden, damit auch wir heute Gott begegnen können. „Was ist das psychologisch-historische Vehikel, das die im tatsächlichen Glauben vorliegende unmittelbare apprehensio Christi in corde möglich macht?“<sup>550</sup>

Soll mein Glaube an Wirksamkeit dem inneren Leben Jesu gleichen, so gilt auch hierfür das Gesetz, daß etwas qualitativ Gleichwertiges ihn bewirken muß.<sup>551</sup> Demnach gilt, von Jesus aus gedacht: „Wie der Glaube als Bewirktes respective als zu Bewirkendes individuelles Leben ist und wie das im Glaubensvorgang mitgesetzte primär Wirksame<sup>552</sup> als individuelles Leben in der Person Jesu ist, so muß auch das (zeitlich) sekundär Wirksame<sup>553</sup> als individuelles Leben vorgestellt werden. Durch lebendig gewordene Menschen wird der lebendige Mensch den Menschen vermittelt.“<sup>554</sup> – Um die (göttlich) wirksame Geschichte zu erreichen, mußte das innere Leben Jesu in seiner Beziehung zum überweltlichen Gott erfaßt sein, wie im vorigen Teil geschehen, und es war dabei der Übergang vom Ungleichartigen zum Gleichartigen zu bewältigen. Mit der Weitergabe des neuen inneren Lebens von Mensch zu Mensch war zu verstehen, wie mit der Weitergabe des Gleichartigen die Wirksamkeit des Ungleichartigen verbunden sein könne. Ist auch dies hiemit geschehen, dann ist die mit dem Thema des Vortrags gegebene Frage rasch abschließend beantwortet: „So erweitert sich uns der Begriff der im Glauben angeschauten Geschichte, den wir bis dahin scheinbar als eine isolierte Tatsache an der Wende der Zeiten aufgefaßt, zu einer durch die Jahrtausende wirksamen Tatsache.“<sup>555</sup>

---

der Zukunft vermittelt) durch die Anschauung der in der menschlichen Sozietät einmal dagewesenen (sittlich vollkommenen) Persönlichkeit Jesu. (164AB.161Df) Vgl Anm 198f.

<sup>547</sup> Vgl 196B Anm aq zu 195C; 164AB. – Anders als er jetzt den Anschein erweckt, hat Barth bisher sorgfältig vermieden, sich auf die historische Distanz zu Jesus als Argument einzulassen. Überzeitlich-gegenwärtig hatte zB der erste, psychologische Abschnitt auf die Distanz nur angespielt und einschließend-vorsichtig davon als von einer Bedingung und Bestimmung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft geredet, nämlich gesagt, daß das christliche Gotteserleben in seiner Geschichte „irgendwie bedingt und bestimmt ist durch die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*“ (164A). Auch jetzt fragt der Redner Barth nur nach der Vermittlung innerhalb des durch den Glauben zur Realitätsbeziehung aktualisierten allgemeinen Kulturbewußtseins, Voraussetzung der möglichen religiösen Vermittlung. Von der Entstehung der Tatsächlichkeit der besprochenen gnadenhaften Überlieferung, des Glaubens als solchen (in Jesus) also, war (bei dieser Gelegenheit) nach Barth nicht zu reden. (210BC)

<sup>548</sup> 202C-210A(212A)

<sup>549</sup> 203A. Vgl über diese Frage (wie über Nachahmung und Nachfolge) ARitschl, RuV 2III in der Einleitung (1ff).

<sup>550</sup> 203B. Zur Bedeutung von apprehendere nach Barth s 198C; oben Anm 182.

<sup>551</sup> Ein Buch aber, selbst ein inspiriertes, ist als solches tot, wie ebenso eine normative Lehre kein Leben in sich trägt. (203BC)

<sup>552</sup> „Jesus“ (193D) war „das Vehikel der göttlichen Erwählung“ usw (194A). „Christus überhaupt ist die Wirksamkeit Gottes auf uns und darum Quelle und Stoff unserer religiösen Anschauung. Die Wirksamkeit Gottes ist er selbst. Wie er selbst? Nicht sein äußeres Leben“ usw. (194C) „Das Problem des Glaubens besteht darin, daß in der Anschauung das Gefühl, in der fides die justificatio wirklich werde, d. h. eben jene individuelle Lebendigkeit, die wir oben als das Wesen des Glaubens beschrieben haben.“ (194D) „Was für Jesus selbst das Bewußtsein von der Einzigartigkeit, Ursprünglichkeit und Kraft seiner Religiosität und damit das Bewußtsein seines Mittleramtes, seiner Gottheit war, das ist für uns die notwendige und zureichende Anschauung der Wirksamkeit Gottes.“ (197A; vgl KU 82f) Das „primär Wirksame“, das uns im Leben Jesu als „unbegreifliches Faktum“ entgegentritt (195C), ist die Wirksamkeit Gottes, im Glaubensvorgang, nämlich in der Anschauung, mitgesetzt.

<sup>553</sup> Das primär göttlich gewirkte individuelle Leben, das in der Person Jesu ist, ist seinerseits zum „(zeitlich) sekundär Wirksamen“ bestimmt.

<sup>554</sup> 203C. Vgl Anm 192.

<sup>555</sup> 203D. Durch seine Offenbarung begründet Gott im Glauben ein absolutes Verhältnis zu seiner absoluten Geschichte. Gottes Offenbarung mündete in die christliche, und der lebendige Christus ist deren Vehikel in der Geschichte bis heute.

In der Tat: Vortrag und Aufsatz haben nach gut einer Seite das Ziel erreicht, und Barth hätte abbrechen mögen. Gleichwohl folgt, von dem förmlichen Schluß über zwei Seiten hin abgesehen, über sechs Seiten ein hermeneutisches Nachgefecht. Troeltschs Name steht ja für ein in langer Zeit erwachsenes allgemeines Problem: Was ist als Offenbarung Gottes anzusehen, und wo ist sie zu finden; was bedeutet der Kanon der Schriften, und wie vermögen diese Schriften der Vergangenheit dem Leben der Gegenwart zu dienen? Alles in allem ergießt der letzte Abschnitt sich über siebeneinhalb Seiten hin ohne Absatz, allein daß zwei längere Anmerkungen hervorstechen, bis, leicht abgesetzt, der Schluß folgt.<sup>556</sup>

Kanon und Kirchenlehre setzt Barth, die Kluft der 1900 Jahre überbrückend, die von dem Neuen erfaßten Menschen und die in der Gemeinde lebendige Religion entgegen: „*Der historische Jesus wird zum auferstandenen lebendigen Christus in der Gemeinde Christi.*“<sup>557</sup> So und nicht anders hat es das Neue Testament selbst angekündigt, Paulus und andere Autoren „waren Menschen, die selbst das Erlebnis der apprehensio Christi gemacht haben“<sup>558</sup> und davon, geschickt und ungeschickt, zeugen. Lesen wir diese „historischen Zeugnisse des Glaubens“, „dann kann es uns geschehen – ein *Muß* gibt es nicht bei der Entstehung des Lebens –, daß wir Christi Herrlichkeit auch sehen, daß wir hinter dem notwendigen Transparent des Wortes das Licht entdecken, das in ihnen (den zunächst historischen Zeugnissen des Glaubens der Verfasser der neutestamentlichen Briefe und ihrer Anschauung Christi) angezündet war.“<sup>559</sup> Mehr oder weniger verschiedene Vorstellungswelten trennen alle Menschen, „die 1900 Jahre etc. haben hier keine prinzipielle Bedeutung. Durch den psychischen Vorgang der *Einfühlung* werden wir über das zunächst Trennende *hinweg* und doch *durch* das Trennende hineinversetzt in die *Seele* des theopneusten, dh christopneusten biblischen Autors. Wir sehen, was er gesehen hat, wir erleben, was er erlebt hat, wir glauben nun hinfort nicht um seiner Rede willen, wir haben *selber* gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland.“<sup>560</sup> Zeugt Paulus von seiner „Anschauung Christi“ und gibt sie „im Transparent des Wortes“ weiter,<sup>561</sup> so ein Luther nicht anders: „Es ist bereits hingewiesen auf das klassische Paradigma, das uns *Luthers* Einfühlung in den Römer- und Galaterbrief des Paulus bietet. Nicht der neutestamentliche Kanon als solcher und auch nicht ein aus der ganzen Bibel zusammengerafftes System von ‚Heilstatsachen‘ ist ihm Anlaß seiner Befreiung und Erweckung geworden, sondern der konkrete Paulus, in dessen und durch dessen theologische Gedankenwelt er vordringt zu seiner Frömmigkeit, d. h. eben zu seinem Christus, der eben damit *sein eigener* Christus wird.“<sup>562</sup> Sprach Luther darum von dem, was in der Schrift „Christum treibt“, sodaß sie zur „Offenbarungsquelle“ wird, so hat wiederum Calvin „für diese Position *Luthers* die glückliche und weite Ausblicke eröffnende theologische Formel gefunden“.<sup>563</sup> Ein verhängnisvoller „Hiat“ in seiner Anschauung ist freilich zuzugeben: Er bezieht die Inspiriertheit der Gläubigen „nicht etwa auf den Inhalt des Kanons, sondern auf den Kanon selber“.<sup>564</sup> Man wäre sonst „vor die Einsicht geführt worden, daß die der Schrift mitgeteilte Divinität des hl. Geistes auf die biblischen *Schriftsteller* bezogen werden muß und daß zwischen *ihnen* und *uns*, nicht aber zwischen ihrem *Buchstaben* und *uns* jener innere

<sup>556</sup> 203D-210A; 210A-212A

<sup>557</sup> 203D; vgl 201BC.

<sup>558</sup> 204B

<sup>559</sup> 204BC

<sup>560</sup> 204CD. Die erste der beiden großen Anmerkungen betrifft das Problem der Offenbarung: „Das Problem der Offenbarung besteht aber im Sehen und Aneignen *unmittelbaren Lebens*, das uns zunächst in der Person eines Andern entgegentritt. Das *Distanzgefühl*, das mich zunächst von ihm absolut zu trennen scheint, entspringt der *notwendigen* Distanz zwischen den Setzungen seines und meines *objektiven Bewußtseins*, und hierher gehören alle jene Schwierigkeiten, die *Troeltsch* so anschaulich zu schildern weiß.“ (205C)

<sup>561</sup> 204B. „Mit solchen (nämlich gläubig, d. h. lebendig gewordenen Individuen) haben wir es nun im neuen Testament zu tun, und weil es so ist, steht es unter den Gliedern der Reihe zeitlich sekundärer Wirksamkeiten Christi, und zwar als zeitlich erstes, an erster Stelle.“ (204A)

<sup>562</sup> 204Df

<sup>563</sup> 205A

<sup>564</sup> 206B

Kontakt und Rapport sich herstellen kann, der das Vehikel der apprehensio Christi in corde ist“.<sup>565</sup>

Die unterschiedlichen Weisen, die Schrift anzusehen und zu lesen, und die Mühe, aus ihr für das Leben der Gegenwart zu schöpfen, lassen Barth schließlich die Bedeutung der Schrift für das religiöse Leben einschränken und auf andere Quellen neben der Schrift hinweisen. Daß ein biblischer Autor den Leser unvermittelt anspricht, begibt sich wohl; doch fehlt selbst Theologen die historisch-psychologische Fähigkeit, sich einzufühlen. „Die Wirksamkeit der Geschichte auf uns und damit unsere apprehensio in corde ist dann eben möglich und wirklich geworden durch eine ganze Ahnenreihe *vermittelnder* Individuen, in denen sich durch jenes ‚Nehmen‘ und ‚Verkündigen‘ (Joh 16,14) das testimonium auf uns fortgepflanzt hat.“<sup>566</sup> Hätte ein Luther ohne das Wissen darum sich um Katechismus, Pfarramt, Schule bemüht? Dann aber ist die Theopneustie der Geschichte nicht auf die biblischen Autoren zu beschränken.<sup>567</sup> „Sicher wird das neue Testament kraft seiner zeitlichen Priorität unter den Glaubenszeugen immer eine eigentümliche Würde und Wirksamkeit besitzen. Aber geht es an, daraus eine *prinzipiell* höhere Dignität zu machen?“<sup>568</sup> „Und diese dem neuen Testament qualitativ gleichartige Theopneustie der christlichen Religionsgeschichte darf mit keinem Recht eingeschränkt werden auf die, die ex professo über Gott und Christus geredet haben.“<sup>569</sup> Barth erinnert an Franz von Assisi und Bodenschwingh mit ihren Taten, die Werke eines Michelangelo, Johann Sebastian Bach, Mozart, Beethoven. „Und ist nicht *das Wirksame* in der gewaltigen Wirksamkeit sogar Goethes etwas von der obedientia, dem selbstverleugnenden Liebesgehorsam Christi, so weltenfern der Olympier von Weimar dem Mann von Gethsemane auf den ersten Blick zu stehen scheint?“<sup>570</sup> Erst recht seien auch die Kleinen und Unbekannten nicht vergessen, „die auch ein Stück christlicher Religionsgeschichte sind, Mittelglieder, Träger der Wirksamkeit Christi, durch die unsere Anschauung Christi disponiert und formiert wurde, bevor wir selbst da waren, und deren gewirkte Wirksamkeit in uns fortlebt.“<sup>571</sup>

„Und nun: wie verhält sich der Glaube zur Geschichte?“<sup>572</sup> Die „*Ineinanderstellung* der beiden Faktoren des Problems“ hat sich als „das Sachgemäße“ erwiesen.<sup>573</sup> die „Gegenüberstellung als die Quelle aller falschen Problementwürfe“.<sup>574</sup> „Der einfache Umstand der *Tatsächlichkeit* christlichen Glaubenserlebens, das inhaltlich wirklich, d. h. jesusmäßig ist, mag es im übrigen dogmatisch noch so inkorrekt oder gar undogmatisch sein, läßt schon die *Frage*: ob die Geschichte für den Glauben eine Bedeutung habe, als eine *Korruption* des Problems

<sup>565</sup> 207AB. Hier ist die zweite große Anmerkung eingefügt; sie betrifft die Hermeneutik der Gegenwart. „Wer auf dem Boden des hier vorgetragenen Offenbarungsbegriffs steht, wird mit mir einig gehen, wenn ich sage“: die religionsgeschichtliche Methode muß nur „*radikal*“ befolgt werden. Gott, Offenbarung, Wunder sind „wissenschaftliche Unbegriffe“; diese Größen „sind“ „das, was ihr Name aussagt, nur . . . , wenn und weil sie im Vorgang des Glaubens mitgesetzt sind“. (207BC) „Das, was die Geschichtswissenschaft im neuen Testament suchen und finden kann, das ist das *Bild*, das sich die Gäubigen von Gottes Offenbarung gemacht, der *Widerschein* des erlebten Wunders, ihr *Zeugnis* von der gesehenen Herrlichkeit Christi. Mehr verlangen wir nicht.“ (207C) „Was wir nötig haben, ist, daß man uns hineinsehen lasse in die christopneuste Psyche eines Matthäus oder Lukas, wogegen man uns als Gläubige und Theologen nur belästigt, wenn man uns darzulegen versucht, dieses oder jenes Wunder oder die Auferstehung Jesu seien so oder nicht so geschehen, wie Matthäus und Lukas es darstellen. In dem ersteren kann eine Wirksamkeit Christi verborgen sein, die auf uns wartet, wogegen das letztere den Glauben nicht im geringsten etwas angeht.“ (207Df) „Die blutleere, willkürliche, ewig unsichere und ewig ferne *Gottesgeschichte* hat sich also verwandelt in lebendige, wirkliche, zur Wirksamkeit fähige *Religionsgeschichte*, und wir können der Wissenschaft für diese Säkularisierung nur dankbar sein.“ (208CD)

<sup>566</sup> 208AB

<sup>567</sup> 209A

<sup>568</sup> 209B

<sup>569</sup> 209BC

<sup>570</sup> 209D

<sup>571</sup> 209Df

<sup>572</sup> 210A; die Frage leitet den Beschluß ein.

<sup>573</sup> 210B

<sup>574</sup> 210A

erscheinen.<sup>575</sup> Versucht man neustens, „Subjekt und Objekt im religiösen Vorgang wieder kunstvoll auseinanderzunehmen“, so läßt man sich „friedlich wieder an dem Punkt nieder . . . , den Luther und Schleiermacher meinten hinter sich gelassen zu haben“.<sup>576</sup> Troeltschs Annahme eines religiösen Apriori setzt Barth entgegen: „Wir unsrerseits denken nicht daran, der Frage nach dem Entstehen der Tatsächlichkeit des Glaubens weitere Folge zu geben. Darum nicht, weil der Glaube selbst die Entstehung ist, die Entstehung der Wirklichkeit des Lebens, die Aktualisierung der in den apriorischen Funktionen gegebenen Bewußtseinsmöglichkeiten.“<sup>577</sup> Das Gotteserleben, „die Tatsächlichkeit der wirksamen Geschichte oder des gewirkten Glaubens“, ist (als Vorgang des Lebens) eine der autopisten Wahrheiten, „die aller Ableitung, d. h. jeder andern Notwendigkeit als ihrer *inneren* spotten“.<sup>578</sup>

### Rekapitulation und vergleichender Rückblick

1. Glaube und Geschichte war die große theologische Frage und Verlegenheit der Zeit. Barth stellte sie sich in der Fassung, welche sie in der Kontroverse zwischen Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch angenommen hatte. Auf der Seite Herrmanns stehend, suchte Barth selbständig dessen auf Schleiermacher gegründete Auseinandersetzung mit Troeltsch (und der historischen Kritik der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule) aufzunehmen und fortzuführen. Er war seit Jahr und Tag der Meinung („Moderne Theologie und Reichgottesarbeit“), besser noch als Herrmann, auch diesem überlegen, die lösende Antwort geben zu können, und sie hätte wenigstens für die Gestalt gegolten, in welcher die Frage zwischen den beiden Genannten schwebte. Der junge Hilfsprediger hatte vor älteren Pfarrern zu sprechen, und im Bewußtsein, etwas mitteilen zu können, wählte er dieses Thema. Nachher arbeitete er in einem länger währenden Prozeß den Vortrag zum Aufsatz aus; er fand das Ergebnis zwar nicht für eine große deutsche Zeitschrift genügend, wohl aber für eine schweizerische.<sup>579</sup>

2. Der Aufsatz hat eine ausführliche Einleitung über Religion und religiöses Erlebnis statt religiöser Vorstellungen und Theologie als Ausgangspunkt, über Offenbarung trotz eines uneingeschränkten historischen Relativismus. Es folgen sechs bezifferte Teile und ein kürzerer, ohne Zahl abgesetzter Beschluß<sup>580</sup>.

3. Da Glaube, das Gotteserlebnis, ein Vorgang innerhalb des Bewußtseins ist, gibt der erste Teil eine psychologische Einführung in das Thema Glaube und Geschichte. Im

<sup>575</sup> 210B. Die Tatsache der Religion wurde vorausgesetzt, die Ordnung des Vorgangs dargelegt. „Wir haben nicht geredet davon, wie diese Tatsächlichkeit *entsteht*. Und zwar darum, weil wir darüber nichts zu sagen haben. Wir meinen die Beobachtung zu machen, daß die wirksame Geschichte zwar in Unzähligen zum gewirkten Glauben wird, andern unzähligen Individuen gegenüber aber in ebenso rätselhafter Weise zu versagen scheint. Diese Beobachtung mußte immer wieder dazu verlocken, die scheinbar vor Augen liegenden Tatsachen des Wirkens und Nichtwirkens der Geschichte in einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen.“ Die Versuche waren zahlreich (und alle vergeblich). (210BC)

<sup>576</sup> 211AB

<sup>577</sup> 211B. Vgl. 194D.

<sup>578</sup> 211Cf

<sup>579</sup> Zum ersten ist die jetzige Einleitung durch einige spezielle Distinktionen bestimmt, die von älteren ungeübten Hörern (wie Barth sie schildert) im Vortrag nicht leicht aufzunehmen waren. Die Begriffserklärungen des ersten, psychologischen Abschnitts beziehen sich auf die Hauptlinie des Themas und haben mehr Einleitungscharakter, auch wenn sie (gleich „Moderne Theologie“) durch eigentümliche Marburger Gedankengänge sogleich zu Beginn befremden mußten. Sollte die jetzige Einleitung bei der Umarbeitung hinzugekommen sein und im Vortrag der jetzige erste Teil mehr am Anfang gestanden haben? Zum zweiten: Denkt man sich den Text ohne Calvin, so verliert nicht nur die Berufung auf die Reformation, sondern insgesamt der Inhalt der Ausführungen an Gewicht (es gilt besonders für den fünften Abschnitt, die Verhandlung des Christus außer uns – in uns; Christi Gesetzesgehorsam, Kreuz und Auferstehung; die „Einsenkung“ in ihn). Dem gegenüber träte, zum dritten, ohne Calvin, die Bedeutung Schleiermachers noch mehr hervor.

<sup>580</sup> 210A-212A

Glaubensvorgang, aktivem und passivem Verhalten des Menschen in einem, erhebt ein Mensch sich zum Trans-Individuellen und erfährt in der „Einsenkung trans-individuellen Lebens“ gleichzeitig seine „Realitätsbeziehung oder sein ewiges Lebendig-Werden“.<sup>581</sup> Er erfährt seine Realitätsbeziehung, insofern der Glaube das Kulturbewußtsein aktualisiert. (Die Frage des Verhältnisses des Glaubens zur Geschichte wird also vom Cohen-Herrmann-Schema her angegangen und dessen grundsätzlich „positiver“ Bestimmung des Verhältnisses zur kritischen Wissenschaft.) Daß das Gotteserlebnis sozial bedingt sei, zuletzt nämlich durch die geschichtliche Persönlichkeit Jesu, bedeutet: „In seiner Vergangenheit hat der Gläubige irgendwie in der Anschauung dieser Persönlichkeit jene Realitätsbeziehung erlebt, und diese Anschauung ist irgendwie auch das Realitätsprinzip seiner Zukunft.“ Als Vorgang hat aber diese „charakteristische Beziehung zur Geschichte im christlichen Gotteserleben“ „ihrem Wesen nach“ „die vollen Merkmale der Gegenwärtigkeit.“<sup>582</sup> Oder: Als durch die Anschauung Jesu veranlaßtem Vorgang kommen im religiösen Erlebnis (ein Stück) Vergangenheit und Gegenwart überein, wird (ein Stück) Vergangenheit volle Gegenwart und Orientierung für die Zukunft.

4. Der zweite, historische Teil fragt: „Wo haben wir echt und autoritativ jene Anschauung der Person Jesu, die den Glauben begründet?“<sup>583</sup> Bild Jesu wie Ereignis der Anschauung sind gemeint, wenn die erste Antwort auf Paulus hinweist.<sup>584</sup> Als „andere Antwort auf die Frage: wo haben wir den wirksamen und autoritativen Jesus?“ stellt der Abschnitt der Person des Paulus die katholische Kirche gegenüber, die ihre Autorität in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit Christus identifiziert. Luther „kommt bei der Position des Paulus an“: was in der Schrift ‚Christum treibt‘.<sup>585</sup> Calvin vereinigt verschiedene Ansätze, insgesamt endet der Protestantismus bei dem papierernen Papst. Der behaupteten Autorität stellen beide Kirchen einen synergistisch ergänzenden rationalen Glaubensbegriff gegenüber.<sup>586</sup>

5. Der dritte Teil übt nicht nur verdeckt Kritik, sondern ist ausdrücklich der Kritik der christlich-kirchlichen Vergangenheit gewidmet. Die von den Kirchen gelehrt „Beziehung zur Geschichte“, nämlich ein Glaube, der Zustimmung zu Sätzen oder zustimmende Aneignung verlangt, ist nicht Glaube im wahren Sinn, „d. h. Gotteserleben, Realitätsbeziehung“.<sup>587</sup> „Der Mensch tut etwas, Gott soll den Rest tun.“<sup>588</sup> An die dogmatische Kritik des synergistischen Glaubensbegriffes schließt sich geschichtliche und philosophische Kritik des Autoritätsbegriffes an.<sup>589</sup> „Autonomie ist die *kritische* Instanz, die das Bewußtsein in seiner eigenen *Gesetzlichkeit* entdeckt. Hinter die damit erreichte geistige Entwicklungsstufe können wir nicht zurück.“<sup>590</sup> Die bisherige, durch Autorität und Zustimmung gekennzeichnete Fassung des Problems Glaube und Geschichte ist falsch.

6. Mit dem vierten, einem religionphilosophischen<sup>591</sup> Teil beginnt, kurz vor der Mitte des Aufsatzes, die konstruktive Hälfte der Untersuchung. Der erste Abschnitt des vierten Teils begnügt sich jedoch nicht damit, die ins Bewußtsein aufgenommenen Faktoren der Religion zu

<sup>581</sup> 161CD

<sup>582</sup> 164AB

<sup>583</sup> 164C

<sup>584</sup> Paulus sagt ua: „Ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus.“ Daraus wird gefolgert: „So trägt Paulus Grund und Autorität seines Glaubens in sich selber.“ (165A)

<sup>585</sup> 165C.166A

<sup>586</sup> 170Bff

<sup>587</sup> 174CD

<sup>588</sup> 176B

<sup>589</sup> 176Cff

<sup>590</sup> 179A

<sup>591</sup> 180B. Zur Aufgabe der Religionsphilosophie vgl 210AB. Religionphilosophie ist „Prinzipienlehre der Religionswissenschaft“ „oder Theologie“. (129D.130A; vgl 131B) Religionphilosophie ist „methodische Besinnung über das dem wissenschaftlichen Bewußtsein irgendwie vorliegende Faktum der *Religion*.“ Sie befaßt sich „mit den gleich der Wissenschaft, der Moral, der Kunst irgendwo empirisch-geschichtlich vorliegenden, d. h. ins Bewußtsein aufgenommenen Faktoren der Religion.“ „Als solche Besinnung macht sie die Religion zum wissenschaftlichen Objekt, d. h. sie begründet die Möglichkeit einer Religionswissenschaft oder *Theologie*.“ (130A)

untersuchen (und berührt sich darin mit dem ersten Teil), sondern fährt mit der weiter greifenden und mehr in den Blick nehmenden geistesgeschichtlichen Betrachtung fort; denn schon in der Renaissance hatte der „Gedanke der autonomen Bewußtseinsgesetzlichkeit den Gedanken des autonomen individuell-lebendigen Ich erzeugt“<sup>592</sup>, das die zwar psychologisch festzustellende, der kritischen Fragestellung aber unzugängliche unmittelbare „Realitätsbeziehung“ des natürlichen Individuums als Subjekt kennt. Dieser psychologische „Vorgang“ der Realitätsbeziehung ist „individuell und trans-individuell“ zugleich, ist „Selbstgewißheit und Gottesgewißheit in einem“<sup>593</sup> – „Sie (die Realitätsbeziehung des religiösen Individuums) steht zum Kulturbewußtsein im Verhältnis des aktualisierenden, weil regulativen Prinzips“, der platonischen Idee gleich.<sup>594</sup> Bestand der erste Schritt in diesem Abschnitt darin, den stets individuellen Vorgang des religiösen Erlebnisses im Bewußtsein von dem gesetzmäßigen und dadurch kritisch beschränkten allgemeinen Kulturbewußtsein (zu dem die historisch-kritische Wissenschaft samt daraus folgenden Relativismus gehört) zu unterscheiden, so besteht der zweite in der Beschreibung des religiösen Erlebnisses als für sein Zustandekommen zwei zugleich und ineinander wirkende Faktoren voraussetzend, einen aktiven und einen passiven, Anschauung und Gefühl. Der Vernunft ist das Endliche in Natur und Geschichte aufgegeben, „aber *im* Endlichen gibt es ein Universum, ein Ewiges, Absolutes“, das nie ruht und unserem Selbstbewußtsein sich in jedem Augenblick unmittelbar offenbart.<sup>595</sup> In der romantischen Terminologie Schleiermachers sei damit bezeichnet, was religionsphilosophisch Voraussetzung auch des Paulus und der Reformation ist, die beide ein (unerwartetes und vernünftig nach dem gesetzlich geordneten Gang der Dinge nicht zu erwartendes) Gotteserlebnis beschreiben, wenn sie von Glaube und Rechtfertigung (als einem gegenwärtigen Vorgang) handeln: fides steht für Anschauung, justificatio für Gefühl.<sup>596</sup> „Das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Realitätsbeziehung des individuellen Lebendigwerdens wird also von der Religionsphilosophie im Anschluß an Schleiermachers und der Reformatoren Stellung des Problems so zu beschreiben sein: *In der Anschauung, im Sehen der Wirksamkeit Gottes, im Glauben, im sittlichen Gehorsam wird das Gefühl, das durch Gott Gewirkte, die Rechtfertigung, die Erwählung Tatsache.*“<sup>597</sup> – Eine nächste und die letzte religionsphilosophische Frage kann nur noch lauten: Wie wird eine solche nach der gesetzlichen Ordnung der Dinge nicht zu erwartende, vielmehr unmögliche Möglichkeit wie die beschriebene dennoch Tatsache?<sup>598</sup> Es gibt, ist damit angedeutet, neben dem

<sup>592</sup> 180C. Im autonomen Kulturbewußtsein „ist die Erkenntnis eines Dinges an sich ausgeschaltet und alle Heteronomie des Pflichtbegriffs verpönt; wahre Erkenntnis ist nur die Erkenntnis von Erscheinungen, und guter Wille ist nur der eigene Wille. Hier (im Fühlen, Leben und Erleben der Frömmigkeit des individuellen lebendigen Ich) steht der erkennende und der wollende Mensch, *indem* er erkennt, im Ding an sich mitten drin und, *indem* er will, unter absoluter Heteronomie“ und hat „in diesem unmittelbaren Vorgang der Bewußtseinswirklichkeit“, was im ersten, psychologischen Abschnitt als das Phänomen seiner „Realitätsbeziehung“ gekennzeichnet wurde. (181D) Für diese Besonderung der individuellen religiösen Realitätsbeziehung von der allgemeinen Bewußtseinsgesetzlichkeit (des kritischen Kulturbewußtseins) bezieht Barth sich auf § 3 der Schleiermacherschen Glaubenslehre.

<sup>593</sup> 181Df

<sup>594</sup> 182A. Als tragender Begriff hat die Idee samt Richtungsgefühl sich erübrigt.

<sup>595</sup> 182D. Die grundsätzliche religionsphilosophische Besinnung auf Glaube und Offenbarung gilt der Religion von deren Anfang in der Menschheit an, also in allem Heidentum (und der antiken Philosophie), dem Alten Testament.

<sup>596</sup> Gottgewirkter Glaube rechtfertigt vom Anfang der Offenbarung an.

<sup>597</sup> 185Cf. Zum Verständnis ist zu bedenken, daß Barth Retter und Schöpfer in Gott nicht unterscheidet, das Gesetz mit dem Alten Testament durch das Neue überholt und das Evangelium Offenbarung in Jesus und Kundgabe des Willens Gottes ist. Die Religionsphilosophie ergründet das Wesen des religiösen, des Gottes-Erlebnisses überhaupt (dessen nicht rational-allgemeine, doch theologisch-universale Möglichkeit), die Besonderheit des christlichen hängt ganz an dem Namen Jesus Christus. Glaube im eigentlichen Sinn ist immer ein Geschehen, der Vorgang gegenwärtigen Glaubens in gegenwärtiger Beziehung auf Gott.

<sup>598</sup> „Wie kommt der Glaube, die Anschauung, in der die Realitätsbeziehung des religiösen Lebens wirklich ist, zustande? Denn es (das religiöse Leben) muß *zustande kommen*, es darf *nicht*, als im Begriff des Menschen gegeben, *vorausgesetzt* werden. Der Begriff des Menschen ist das Kulturbewußtsein in Logik, Ethik und Ästhetik, und dieses kann und darf von solcher Anschauung nichts wissen, usw.“. (186AB)

von der Vernunft mit dem dreifachen Apriori zu erfassenden Raum möglicher Wirklichkeit einen anderen, den die Religionsphilosophie zu erfassen und zu erklären vermag, oder eine religionsphilosophische Betrachtungsweise alles Geschehens.<sup>599</sup> Sie entnimmt (bereits) das Individuum dem vernünftig-allgemeinen Gesetz und befreit es durch die Vereinzelnung dazu, für eine neue Deutung offen zu sein.<sup>600</sup> Und dies Erlebnis ist für dieses Individuum so einschneidend, daß es über die fernere Sicht der Dinge für sein Leben entscheidet. Im höheren Altertum bot die Natur solche Anlässe, und es entstanden die niederen Religionen, die Geistesreligionen fanden ihren Anlaß in der menschlichen Sozietät, unter den Neben-Individuen: Nach dem ausführlich angeführten Schleiermacher muß der Mensch zuerst die Menschheit gefunden haben, nämlich in Liebe und durch Liebe, Barth ergänzt: durch eine sittliche Erfahrung innerhalb der (relativen) menschlichen Geschichte.<sup>601</sup> Der Schluß des religionsphilosophischen Abschnitts zielt unverkennbar auf die christliche Religion.<sup>602</sup> Was das Verhältnis von Glaube und Geschichte betrifft, so hat dieser Abschnitt mit Schleiermacher alle höhere Religion in geschichtlicher Erfahrung der Menschheit verankert.

7. Der fünfte Teil wendet sich dann entschlossen der christlichen Glaubenslehre zu. Ein erstes Drittel ist vorweg der Frage gewidmet, was mit dem Namen Christus gemeint sei. Der Christus des Glaubens kann nicht als schon zum Wesen des Menschen gehörig oder als ein Teil des Menschen, wie er lebt, beschrieben und behauptet werden (so gegen die verinnerlichend-verallgemeinernde Vermenschlichung durch Arthur Drews). Doch kann der Christus des Glaubens auch nicht als dem Menschen fremd und gleichsam gegenüberstehend dargestellt werden (so gegen die Entfremdung in der kirchlich-christlichen Überlieferung der Jahrhunderte nach Paulus). Christus ist derjenige, der in der uns zuteil gewordenen Offenbarung uns affiziert hat und zueigen geworden ist. Dies erste Drittel schließt darum mit dem im Blick auf den Christus des gegenwärtigen Glaubens aufgestellten Satz: „Der Christus außer uns ist der Christus in uns.“<sup>603</sup> Im Blick auf die Frage Glaube und Geschichte ergänzt ihn der parallele zweite: „Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.“<sup>604</sup> – Die größere zweite Hälfte dieses fünften Teils formt sich die Hauptfrage nach dem wirkenden oder bis heute Menschen wirksam affizierenden Christus um: Warum hat sich der Gerechtigkeit bedeutende religiöse Glaube im Christentum an Jesus gehängt? Wenn das Bild Jesu, Glaube und Nachfolge weckend, andere Menschen affiziert,<sup>605</sup> so affiziert sie die restlose Aktualisierung der apriorischen Bestimmung

<sup>599</sup> „Hier (in der Religionsphilosophie) als im Problemkreis nicht der Vernunft, sondern des Individuums haben wir es nicht wie dort mit der transzendental-allgemein-gesetzlichen Möglichkeit des Geschehens, sondern mit konkret-einzeln-wirklichem Geschehen, mit *Geschichte* zu tun.“ (186BC)

<sup>600</sup> „Wie *kommt* Anschauung, *fides salvifica zustande*? Vom Begriff des anschauenden Individuums aus ergibt sich die allgemeine Antwort, daß auch das Angesehene, das, worin die Wirksamkeit Gottes gesehen, woher sie aufgenommen wird, individueller, einzelner Art sein muß. Eine einzelne bestimmte Anschauung führt den Menschen vor ‚ein unbegreifliches Faktum‘“ usw (186C)

<sup>601</sup> 186CD

<sup>602</sup> „Das Individuum findet die Offenbarung, die es in der Religion anschaut und aufnimmt, in der Menschheit, d. h. aber in der Geschichte. Das schöpferische Prinzip aber, durch das die Anschauung zustande kommt, ist die Liebe, ist das persönliche innere Erlebnis reiner Hingabe und reiner Gemeinschaft.“ (187Df) – Das „rein“ zielt auf Jesus.

<sup>603</sup> 193B. Der und zuteil gewordene, der nicht natürlich in uns weilende Christus (Teil des natürlichen Ich) oder der unser Besitz wäre, ist der Christus in uns, von dem ein Paulus sagen kann, daß er in ihm lebt.

<sup>604</sup> Die (absolute, nach Gottes Willen in dem lebendigen Christus) wirksame Geschichte ist der gewirkte (und gefühlte und in der Anschauung ergriffene) Glaube. Die Geschichte, von der in Bezug auf den christlichen (rechtfertigenden) Glauben in diesem Vortrag zu handeln ist, besteht nicht in toten Einzelheiten (auch nicht der Religionsgeschichte), sondern ist (im Erlebnis Gottes) göttlich wirksame Geschichte.

<sup>605</sup> „Wirksamkeit aber setzt voraus eine qualitative Gleichartigkeit des Wirkenden mit dem zu Bewirkenden.“ (194C) Diese Bedingung erfüllt (im Blick auf zeitgenössische wie gegenwärtige Jünger und Nachfolger) nur das innere Leben, die dem Willen Gottes völlig gemäß Gesinnung Jesu. Im Blick auf die äußere Vollendung dieses Lebensganges und Vollendung des Jesus zum Herrn und Christus, bedurfte es freilich des Todes am Kreuz, sodaß die Erkenntnis des Christus, der gestorben und auferstanden ist, erst einem Paulus oder den neben ihm erwähnten späteren Reformatoren möglich war. Die Ursache der Gedankensprünge Barths ist also, daß er den Christus der Zeiten auf den evangelischen Jesus zurückführen muß.

des Menschen im inneren Leben dieses einen; dies, was ihn in der (reinen) Hingabe an Gott bis zum willentlichen Selbstopfer trieb in der (reinen) Liebe zu den Brüdern. Weil aber das Leben dieses vollkommen gerechten Menschen im Tod am Kreuz seinen geschlossenen Ausdruck fand, ist er auferweckt von den Toten. „Indem der historische Jesus zu Grabe geht, wird er der lebendige Christus, der über das Grab triumphiert.“<sup>606</sup> Und in Kreuz oder Tod und Auferstehung findet sich das Heil in Christus als (geschichtlich) wirksame Tatsache zusammengefaßt.<sup>607</sup> – Der Glaube läßt sich nicht in Objekt und Subjekt zerlegen, wiewohl er neben der objektiven auch eine subjektive Seite hat in „dem von Gott durch den wirksamen Christus in uns Gewirkten“<sup>608</sup> – die Einheit geht von der objektiven Seite aus. Die Gerechtsprechung in Christus ist wirksam, ist Gerechtmachung, der Inhalt der Rechtfertigung damit (allmähliche) Heiligung, eben gegenwärtiges Geschehen in wirksamer Geschichte. So steht der Glaube „der Geschichte nicht gegenüber, sondern er ist einfach die Verlängerung oder die apprehensio der Geschichte im Leben des Individuums“<sup>609</sup>.

8. „Der christliche Glaube und die Geschichte“ hat bis zu diesem Punkt den christlichen Glauben als gegenwärtiges Geschehen dargestellt, in dem Jesus, einziger Gerechter in der Sozietät der Menschen auf Erden und darum von Gott zum Christus auferweckt, heute Lebende durch seine Einzigartigkeit wirksam affiziert und in wirksamer Geschichte zu Nachfolgern gewinnt. Wie ist dies über die Kluft von 1900 Jahren und allen Wandel der Zeiten hinweg, welcher der Gegenstand aller kritischen Geschichtswissenschaft zu sein pflegt, den die Kluft bedeutet, überhaupt möglich? Der sechste Teil stellt, was bereits durchschien, nun in Kürze ausdrücklich fest, daß nämlich die Gleiches fortwirkende Geschichte im Glauben an Jesus von dessen Anfang an von Gott (als sein Reich innerhalb der Menschheit auf der Erde) mitgesetzt ist: „Wie der Glaube als Bewirktes respektive als zu Bewirkendes individuelles Leben ist und wie das im Glaubensvorgang mitgesetzte primär Wirksame als individuelles Leben in der Person Jesu ist, so muß auch das (zeitlich) sekundär Wirksame als individuelles Leben vorgestellt werden. Durch lebendig gewordene Menschen wird der lebendige Mensch<sup>610</sup> den Menschen vermittelt.“ Was zur Zeit Jesu geschah, geschieht durch die Jahrtausende, nämlich: „*Der historische Jesus wird zum auferstandenen lebendigen Christus in der Gemeinde Christi.*“<sup>611</sup> Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften sind uns die ältesten Zeugen, und es zeugen nicht alte Texte, vielmehr Menschen, die in lebendigen Bildern vor uns hintreten.<sup>612</sup> Luther drang zur Frömmigkeit des Paulus vor, und von Paulus lernte er darauf zu achten, was in der Schrift ‚Christum treibt‘, sodaß sie Offenbarung wird.<sup>613</sup> Denn, Troeltschs Meinung entgegen, tragen nicht Vorstellungen die Offenbarung durch die Jahrhunderte (gar durch Wandel nicht angetastet), Offenbarung ist vielmehr „Sehen und Aneignen *unmittelbaren Lebens*, das uns

<sup>606</sup> 198A

<sup>607</sup> „Als der Gekreuzigte und *darum* als der Auferstandene ist Christus *die* Heilstatsache des christlichen Glaubens. Für das objektive Bewußtsein, für die Wissenschaft existiert sie nicht und kann sie nicht existieren. Aber im christlichen Glauben wird sie tatsächlich als wirksam angeschaut, und in jedem Faktum dieses Glaubens in lebendig gewordenen Individuen ist sie darum . . . mitgesetzt.“ (198B)

<sup>608</sup> 198BC

<sup>609</sup> 201BC. „Die Anschauung Christi ist die produktive Lebensgemeinschaft. Ihn sehen, heißt ihn sich zu eigen machen.“ (198CD)

<sup>610</sup> Dh Jesus.

<sup>611</sup> 203CD. Ein Satz, der einmal beide Geschichtsbegriffe, den engeren und den weiteren, vereinigt.

<sup>612</sup> „Durch den psychischen Vorgang der *Einfühlung* werden wir über das zunächst Trennende *hinweg* und doch *durch* das Trennende hineinversetzt in die *Seele* des theopneusten, d. h. christopneusten biblischen Autors. Wir sehen, was er gesehen hat, wir erleben, was er erlebt hat, wir glauben nun hinfert nicht um seiner Rede willen, wir haben *selber* gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland. Es ist bereits hingewiesen auf das klassische Paradigma, das uns *Luthers* Einfühlung in den Römer- und Galaterbrief des Paulus bietet. Nicht der neutestamentliche Kanon als solcher und auch nicht ein aus der ganzen Bibel zusammengerafftes System von ‚Heilstatsachen‘ ist ihm Anlaß seiner Befreiung und Erweckung geworden, sondern der konkrete Paulus, in dessen und durch dessen theologische Gedankenwelt er vordringt zu seiner Frömmigkeit, d. h. eben zu seinem Christus, der eben damit *sein eigener* Christus wird.“ (204Cf)

<sup>613</sup> Calvin ergänzte immerhin die Inspiration der Schrift durch die Inspiriertheit der Gläubigen.

zunächst in der Person eines anderen entgegentritt<sup>614</sup> und inzwischen „eine ganze Ahnenreihe *vermittelnder* Individuen“<sup>615</sup> voraussetzt. Schließlich erweisen ebenso Musik oder Diakonie sich als Offenbarungsquellen, und außer den bekannten großen gibt es die unbekannte Vielzahl der kleinen Mittelglieder, alle gleicherweise Träger der Wirksamkeit Christi.

9. Das Ergebnis<sup>616</sup> sieht der Verfasser des Vortrags und Aufsatzes darin: Die „Ineinanderstellung“ von Glaube und Geschichte behebt die Verlegenheit, welche die Gegenüberstellung schafft.<sup>617</sup> Mit der Aufhebung der Gegenüberstellung ist dem irreligiösen Gedanken eines zufallsbedingten Wandels der Vorstellungen ohne höheren Anhalt<sup>618</sup> der Boden entzogen (wie ebenso dem einer mehr oder weniger umfangreichen Sammlung von Heilstatsachen nach der Schrift). Die Ineinanderstellung ergibt vielmehr die Beständigkeit des Gotteserlebnisses in lebendiger Überlieferung: seit seinem Tode als Jesus von Nazareth affiziert (nach Gottes Willen) der lebendige Christus fort und fort Menschen zu Glaube und Nachfolge in einem neuen, göttlichen, ewigen Leben. Unter Anerkennung, ja Voraussetzung eines konsequenten historischen Relativismus hat der christliche Glaube ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte.<sup>619</sup>

10. Summa summarum: a) Mit dem Verhältnis von Glaube und Geschichte ist die Frage bezeichnet, welche der Theologie der Gegenwart in beiden Kirchen, der katholischen wie der protestantischen, die größte Verlegenheit bereitet. Die Geschichte scheint Glaube und Theologie in ihrem Recht zu bedrohen. Schiefe Begriffe und falsche Fassungen des Problems verwirren weiter statt zu klären. Mit Wilhelm Herrmann gegen Ernst Troeltsch gewendet, macht Barth in dem Vortrag und Aufsatz sich anheischig, das Recht wohlverstandener Offenbarung und Religion unter der Bedingung eines radikalen historischen Relativismus zu wahren;<sup>620</sup> oder, anders ausgedrückt, Offenbarung und Religion einerseits, Geschichte andererseits als einander keineswegs entgegenstehend zu erweisen, vielmehr die Religion als zugleich göttlich und geschichtlich gewirkt.<sup>621</sup> Ein Stück absoluter Geschichte, ist eine christliche Religionsgeschichte<sup>622</sup> von den Relativitäten der Historie zu unterscheiden.

b) Voraussetzung und Anerkennung des historischen Relativismus bedeutet, daß unter „Geschichte“ unfraglich zu verstehen ist, was eine kritische Historie an Fakten und Faktoren als unbestreitbares Wissen zu eruieren vermag. Jedes Begreifen und Aneignung, jederlei Deutung geht über dies karge Wenige unweigerlich hinaus – was auch für Troeltschische Weiterungen gilt. Im Bestreben, gegen Troeltsch ein unanfechtbares Recht und Möglichkeit von offenbarter Religion und Glaube zu sichern, hält Barth mit Herrmann Troeltsch entgegen, daß Religion in ihrem Kern mehr, ja etwas anderes sei als Denken und Erkenntnis, als eine Reihe von Vorstellungen, solche seien vielmehr immer sekundär. Religion ist die Erfahrung lebendiger Gottesgegenwart, und dies in geschichtlicher Kontinuität – wie der Titel der Abhandlung meint.

<sup>614</sup> 205C Anm bd

<sup>615</sup> 208B

<sup>616</sup> Vgl den Beschluß 210A-212AB.

<sup>617</sup> Zu „Ineinanderstellung“ vgl III 1,408BC; 2,182f.210B; 478A.479D; ebenso „mitgesetzt“ 190B.202C.207C; „Korrelat“ 199C. Die Gegenüberstellung war „die Quelle aller falschen Problemwürfe, und es hat sich uns darum die *Ineinanderstellung* der beiden Faktoren des Problems als das Sachgemäße erwiesen. . . Der einfache Umstand der *Tatsächlichkeit* christlichen Glaubenslebens, das inhaltlich wirklich, d. h. jesumäßig ist, mag es im übrigen dogmatisch noch so inkorrekt oder gar undogmatisch sein, läßt schon die *Frage*: ob die Geschichte für den Glauben eine Bedeutung habe, als eine *Korruption* des Problems erscheinen.“ (210AB)

<sup>618</sup> Und dies unter Verzicht auf eine metaphysische Substruktion, vgl 210D.

<sup>619</sup> Vgl zum letzten Satz 160AB.

<sup>620</sup> „Es erhebt sich vielmehr das Postulat, unter voller Voraussetzung und Anerkennung des historischen Relativismus die eigentümlich religiöse und von da aus theologische Methodik nachzuweisen, kraft deren ein absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte, kraft deren Glaube und Offenbarung bestehen, die Methodik des tatsächlichen Entstehens und Bestandes des christlichen Gotteserlebens in der Geschichte.“ (160AB)

<sup>621</sup> „Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube.“ (193AB.197A. 200C.202C)

<sup>622</sup> 202CD

Das meint auch „absolutes Verhältnis zur absoluten Geschichte“, eine spitze Formulierung, die mit ihrem Oxymoron nicht wiederkehrt.<sup>623</sup> Über Herrmann und die Cohensche hypothetische Idee hinaus bedient Barth sich hauptsächlich der verschiedenen Versuche Schleiermachers, durch einen bereits kritisch gereinigten und darum unwidersprechlichen Begriff von Religion und Offenbarung diese zu behaupten<sup>624</sup>: von keinem allgemeinen Gesetz, keiner Rationalität getroffene Individualität; das Staunen erregende unbegreifliche Faktum; die Liebe als jedem in der menschlichen Sozietät verständlich und nahe.

11. Vom Gegenstand her gesehen, liegt ein Vergleich des Vortrags und Aufsatzes mit der Miszelle über „Moderne Theologie“ von 1909 nahe. Miszelle und Aufsatz kommen in der Grundposition überein, welche die Miszelle als „religiösen Individualismus“ (in Schleiermachers Sinne) bezeichnet unter Einschluß eines uneingeschränkten (radikalen) historischen Relativismus.<sup>625</sup> In der Miszelle erscheint die Religion in ihrem Entstehen und Bestehen an die Moral gebunden (der Individualismus ist dem moralischen Apriori vorgeordnet, noch nicht dem logischen, wie der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis zeigt); der Aufsatz formuliert, auf Schleiermachers „unbegreifliches Faktum“ zurückgehend,<sup>626</sup> genauer (wie nach der Vervollkommnung des Cohen-Herrmann-Schemas nicht zu verwundern ist): Das ganze Leben tritt unter den Gesichtspunkt der göttlichen Initiative. Das Bild reiner Liebe unter den Menschen (im Leben Jesu) gewinnt für die Offenbarung Gottes in Jesus. Positiv bleibt die Lebensgestaltung in den Begriff des Glaubens eingeschlossen.<sup>627</sup> Der Aufsatz untersucht und beschreibt nun eingehend das göttliche Wirken im Gotteserleben zuerst grundsätzlich, dann im besonderen hinsichtlich des Fortwirkens des inneren Lebens Jesu. In solcher eingehender Reflexion des unerkennbaren Wirkens des überweltlichen Gottes entfernt Barth sich von Schleiermacher und Herrmann auf für ihn bezeichnende Weise.

12. a) Zu fragen, ob es bei Barth auch eine Nachwirkung der Theologie Adolf von Harnacks gibt, hat vorerst kaum Sinn. Offenbar ist, daß Barth in Marburg als erste große Auseinandersetzung die mit dem historischen Relativismus der religionsgeschichtlichen Schule führte, mit Troeltsch als Theologen an der Spitze, der Schüler Albrecht Ritschls war. Barth aber folgte (unter Zuhilfenahme Cohens) dem Ritschl-Schüler und Troeltsch-Gegner Herrmann. Davon zeugt die Miszelle über „Moderne Theologie“; in der Replik beruft Barth sich in zwei wichtigen Punkten auf Schleiermacher.<sup>628</sup> Vortrag und Aufsatz zeigen diese Gegenposition zu Troeltsch in (auf dem Cohen-Herrmann-Schema basierender) ausgearbeiteter Fassung.

b) Dazwischen liegt der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis als Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis; Barth führte sie mit Hilfe Cohens unter Rückgriff auf Kant (und Plato) in einer gewissen Entsprechung zur früheren mit der Historie.<sup>629</sup> Das „philosophische Credo“<sup>630</sup> hält sich von der Religion noch unterschieden und steht der „religiösen Betrachtung“ noch gegenüber, wiewohl in „intimster Analogie“;<sup>631</sup> von der Vermittlung der Realitätsbeziehung durch die Religion ist noch nicht die Rede. Insofern handelt

<sup>623</sup> 160B

<sup>624</sup> Dies in einer gewissen Allgemeinheit, die sich als Geschichte der Religion und Offenbarung der Geschichte Gottes mit der Menschheit überhaupt einordnet; weshalb Teil IV.

<sup>625</sup> In der Feststellung des religiösen Individualismus wie des historischen Relativismus stimmt Barth mit Troeltsch von Anfang an überein.

<sup>626</sup> 186C.187A.195C

<sup>627</sup> Bis dahin: „So wird die Heiligung schlechterdings zum Inhalt der Rechtfertigung.“ (200B)

<sup>628</sup> 1,355CD u 358f den Menschen als Individuum betreffend und „die wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi“ laut des Briefes an Sack 359Df. (Ob Barth nun erste preisgibt, was bereits Hintergrund der Miszelle war?) Schon vorher bezeugen die Bedeutung Schleiermachers der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis und die Ideen zur Religionsphilosophie.

<sup>629</sup> Schleiermacher zitiert 1,408BC.

<sup>630</sup> 1,374D

<sup>631</sup> 1,408BC

es sich noch um eine Vorstufe der ausgebildeten allgemeinen Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion im Cohen-Herrmann-Schema der „Ideen und Einfälle“ (und des Vortrags „Der christliche Glaube und die Geschichte“). (Für die Abhandlung über Glaube und Geschichte wie für den gleichzeitigen Metaphysik-Vortrag, die beide das Cohen-Herrmann-Schema nicht vom Problem der Kultur, sondern von Religion und Theologie aus entwickeln, haben Idee und Richtungsgefühl als unnötige Zwischenglieder sich erübrigt.)

13. Es überrascht, wieviel Punkte es am Ende sind, in denen Barth sich auf einen durch Herrmann vermittelten Schleiermacher beruft:<sup>632</sup> a) für die Besonderheit der Religion im Unterschied zu Wissen und Tun auf § 3 der Glaubenslehre;

b) ebenso wie für das Miteinander von Kultur und Religion auf die zweite der Reden (als Handlungen eines Gottes vorstellen), fortentwickelt im Cohen-Herrmann-Schema, indem Barth das individuell bestimmte religiöse Subjekt in Cohens Kulturbewußtsein eintrug.<sup>633</sup>

c) Beides gründet in der unwiderleglichen Unmittelbarkeit der dem Individuum vorbehaltenen religiösen Empfindung (unmittelbares Selbstbewußtsein, Glaubenslehre § 3), womit Schleiermacher Kants Restriktion allgemein gültiger vernünftiger Erkenntnis umging und dadurch die (historische) Religion rettete.

d) Die bereits von Schleiermacher selbst in der zweiten Rede begonnene Zergliederung der religiösen Empfindung (in Anschauung und Gefühl) gab Barth nicht nur den Grundgedanken des Vortrags: statt Gegenüberstellung von Glaube und Geschichte das Ineinanderstellen (im Glauben ist die Geschichte mitgesetzt, das Wirksame im Gewirkten etc – Schleiermachers Brief an Sack); sie erlaubte Barth auch, die Zergliederung in weiteren Bestimmungen fortzusetzen.

e) Die Religion ist als unbegreifliches Faktum durch die Liebe in der Sozietät der Menschheit sowohl menschlich-geschichtlich vorbereitet wie tradierbar geworden. (Zweite und fünfte der Reden)<sup>634</sup>

f) In der unmittelbar empfundenen göttlichen Wirksamkeit kann Barth die in der „Terminologie der Romantik“ vorgetragenen „religionsphilosophischen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie, um nicht zu sagen des Paulinismus“<sup>635</sup> erblicken und sich im Kampf gegen Troeltsch die Lehre vom rechtfertigenden Glauben zu eigen machen.

g) Ebenso bringt die Schleiermacherisch verstandene Christus-Gemeinschaft Barth Calvins Institutio nahe;<sup>636</sup> die Inspiration der Gläubigen, welche die fatale Inspiration der Schrift halb entschuldigt, kommt nur hinzu.

14. a) Eine übernommene Wertschätzung frühreformatorischer Theologie<sup>637</sup> wird verstärkt durch Karl Holls großen Aufsatz von 1910 über die Rechtfertigungslehre in Luthers (früher) Römerbriefvorlesung. Dazu tritt Calvins Institutio in der Endfassung von 1559 als unüberbietbar praktisches Kompendium in Konkurrenz: Ihre systematische Anlage macht Calvin weit leichter zugänglich als Luther dessen exegetisches und Gelegenheitsschrifttum.

b) Für die protestantische Orthodoxie und das Luthertum, die der gleichen Ablehnung verfallen wie das katholische System, steht Barth das Kompendium der Dogmatik des Neulutheraners

<sup>632</sup> Eine gleich positiv gestimmte Skizze seines Schleiermacher-Bildes fügt Barth 1912 seiner Heim-Rezension ein. (2,477ff)

<sup>633</sup> Vgl (in der Heim-Rez 1912): „Wenn der Begriff des Apriori nicht psychologisch verflacht wird, sollte es nicht so schwer sein, Schl[eiermacher] zu verstehen: Nicht ein Sondergebiet neben andern ist für ihn das religiöse Bewußtsein . . . , sondern das die apriorischen Möglichkeiten des Bewußtseins realisierende Leben.“ (2,478C)

<sup>634</sup> Vgl schon 1,363f mit Berufung auf Schleiermachers Christliche Sitte.

<sup>635</sup> 2,183Bf

<sup>636</sup> 2,192f.198ff

<sup>637</sup> Von Luther stehen Barth frühe Schriften in der Braunschweig-Berliner Ausgabe zur Verfügung; Luthardts dogmatisches Kompendium bietet Zitate aus dem Großen Galater-Kommentar (1531/1535). Melanchthons frühe Loci sind die knappe Einführung eines jungen Autors.

Christoph Ernst Luthardt.<sup>638</sup> Deren gottlose Glaubenslehre faßt Barth in dem Satz zusammen: „Der Mensch tut etwas, Gott soll den Rest tun.“<sup>639</sup>

15. Zu allerletzt aber sei Barths systematisches Ergebnis in der Auseinandersetzung mit dem historischen Relativismus Ernst Troeltschs als Vertreters der Religionsgeschichtlichen Schule wiederholt: Die (lebendige) christliche Religion (der Gegenwart) ist die Erfahrung lebendiger Gottesgegenwart in lebendiger geschichtlicher Kontinuität zur Offenbarung des einen ewigen Gottes in Jesus als dem letzten Stück der absoluten Geschichte Gottes.

§ 4 „La réapparition de la métaphysique dans la théologie“ – „Der Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“<sup>640</sup> – Philosophisch-theologische Kritik hauptsächlich an Troeltsch mit Berufung auf Ritschl und Herrmann

Die schweizerische reformierte Predigergesellschaft bestimmte für 1911 als Jahresthema: „Der Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“<sup>641</sup> Das Thema war aus dem Gesichtskreis der deutschsprachigen Mitglieder heraus gegeben und versetzte die Mitglieder aus dem französischen Sprachraum in Verlegenheit. So kam es, daß in Genf die Aufgabe an Karl Barth fiel und dieser das Thema (die letzte größere Ausarbeitung der Genfer Zeit) Ende Mai 1911 in französischer Sprache traktierte, seinerseits nicht ohne einige Verlegenheit.<sup>642</sup> Als Vertreter wiederaufkommender Metaphysik in der Theologie, die er mit Berufung auf Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann kritisierte, wählte Barth Hermann Lüdemann<sup>643</sup>, Georg Wobbermin<sup>644</sup> und Ernst Troeltsch. Außer den genannten erscheinen kaum weitere Namen.<sup>645</sup> – Die dem Druck in der Gesamtausgabe eingefügten Zwischentitel stehen im Manuskript auf dem Rande und sind mehr die Orientierung im Manuskript erleichternde Hinweise, als daß sie den Aufbau des Vortrags spiegeln. Die um Nachsicht bittenden Vorbemerkungen und der resümierende Schluß heben sich ab.<sup>646</sup> Eine ausführliche Einleitung (oder erster Teil)<sup>647</sup> gibt eine

<sup>638</sup> Es bildet das Gegenstück zum Kompendium Calvins und hat Barths Bild von Luther und Luthertum, lutherischer Theologie sosehr geprägt, daß Barth zur Verwirrung seiner Leser noch lange eines für das andere setzte.

<sup>639</sup> 2,176B

<sup>640</sup> III 2,(329)335-360; Erstdruck nach dem französischen Vortragsmanuskript.

<sup>641</sup> Dies scheint die offizielle deutsche Fassung des Themas zu sein, „réapparition“ die (quasi-) offizielle französische (330D; 330 ist von „Wiederaufnahme“ die Rede. „Infatigables réapparitions“ (359CD) bleibt eine merkwürdige Wendung.

<sup>642</sup> Der Vortrag wurde auf deutsch (332B) oder französisch (333D) entworfen, jedenfalls von jemandem der Sprache besser Kundigen, doch Laien übersehen. Barth zitierte auf deutsch einen einzigen kurzen Satz von vier Worten (359A), eine Wendung von fünf Worten (350A), außerdem nur wenige einzelne Worte (345B.356CD.352A.353D.355B). – 1911 reichte Barth sein Referat, wie erbeten, dem Redner der Hauptversammlung ein (329f); anders 1913, als er es für sich behielt und zum Aufsatz ausarbeitete (496B; „Der Glaube an den persönlichen Gott“).

<sup>643</sup> Als Berner Theologe ihm bekannt; Busch 45Df. Am ausführlichsten Horst Stephan, *Gesch d ev Theol*, 1938,239. Personalartikel RGG 3,2404; RGG<sup>2</sup> 3,1743; Friedr Ueberweg: *Grundriß d Gesch d Philosophie Bd IV* (Konst Oesterreich: *Das 19.Jh u d Gegenw*)<sup>11</sup>1916 S 405.

<sup>644</sup> RGG 5,2110; RGG<sup>2</sup> 5,1996; RGG<sup>3</sup> 6,1788f; RGG<sup>4</sup> 8,1672; Friedr Ueberweg: *Grundriß d Gesch d Philosophie Bd IV* (Konst Oesterreich: *Das 19.Jh u d Gegenw*)<sup>11</sup>1916 S 459. Wobbermin führte Barth (mit einem anderen Titel, wie es scheint) bereits in seinem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis an; vgl III 1,401f.

<sup>645</sup> Origenes, Hegel, AEBiedermann; Kant, Fichte, Schleiermacher, Fries, Schelling; Julius Kaftan.

<sup>646</sup> 335A-D; 359C-360D (letzterer mit den deutschen Randtiteln „Ablehnung“, „Korruptheit des Problems“)

<sup>647</sup> 336A-342B („Die Metaphysik“, „Die Metaphysik in der Theologie“, „Die konsequente Metaphysik“, „Die unkonsequente Metaphysik“. Als konsequente Metaphysik (337A-339BC) beschreibt Barth die eines Origenes und Hegel, die zur Theologie in Konkurrenz treten. Da die „unkonsequente Metaphysik“ (339C-342B), wie Barth deutsch sagt (für *métaphysique inconséquente*), nach Kant andere Gestalt annimmt, ergeben sich für die letztere mit „A. Vorkantische Metaphysik“ (339D-340C) und „B. Nachkantische Metaphysik“ (340D-342BC) zwei Unterabschnitte.)

problemgeschichtlichen Skizze bis in die eigenen Tage und wirft damit das Thema als schwerwiegende Frage auf. Der Hauptteil des Vortrags stellt vier ungleiche Abschnitte (mit Darstellung und Kritik) unter jeweils eigene Gesichtspunkte, unter denen die für diesmal aufgegebene Frage dann behandelt wird.<sup>648</sup>

Barth beginnt die Einleitung mit einem an den Begriff der Wissenschaft von der Natur angelehnten Begriff der Metaphysik als Wissenschaft, der, obgleich als seit Aristoteles durch die Jahrhunderte gültig behauptet, so streng gefaßt ist, daß die Metaphysik der Aufgabe, das Absolute diesem Begriff gemäß zu erfassen, niemals genügen kann. Die Metaphysik unterliegt den Ansprüchen an eine objektbestimmte, vernunftnotwendige und auf Wirklichkeit bezogene Wissenschaft.<sup>649</sup> Gelangt die Metaphysik zu Erkenntnis des Gegenstandes, Einsicht in die Notwendigkeit und Gewißheit der Realität, wenn wir mittels des theoretischen, koordinierenden und reflektierenden Vermögens unseres Geistes an eine letzte und höchste Wahrheit rühren?<sup>650</sup> Zur Theologie gerechnet, müßte die Metaphysik überdies noch eine religiöse Wissenschaft sein, die objektiv, notwendig, realitätsbezogen ist, indes „die Religion, die der Gegenstand der Theologie ist, für sich in Anspruch nimmt, das Absolute darzustellen, zu besitzen, in sich zu schließen, absolut zu sein, die höchste Wahrheit“.<sup>651</sup> Gibt es eine Wissenschaft, die den Anspruch der Religion beurteilen kann? Ist die Theologie selber schon die in Frage stehende Metaphysik, da es deren nur eine geben kann? Wichtiger als der Streit um Namensrechte ist die Frage, ob es folglich zwei Wege zum Absoluten gebe, „nicht allein den Weg des Glaubens, des Vertrauens, der Offenbarung, des Geistes oder welches Begriffes immer wir uns bedienen wollen, um die im eigentlichen Sinne so zu nennende religiöse Erfahrung zu bezeichnen; aber ferner den rein theoretischen Weg dieser Wissenschaft, Metaphysik heißen“.<sup>652</sup>

Die Konsequenz der zwei Wege zum Absoluten ist selten gezogen worden, und wo dies geschah, blieb es nicht dabei.<sup>653</sup> Als „konsequente Metaphysik“ stellt der Vortragende sodann die erste von zwei Gestalten vor, unter denen die Metaphysik in Kirche und Theologie auftrat; es waren dies der durch Origenes vertretene Neuplatonismus und das Hegelsche System.<sup>654</sup> Beide Male sieht freilich die konsequente Metaphysik sich der Religion, die sie für nichts als

---

<sup>648</sup> 342C-346A I „Das Bedürfnis nach Metaphysik“, dazu kritisch: „Bedeutung A. Ritschls“ (345A-346A); II 346B-354A „Vorkantisches“ (346B-348B) „bei Lüdemann“, „bei Troeltsch“, „bei Wobbermin“, dazu als „Kritik“ (349A-354A; dem „Vorkantischen“ entsprechen die üblen Konsequenzen für den Gottesbegriff): „Neutralisierung des Gottesbegriffs“ und als deren Folge „Intellektualismus“, „Künstlicher Monismus“, „Spekulative Verfälschung der religiösen Lehre“; alles dies gewendet (352BC-354A) „Gegen Lüdemann“, „Gegen Wobbermin“, „Gegen Troeltsch“; III 354B-357A „Das religiöse Apriori“; dazu die „Kritik“ (355B-357A): „Vom Begriff des Apriori aus“, „Vom Begriff der Religion aus“, „Vom Verhältnis von Religion und Kultur aus“; IV 357B-359B „Der Realitätsbegriff“ samt der Kritik vom philosophischen Standpunkt aus, gerichtet „gegen Lüdemann“, „gegen Wobbermin“, „gegen Troeltsch“.

<sup>649</sup> 336AB. „une science objective, nécessaire et réelle“ Die drei Kriterien ergeben sich (in anderer Reihenfolge, das eine Mal auf science, das andere Mal auf donnée bezogen) aus der von der Metaphysik selbst gewählten Aufgabe, die (vernünftige) Notwendigkeit, die (wirkliche) Wirklichkeit, den Objekt- oder Gegenstandscharakter (der Gegebenheit) des Religiösen nachzuweisen: „Mais on veut de l'autre côté, par une argumentation qui est scientifique et non pas religieuse, démontrer la nécessité, la réalité, l'objectivité de la donnée religieuse.“ (342A) Vgl ferner zu objective 338A.339CD.340B.344AB; zu nécessité und réalité 342C.345A (an letzterer Stelle gleichgesetzt); zu nécessité vgl auch 133AB. – Den Verweis auf Vorländer hätte eine Erinnerung an ARitschl zu ergänzen, der sich verschiedentlich gegen die auf Aristoteles zurückgeführte Metaphysik wendet.

<sup>650</sup> 336A

<sup>651</sup> 336C

<sup>652</sup> 336Df

<sup>653</sup> 337A

<sup>654</sup> Zu Origenes vgl 103ff, bes 105 Anm 251 (Gemeindeabend Anf Jan 1911. Er hieß nicht Metaphysiker, aber Religionsphilosoph, und Barth verglich ihn mit Schleiermacher.). Und Augustin? Die vorbereitenden Notizen für Abende über Augustin (März, April 1911; 118Dff) zeigen, daß Augustin zu erlebnisbestimmt und zu reformatorisch aufgefaßt war.

volkstümliche Theologie hält, überlegen.<sup>655</sup> Der Verarmung des kirchlichen Unterrichts und eines mißlichen Dualismus zwischen der Religion der Gebildeten und der Volksreligion wegen verwarf die Religion schließlich diese Lösung der zwei Wege.<sup>656</sup> Über dies vor Augen Liegende hinaus erwachsen Hemmnisse aus einer tiefen inneren Befremdung durch das metaphysische Denken in seiner logischen Konsequenz.<sup>657</sup> Die Religion, die aus der Offenbarung im Augenblick lebt und also wesentlich Rezeptivität ist, würde durch eine Transformation in aktive menschliche Wissenschaft ihres Prinzips beraubt.<sup>658</sup> So ist wohl religiösen Gründen und Ursprüngen zu verdanken, daß schon im Mittelalter die Wissenschaft begann, nicht mehr Wissenschaft von einem Absoluten sein zu wollen, sondern die Entwicklung zu ihrer Gottlosigkeit einleitete. Der Zusammenbruch der konsequenten Metaphysik im neunzehnten Jahrhundert wurzelt demnach, darf man annehmen, in einem erwachten Wahrheitssinn, der letztlich religiös ist.<sup>659</sup> So enthüllt die konsequente Metaphysik das irreligiöse Wesen der Metaphysik. Oder, besser: Der Vortragende benutzt die Gelegenheit, um sogleich zu Anfang auf historischem Wege die Ungleichheit und grundsätzliche Unvergleichbarkeit von Religion und Metaphysik darzutun.

Die Kritik von Seiten der Religion wie von Seiten der Wissenschaft ließ die „unkonsequente Metaphysik“ als zweite Form der Metaphysik innerhalb der Theologie entstehen. Sie ist die stärker verbreitete, sozusagen die gewöhnliche Form, weshalb ihrer Darstellung die ganze andere Hälfte<sup>660</sup> der Vorgeschichte des Themas im ersten Drittel des Vortrags gewidmet ist und „Von der vorkantischen zur nachkantischen unkonsequenten Metaphysik“ überschrieben werden könnte. Die unkonsequente Metaphysik befolgt die gleichen Grundsätze wie die konsequente, tritt aber viel vorsichtiger und mit größerer Zurückhaltung auf, sodaß beide Seiten einander weniger bloßstellen. Die unkonsequente Metaphysik will nicht aufspüren und finden, will vielmehr nur beweisen, was ohnehin gegeben ist.<sup>661</sup> Vor Kant nimmt man die Wirklichkeit des Absoluten, Gottes, als durch die Religion gegeben an, und zwar in geschichtlicher Offenbarung

<sup>655</sup> 337BC. Beide Systeme haben schließlich die Einheit über die verschiedenen Wege gesetzt und den religiösen Glauben für eine volkstümliche Form der metaphysischen Wissenschaft erklärt. Das Niedere, den Höheren zugänglich, geht im Höheren auf.

<sup>656</sup> 338AB. Die Origenes gemachten Vorwürfe sowie die vor nunmehr vierzig Jahren an AEBiedermann geübte Kritik seien ja bekannt.

<sup>657</sup> 338B. „Ich behaupte, daß man nicht nur diese äußeren Schwierigkeiten, die wohlbemerkt in Bezug auf die Wahrheit nicht von entscheidender Bedeutung sind, stets empfunden hat; aber vom Grund der Dinge ihren Ausgang nehmend erhoben sich Gegenwirkungen gegen diesen konsequenten und logischen Metaphysizismus.“

<sup>658</sup> 338B-339A. „Auf der einen Seite wehrte man sich, und mit Grund, gegen diese Gleichsetzung der Religion mit Wissenschaft und Erkenntnis. Die Religion lebt aus der Offenbarung, die nicht immanent und allgemein ist, sondern aktuell-gegenwärtig, in der Geschichte und individuell geschieht. Das religiöse Leben ist seinem innersten Wesen nach und zu allererst Leben, das empfängt. Wir rühren darin an die höchste Wahrheit, weil wir selber darin von der höchsten Wahrheit berührt werden, weil wir etwas *empfangen* und nicht etwas *tun*. Das religiöse Leben in Erkenntnis und Wissenschaft umzuwandeln käme dem gleich, ihm seinen Ursprung wegzunehmen: die Offenbarung, die nicht der Mensch hervorbringt, wie er das Wissen und Erkenntnis, die Moral oder die Kunst hervorbringt, die ihm vielmehr *widerfährt*.“

<sup>659</sup> 339AB. „Andererseits lehnte bereits im Mittelalter die Wissenschaft ab, Wissenschaft und Erkenntnis von einem Absoluten zu sein. Die allmählich sich berichtigende Vorstellung von dem, was denn menschliche Erkenntnis und Wissenschaft sei, verbot es ihr. Bemerkenswerter Weise entsprang dieses Streben, die Wissenschaft gottlos zu machen (à rendre la science athée), keineswegs einer, wie wir sagen, ‚ungläubigen‘ Umgebung (d’un milieu ‚incroyant‘), sondern einer philosophischen und theologischen Bewegung im Orden des hl Franz von Assisi. Nicht die Irreligion (l’irreligion), sondern die Religion brachte die Keime der modernen Freigeisterei (de la pensée libre moderne) hervor. Und diese historische Parallele gestattet uns die Annahme, der große Zusammenbruch der konsequenten Metaphysik, den das 19. Jahrhundert sah, sei, selbst wenn wir hier die Bewegung in der Theologie unerwähnt lassen, dem Erwachen eines Wahrheitssinnes der Vernunft zu verdanken, der seiner Herkunft nach durch und durch religiös ist, obgleich seine Erscheinung insgesamt das Gegenteil zeigt.“

<sup>660</sup> 339C-342B

<sup>661</sup> 339CD. „Cette métaphysique ne veut pas *trouver*, mais seulement *prouver* un objet qui est donné ailleurs. Elle soutient d’abord, elle aussi, la thèse de deux voies, mais elle la soutient avec hésitation et avec des réserves.“

gegeben. „Es gilt aber, das religiös Gegebene mit den Mitteln der Wissenschaft zu beglaubigen. Man muß die Wirklichkeit dieser Wirklichkeit im Gesamten der Welt nachweisen.“<sup>662</sup> Gott wird nach allen seinen Seiten und mit allem seinem Tun bewiesen, allein daß die Geheimnisse<sup>663</sup>, die der Offenbarung vorbehalten und nur dem Glauben zugänglich sind, ausgespart bleiben, so etwa die Dreieinigkeit und die Erlösung. Unter den Eigenschaften<sup>664</sup> Gottes, die bewiesen werden, befindet sich jedoch die Existenz.<sup>665</sup> All dies setzt das Einverständnis zwischen Theologie und Metaphysik voraus, die Aufgabe der Metaphysik als „einer Dienerin sowohl der Religion wie der Theologie“. Es ist das Bild, welches das Mittelalter bietet, „von Thomas von Aquin an bis zur Metaphysik, die gegenwärtig wieder einzieht“.<sup>666</sup> Es war der Grundgedanke der protestantischen Orthodoxie mit ihrem Begriff der allgemeinen Offenbarung<sup>667</sup> wie des rationalistischen Supranaturalismus des 18. und 19. Jahrhunderts mit seiner natürlichen Theologie<sup>668</sup>, bis danach auf einige Zeit alle Wissenschaft vom Absoluten im Abgrund der Kritik der reinen Vernunft zu verschwinden schien.<sup>669</sup>

Der Schein trog, geht der Vortragende zur nachkantischen Metaphysik über; das Absolute kehrte in Gestalt der Gesetze des menschlichen Erkennens und Wissens selbst und des Apriorismus der reinen Vernunft wieder.<sup>670</sup> Barth zählt die Fichte, Schleiermacher, Fries, Schelling, Hegel mit ihren Systemen auf.<sup>671</sup> Die Theologie folgte der Philosophie: „Ebenso hört die Theologie auf, Wissenschaft von Gott zu sein und wird die Wissenschaft von der religiösen Erfahrung.“ Damit mußte die Philosophie die Wahrheit der religiösen Erfahrung beweisen.<sup>672</sup> „Der kantische Idealismus bewies die Wahrheit der wissenschaftlichen, moralischen und ästhetischen Erfahrung durch die Entdeckung des Apriori der Vernunft (raison), das nicht psychologisch, sondern potentiell (virtuellement), dem Vermögen nach aller Erfahrung vorangeht, das dem Geist zugänglich und begreifbar macht, was immer wir Erfahrung nennen, das die notwendige und objektive Form alles dessen ist, was von der Vernunft (raison) erfaßt und begriffen ist und aufgenommen werden kann.“<sup>673</sup> Dieser kantische Apriorismus griff auf die Theologie über. „Es ist wohl begreiflich, daß der Gedanke sich nahelegen mußte, ein entsprechendes Kriterium für die Wahrheit der religiösen Erfahrung zu suchen. Dieses Kriterium zu finden hieß, den wissenschaftlichen Charakter der Theologie dartun, das heißt die Notwendigkeit ihres Objekts innerhalb der Welt des Geistes.“<sup>674</sup> Soweit kam das Cohen-Herrmann-Schema in seiner Absicht mit den Absichten Troeltschs überein und mochte den Hörern die Religionsphilosophie Troeltschs verständlich machen: „Wir finden die Religionsphilosophie *Kants* ebenso wie die *Schleiermachers* beherrscht von diesem Gedanken des Apriori. *Kant* dachte es sich einerlei mit dem Apriori der Moral. *Schleiermacher*, der tiefer schürfte, behauptet das Vorhandensein eines besonderen Apriori der Religion, das er ‚Gefühl‘

<sup>662</sup> 339Df. „La réalité de l’Absolu, de Dieu, est donnée par la religion, soit par la révélation historique. Mais il s’agit de vérifier cette donnée religieuse par les moyens de la science. Il faut démontrer la réalité de cette Réalité dans l’univers du monde. Il faut prouver le Dieu trouvé.“ – Im vorletzten Satz liegt für Barth das kompromittierende Irreligiöse der Metaphysik.

<sup>663</sup> mystères

<sup>664</sup> qualités

<sup>665</sup> 340A

<sup>666</sup> 340B. Die Gottesbeweise wehren nicht dem Zweifel, dienen vielmehr dazu, „die Theologie wenigstens zu einem Teil auf den Boden einer Wissenschaft zu gründen, ihrem Objekt seinen Platz im Gesamt der bekannten Welt zu bestimmen“.

<sup>667</sup> Die allgemeine Offenbarung sollte der besonderen den Boden bereiten und sie der Wissenschaft gegenüber stützen und stärken.

<sup>668</sup> Sie sollte der Theologie der Offenbarung zur Grundlage dienen.

<sup>669</sup> 340C

<sup>670</sup> 340Df. l’apriorisme de la raison pure.

<sup>671</sup> Alle lehren sie, daß man das Absolute im Bewußtsein (dans la conscience) zu suchen habe.

<sup>672</sup> 341A. de l’expérience religieuse.

<sup>673</sup> 341B

<sup>674</sup> 341B. dans l’univers de l’esprit.

nannte.<sup>675</sup> Ich wiederhole: Es verbirgt sich das alte Problem unter der neuen Form. Denn es handelte sich hier wie zuvor um eine allgemeine Grundlage für die Bestätigung des besonderen christlichen Inhalts. Vor Kant bewies man Gott, nach Kant bewies man die Religion.<sup>676</sup> Eine neue Form der unkonsequenten Metaphysik ersetzte dank Schleiermacher die naive alte: „um mich des Ausdrucks *Troeltschs* zu bedienen, „die Metaphysik des Geistes“<sup>677</sup>.

Eine Zusammenfassung der gegebenen Darstellung der unkonsequenten Metaphysik, die den ersten Teil, das erste Drittel des Vortrags beschließt, nennt zwar die vorkantische ausdrücklich, erfaßt jedoch bevorzugt die gegenwärtige. „Man erkennt einerseits an, daß die höchste Wirklichkeit, kann man auf sie treffen, nur im Leben angetroffen und berührt werden kann, in der Tatsache der religiösen Erfahrung, und daß es keinerlei religiöse Wahrheit gibt außer für die Religion selbst. Doch will man andererseits mittels einer Beweisführung, die wissenschaftlich und nicht religiös ist, die Notwendigkeit, die Wirklichkeit, die Objektivität des religiös gegebenen Inhalts dartun.“<sup>678</sup>

Damit wendet der Vortrag nach der Vorgeschichte des Themas in einem zweiten Teil dem gestellten Thema selber sich zu und fragt zunächst nach dem zu vermutenden tieferen Grund für das immer wiederkehrende „Bedürfnis nach Metaphysik“ in der Theologie. „Erinnern wir uns des psychologischen Weges, der zu diesem Bedürfnis führt.“ kehrt Barth aufs neue in die Geschichte des menschlichen Geistes zurück. „Die Religion war im Leben des Individuums und in dem der Gesellschaft nie eine Sache für sich. Sie hat im Gegenteil auf dem Gebiet des Denkens, des Handelns und der Kunst stets als eine hervorbringend-erzeugende Kraft sich erwiesen. Und was sie auf allen diesen Gebieten zeugend schuf, waren Werte, die stets absolute Werte zu sein beanspruchten, nicht in sich selbst, aber auf Grund ihrer religiösen Qualität und Zugehörigkeit zur Religion, in ihrer Eigenschaft als *religiöses* Denken, *religiöses* Tun und Handeln, *religiöse* Kunst. Dieser schöpferisch wirkenden Form und Gestalt, die das ganze Leben erfaßt, verdanken die Phänomene, die die Religion das Dogma, das neue Leben, den Kult nennt,

---

<sup>675</sup> 341C. Vom Apriori war Troeltschs wegen zu reden. Der Redner setzt den Namen Kants als bekannt voraus, so muß dieser hier Cohen vertreten. Die Differenz zu Schleiermacher wird nicht näher bezeichnet. Das Kant-Cohensche Apriori ist von menschheitlich-allgemeiner Gültigkeit zu denken, Metaphysik, die Realitätsbeziehung sucht, darin aber irrt, daß sie diese zu erreichen meint (s 357ff); das Schleiermacher zugeschriebene Apriori ist von individueller Besonderheit und mit der religionsphilosophischen Behauptung der Möglichkeit der Realitätsbeziehung zufrieden (so in Übereinstimmung mit den „Ideen zur Religionsphilosophie“ und § 7-9.13 des KU 1910/11. So wird Schleiermacher in diesem Vortrag einmal wenigstens erwähnt; auf dessen Apriori kommt der Redner nicht zurück (vgl aber 357ff). Über das religiöse Apriori bei Troeltsch s WilfrGroll, Troeltsch u Barth, 1976, 48Cff, bes 50Df.

<sup>676</sup> 341C. – Zu einem religiösem Apriori Schleiermachers vgl (in der Heim-Rez 1912): „Wenn der Begriff des Apriori nicht psychologisiert verflacht wird, sollte es nicht so schwer sein, Schl[eiermacher] zu verstehen: Nicht ein Sondergebiet neben andern ist für ihn das religiöse Bewußtsein . . . , sondern das die apriorischen Möglichkeiten des Bewußtseins realisierende Leben.“ (2,478C) Ein Sondergebiet ist das religiöse Bewußtsein für Troeltsch. Zum letzten Satz vgl 338Bf.345A.

<sup>677</sup> 341D; vgl 355B. – Barths religionsphilosophische Betrachtung oder Rekonstruktion eines religiösen Erlebnisses (180Bff) gilt einem Vorgang, dem augenblicklichen „individuellen Lebendigwerden“ (in der Realitätsbeziehung), in dem „zwei Faktoren zwar begrifflich zu unterscheiden, aber sachlich zusammenzuschauen sind“. (182C; vgl 186B) Der Gläubige erlebt, „daß er lebt und gelebt *wird*. Passives und aktives Verhalten des Menschen fallen im Glaubensvorgang zusammen.“ (161C) Und ebendeshalb geht die Forderung auf „Ineinanderstellung“ (von Glaube und Geschichte) statt auf Subjekt und Objekt verteilter Gegenüberstellung (in der Welt!) unter Voraussetzung eines Apriori.

<sup>678</sup> 342A. Forts: „Die gegenwärtigen Vertreter dieser Metaphysik haben fein empfundene Bedenken (des *hésitations très sensibles*) betreffs der Methode, die anzuwenden ist, um dies Ergebnis zu erreichen, und betreffs der Zuverlässigkeit in der Anwendung ihrer Methode. Dies kann unmöglich erstaunen angesichts des Bedenklichen (vu *l'hésitation*), das in diesem metaphysischen Prinzip selbst liegt. Trotz dieser Bedenken (ces *hésitations*) kann man von einem Wiederaufkommen der Metaphysik in der Theologie reden als von einer in sich zusammenhängenden Erscheinung. Es handelt sich um eine bewahrheitende Metaphysik auf der Grundlage des erneuerten kantischen Idealismus.“ (342AB)

ihr Dasein.<sup>679</sup> Nun gilt wie für die anderen so auch für das Dogma, das hier allein in Rede steht, daß das Absolute dem Menschen in doppelter Gestalt begegnet: unverhüllt und ungemindert in der Seele; sodann wie es meine Seele widerspiegelt, auf deren Glaubensgedanken die Absolutheit Gottes unmittelbar sich überträgt.<sup>680</sup>

Wobbermin behauptet nun zu unrecht, fährt Barth fort (nicht ohne Troeltschs Namen wenigstens zu nennen),<sup>681</sup> die Metaphysik beginne bereits mit dieser Übertragung. Barth gibt Auguste Sabatier<sup>682</sup> recht, der den Glaubensgedanken die Absolutheit bestreitet: das religiöse Denken wolle nicht als *Denken* absolut sein, sondern als *religiöses* Denken, das heißt von wegen des Absoluten, das es zur Geltung zu bringen sucht. Das Absolute ist Leben; der Gedanke, der es nur individuell ausdrücken und darstellen kann, nicht. Die Darstellung ist symbolisch, nicht Wissenschaft wie die Metaphysik; dazuhin ist die religiöse Darstellung in ihrer Darstellungskraft von kürzester Dauer.<sup>683</sup> – In einem weiteren Schritt klärt Barth dann den Schein auf, der Wobbermin recht zu geben scheint, doch aber nur der Ursprung des Irrtums ist. Begegnen Theologie und Philosophie (die an der Spitze nicht-religiösen, weltlich-wissenschaftlichen Denkens steht) einander, so wissen beide von einem Höchsten und Letzten. In der Begegnung vergißt das religiöse Denken leicht seinen Symbolcharakter und wird mehr oder weniger klar vorgebliche Wissenschaft vom Absoluten: die Geburtsstunde der Metaphysik im Dienste der Theologie.<sup>684</sup> Denn, es hat (zum dritten) das religiöse Individuum das Bedürfnis, das Verhältnis der beiden höchsten Wahrheiten zueinander aufzuklären. Mit der Formulierung der Glaubensgedanken hat die Theologie aber ohnehin sich auf das Herrschaftsgebiet der Erkenntnis

<sup>679</sup> 342D-343A. GA ändert „(force) procréatrice“ des handschriftlich überlieferten Textes eines besseren Französisch wegen in „(force) créatrice“; „procréait“ in „créait“ usf; immer wieder auch anderes. Der letzte der angeführten Sätze lautet nach dem Manuskript: „C’est à cette forme procréatrice, qui embrasse la vie tout entière, que les phénomènes que la religion appelle le dogme, la vie nouvelle, le culte doivent leur existence.“ (343A)

<sup>680</sup> 343B. „Damit stehen wir bereits der Tatsache einer offenkundigen Zweiheit gegenüber, in der das Absolute der Religion gegeben ist: 1. das Absolute im Befund des Inneren, 2. das Absolute im Gedanken, der Zustand und Verfassung des Inneren widerspiegelt. Gott offenbart sich mit der vollen Absolutheit seines Seins in meiner Seele, und diese Absolutheit überträgt sich unmittelbar in die Absolutheit meines Denkens von Gott (se traduit immédiatement dans l’absolutisme de ma pensée de Dieu).“

<sup>681</sup> Zu Wobbermin und Troeltsch s den Artikel Wobbermin RGG<sup>3</sup> VI(1962) 1788f (Wenzel Lohff); RGG<sup>4</sup> VIII(2005/2008) 1672 (Georg Pfliederer).

<sup>682</sup> 1839-1901, liberaler Theologe des französischen Protestantismus, tätig in Straßburg und Paris, bei Wobbermin behandelt.

<sup>683</sup> 343C-344A. „Es (das religiöse Denken) hat seine Absolutheit von seiner Ursprungsbeziehung zum Absoluten her, die – in sich selbst unabhängig von allem Denken – im Selbstbewußtsein des religiösen Individuums aufblitzt (jaillit dans la conscience-de-soi de l’individu religieux), (hat seine Absolutheit) folglich auf Grund seiner Eigentümlichkeit als Ausdruck und Symbol von etwas, das ganz und gar nicht ein Gedanke, das vielmehr Leben ist. Sobald diese Ursprungsbeziehung aussetzt (Ausstît ce rapport génétique interrompu), versteinert das religiöse Denken, verwandelt sich in pure Phantasie oder in pure Mythologie. Da es schlichtweg die stattgehabte Begegnung des Absoluten offenbart (Etant simplement la manifestation de l’absolu trouvé) und nicht ein Akt auf der Suche nach dem Absoluten ist, kann es (das religiöse Denken) folglich nicht selber das Bestreben haben, das Absolute nachzuweisen (elle (la pensée religieuse) ne peut donc elle-même avoir l’aspiration de prouver l’absolu); es (das religiöse Denken) ist keine Wissenschaft vom Absoluten, der höchsten Realität, es ist keine Metaphysik.“ – Der Glaubensgedanke wird hier herabgesetzt, als ob er tote kirchliche Lehre wäre. Andererseits beruht er auf passiver Erfahrung des Menschen (trouvé), kann also nicht von menschlicher Beweisabsicht (prouver) getragen und also selber Metaphysik sein.

<sup>684</sup> 344BC. „Aber ich weiß, daß in concreto dieser Tatbestand sich verwickelt und verwirrt. Das religiöse Denken stößt auf das nichtreligiöse Denken. Auch dieses letztere weiß von höchsten, letzten Gegebenheiten oder meint davon zu wissen; (weiß von) Gegebenheiten, auf die es als Resultat induktiver oder deduktiver Anstrengung des theoretischen Geistes Anspruch erhebt. Im Moment nun dieses Aufeinandertreffens wird das religiöse Denken leicht zum beweisenden und bewahrheitenden Denken (pensée prouvante); zeigt das Symbol des Absoluten eine mehr oder weniger deutliche Neigung, Wissenschaft vom Absoluten zu werden. Dies ist nun der Augenblick, in dem die Metaphysik geboren wird.“ – Das induktive Verfahren des kosmologischen Gottesbeweises (Anspruch aus der nichtreligiösen Welt), der zu immer reineren Begriffen aufsteigt, war zwei Jahre zuvor von Barth selbst dargestellt worden; mit der Deduktion spielt Barth auf den ihm naheliegenden Kantianismus und den regulativen Gebrauch der Idee an, mit der er bei eben dieser Gelegenheit vor zwei Jahren selbst argumentiert hatte.

und Wissenschaft begeben. Zur Bewahrheitung der Wahrheit muß nun der religiöse Gedanke in Wissenschaft verwandelt werden. Die Positionen und Methoden durchdringen sich. Bewies die alte Metaphysik das Dasein Gottes in der Welt, so beweist die neue die Notwendigkeit der Religion für die Welt des Geistes, einem inneren Bedürfnis folgend und zugleich irrend.<sup>685</sup>

Barth erklärt die immer neue Entstehung einer unkonsequenten Metaphysik, die Dienerin der Religion sein will, aus der Begegnung der Theologie mit der Philosophie, die das religiöse Bedürfnis des Vergleichs beider in ihren Sätzen über das Höchste und Letzte weckt. In dieser guten Meinung der Vergewisserung der einen absoluten Wahrheit ist das Bedürfnis fromm; es ist zugleich irrtümlich und verhängnisvoll falsch, indem der Vergleich die Theologie um die Eigentümlichkeit ihrer Sätze bringt. Der erste Abschnitt des Hauptteils ist folglich als grundlegende Aufklärung gedacht: Das scheinbar unvermeidlich wiederkehrende Bedürfnis nach einer unkonsequenten Metaphysik erklärt sich als dem transzendentalen Schein verwandt. Bedarf es darum keiner eigens angefügten „Kritik“, so ist doch dessen zu gedenken, dem die Theologie den Anstoß zu dieser grundlegenden Aufklärung verdankt. Den ersten grundlegenden Abschnitt über das Verhältnis von Theologie und Metaphysik beschließt darum ein ehrender Hinweis auf die Bedeutung Albrecht Ritschls.<sup>686</sup> Ritschl erklärte als erster den Versuch, die Theologie durch Metaphysik wissenschaftlich stützen zu wollen, für die Zerstörung und den Ruin der Theologie. „Die Methode, derer er sich bediente, um diese grundlegende Kritik angesichts fast aller Theologie aller Zeiten zu behaupten ist zwar nicht unanfechtbar in den Einzelheiten. Seine Erkenntnistheorie läßt viel zu wünschen übrig. Zwischen Glauben und Wissen hat er einen Dualismus aufgerichtet, der sich weder vom Standpunkt der Theologie noch vom Standpunkt der Philosophie aus aufrecht erhalten läßt.“<sup>687</sup> Daß er die Frage nicht in letzter Tiefe durchschaute, beweist: „Beharrlich hat er selber betont, daß nicht seine Absicht war, die Metaphysik (überhaupt) zu unterdrücken und zu beseitigen, sondern nur die falsche Metaphysik.“<sup>688</sup> Dies beweist: „Er selber und noch mehr als er selber (dann) sein Schüler *Julius Kaftan*, sind beide mehr oder weniger wieder auf die Wege der beweisenden Theologie verfallen.“<sup>689</sup> Alles dies tut freilich dem tiefen Recht seines Prinzips keinen Eintrag, und alle, die jetzt der Theologie einen seinem Wesen nach neuen Weg aufzutun glauben, hätten besser daran getan, der unleugbaren Schwächen Ritschls sich anzunehmen und seine kritische Methode fortzuentwickeln, die sich nun auch gegen sie wendet.

Im nächsten Abschnitt<sup>690</sup> wird dann Ritschlsche Kritik entfaltet. „Sprechen wir zunächst davon, daß es in der modernen Metaphysik immer noch oder von neuem vorkantische Metaphysik gibt, solche Metaphysik, die glaubt, nicht nur das Universum dessen, was im Geist ist, erfassen zu

<sup>685</sup> 344C-345A. „Das religiöse Individuum empfindet ganz natürlicher Weise das Bedürfnis, die beiden herausgefundenen Wahrheiten auseinander zu erläutern. Es kann die Wahrheit des wissenschaftlich Gegebenen nicht der religiösen Wahrheit gleichgestalten. Denn die Wissenschaft ist an ihr selbst mit der Quelle der religiösen Wahrheit nicht bekannt. Es hat im Gegenteil die religiöse Wahrheit, indem sie in das religiöse Denken sich überträgt, in den natürlichen Bereich der Erkenntnis und Wissenschaft sich hineinbegeben. Folglich muß man, um die religiöse Wahrheit zu beweisen, das religiöse Denken in wissenschaftliches Denken umformen. Darauf ganz die Methoden des letzteren verwendend, muß man doch die Positionen des ersteren erreichen. Auf diese Weise hat die alte Metaphysik die Wirklichkeit Gottes in der Welt wissenschaftlich bewiesen. Und auf diese Weise beweist die neue Metaphysik die Wirklichkeit, das heißt die Notwendigkeit der Religion im Universum des Geistes. Welche Bedeutung hat dieses Unterfangen für die Theologie?“ – Die wissenschaftliche Methode hat die scheinbar gleichartige Theologie zur (nichtreligiösen, weltlichen) Wissenschaft verfälscht.

<sup>686</sup> 345A-346A

<sup>687</sup> 345B. Weder Theologie noch Philosophie, verstehe: weder Religion noch Kultur erlauben, bei der schlichten Entgegensetzung, so wirksam sie war und so eindrucklich sie ist, ohne weiteres zu verbleiben. So vom Standpunkt des Cohen-Herrmann-Schemas aus.

<sup>688</sup> 345BC. Ritschl selber wäre also zu der von Barth gegebenen Erklärung als Verwechslung nicht imstande gewesen.

<sup>689</sup> 345BCf. „théologie prouvante“.

<sup>690</sup> 346B-354A. Zweiter Abschnitt: Darstellung bis 348B, allgemeine Kritik 349A-352AB, der drei Genannten je im besonderen 352B-354A.

können, sondern das Universum dessen, was *ist* im strengen und absoluten Sinne dieses Wortes.“ Im vorigen Abschnitt kam das Verhältnis von (unkonsequenter) Metaphysik und Theologie innerhalb der letzteren zur Sprache; immer war von der Metaphysik überhaupt und im allgemeinen die Rede. In diesem zweiten Abschnitt des Hauptteils werden nun, mit Namen verknüpft, andeutungsweise drei Beispiele gegeben. Das erste betrifft den Gottesbegriff. Der Berner Theologe Lüdemann „behauptet die wissenschaftlich faßbare und nachzuweisende Wirklichkeit eines unbegrenzten und absoluten Seins, das sich auf eine endlose Pluralität begrenzter geistiger Wesen bezieht“.<sup>691</sup> – Als zweites Beispiel vorkantischer Metaphysik in der Theologie nennt Barth Troeltsch; dieser glaube, „daß es möglich ist, nicht nur zu zeigen, sondern wissenschaftlich schlüssig zu beweisen, daß das individuelle Ich nur eine Erscheinungsform eines universellen Ich ist“.<sup>692</sup> Das universelle Ich erscheint in unserer psychischen Natur durch eine Art Selbstbegrenzung, und das allmähliche Wiedererkennen der apriorischen Gesetze unseres Bewußtseins führt jenes individuelle Ich allmählich in die Freiheit zurück.<sup>693</sup> „Es ist also insbesondere das religiöse Apriori, das dieses Wirken abbildet, in dem Gott zum Bewußtsein seiner selbst kommt im Menschen, das mit anderen Worten die Offenbarung abbildet.“<sup>694</sup>

In jeder Hinsicht das meiste findet sich an Vorkantischem bei Wobbermin, der wohl darum zum dritten genannt wird: „der Beweis, daß eine trans-bewußte Wirklichkeit oder Wirklichkeit jenseits des Bewußtseins zum wenigsten möglich sei,“ und die Annahme, „daß es eine Objektivität oder Gegenständlichkeit des Apriorismus des Verstandes gibt, die nicht nur transzendental, sondern transzendent ist.“<sup>695</sup> Zögernd, doch methodisch konsequent schließe Wobbermin daraus auf die substantielle Realität insbesondere des theoretischen Bewußtseins und folglich auch die Realität der Natur in Raum und Zeit. Mittels apriorischer Kategorien stellt Wobbermin schließlich den kosmologischen, teleologischen und ontologischen Gottesbeweis wieder her, „diesmal nicht der Existenz, sondern der Möglichkeit der Existenz Gottes“.<sup>696</sup>

Solche Wiederkehr vorkantischer Metaphysik erhält die verdiente ausführliche „Kritik“<sup>697</sup>. Der gefährlichen Versuchung, über dem Vergleich mit philosophischen Sätzen die Eigentümlichkeit der theologischen zu vergessen, wollte Ritschl durch die strikte Trennung von Glaube und Wissen begegnen.<sup>698</sup> „Sind die Prinzipien der theologischen Kritik, die Ritschl und Herrmann gegenüber der Metaphysik aufgestellt haben, veraltet geworden angesichts dieses Wiedereinzugs? Meinesteils halte ich dafür, daß man sehr unrecht getan hat, so rasch zu vergessen, was sie eingewendet haben.“<sup>699</sup> Mit Ritschl bringt der Redner die „Neutralisierung des Gottesbegriffs“ als den entscheidenden Einwand gegen die Metaphysik in der Theologie vor, als den Einwand, der alle anderen bereits einschließt. „*Der Gott der beweisenden Metaphysik ist eine Neutralisierung des Geistes und der Natur.*“<sup>700</sup> Die Rüge der Neutralisierung zielt nicht, jedenfalls nicht unmittelbar auf das Prädikat der Persönlichkeit Gottes,<sup>701</sup> sondern auf die Indifferenz der Kosmologie gegen die Differenz von Geist und Natur als den sittlichen Gegensatz von Gut und Böse. Der metaphysische Gottesbegriff weiß nichts und ist fremd

<sup>691</sup> 346BC

<sup>692</sup> 346CD

<sup>693</sup> 346Df. „Dieses universelle Ich geht durch eine Art Selbstbegrenzung ein in eine psychische Natur, die durch die psychologische Kausalität beschränkt und eingekerkert ist. Indem es dann die apriorischen Gesetze des Bewußtseins wiedererkennt, zerreißt dieses Ich die Bande des rein kausalen psychologischen Prozesses und kehrt in die Welt der Freiheit zurück. Man kann also sagen, daß das apriorische und objektive Bewußtsein, das sich allmählich aus dem natürlichen und subjektiven Bewußtsein löst, nichts anderes sei als das Wirken des absoluten Bewußtseins in dem begrenzten.“ (Forts ob im Haupttext)

<sup>694</sup> 347B

<sup>695</sup> 348A. une objectivité non seulement transscendentale mais transscendante de l'apriorisme de la raison.

<sup>696</sup> 348BC

<sup>697</sup> 349A-354A

<sup>698</sup> 345B

<sup>699</sup> 349A

<sup>700</sup> 349A

<sup>701</sup> Vgl III 1,387.406.

gegenüber dem Kampf, den ein jeder Mensch in seinem Leben täglich zu führen hat. Der Kampf gegen die Sünde und um die Unterscheidung von Gut und Böse geht auf den Grundgegensatz von Natur und Geist zurück, der in dem metaphysischen, auf theoretischem Wege erschlossenen Begriff Gottes als des Absoluten nicht enthalten ist.<sup>702</sup> Dieser Idee eine religiöse Bedeutung beilegen heißt „einen Götzen aufrichten und anbeten“ „nach dem Ausdruck, der *Ritschl* und *Herrmann* so oft in die Feder fließt. Die letzte Ursache, das teleologische Prinzip, die Entität, die mit Hilfe des ontologischen Schlusses gefunden wird, ist nicht Gott.“<sup>703</sup> Wer ist Gott dann wirklich? Die Realität, die Wirklichkeit Gottes ist objektiv sein Wirken an uns, wie wir es täglich erfahren und erleiden; ist subjektiv, daß die Seele sich aufschwingt, groß und im Geist stark wird, nämlich in der täglichen Bezwungung der Natur in der Geschichte. Wie die Religion in diesem Kampf besteht, so macht das Wesen des lebendigen Gottes nicht seine Absolutheit aus in theoretisch vorausgesetzter Harmonie, sondern die Liebe, mit der er an dem Widerstreit, in dem wir uns befinden, teilnimmt.<sup>704</sup> Der Theologie, durch Metaphysik sie unterstützend, aufhelfen zu wollen, bedeutet also tatsächlich deren Ruin.<sup>705</sup>

Die beschriebene Neutralisierung des Gottesbegriffs durch die der Theologie zu Hilfe eilende Metaphysik hat für Religion und Theologie drei üble Folgen, die Barth nacheinander nennt und bespricht. Die Unterstützung durch die Metaphysik bringt zum ersten die Religion auf den falschen Weg des „Intellektualismus“, und dem Christentum ist es von Anfang an so ergangen. Gott wird wesentlich logische Idee, was zur Erscheinung der Orthodoxie in der Dogmatik geführt hat.<sup>706</sup> Zum zweiten ist ein „künstlicher Monismus“ die Folge: Die Unterstützung der Theologie durch die Metaphysik erweckt fast notwendig den Gedanken, die Wahrheit habe zwei Stufen oder zwei Hälften, die Wahrheit der Vernunft und die Wahrheit der Offenbarung. Zerbrach die Verbindung, so zeigte sich entweder die religiöse Leere oder es riß der Sturz der Metaphysik den religiösen Gottesbegriff mit sich, so „zum Beispiel in der gottesleugnerischen Theologie der Freigeisterei in unseren Tagen. Der künstliche Monismus der Metaphysik hat den notwendigen Dualismus der Religion widerwärtig und unerträglich werden lassen.“<sup>707</sup> – Die dritte Folge ist eine „spekulative Fälschung der religiösen Lehre“.<sup>708</sup> Durch die Metaphysik gelangten irreligiöse Elemente in die religiöse Lehre, sodaß das religiöse Leben durch spekulative Interessen verdrängt wurde, „die vielleicht interessant sind, aber niemanden besser machen“. Statt dessen verschafften sie „unnützen und ärgerlichen Lehrunterschieden“ Aufmerksamkeit; von diesem zerstörerischen Einfluß der Metaphysik zeugt der bis in unsere Tage währende Streit über die Gottheit Christi und dessen Verhältnis zum Vater, der „das

---

<sup>702</sup> 349B-350A. „Der Begriff von Gott, den die spekulative Wissenschaft formuliert, ist indifferent gegenüber dem Kampf, in dem das konkrete Individuum sich findet seiner natürlichen Umgebung gegenüber, mit der Welt, wie *Ritschl* sagte, mit allem, was nicht oder noch nicht Geist ist. Der Gott der metaphysischen Schlußfolgerung, das Absolute, ist eine Idee, die vollkommen indifferent ist gegenüber dieser praktischen Situation des Menschen. Die Idee wurde mittels einer theoretischen Schlußfolgerung gefunden, die von diesem Kampf nichts weiß und nichts wissen darf.“

<sup>703</sup> 350A

<sup>704</sup> 350AB. „Denn die Realität Gottes ist objektiv ein Wirken, das wir erleiden; ist subjektiv ein Erheben und hoher Sinn der Seele. Dieses Wirken oder diese Erhebung setzen nicht theoretische Harmonie des Geistes und der Natur voraus, wie sie im metaphysischen Begriff Gottes besteht, sondern im Gegenteil den praktischen Konflikt oder Widerstreit zwischen den beiden (Geist und Natur), der apriori nicht existiert; das ist wahr, aber er existiert im Leben, in der Geschichte. Die Religion ist eben dieses kampferfüllte Leben des Menschen in der Geschichte. Nun denn, das Wesen des Gottes der lebendigen Religion ist nicht seine Absolutheit, ist nicht die gedachte Harmonie der metaphysischen Schlußfolgerung, (dies Wesen) ist vielmehr seine Liebe, die uns sucht und uns erhält in unserem praktischen Konflikt.“

<sup>705</sup> 350Bf. „Es ist in der Tat eine Verwüstung der Theologie, wenn man dort jene abstrakte Idee Gottes einführt. Man muß nicht meinen, es sei eine unschuldige Gefälligkeit, wenn man apriorisch eine derartige Grundlage der Erkenntnis Gottes konstruiert, um später die Elemente der Erkenntnis hinzuzutun, die in der Offenbarung gegeben sind.“

<sup>706</sup> 351A

<sup>707</sup> 351C

<sup>708</sup> 351C-352B

Verständnis des Evangeliums in die Irre leitet“. Und das Wesen des Vaters glaubte man in Attributen zu finden, die „*keinerlei* Wert haben für die konstitutive und wesentliche Erkenntnis des in unserem Leben wirkenden Gottes, die *keinerlei* konstitutive und wesentliche Bedeutung haben für jene praktische Erhebung der Seele, die das Wesen der Religion ist“.<sup>709</sup>

Die gegebene Kritik der erneuerten Metaphysik trifft besonders Lüdemann und Wobbermin. Lüdemanns System des „ganz und gar reinen Spiritualismus“<sup>710</sup> ergibt in der Konsequenz eine „Metaphysik, die nicht allein beweist, sondern entdeckt“,<sup>711</sup> der gegenüber der Glaube seine Bedeutung verliert.<sup>712</sup> – Wobbermin betreffend genügt Barth zu wiederholen, daß die Beweisziele der drei Gottesbeweise „selbst für die Wissenschaft sehr nützliche, sehr nötige Hypothesen“<sup>713</sup> sind, aber nicht der Gott der religiösen Erfahrung. „Denn die Entität, deren Existenz oder Möglichkeit sie (die drei Gottesbeweise) beweisen, ist eine Abstraktion, die man vollziehen muß, und nicht ein Wirken, das man erfährt und erleidet.“<sup>714</sup> – Troeltsch erweist sich Barth in dieser Anwendung der an der Metaphysik geübten Kritik auf die zuvor beispielhaft genannten Vertreter als Sonderfall. Er vermeidet die Abstraktion in metaphysischer Absicht, verfällt aber in eben dem Maße, in dem er ihr entgeht, in religiöse Phantasie. Andererseits entdeckt Barth bei Troeltsch unter der metaphysischen, gnostischen, mythologischen Verkleidung doch die Realität der religiösen Erfahrung und des durch Kampf gekennzeichneten religiösen Lebens, und er versäumt auch nicht, seine Anerkennung zu bemerken. Kurz, Barth begreift Troeltsch als Widerspruch in sich, weshalb dem religiösen Apriori ein eigener, nächster Abschnitt gewidmet werden muß.<sup>715</sup>

Die Kritik des religiösen Apriori im dritten Abschnitt<sup>716</sup> der anderen Hälfte des Vortrags, des Hauptteils, steht für die Kritik der nachkantischen Metaphysik, soweit diese nicht eindeutig vorkantische Züge trägt.<sup>717</sup> Denn bei diesem Apriori und dessen Kritik handelt es sich um die

<sup>709</sup> „Wir haben da das allbekannte Beispiel dieses verderblichen Einflusses der Metaphysik in der Geschichte der Christologie, in diesen abscheulichen Diskussionen über die ‚wahre‘ Gottheit des Heilands, die bis in unsere Tage stets aufs neue das Begreifen des Evangeliums irreleiten. Denn was war und was ist diese ‚Wahrheit‘ der Gottheit des Christus? Es war und es ist seine Gleichheit (égalité) mit dem Vater. Und das ‚Wesen‘ des Vaters glaubte man dann zu finden in seiner Unbegrenztheit (illimité), in seiner zeitlichen Ewigkeit (dans son éternité temporelle), in seiner Eigenschaft, Ursache seiner selbst und Ursache aller Dinge zu sein (esse causa sui und causa omnium), in seiner Allmacht (omnipotence) und Allgegenwart (omniprésence), kuz in Attributen, die Wert haben 1. als regulative Ideen, als Grenzbegriffe der Wissenschaft, 2. als Äußerungen und sekundäre und beiläufige Symbole des religiösen Lebens (expressions et symboles secondaires et accessoires) – (Attribute) die darum aber *keinerlei* Wert haben für . . .“ (351Df)

<sup>710</sup> 352C

<sup>711</sup> 353A

<sup>712</sup> „Sein Gott ist eine Wahrscheinlichkeitsannahme und nicht die Realität der religiösen Erfahrung. Denn diese Erfahrung ist an ihr selbst ein *Streben* nach dem universellen Geist und nicht eine vollendete spirituelle Tatsache. Und dann muß man in diesem Streben und nicht in dessen angenommenem Ziel die Wirklichkeit des lebendigen Gottes suchen.“ (353AB)

<sup>713</sup> Hypothese wird mit Cohen im Sinne der platonischen Idee gebraucht; vgl 134B (Ideen z Relphil).

<sup>714</sup> 353BC

<sup>715</sup> 353Cf. „Das Absolute ist nach ihm das vernünftige und apriorische Bewußtsein, das sich von dem psychologischen und zufälligen frei macht. In dieser Beschreibung kann man in der Tat die Wirklichkeit der religiösen Erfahrung wiedererkennen. Denn es handelt sich hierbei in der Tat nicht um eine spekulative Wahrscheinlichkeitsannahme, sondern um jenes Wirken der göttlichen Realität gegenüber einem irrationalen Element, dessen Charakter nicht allein ‚radikal-böse‘ ist, sondern auch ‚radikal-dumm‘, mit dem Ausdruck Troeltschs. Mit dieser wohlthuenden Feststellung befinden wir uns wieder in der Realität des religiösen Lebens. Aber, fragt man sich, wozu dann das Kostüm der Metaphysik, das in Einzelheiten sehr den gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts gleicht und das letzten Endes nicht eine Metaphysik ist, sondern ein mythologisches Seitenstück zum religiösen Denken. Wozu dieses Vorgeben und diese Verkleidung?“

<sup>716</sup> 354B-357A. Darstellung bis 355A; dann Kritik unter drei Gesichtspunkten.

<sup>717</sup> Schleiermacher stellt dem philosophisch-logischen Kants ein religiöses Apriori zur Seite, sodaß eine inkonsequente nachkantische „Metaphysik des Geistes“, mit der Troeltschs Name verbunden wird, „die Religion beweisen“ konnte. (341CD) Später wird diese „Geist“-Philosophie Troeltschs insofern zurecht im Zusammenhang vorkantischer Gedanken skizziert, als von einem universellen Ich die Rede ist, das, im individuellen einkehrend, psychologisch zur Erscheinung kommt, und, der Apriorität sich bewußt werdend, von dem bloß psychologischen

Kritik einer im strengen und eigentlichen Sinne nachkantischen Metaphysik, das philosophische Kernstück einer Gedankenwelt, mit welcher gleichwohl der Anspruch verbunden ist, modern zu sein und kritischen Anforderungen zu genügen. Ist Troeltsch kritischer Historiker, das „religiöse Apriori“ ist der Zentralbegriff seiner Religionsphilosophie. So ist die Auseinandersetzung damit vielleicht von anderen Voraussetzungen aus und jedenfalls mit neuem Ernst zu beginnen. Um wieviel ist freilich der moderne Metaphysiker Troeltsch besser als die älteren, besonders hinsichtlich der Realitätsfrage? „Hier gibt sich die charakteristische Form einer beweisenden Metaphysik unserer Tage zu erkennen.“ bemerkt Barth alsbald zwischendurch, nachdem er erläutert hat, was das religiöse Apriori bei Troeltsch beweisen soll,<sup>718</sup> und ehe er die Grenzen eines Beweises der Notwendigkeit und Realität aus dem Apriori umreißt, bereits um zu zeigen, was ein religiöses Apriori nicht beweisen könnte. Vorkantisch ist bei Troeltsch nicht allein die Offenbarung eines absoluten Geistes im individuellen; vorkantisch ist auch die Absicht des „Kantianers“ Troeltsch, wenn er nicht Gott, das Absolute, sondern nur Objektivität, Notwendigkeit und Realität der Religion beweisen möchte: die Religion stehe als Bewußtseinstatsache mit gleichem Recht und Ansehen in einer Reihe mit den anderen. Nach wie vor Kant (und Ritschl) ist das Ziel des metaphysischen Beweises, dem Unvergleichlichen gleiches Recht zu erstreiten. Wäre die Anerkennung der Religion als Akt im Leben des Geistes gesichert, was wäre gewonnen, was verloren? Der Apriorismus verzichtet darauf, nach dem Ding an sich zu fragen, aber die Religion ist doch auch nach Troeltsch ein transzendenter Realitätsbezug?<sup>719</sup> Nur wo er in glücklicher Inkonsequenz der religiösen Erfahrung Raum gibt,<sup>720</sup> ist er gegen Ritschls Vorwürfe gefeit. Die religiöse Erfahrung weiß von einer über die Realität der Religion im Leben des Geistes – gäbe es ein religiöses Apriori auch nur in jenem schwachen Sinne – weit hinausgehenden Realität. Des bevorstehenden Abschnitts über das religiöse Apriori wegen hat Barth bereits im vorigen dem Namen Ritschls längst den Wilhelm Herrmanns angefügt.<sup>721</sup>

Dem „religiösen Apriori“ zufolge wäre jede einzelne, wirkliche religiöse Erfahrung durch eine allgemeine Form religiöser Erfahrung im Bewußtsein bedingt, genau ebenso wie es dort für Wissen und Erkennen, Moral und Kunst eine apriorische Form gibt. Eine kritische Analyse der religiösen Erscheinungen nach ihrer Psychologie und Geschichte müßte der Weg sein, diese vernünftige Norm aufzuspüren und nachzuweisen, und es wäre damit die Realität der Religion im Leben des Geistes gezeigt und bewiesen – wie die beweisende Metaphysik der Gegenwart möchte.<sup>722</sup> Doch was könnte dieser Beweis der Theologie leisten? Es hat ohne Zweifel guten Sinn, um die Realität der Erkenntnis und des Wissens zu bewahrheiten, das theoretische

---

sich wieder löst. (346Df) Gegen Ritschls Vorwurf der sittlichen Indifferenz (349B) wird diese vorkantisch geartete Spekulation Troeltschs zwar ausdrücklich in Schutz genommen. (353Cf) Die eigentliche nachkantische Metaphysik Troeltschs, nämlich die auf ein Schleiermacherisches Apriori gegründete (341CD), war damit noch nicht gestraft. Barth beginnt den Abschnitt mit einem Zugeständnis: „Troeltsch würde sagen, daß diese Spekulation über das universelle und das individuelle Ich usw kein wesentliches Element seines Systems sei, eher eine Art von Überschreitung des Prinzips der kantischen Metaphysik, des Apriorismus.“ (354B)

<sup>718</sup> 354C. „In der Tat ist dies der Hauptgedanke der Religionsphilosophie Troeltschs: der Begriff eines ‚religiösen Apriori‘. Der materiellen religiösen Erfahrung ginge als Ermöglichungsgrund nach ihm (Troeltsch) eine allgemeine Form, eine notwendige Idee a priori voraus, dh dem Bewußtsein immanent, ebenso wie es dort ein Apriori der Erkenntnis und des Wissens, der Moral und der Kunst gibt. Diese vernünftige Norm wäre zu entdecken mittels einer kritischen Analyse der Religion, deren Psychologie und deren Geschichte. Indem man diese zugleich apriorische, psychologische und historische Norm nachwies, hätte man die Realität der Religion im Leben des Geistes nachgewiesen. Hier gibt sich die charakteristische Form einer beweisenden Metaphysik unserer Tage zu erkennen.“ (354BC) Zum letzten Satz vgl 341C.

<sup>719</sup> 355B. Das unmittelbare Erlebnis Gottes (des Absoluten) ist für Barth mit Wilhelm Herrmann unter Berufung auf Schleiermacher die Besonderheit der religiösen Erfahrung.

<sup>720</sup> 353Cf

<sup>721</sup> 349A. In den damit berührten Zusammenhängen hatte Barth die Auseinandersetzung seines Lehrers mit dem mächtigen Geist des Heidelbergers aufgenommen, und er kämpfte, wie schon die Troeltsch-Rezension von 1909 zeigte, in eigener Sache.

<sup>722</sup> 354BC

(logische) Apriori in aller Erkenntnis nachzuweisen und ebenso das Apriori der Moral im Geist bezüglich der Realität der Moral. Realität bedeutet die notwendige Form des geistigen Wirkens hierbei. Denn die kritische Philosophie fragt nicht (psychologisch) über Wissen und Moral hinaus: Gibt es sie denn und kann es sie geben? Sie fragt vielmehr: Welche Form haben sie unvermeidlicher (notwendiger) und darum apriorischer Weise, wenn es derlei gibt, das heißt wie werden sie erkannt. Und in der Beschaffenheit und Anlage des Geistes erkennt die kritische Philosophie dann die Realität.<sup>723</sup> Damit ist das religiöse Apriori von dem dreifachen des allgemeinen Kulturbewußtseins, mit einem Fragezeichen versehen, deutlich abgegrenzt. Wie im vorigen Abschnitt folgt auf die genaue Bezeichnung des Gegenstandes die eigentliche, besondere „Kritik“<sup>724</sup> unter verschiedenen Gesichtspunkten. Zum ersten wird das Fragezeichen in Worte gefaßt: Mit der Religion verhält es sich anders als mit den apriorischen Formen des Kulturbewußtseins. Die Religion ist eine wirklich bestehende Beziehung, eine Realitätsbeziehung (die der Teilhabe am Ding an sich gleichkommt). Die Realität der Beziehung ist im Falle der Religion (darum) nicht (nur) formal und apriorisch, sondern tatsächliche Wirklichkeit, wie es das Erlebnis Gottes ist. Die kritische Philosophie verzichtet bei ihrer Frage nach der Realität darauf, über das Bewußtsein hinauszugehen; die Religion setzt die reelle Beziehung zu der jenseits des Bewußtseins liegenden göttlichen Realität voraus.<sup>725</sup> Damit ist bereits mehr als die Voraussetzung aller weiteren Kritik an Troeltschs religiösem Apriori ausgesprochen.

Nun kann es aber das religiöse Apriori in keinem Sinne geben, weder im eigentlichen metaphysischen noch in einem kritisch abgeschwächten. Die weitere Kritik erfolgt unter drei Gesichtspunkten, zum ersten von diesem Begriff selbst aus, das Angefangene fortsetzend. An der Vorstellung von Realität geprüft, ist „religiöses Apriori“ ein Widerspruch in sich selbst. Das Apriori ist eine Form, eine Möglichkeit des Bewußtseins; die Religion ist deren Realisierung (weil eben Realitätsbezug doch auch nach Troeltsch). Durch die endlose Frage nach der Realisierung der Realisierung in Verlegenheit versetzt (wie Barth konstruiert), gelangt Troeltsch nicht weiter als bis zur Forderung eines letzten Vertrauens in die zuverlässige Organisation unseres Verstands, womit auch die metaphysische Wahrheit auf nichts als bescheidenem Vertrauen ruht. Unter Verzicht auf metaphysische Präntionen den Apriorismus auf die drei Richtungen des Kulturbewußtseins zu beschränken, ist einfacher. Dann muß dieser nicht mehr sein, als er ist: Methode auf der Suche nach der Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst, und wir entgehen der alten Verwechslung beider.<sup>726</sup>

<sup>723</sup> 354C-355A. „Aber welcher Art ist dieser Beweis? Hat die Theologie etwa Grund, sich seiner zu bedienen? Ohne Zweifel ist es genau angemessen, daß man, um die Realität der Erkenntnis und der Wissenschaft beweisend zu bewahren, das theoretische (logische) Apriori nachweist; um die Realität der Moral zu beweisen, weist man das moralische Apriori des Geistes nach. Denn was soll das heißen: die Realität des Wissens oder der Moral? Es bedeutet die rein formale Notwendigkeit dieses oder jenes Wirkens des Geistes. Die kritische Philosophie stellt nicht die Frage: gibt es (psychologisch) eine Erkenntnis, eine Moral? Sondern: Wenn es derlei gibt, was ist dessen notwendige und folglich apriorische Form, die Weise, sie zu erkennen (ihre ratio cognoscendi). Sie fragt ebensowenig, ob es eine trans-bewußte, absolute, letzte Wahrheit gibt – mit dergleichen Fragen verleiße sie (die kritische Philosophie) den festen Boden ihres Forschens – aber sie fragt ganz einfach: Welches ist die Verfassung des wissenschaftlichen Geistes oder des moralischen, und in dieser Disposition oder Einrichtung (des Geistes) findet sie die Realität oder Wirklichkeit.“

<sup>724</sup> 355B-357A

<sup>725</sup> 355B. „Kritik: Mit der Religion verhält es sich darin völlig anders. Die Religion will, auch nach den Feststellungen Troeltschs, ein ‚Realitätsbezug‘ sein, und die Realität dieser Beziehung ist diesmal nicht die formale und apriorische, sondern die gegenwärtig wirkliche und erlebte Wirklichkeit (la réalité actuelle et vécue).“

<sup>726</sup> 355B-356A. „Vom Begriff des Apriori aus: Es liegt eine *contradictio in adjecto* vor, wird von einem religiösen Apriori gesprochen. Ein Apriori könnte nur eine Form, nur eine Möglichkeit des Bewußtseins sein. Die Religion ist davon die Verwirklichung (Realisierung), die Überführung in gegenwärtige Wirklichkeit (Aktualisierung), und man müßte nicht von einem religiösen Apriori reden, weil dieses das Apriori der Verwirklichung bedeutete und man ein neues Prinzip suchen müßte, das uns der Realisierung dieser apriorischen Möglichkeit der Realisierung versicherte. Troeltsch appelliert in der Tat an ein letztes Vertrauen, das man gegenüber der Organisation unserer Vernunft (raison) haben muß, die religiöse Vernunft (raison) darin einbegriffen, und allein mittels dieses recht bescheidenen

Zum zweiten wird das religiöse Apriori „vom Begriff der Religion aus“ kritisiert. Die Religion ist nicht eine apriorische Norm nur der Wahrheit und Wirklichkeit, ist vielmehr selbst die Wahrheit, Realität, Verwirklichung; ist das schöpferische Prinzip in der Geschichte; ist nicht eine Art zu leben, sondern das volle, runde Leben eines Menschen selbst; ist nicht eine einzelne Funktion des Bewußtseins, sondern das volle Selbstbewußtsein eines lebendigen Menschen. Religion und Kulturbewußtsein sind zwei Ordnungen der Erkenntnis und des Wissens, die ihrem Wesen nach völlig verschieden sind.<sup>727</sup> – Das religiöse Apriori wird zum dritten „Vom Verhältnis von Religion und Kultur aus“ kritisiert. Beide seien „verschieden, aber nicht getrennt“; bloße Trennung käme Ritschls naivem Gegensatz von Glaube und Wissen gleich; hieße die Religion vom Streben nach richtiger Erkenntnis der Wahrheit und dem Wollen des Guten trennen und von dem schließlichen Erreichen dieses Höchsten. Religion bedeutet, daß das Streben eines Menschen nach dem Wahren und Guten zunimmt; es ist ja transzendent nach Ursprung und Ziel. Nicht die Natur, sondern der individuelle Geist bringt denkendes Erkennen und Wissen jeder Art, die Moral, die Kunst schöpferisch hervor. So ist Religion nicht Mystik als ins Leere führende Präsenzempfindung des Übermenschlichen,<sup>728</sup> wie Troeltsch glauben machen möchte; ist vielmehr das erste Regen von wahren Gedanken der Erkenntnis, von aufs Gute gerichtetem Wirken. Daß dem so ist, wird bewiesen durch die Zusammengehörigkeit, ja Verwandtschaft dieses Anfänglichen mit der Verfassung unseres Geistes, mit dessen Anlage und Beschaffenheit.<sup>729</sup> –

---

Aktes des Vertrauens gelingt es ihm, die metaphysische Wahrheit zu behaupten. Es scheint mir viel einfacher zu sein, die Anwendung der kantischen Methode des Apriorismus auf das System der theoretischen, moralischen und ästhetischen Vernunft (raison) zu beschränken. Dann muß man nicht zu jenem Vertrauen gegenüber der Vernunft (raison) Zuflucht nehmen, weil man keine metaphysischen Präventionen oder eingebildeten Ansprüche in Absicht auf Metaphysik hat. Der Apriorismus will nicht mehr sein, als er ist: eine einfache Methode der Suche nach der Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Er will es nicht, und er kann es nicht. Schon *Zwingli* hat die Kompetenz oder Zuständigkeit des Verstands auf eine so klare als drastische Weise begrenzt: ‚Wer Gott sei, wissen wir aus uns selbst so wenig, wie der Mistkäfer (scarabaeus) weiß, wer der Mensch sei.‘ Das religiöse Apriori Troeltschs ist ein Wiedereinzug jener alten Verwechslung zwischen dem Erkennen und Wissen (connaissance) des Mistkäfers und dem des Menschen.“

<sup>727</sup> 356BC. „Vom Begriff der Religion aus: Von der anderen Seite her gesehen wiederhole ich, daß die Religion sich in dieses System des Apriorismus nicht einfügen kann, weil sie (selber) Wahrheit, Realität, Aktualisierung (Verwirklichung), weil sie das schöpferisch zeugende Prinzip der Geschichte ist und nicht allein eine apriorische Norm. Sie kann nicht als transzendente Funktion angesehen werden, weil sie nicht eine Methode, eine Art und Weise ist zu leben, sondern das Leben des Individuums selbst. Sie kann nicht Erkenntnis und Wissenschaft oder der Moral zur Seite gestellt werden als Funktion des Bewußtseins diesen entsprechend, weil sie keine Funktion darstellt, sondern das Funktionieren (le fonctionnement) des Bewußtseins; nicht des Bewußtseins a priori, sondern des lebendigen (erlebten) Bewußtseins, desjenigen Bewußtseins, durch das ein lebendes Individuum von sich selbst Kenntnis nimmt. Das System des Apriorismus bezeichnet die Formen des Lebens; die Religion ist das Leben selbst. Daher scheint es mir unmöglich, diese letztere dem Prinzip des ersteren unterzuordnen. Es handelt sich dabei um zwei Ordnungen des Erkennens und Wissens (connaissance), die dem Wesen nach verschieden sind.“

<sup>728</sup> Nach 357 Anm 44.

<sup>729</sup> 356Cf. „Vom Verhältnis von Religion und Kultur aus: Sie (die beiden Ordnungen des Erkennens und Wissens) sind verschieden, aber nicht getrennt (différents, mais non pas séparés). Ein besonderes Apriori der Religion zu statuieren, das hieße eben, jene naive Trennung von ‚Glaube und Wissen‘ einzurichten; hieße behaupten, daß die Aktualisierung treffender Erkenntnis, guten Willens, vollkommenen Gefühls im Individuum etwas anderes sind als die Religion; hieße behaupten, daß die religiöse Erfahrung etwas anderes sei als das schließliche Erreichen (suprême atteinte) des Wahren, des Guten und des Schönen; es hieße, den Dualismus zu verewigen durch das Streben nach einem falschen Monismus. Die Religion selbst lehnt sowohl jene Gleichordnung ab mit den Apriori der Vernunft (raison) wie jene Trennung von ihrem Tätigsein (fonctionnement) im individuellen Leben, das dort verborgen geschieht. – Die Aktualisierung der Religion ist nicht Mystik, wie *Troeltsch* glauben macht, sondern das wachsende, das heißt emporstrebende Streben (la tendance progressive, c’est-à-dire transcendant) des individuellen Geistes, das sowohl Erkenntnis und Wissen wie die Moral wie die Kunst schöpferisch hervorbringt (qui crée). Die mystischen Phänomene des religiösen Lebens sind nicht besondere Akte des Bewußtseins, sondern die einfachen ersten *Keime* des Denkens, des Wirkens, des Fühlens, was bestätigt ist durch ihre innere wie äußere Verwandtschaft mit der Disposition dieser Tätigkeiten des Geistes.“ Zum letzten Satz vgl den Schluß des ersten Absatzes 355A; zum Ganzen 163.

Barth bekämpft in seinem Vortrag die Metaphysik in der Theologie von dem der Theologie übergeordneten Begriff der Religion aus. Dabei hat sich erwiesen, daß zumindest die vorkantische Metaphysik und die Religion einen verschiedenen Begriff von Realität haben. Beginnt Barth den letzten Abschnitt<sup>730</sup> des Hauptteils damit, daß der unterschiedliche Gottesbegriff von Religion und Metaphysik den Unterschied im Realitätsbegriff bedingt, so erinnert er damit an Ritschl, der den Kampf gegen die Metaphysik in der Theologie einst eröffnete. Über die nötigen Korrekturen hinweg<sup>731</sup> gibt Barth ihm noch einmal recht. Die Abweisung der Metaphysik von der Theologie aus gipfelt darin, daß ihr vergebliches Bemühen, das Wissen der Religion um die Wirklichkeit zu erreichen, vom kritisch-philosophischen Standpunkt aus der Lächerlichkeit preisgegeben wird.

Der Abschnitt beginnt mit gegen die Metaphysik gewendeten resümierenden Sätzen: Wie mit Ritschl der Gott der Metaphysik nicht der der lebendigen Religion ist, so ist auch die durch die moderne kritische Metaphysik (Troeltsch eingeschlossen) bewiesene Religion nicht die des lebendigen Gottes. Denn die Metaphysik beweist alles außer dem Wichtigsten: der *Wirklichkeit* der lebendigen religiösen Erfahrung, die doch auch Troeltsch kennen will. So hat die Theologie keinen Grund, die Unterstützung durch die Metaphysik anzunehmen.<sup>732</sup> Darum folgt: „Dies um soviel weniger, als von der philosophischen Seite her, die ich bisher noch gar nicht erwähnt habe, diese Metaphysik ebenso schwer kompromittiert ist wie von der theologischen.“<sup>733</sup> Vor- oder nachkantisch beweisend, diese Metaphysiker stellen sich damit bloß, daß sie eine „reelle Realität“ feststellen wollen, was bedeutet: eine Realität jenseits des Bewußtseins, eine trans-bewußte Realität. Die Philosophie kann indessen nichts anderes sein als eine Methodologie des Geistes, also des Kulturbewußtseins. Von Tatsachen jenseits des Bewußtseins reden, bedeutet, daß die Philosophie ihr Ende erreicht; so bei den drei Genannten, die tatsächlich eine völlig andere Methode befolgen als die der kritischen Philosophie, deren Anhänger sie sein wollen.<sup>734</sup> Hartnäckig weist der Vortragende bei einem jeden der drei vorgenannten modernen Theologen und Vertretern einer erneuerten Metaphysik die Grenzen des Bewußtseins nach und die Unmöglichkeit des Gedankens einer trans-bewußten realen Realität.<sup>735</sup> Bei Wobbermin kompromittiert, muß man aus Barths Darstellung schließen, blamabler Unverstand den Versuch,

<sup>730</sup> 357B-359B. „Der Realitätsbegriff“

<sup>731</sup> Seine Theorie des Bewußtseins war mangelhaft; darin sah Barth wohl die Ursache für den Dualismus von Glauben und Wissen, vielleicht auch für den Rückfall in die beweisende Theologie. (Vgl 345Bf) Nun hat das Cohen-Herrmann-Schema den Dualismus sowohl in logischer wie in ethischer Hinsicht beseitigt (Einheit von Religion und Kultur). Die Schrift zeugt über die Zeugen (statt zu beweisen).

<sup>732</sup> 357B (vgl 353Cf). „Wir haben vorhin gesagt, der Gott der beweisenden Metaphysik sei nicht der Gott der lebendigen Religion. Jetzt fügen wir hinzu, daß die Religion, die von der modernen kritischen Metaphysik bewiesen wird, nicht die Religion des lebendigen Gottes ist. Die Metaphysik beweist alles Mögliche, das Wichtigste ausgenommen, die *Wirklichkeit* der religiösen Erfahrung. Ich meine nicht, daß die Theologie Grund hätte, diese Unterstützung durch die Wissenschaft zu akzeptieren, so wenig wie ihre Vorgänger.“

<sup>733</sup> 357BC. Der Text wäre in seinem Zusammenhang zu überprüfen: nach „gravement compromise“ dürfte ein „que“ ausgefallen sein.

<sup>734</sup> 357C. „Sie (die Metaphysik) unterfängt sich, eine reelle Realität (*réalité réelle*) festzustellen, das heißt eine trans-bewußte (*trans-consciente*). Ich meinesteils sehe nicht, auf welchem Wege die Philosophie etwas anderes werden könnte als eine Methodologie des Geistes (*méthodologie de l'esprit*), das heißt der Erkenntnis und der Wissenschaft, der Moral und der Kunst. Die Methoden des Geistes sind die des Bewußtseins. Von Tatsachen jenseits des Bewußtseins reden, heißt aussprechen, daß die Philosophie an ihr Ende gelangt. In der Tat kann man bei den drei modernen Theologen, die ich als Repräsentanten der erneuerten Metaphysik genannt habe, feststellen, daß die Philosophie am Ende ist und daß sie die Wahrheit ihres Wissens von trans-bewußten Tatsachen durch eine Methode stützen, die von der der kritischen Philosophie, für deren Anhänger sie sich erklären, völlig verschieden ist.“

<sup>735</sup> 358A-359B. Es heißt „gegen Lüdemann“ (dessen Gedanken von einem göttlichen Ich betreffend): „Die transzendentale Innenschau *Lüdemanns* endet mit der Feststellung eines Ich als einer realen Realität *nicht* allein für das Bewußtsein. Es ist völlig richtig, daß in der Lebensbewegung, die das Ich bildet, wir der transzendenten Wirklichkeit begegnen; aber dies heißt nicht, daß wir ihr im Denken begegnen (*touchons par la pensée*), daß es Erkenntnis und Wissenschaft (*une science*) von dieser Realität gäbe. Denn was Gegenstand (*objet*) der Erkenntnis werden kann, ist immer nur die psychologische Erscheinung eines Ich, eine Tatsache folglich, die nichts als eine Tatsache des Bewußtseins ist und nicht eine reelle Realität, das heißt eine trans-bewußte.“ (358A)

die Religion philosophisch zu stützen.<sup>736</sup> Bei Troeltsch bleibt es, da er über erhobene Forderungen und erklärte Absicht seit Jahr und Tag nicht hinausgelangt, überhaupt bei der bloßen Voraussetzung der Religion.<sup>737</sup>

Das Schlußwort<sup>738</sup> hebt sich vom Hauptteil des Vortrags deutlich ab, eine rundweg ablehnende Stellungnahme eröffnet es. Die Metaphysik, neue wie alte, ist ebenso unfruchtbar wie für die Theologie gefährlich. Der Religion ist nicht möglich, die Realität, der die Metaphysik nachforscht, als göttliche Realität anzuerkennen, und der Philosophie ist nicht möglich, die Realität, der die Metaphysik nachforscht, als wissenschaftliche Realität anzuerkennen. Diese und derlei „Wissenschaft von der Religion“ ist weder *Wissenschaft* noch Wissenschaft von der *Religion*. Die der kantischen Philosophie und der Theologie Ritschls und Herrmanns folgen, tun besser daran, von diesem Vorhaben vollständig Abstand zu nehmen; ehrwürdiges Alter und unverdrossene Wiederkehr gewinnen ihm kein berechtigtes Ansehen; die Aufgabe ist falsch gestellt.<sup>739</sup> Hiernach lenkt der Vortragende die Aufmerksamkeit noch einmal auf die Entstehung des Problems, der er im Hauptteil seines Vortrags den ersten Abschnitt gewidmet hatte:<sup>740</sup> Die Metaphysik entstand, als religiöses und wissenschaftliches Denken aufeinandertrafen, durch eine wohlbegreifliche Verwechslung als ein Irrtum; Frucht einer Verwechslung und Irrtum bleibt sie: Die Religion<sup>741</sup> besteht darin, daß dem apriorischen Bewußtsein in allen drei Formen (und also

<sup>736</sup> „gegen Wobbermin: Wobbermin führt den Beweis für die Realität der Religion in der Welt des Geistes durch den Erweis ihrer Möglichkeit. Er beweist, daß es wissenschaftlich nicht ausgeschlossen ist, es gebe ein Ich, eine Unsterblichkeit der Seele, eines Freiheit des Handelns; endlich, daß es einen Schöpfergott gebe.“ Damit will er für Barth das Ewige vom Vorläufigen aus beweisen; die göttliche Welt kennt allein Notwendigkeit; darum: „Er scheint nur zu vergessen, daß er mit dieser Kategorie der Möglichkeit den Umkreis der Tatsachen des Bewußtseins (faits de conscience) durchaus nicht verläßt, folglich der Tatsachen, die nicht die wirklichen (sind), sondern solche, wie sie in Erscheinung treten. Doch über diesen Einwand hinaus: Was soll das heißen: wissenschaftliche ‚Möglichkeit‘ transbewußter Tatsachen, einer Seele, einer Freiheit, eines Gottes? Kann die Wissenschaft wirklich und wahrhaftig die Möglichkeit von dergleichen Tatsachen anerkennen? Ist nicht eben das ihre Methode, alles, was da ist und möglich sein kann, durch die nicht zu durchbrechenden Gesetze des Bewußtseins zusammenzuordnen und zu verbinden; ihre Methode, die mit ihrer Genauigkeit und vollständigen Anwendung steht und fällt?“ Die alte Apologetik hat der Wissenschaft unmögliche Möglichkeiten zugemutet. (358Bf)

<sup>737</sup> „gegen Troeltsch: Es hat gleichfalls etwas von diesem Einbruch des absoluten Vernunftlebens in die relative Ordnung der Psychologie, die nach *Troeltsch* die wissenschaftlich begreifbare Tatsache der Religion sein soll. Es muß doch dergleichen etwas geben können: ‚Es muß möglich sein‘ ruft Troeltsch an mehreren Stellen aus. Aber bitte, wir zweifeln nicht daran, die Frage ist allein, wie etwas dergleichen feststellen. Abermals haben wir in diesem ‚Es muß‘ des angeblichen Metaphysikers eine religiöse Voraussetzung, sehr zutreffend im übrigen, die aber darin unrecht hat, daß sie die Maske eines wissenschaftlichen Resultats annimmt. Es ist ein Anspruch auf Metaphysik, aber es ist nicht die wirkliche (réelle) Metaphysik, diese Wissenschaft von der Troeltsch unverdrossen uns das Programm kundtut.“ (359AB)

<sup>738</sup> 359C-360D. Auf dem Rand: „Ablehnung“

<sup>739</sup> 359D. Es folgt ein Randtitel „Korruptheit des Problems“.

<sup>740</sup> 342D-345A(346A), bes 344BC-345A

<sup>741</sup> „Wir haben bemerkt, daß die Religion nichts anderes ist als das Vorwärts- und Emporstreben ebensowohl in Erkenntnis und Wissenschaft wie in der Moral und in der Kunst (la tendance transcendentale dans la science aussi bien que dans la morale et dans l’art). In eben diesem erzeugend-hervorbringenden Streben lebt und erlebt das religiöse Individuum die göttliche Wirklichkeit (C’est dans cette tendance procréatrice que l’individu religieux vit la réalité divine). Und diese Wirklichkeit ist es, die es in religiöse Gedanken überträgt (pensée religieuse). In diesem Augenblick ist aufs äußerste naheliegend, die innere Wirklichkeit mit der Wirklichkeit des Denkens und des Gedankens zu verwechseln (de confondre la réalité intérieure avec la réalité de la pensée). Und diese Verwirrung ist die Mutter aller Metaphysik. Man hält die göttliche Wirklichkeit für erschüttert, die man in dem inneren Streben des einzelnen erlebt hat (vécue dans la tendance interne de l’esprit individuel), ins Wanken gebracht durch die sogenannten Ergebnisse der Wissenschaft, die widerstreiten, statt zu bemerken, daß die Methode der Wissenschaft und dieses innere religiöse Streben vollkommen zusammenpassen, daß sie sogar einander fordern (qu’elles s’appellent réciproquement), unter der einzigen Bedingung, daß man nicht versuche (à la seule condition qu’on n’essaie pas; Entsprechung 360C), sie unter das Joch einer vermeintlichen General-Wissenschaft zu zwingen. Daß man nicht sosehr den Zusammenstoß des religiösen Gedankens mit dem wissenschaftlichen Denken fürchte. Er kann nur vorübergehend sein angesichts der wandelbaren Art *sowohl* des religiösen Symbols *wie* des wissenschaftlichen ‚Ergebnisses‘ (vu le caractère variable *et* du symbole religieux *et* du ‚résultat‘ scientifique). (360A-BC)

auch in Erkenntnis und Wissenschaft) ein Streben über sich hinaus eigen ist. In eben diesem fortgesetzt zeugend-schöpferischen Streben „erlebt das religiöse Individuum die göttliche Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit, die überträgt es in religiöses Denken.“ Im Augenblick der Aktualisierung des Bewußtseins liegt es überaus nahe, was (im religiösen Individuum) innerlich wirklich ist, mit der Realität des Gedankens (davon und daran) zu verwechseln, und diese Verwechslung ist die Mutter aller Metaphysik. Sie zeigt sich in ihren Folgen, wenn der individuelle Geist die in seinem inneren Streben erlebte göttliche Wirklichkeit erschüttert glaubt, diese bereits erschüttert glaubt durch sogenannte Ergebnisse der Wissenschaft, die dieser erlebten göttlichen Wirklichkeit widersprechen, „statt zu bemerken, daß die Methode der Wissenschaft und dieses innere religiöse Streben vollkommen zusammengehen, daß sie (sogar) nacheinander verlangen unter der einzigen Bedingung, daß man nicht versuche, sie unter das Joch einer vermeintlichen General-Wissenschaft zu zwingen.“ Das religiöse Denken und die wissenschaftlichen Resultate sind gleicherweise in ständigem Wandel begriffen, offenkundig variabel, vorläufig, relativ. Man passe nur „mit Takt und behutsam das äußere Erscheinungsbild des ersteren (des religiösen Symbols) der gegenwärtigen Form des letzteren (des wissenschaftlichen Resultats) an, wie man es seit vielen Jahrhunderten tut. Dieser Prozeß kann, was symbolischer Ausdruck der religiösen Seele ist, indem er ihn vergeistigt, nur vertiefen.“<sup>742</sup> „Es gibt sehr wohl etwas, das die Wissenschaft und die Religion verbindet und eint, aber das ist gewiß nicht die Metaphysik, sondern das Leben.“<sup>743</sup> Ob sie die Wirklichkeit des Lebens zu beweisen gedächten, fragt Barth die Zuhörer. „Versuchen Sie’s! Nach meiner Ansicht besitzt das Leben eine *Autopistie*, die nie vollständig sein wird, von der aber gerade die Kämpfe und der Fortgang mehr beweisen als alle Wissenschaft, daß es lebendiges Leben und nicht Gedanke ist. In der Tatsache freilich dieses emporstrebenden Lebens kann die Wirklichkeit Gottes nimmermehr nachgewiesen und bewiesen werden, wohl aber *schauend wahrgenommenen*. „So jemand will den Willen Gottes tun . . .“ Dies ist die wirkliche Grund *sowohl* der Religion *wie* der Theologie.“ So endet Barths Vortrag über die Wiederkehr der Metaphysik bei dem auf den lebendigen Gott gerichteten Willen.<sup>744</sup>

### Zusammenfassung

1. Barth scheint das Thema von Anfang an als Herausforderung zu systematischer Ablehnung und vorbehaltlosem Widerspruch im Sinne der Ritschl-Schule und im Sinne Wilhelm Herrmanns angesehen zu haben. Ferner rückte das Thema unter eben diesem Gesichtspunkt in den Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch.

2. a) Barth rechnete mit einer wenig unterrichteten Hörschaft und vor allem mit einer Hörschaft, der deutsche Theologie nicht vertraut war, die allenfalls von Kant ein wenig gehört hatte. Trotzdem bleibt bemerkenswert, wie rigoros er auf jeden Seitenblick, Umschau in der Gegenwart und Bericht verzichtet.<sup>745</sup> Die knappe systematisch-historische Konstruktion der Problemstellung in der Einleitung (oder dem ersten Hauptteil) bleibt die Ausnahme.

<sup>742</sup> 360C. „(à seule condition qu’on . . . (360B)) Qu’on conforme avec tact et précaution . . .“ „Ce procès ne peut qu’approfondir en la spiritualisant l’expression symbolique de l’âme religieuse.“ „Man darf nur nicht versuchen, beides mit Hilfe der in sich unmöglichen Wissenschaft, Metaphysik geheißten, auszugleichen (égaliser).“ (360C)

<sup>743</sup> 360C. „Il [y] a bien union entre la science et la religion, mais ce n’est non pas la métaphysique, c’est la vie.“

<sup>744</sup> 360CD. „À mon avis, la vie possède une *autopistie* qui ne sera jamais complète, mais dont justement les luttes et le progrès prouvent mieux que toute science qu’elle est vie vivante et non pas pensée. C’est dans le fait de cette vie ascendante que la réalité de Dieu peut être non pas démontrée mais vue.“ Joh 7,17[!] wird vielleicht in Erinnerung an ARitschl zitiert; s Anm 49.

<sup>745</sup> Vgl die Troeltsch-Rezension oder schon die ausführliche Einleitung zu „Der christliche Glaube und die Geschichte“, 157A-161A.

b) Der Absicht, einer Hörerschaft entgegenzukommen, die allenfalls von der kritischen Philosophie Kants gehört hat, dürfte zuzurechnen sein, daß Barth der vorkantischen Metaphysik einen Kantischen und nachkantischen Apriorismus gleichstellt, dem er auch Schleiermacher zuordnet.

c) Das Verhältnis von Religion und Philosophie oder Metaphysik wird prinzipiell dadurch bestimmt, daß letztere dem logischen Apriori des Kulturbewußtseins zugeordnet wird, das die Realität, nämlich die Realität Gottes nie erreicht (in diesem Punkt vielmehr einem begreiflichen psychologischen Mißverständnis erliegt).<sup>746</sup> Sind Religion und Wissenschaft grundsätzlich unvergleichbar, so muß man den Ausgleich zwischen den sich wandelnden Vorstellungen beider mit Geduld suchen – wie seit eh und je. Nicht die Verhältnisbestimmung, aber die ohne inneren Zusammenhang damit verbundene Forderung von Geduld und Nachsicht setzt wohl die neutrale französische Hörerschaft voraus.

d) Bedurfte es einer solchen unkundigen und nicht betroffenen Hörerschaft, daß Barth Troeltsch kritisch, doch mit wohlwollendem Zugeständnis würdigen konnte?

3. a) Barth behauptet in diesem Vortrag: Die Metaphysik erliegt immer aufs neue einem Scheinproblem und verführt die Theologie zu gleichem Irrtum. Die wohlgemeinte Absicht der Metaphysik<sup>747</sup> scheitert daran, daß die göttliche Realität den Begriffen der Philosophie nicht zugänglich ist; ihre Begriffe erreichen nicht die Wirklichkeit des religiösen Erlebnisses. Der Schein ist verständlich und psychologisch leicht aufzulösen; er muß (wie der Schein spekulativer Vernunft) vermieden werden, der Verfälschung des Gottesbegriffes wie der lebendigen Religion wegen.

b) Barths Urteil liegt, wie unter 2c) bereits bemerkt, das Cohen-Herrmann-Schema zugrunde, das Philosophie und Metaphysik dem logischen Apriori zuweist, die Realitätsbeziehung Religion (und Theologie) vorbehält, und auch bei der hier gegebenen Fragestellung erübrigt sich die Diskussion der Idee. Die Unterordnung ist durch die Realitätsbeziehung festgestellt; so kann für den Ausgleich der je zeitbedingten Vorstellungen von Religion und Wissenschaft (im Interesse einer „einheitlichen Gesamtanschauung des Bewußtseins“ als „Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie“<sup>748</sup>) wohlverständlich auf die jahrhundertelange Übung verwiesen werden.

c) Als ein Unterschied in der Darstellung des Cohen-Herrmann-Schemas bleibt zu bedenken: Im ersten Teil der Abhandlung über Glaube und Geschichte<sup>749</sup> bezeichnet innerhalb des „psychologischen Gesamtbestandes des Bewußtseins“<sup>750</sup> der lebendige christliche Glaube (als regulatives, heuristisches, grenzbegriffliches Moment) das absolute Verhältnis zur absoluten Geschichte, die wissenschaftlich eruierten historischen Fakten und und Faktoren gehören zum

<sup>746</sup> Der Vortrag geht vom religiösen Bewußtsein aus, das in Glaubensgedanken sich aussprechen kann, das aber in der Betätigung der drei Apriori lebt, Gewähr ihrer Realität.

<sup>747</sup> Der Vortrag ist derjenigen Metaphysik gewidmet, die, mit dem Anspruch auf wissenschaftliches Ansehen, im Sinne allgemeiner menschlicher Vernunft argumentierend, (wie die Gottesbeweise) den Gottesbegriff der Theologie stützen will; oder (nach Kant und Schleiermacher) die Notwendigkeit, Wahrheit und Wirklichkeit der Religion als einer Erscheinung des allgemeinen menschlichen Geisteslebens vernünftiger Einsicht zugänglich machen. Barth behauptet den Standpunkt des modernen kritischen Bewußtseins und zugleich den des individuellen religiösen Erlebnisses. Vielmehr: Er geht vom religiösen Bewußtsein aus, das in Glaubensgedanken sich aussprechen kann, das aber in der Betätigung der drei Apriori lebt, Gewähr ihrer Realität. Barth vertritt eine philosophisch-theologische Position, welcher weder historischer Relativismus in der Theologie noch naturwissenschaftliche Universalansprüche mehr gefährlich werden können. Er fand sie, vielmehr den Fingerzeig auf den Weg dorthin in der von Wilhelm Herrmann fortgebildeten Seite der Theologie Albrecht Ritschls: (1) Religion ist nicht Theologie. (2) Theologische Sätze (im eigentlichen Sinn) haben darum als auf das menschliche Leben (zwischen Natur und Geist) bezogene eine eigene Qualität. (3) Der religiös-theologische Gottesbegriff kommt mit dem (sachlichen, dinglichen) kosmologisch-metaphysischen nicht überein.

<sup>748</sup> 2,132B

<sup>749</sup> Gehalten im Oktober 1910, überarbeitet bis März 1911. Der Metaphysik-Vortrag wurde Ende Mai 1911 gehalten, im April und Mai vorbereitet.

<sup>750</sup> 2,163

allgemein menschlichen Kulturbewußtsein, das jede Deutung, Religion und Kultur „bereits unauflöslich kombiniert“<sup>751</sup> voraussetzt. Im Metaphysik-Vortrag ist die Religion das Leben selbst, dessen in (daraus entspringenden) Glaubensüberzeugungen ein Individuum sich bewußt wird, sodaß Glaubensgedanken und wissenschaftliche Überzeugungen zum Ausgleich einander gegenübergestellt werden können. Zwischen dem Aufsatz über Glaube und Geschichte und dem Metaphysik-Vortrag besteht somit kein sachlicher, gedanklicher Unterschied, vielmehr ergab sich durch den Zusammenhang ein Unterschied in der Darstellung.

4. Es handelt sich um einen kleinen, auf schmaler Materialbasis erarbeiteten Vortrag vor einer nicht unterrichteten Hörerschaft, mit dem sich offenbar ein Anspruch (und gar spätere Ausarbeitung) nicht verbinden ließ.<sup>752</sup> Was könnten dennoch Punkte eines eigenen Interesses gewesen sein?

a) Zum ersten vielleicht die an Kants Auflösung des transzendentalen Scheins gemahnende Erklärung aller Metaphysik aus psychologisch naheliegender Verwechslung.

b) Troeltsch und Wobbermin waren beide Ritschl-Schüler und standen trotzdem gleich Lüdemann neuerlich als Vorkämpfer einer Metaphysik in der Theologie da. Das polemisch distanzierte Verhältnis zu Troeltsch betreffend, mag man fragen: Bedurfte es einer solchen unkundigen und nicht betroffenen Hörerschaft, daß Barth ihn kritisch, doch einmal mit wohlwollendem Zugeständnis würdigen konnte? Barth ist sich bewußt, daß die Kritik am religiösen Apriori Troeltsch nicht im Innersten seines Strebens traf.<sup>753</sup> Der Ausweg aus der Verlegenheit des historischen Relativismus, den Barth selber suchte,<sup>754</sup> war von ganz anderer Art als die Versuche Troeltschs. Das Verhältnis von Religion und Kultur betreffend, bestand bei einiger Distanz eine nicht geringe Übereinstimmung. Als Historiker war Troeltsch geachtet und gerne benützt, doch konnte auch der Historiker der Zustimmung nicht sicher sein.<sup>755</sup>

c) Der wichtigste Punkt eigenen Interesses mag darin gelegen haben, Ritschl in eben diesem Hauptpunkt aus Herrmannscher Sicht umfassend würdigen zu können. Die Troeltsch-Rezension erkannte in Ritschl, Inkonsequenzen beiseite schiebend, den Begründer des modernen religiösen Individualismus (zum ersten). Der Konfirmandenkurs 1910/11 ging von Natur und Geist im Menschengeschlecht aus und ihrem Ringen. Als Barth zu einer eigenen Versöhnungslehre zu kommen suchte, die angemessen sittlich-geistig sein sollte, klang bei Rechtfertigung und Versöhnung (Sündenvergebung), (gegenwärtiger) Erlösung und Reich Gottes Ritschl an (zum zweiten). Im Metaphysik-Vortrag vergewissert Barth sich des guten Rechts Wilhelm Herrmanns (zum dritten). Der Gegensatz von Natur und Geist verbindet Barth mit Ritschl und Herrmann, allein daß Barth den offenen Dualismus kunstvoll in die schlechthinige Abhängigkeit der Welt der Relativitäten von der Transzendenz des Absoluten oder Erhabenen zu transformieren suchte: (a) Der Mensch ist zur Selbstunterscheidung von der Natur bestimmt, nämlich mittels der vernünftigen „Gesetze, die er in sich selbst trägt“, der Cohenschen Apriori, „am deutlichsten“ des Kategorischen Imperativs.<sup>756</sup> (b) Die von Natur mißlingende Erfüllung der Bestimmung

<sup>751</sup> 2,131B

<sup>752</sup> Barth mag Lüdemann in Erinnerung an Berner Studienzeiten oder als Schweizer herangezogen haben; vor allem: er war ihm vertraut. Ebenso waren ihm Troeltsch und Wobbermin vertraut (Wobbermin als Autor mindestens vom Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis her in Erinnerung).

<sup>753</sup> 354B

<sup>754</sup> „Die strikte Anwendung der relativierenden religionsgeschichtlichen Methode“ (159C) zu dadurch gewonnener Freiheit in der systematischen Bildung der Glaubensgedanken.

<sup>755</sup> Insofern er sich gegen Troeltsch richtet, ist dieser Vortrag ein gutes Beispiel der bis zum Gegensatz unterschiedlichen Vorgehensweise beider Theologen: Barth neigt zur Rückführung auf ein Gefüge von wenigen (historisch nicht zu relativierenden, sondern rigoros dogmatisch gebrauchten) Begriffen und ein des weiteren dieser Konstruktion konsequent einordnendes Urteil des zu verarbeitenden Stoffes. Troeltsch sucht die Orientierung auf dem Wege einer einzelnen (wie Quellen und Texten) fernen, die Diskussion von Sekundärliteratur verarbeitend auf Überschau ausgehenden Betrachtung der Geschichte des Geistes unter einer Vielfalt von Gesichtspunkten und allgemeinen Begriffen; für Troeltsch ist die kantische Kritik (wie ebenso für Wobbermin) relativiert.

<sup>756</sup> KU 70f

gelingt dem religiösen Individuum, das aktiv-passiv in der Anschauung das Gefühl sich aneignet; nach dem Cohen-Herrmann-Schema wird (am Ende der absoluten Geschichte Gottes mit Welt, Tier, Menschheit) die Realitätsbeziehung erreicht. Zum vierten: Wenn der eine Wille Gottes Liebe, nichts als Liebe und Güte ist nach Barth, so ist auch diese (harte) Bestimmung des einen Willens Gottes nicht ohne Ritschl erfolgt.<sup>757</sup>

## § 5 Zu Barths Schleiermacher-Lektüre – das Cohen-Herrmann-Schema und Schleiermacher

Das Cohen-Herrmann-Schema wurde im Sommer 1910 (zwischen Juli und September) unter dem Titel „Ideen zur Religionphilosophie“ skizziert. Als die Aufgabe der Religionsphilosophie bestimmt Barth, „das Verhältnis der Religion zum Kulturbewußtsein“ nachzuweisen; die Ideen führten dafür eine Stelle aus Schleiermachers Reden an.<sup>758</sup> Überhaupt belegen die Ideen das Cohen-Herrmann-Schema nicht mit Kant, aber mit einer Reihe von Schleiermacher-Stellen, ansonsten der Glaubenslehre entnommen.<sup>759</sup> Das Cohen-Herrmann-Schema entstand freilich, wie

<sup>757</sup> Der vermutlich bedeutende Einfluß Ritschls ist schwer nachzuweisen, noch schwerer abzugrenzen; vielleicht bergen die Briefschätze des Barth-Archivs noch Hinweise.

<sup>758</sup> 132A; vgl 131B.

<sup>759</sup> Alle Einteilungen und Begriffsbestimmungen sind Schleiermacherisch gedacht. Dann wird Kant untermischt: „Als regulatives heuristisches Prinzip dagegen bedeutet sie (die Idee) für Logik, Ethik, Ästhetik die *Realitätsbeziehung*.<sup>c</sup> Die Idee in diesem Sinn ist das Ding an sich.“ (134AB) Sätze, zu denen Schleiermacher-Stellen angemerkt werden, sind Sätze wie: „Die Religion anerkennt und sanktioniert also kraft ihrer eigensten Tendenz (Lebensgestaltung<sup>d</sup>) die Methodik des Kulturbewußtseins, aber sie gibt ihr durch und in diesem Richtungsgefühl die Realitätsbeziehung, ohne welche jene als bloßer psychologischer Ablauf zu betrachten sein würde. . . aller *Wahrheitsgehalt* (im kritischen Sinn!) im logischen Erkennen, sittlichen Wollen, ästhetischen Fühlen ist Religion oder *Gottesbewußtsein*.“ (134C) Dazu werden aus der Glaubenslehre (I<sup>3</sup> 1835) angeführt: (<sup>c</sup>) § 3,4; § 3,5; § 5,3 – (<sup>d</sup>) § 3,4 (zu <sup>b</sup> in etwa gleichem Sinn die 2. Rede) – (<sup>e</sup>) § 5,5; § 10 Zusatz. – Schlägt der Leser nach, so findet er § 3 unter der Überschrift: „(Einleitung. § 1-31. Erstes Kapitel. Zur Erklärung der Dogmatik. § 2-19. Einleitung § 2.) I. Zum Begriff der Kirche, Lehrsätze aus der Ethik (§ 3-6). – § 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.“ Nach § 3,4 verbinden sich „die frommen Momente mit den übrigen . . . zu einem Leben“, sonst wäre die Frömmigkeit „etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen“. § 3,4 gg Ende: „Sonach wird ein Tun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl welches Affekt geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes ist. – Beide Voraussetzungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Tun gibt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein aussprechendes Handeln sich ergießt.“ § 3,5: Die Frömmigkeit ist ein Zustand, „in welchem Wissen, Fühlen und Tun verbunden ist“. Nicht daß das Fühlen aus dem Wissen abgeleitet sei, wie das Tun aus dem Fühlen. „Soll sie (die Frömmigkeit) aber gar keine Unterordnung aussagen: so ist sie eben so gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wengleich der Zweckbegriff einer Handlung der Handlung selbst schon vorangeht: so begleitet er sie doch zugleich beständig, und das Verhältnis zwischen beiden drückt sich zugleich im Selbstbewußtsein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesamtgehalt des Zustandes alle dreie verbunden sind.“ § 4,1: „In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein – um so zu sagen – Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezt haben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde.“ UdMitte: „Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subjekt dessen *Empfänglichkeit* und *Selbsttätigkeit*.“ § 5,3 udm: „Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgesetzsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider aufeinander in sich schließt.“ Gg Ende: „Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente aufeinander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die tierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen

es (nach der literarischen Dokumentation) scheint, auf einem ganz anderen, von Schleiermacher abliegenden Feld philosophischer und theologischer Auseinandersetzung. Eine Vorstufe findet sich im Mai 1909 am Ende des Vortrags über den kosmologischen Gottesbeweis, in einer kantianisierenden Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften. Es wird in diesem Vortrag wie in den Ideen von der allgemeinen Wissenschaft und dem allgemeinen Kulturbewußtsein aus entwickelt, keineswegs von der Religion aus, Schleiermacher und der Glaubenslehre fern. In dem bald nach Vollendung des Cohen-Herrmann-Schemas im Oktober 1910 gehaltenen und bis März 1911 zum Aufsatz ausgearbeiteten Vortrag über den „christlichen Glauben und die Geschichte“ erscheint das Cohen-Herrmann-Schema allerdings in einer scheinbar anderen, rein innertheologischen, von jenem Entstehungszusammenhang (war er es) jedenfalls weit abgelegenen Verwendung.<sup>760</sup> Sogleich im ersten, psychologischen Teil führt es zu Formulierungen, die gegenüber Wilhelm Herrmann selbständig sind, von Wilhelm Herrmann etwas abliegend: Das Gotteserlebnis oder der Glaubensvorgang ist wie zeitlich, so zugleich überzeitlich.<sup>761</sup> Barth verfuhr, wie er zuvor mit dem religionsgeschichtlichen Theologen Ernst Troeltsch verfahren war: historischer Relativismus nützt der theologischen Wissenschaft (an welcher der Glaube sich prüft), gehört aber unter das allgemeine Kulturbewußtsein.<sup>762</sup>

---

den Gegensatz und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmere ist es. . .“

<sup>760</sup> Der dem Zeitproblem Glaube und Geschichte gewidmete Vortrag hat zwei Hälften: Nach einer ersten kritischen beginnt mit dem IV., dem religionsphilosophischen Abschnitt, der zunächst von der Religion überhaupt handelt, der konstruktive Teil. In der ersten Hälfte greift Barth W. Herrmanns Unterscheidung des Gotteserlebens oder „Glaubensvorgang“ (wie Barth sagt) und der durch den lebendigen Glauben veranlaßten Glaubensgedanken auf. Dem Cohen-Herrmann-Schema folgend, läßt er als Religion allein den Glaubensvorgang gelten. Die der Zeit, dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfenen Glaubensgedanken (leider allein beachtet seit der nachapostolischen Zeit und ebenso bald wieder nach Beginn der Reformation; auf Autorität hin von den einzelnen anzunehmen, die Moderne aber verlangt Autonomie), die abgestorbenen Glaubensgedanken verweist Barth samt aller historischen Theologie (130Bf) aus der „Fläche“ der lebendigen Religion in die darunter liegende des allgemeinen Kulturbewußtseins. Diese nach herkömmlicher Ansicht der Dinge innertheologische kritische und den Begriff beschränkende Besinnung auf Religion ist mit dem III. Abschnitt beendet, sodaß unter das Kulturbewußtsein nicht mehr nur Erzeugnisse wie Tatsachen, Gedanken und Riten fallen. Mit Berufung auf Schleiermacher (obgleich unter Mithilfe des Cohen-Herrmann-Schemas) wird im IV., religionsphilosophischen Abschnitt grundlegend neu bestimmt, was Religion sei, und darum im zweiten Unterabschnitt oder Punkt der „sittliche Gehorsam“ uneingeschränkt einbezogen (186A), ebenso wie unter dem dritten Punkt zur 5. Rede die Monologen hinzugenommen, damit ein „unbegreifliches Faktum“ auch auf dem „sittlichen Gebiet“ begegnen kann (186CD), wie dann in der Liebe innerhalb der menschlichen Sozietät (187Cf) rein und vollkommen in Jesus (188A).

<sup>761</sup> „Durch das regulative, heuristische, grenzbegriffliche Moment des Glaubens (das von Haus aus dem Problemkreis des Individuums, nicht der Vernunft angehört), wird die abstrakte Möglichkeit des Kulturbewußtseins aktualisiert, in konkrete Wirklichkeit verwandelt. Dh aber: durch das Moment des Glaubens wird das Kulturbewußtsein geschichtlich. Glaube und Geschichtlichkeit der Kultur werden zu Synonymen. Das bezeichnende Paradoxon dieser Bestimmung besteht nun aber gerade darin, daß der Glaube deshalb keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen muß, gebunden ist an die Anschauungsform der Zeit. In der Realitätsbeziehung des Gotteserlebnisses gibt es keine Zeit; sondern wie in ihm das aktive und passive Verhalten des Menschen, die schlechthinige Abhängigkeit und die schlechthinige Zielstrebigkeit, zusammenfallen, so ist in ihm die Vergangenheit (seine Entstehung) und die Zukunft (seine Fortpflanzung und Vollendung) in jedem Augenblick Gegenwart.“ (163CD) Unter dem Gesichtspunkt von Religion und Kultur verliert die Gegenüberstellung von Glaube und Glaubengedanken an Gewicht und tritt etwas zurück; die Abhandlung gilt ja dem Verhältnis der lebendigen Religion zu absoluter und relativer Geschichte. „Und es rechtfertigt sich von hier aus (von dem in Religion und Kulturbewußtsein umformulierten § 3 der Glaubenslehre aus) religionsphilosophisch, was in der Einleitung bloß vorausgesetzt war, die prinzipielle Artverschiedenheit zwischen unmittelbarem Bewußtsein und der Reflexion darüber, zwischen Glaube und Glaubensgedanken.“ (182B) Vgl 137D.131AB.

<sup>762</sup> „Religionswissenschaft oder wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist von den dreien nur die Glaubenslehre, da es sich nur in ihr um die erkenntnismäßige Deutung des Objektes in seinem gegenwärtigen reinen Bestande handeln kann, während historische und praktische Theologie es mit der vergangenen und zukünftigen Geschichte der Religion zu tun haben, d. h. aber mit der Religion, sofern sie mit gewissen geschichtlich gegebenen oder vorausgesetzten Setzungen des theoretischen, sittlichen, ästhetischen Bewußtseins bereits unauflöslich

Überhaupt: Stand nicht am Anfang der theologischen Selbständigkeit des jungen Theologen Karl Barth, wie naheliegend, die Auseinandersetzung nicht mit der Naturwissenschaft, sondern mit dem historischen Relativismus Ernst Troeltschs und der Religionsgeschichtlichen Schule, begonnen an der Seite Wilhelm Herrmanns?

Vorstehendes bedeutet die Frage nach einer über den Vortrag über die Gottesbeweise hinaus weiter zurück reichenden Vorgeschichte des Cohen-Herrmann-Schemas. Danach nun ein Blick auf die Einleitung zu „Der christliche Glaube und die Geschichte“ sowie den ersten, psychologischen Abschnitt und dessen Darstellung des Cohen-Herrmann-Schemas. – Die Einleitung bezieht das Thema auf Wilhelm Herrmann im Verhältnis zu Ernst Troeltsch. Herrmann und Barth betreffend sind zwei Fragestellungen streng auseinanderzuhalten (und dies eben gegen Troeltsch). Die erste der getroffenen Unterscheidungen fragt nach dem Verhältnis heute lebendiger Religion zu früherer (Zusammenhang, gar Kontinuität oder allein Differenz?); sie frage damit, heiße dies, nach dem Verhältnis heutiger Tatsächlichkeit lebendiger Religion, die höher als alle Vernunft, zu Tatsachen der Vergangenheit, der Geschichte, wovon wir durch Zeugnisse Kenntnis haben. Die zweite Frage gilt dem Verhältnis heutiger Glaubensgedanken (oder Lehren) zu früheren: Ist frühere Dogmatik als Norm gegenwärtiger zu achten? Barths Unterscheidungen zielen auf eine Kontinuität, ja Identität lebendiger Religion im Gegensatz zu allem dem Wandel der Zeit Erlegenen, nun Vergangenen, handle es sich um irgendwelche Tatsachen oder um Lehren, die nach wie vor Geltung beanspruchen könnten. Sein Thema soll der lebendige christliche Glaube sein seit der lebensstiftenden Offenbarung Gottes in Jesus; wie konnte, wie kann er seit jener Zeit fortleben, ohne zu vergehen.

In dem Zusammenhang und in der Gestalt, in der das Cohen-Herrmann-Schema in dem Vortrag über Glaube und Geschichte dargestellt wird, gelangte es später an die (Schweizer) Öffentlichkeit. Im Unterschied zu den Ideen beginnt Barth hier, im ersten Teil des Aufsatzes, nicht mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein (zu dem die Kenntnis von Vergangenem gehört), sondern mit dem Glaubensvorgang, um diesen an die erste Stelle eines „psychologischen Gesamtbestandes des Bewußtseins“ zu setzen. „Glaube ist Gotteserlebnis, unmittelbares Bewußtsein von der Gegenwart und Wirksamkeit der übermenschlichen, überweltlichen und daher schlechthin überlegenen Lebensmacht. Der Gläubige erlebt, erfährt, empfindet, fühlt, weiß, daß er lebt und gelebt *wird*. Passives und aktives Verhalten des Menschen fallen im Glaubensvorgang zusammen. Es handelt sich um die Erhebung des Individuums zum Trans-Individuellen, und es handelt sich ebenso sehr um die Einsenkung trans-individuellen Lebens in das Individuum. In jener Erhebung und in dieser Einsenkung erfährt der Gläubige seine *Realitätsbeziehung* oder sein ewiges Lebendig-Werden.“<sup>763</sup> Die so beschriebene Bewegung des „passiv-aktiven Gotteserlebens“<sup>764</sup> eines Individuums begegnet im Gesamtbestand seines Bewußtseins der ganz anderen Art des „gesetzlichen Bewußtseins, der Menschenkultur, der Vernunft“. Beide Arten treten aber in Gemeinschaft, wenn im Glaubensvorgang „durch die ‚Hinschau‘ auf das Absolute“ „*wirkliches* Denken, Wollen, Fühlen“ zustandekommt.<sup>765</sup> „D. h. aber: durch das Moment des Glaubens wird das Kulturbewußtsein geschichtlich. Glaube und

---

kombiniert ist.“ (131AB) So könnte auch die theologische Enzyklopädie der Ursprung des Cohen-Herrmann-Schemas sein. (Vgl 2,38CD.)

<sup>763</sup> 161BC. Schleiermacher bezieht die religiöse Erfahrung (in den Reden) auf das Universum, Wilhelm Herrmann spricht von einer Macht; Barth gibt, an den späteren Schleiermacher angelehnt, eine ausführliche Beschreibung Gottes. Die Schleiermacherische Verbindung von passivem und aktivem Verhalten des Menschen findet sich auch im Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis.

<sup>764</sup> 164A; vgl 161C. Vorweg sei daran erinnert, daß Barth hier nicht das Problem Herrmanns bewegt (ihm eine Nebenfrage), daß der lebendige Glaube in Gedanken, Worten, Bildern, Handlungen, die er findet, sich Ausdruck schafft.

<sup>765</sup> 163AB

Geschichtlichkeit der Kultur werden zu Synonymen.<sup>766</sup> Was immer aber der Glaube in der Zeit schafft und dann hinter sich läßt, er selber vergeht nicht mit dem was er geschaffen, in das er eingegangen ist, „er ist an die Anschauungsform der Zeit nicht gebunden“. „In der Realitätsbeziehung des Gotteserlebens gibt es keine Zeit; sondern wie in ihm (dem Glauben) das aktive und passive Verhalten des Menschen, die schlechthinige Abhängigkeit und die schlechthinige Zielstrebigkeit zusammenfallen, so ist in ihm die Vergangenheit (seine Entstehung) und die Zukunft (seine Fortpflanzung und Vollendung) in jedem Augenblick Gegenwart“.<sup>767</sup> Gottes Wesen ist ewiges Wirken. – Gilt dies insoweit von aller Religion, so ist der christliche Glaube „irgendwie bedingt und bestimmt . . . durch die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*“.<sup>768</sup> Jeder gläubige Christ hat dadurch in seiner Vergangenheit „irgendwie in der Anschauung dieser Persönlichkeit jene Realitätsbeziehung erlebt, und diese Anschauung ist irgendwie auch das Realitätsprinzip seiner Zukunft“. Weil aber die Beziehung zur Geschichte auch im christlichen Gotteserleben „ihrem Wesen nach nicht Beziehung auf ein Vergangenes, Gewesenes“ ist, sondern über die Zeit erhoben, so hat sie „die vollen Merkmale der Gegenwärtigkeit“.<sup>769</sup> Im Gotteserlebnis liegen in jedem Augenblick Zeit und Ewigkeit (schleiermacherisch) ineinander. – „Schon kraft dieses trans-individuellen absoluten Charakters des Glaubens wird er aus einer Sache *des* Menschen zur Sache *der* Menschen.“<sup>770</sup> Zuletzt durch Jesus ist der Glaubensvorgang mit „Entstehung resp Fortpflanzung“ „verankert im *Geschichtsvorgang*. Der Glaube blickt rückwärts in eine Vergangenheit, und er blickt vorwärts in eine Zukunft“ innerhalb der menschlichen Sozietät. Der Glaube „ist Überlieferung, ist Gnade“.<sup>771</sup>

Den dreigliederten vierten, den religionsphilosophischen Teil, der das im ersten psychologisch Festgestellte aufzuklären hat, beherrschen und bestimmen noch in der Druckfassung Name und Gedanken Schleiermachers. Der eben verlassene erste Teil hatte psychologisch (das heißt abgesehen von der Frage nach deren Realitätsbezug) zwei übereinander liegende Flächen einander gegenübergestellt. Der erste religionsphilosophische Abschnitt<sup>772</sup> gibt dieser Distanz und Ordnung auf Grund des „berühmten § 3“ der Glaubenslehre Schleiermachers recht, bestätigt sie als Beschreibung des religiösen Problems in seiner Eigenart.<sup>773</sup> „Wissen und Tun hier, Fühlen, Leben und Erleben dort. Kulturbewußtsein hier, Selbstbewußtsein dort. Ich wiederhole und unterstreiche: es handelt sich nicht bloß um ein anderes Problem, sondern um ein Problem, das auf einer ganz anderen Fläche liegt.“<sup>774</sup> Es folgen (die halb kantische Auffassung des schleiermacherischen religiösen Individuums als aktualisierendes, weil regulatives Prinzip<sup>775</sup> erlaubt schleiermacherische Ineinanderstellung) Auslegung und Verdeutlichung Schleiermachers auf Kant hin, die mit Geschick oder gutem Willen doch gelingende Auffindung zweier gut miteinander zu vereinbarenden Zeugen. Im Cohenschen Kulturbewußtsein ist als dem Gesetz für alle „die Erkenntnis eines Dings an sich ausgeschaltet“, der gute Wille autonom, indes von religiös-frommen Einzelnen gilt: „Hier steht der erkennende und der wollende Mensch, *indem* er erkennt, im Ding an sich mitten drin, und *indem* er will, unter absoluter Heteronomie. In diesem unmittelbaren Vorgang der Bewußtseinswirklichkeit (der für die kritische Fragestellung gar nicht

<sup>766</sup> 163C. Vgl 131A.

<sup>767</sup> 163D

<sup>768</sup> 164A

<sup>769</sup> 164B

<sup>770</sup> 161D

<sup>771</sup> 162B

<sup>772</sup> 181BC-182B

<sup>773</sup> 181BC

<sup>774</sup> 181C. Forts: „Dort steht die Art der objektiv-abstrakten Möglichkeit des Bewußtseins zur Diskussion, die apriorische Gesetzlichkeit des Wissens und Tuns, hier das wissende und tuende *Subjekt*, das denkende und wollende *Individuum*, der *Mensch* der Wirklichkeit mit einem Wort.“

<sup>775</sup> 182A

in Frage fällt) haben wir das Phänomen vor uns, das psychologisch bereits als *Realitätsbeziehung* gekennzeichnet wurde.<sup>776</sup> Die Bewußtseinswirklichkeit des Frommen läßt mit ihrer Realitätsbeziehung „die gesetzlich-apriorische Möglichkeit des Denkens und Wollens zu wirklichen Gedanken und Entschlüssen werden.“<sup>777</sup> Nachdem Barth aus der Unterscheidung des „berühmten § 3“ die mit dem Cohen-Herrmann-Schema übereinkommende Lösung des allgemeinen Problems von Kultur und Religion entwickelt hat (dies allerdings unter Verwendung des Ausdruck „Kulturbewußtsein“), schließt der Unterabschnitt aber nicht mit dem einzigartigen Vorzug des lebendigen frommen Bewußtseins, zu Wirklichkeit und Wahrheit zu gelangen, und der darauf beruhenden Überlegenheit über das Kulturbewußtsein, worauf der Gedankengang und die Deutung von § 3 bisher hinausliefen, sondern mit der beschränkten Anwendung auf das Unvermögen der Glaubensgedanken im Vergleich zu dem lebendigen Glauben, dem Glaubensvorgang, der zeitlich und überzeitlich zugleich ist: „Und es rechtfertigt sich von hier aus religionsphilosophisch, was in der Einleitung bloß vorausgesetzt war, die prinzipielle Artverschiedenheit zwischen unmittelbarem Bewußtsein und der Reflexion darüber, zwischen Glaube und Glaubensgedanken.“<sup>778</sup>

Der nächste, der zweite Punkt des religionsphilosophischen Abschnittes müßte (das religiöse Subjekt betreffend) nun über die bloß psychologische Feststellung eines „ewigen Lebendig-Werdens, dem „Realitätsbeziehung“ zukommt,<sup>779</sup> hinausführen. Barth gebraucht dazu eine nicht minder berühmte Stelle aus der zweiten Rede Schleiermachers. „Genial ist dort der Gedanke durchgeführt, daß im religiösen Erlebnis, d. h. in jenem individuellen Lebendigwerden *zwei Faktoren zwar begrifflich zu unterscheiden, aber sachlich zusammenzuschauen sind*, das Aufnehmen einer Wirksamkeit ins Bewußtsein und das durch diese Wirksamkeit im Bewußtsein Gewirkte. Den ersten Faktor nennt Schleiermacher ‚*Anschauung*‘, den zweiten ‚*Gefühl*‘.“<sup>780</sup> Bereits der Schleiermacher der Reden unterscheidet, doch ist ihm alles an der Einheit des göttlich im Gefühl Gewirkten gelegen. Dem späteren Schleiermacher der Glaubenslehre gleich unterscheidet Barth mehr und ausführlicher, und erst das sorgfältig Unterschiedene wird schleiermacherisch zusammen- und ineinandergestellt. So hebt er die Anschauung hervor und unterscheidet mit Schleiermacher darin zwei zusammenzuschauende Faktoren, einen aktiven und einen passiven. Das aktive Anschauen kann breit ausgeführt werden, da „der ewige Gehalt im Dasein“ genug Namen hat ihn zu bezeichnen, sodaß die Darlegung zu der im vorigen Punkt sich wohl schickt: Aus dem bei Schleiermacher in dialektischer Spaltung miteinander verbundenen

<sup>776</sup> 181D. Die Realitätsbeziehung (des dem Frommen gewährten Glaubensvorgangs) bezieht sich auf das Ding an sich (respektive das Gute) oder Gott. Forts: „Sie ist individuell und trans-individuell, sie ist Selbstgewißheit und Gottesgewißheit in einem. Sie steht zum Kulturbewußtsein im Verhältnis des aktualisierenden, weil regulativen Prinzips.“ (181Df)

<sup>777</sup> 182A. Sie aktualisiert das Kulturbewußtsein. Forts: „Sie gleicht der platonischen *Idee*: wir sind in der Höhle, wir wenden dem Feuer den Rücken [zu], aber ‚in seinem Lichte sehen wir das Licht‘. ‚In ihm leben, weben und sind wir.‘ Und doch ist diese Realitätsbeziehung ‚rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun‘, weder ein Gedanke noch ein Entschluß, sondern unmittelbare, unanalysierbare, irrationale, persönlich-individuelle Lebendigkeit.“

<sup>778</sup> 182B. Troeltschs wegen kommt Barth auf die Einleitung zurück: Troeltsch dachte die Religion in Vorstellungen und Gedanken, in Kenntnis und Wissen, dem Gotteserleben selber so fern wie die (durch Reflexion gewonnenen) Glaubensgedanken Herrmanns. Die Form des nur noch Gewußten (im Unterschied zum gegenwärtigen Leben) teilen diese mit den Vorstellungen des Cohenschen Kulturbewußtseins. Im Vortrag und Aufsatz geht überdies dem vierten Abschnitt der zweite vorher, der von der Erstarrung des lebendigen Glaubens zu auf Autorität hin anzunehmender Lehre handelt, und der dritte über den Niedergang aller Autorität und das moderne Verlangen nach Autonomie der Vernunft.

<sup>779</sup> 161CD; vgl 164A.

<sup>780</sup> 182C. Forts: „*Anschauung* ist das Aufnehmen des Eindrucks, den der ewige Gehalt im Dasein auf unser Selbstbewußtsein ausübt. Unserer Vernunft nämlich oder unserem objektiven Bewußtsein ist das Endliche in Natur und Geschichte aufgegeben und kann nur das Endliche zur Bearbeitung aufgegeben sein. Aber *im* Endlichen gibt es ein Universum, ein Ewiges, Absolutes. Und dieses Unendliche im Endlichen befindet sich in ununterbrochener Tätigkeit und offenbart sich unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein in jedem Augenblick.“ (bis 182D) Vgl KU 15B (1909/10).

Passiv-Aktiv wird für den mit Barth zu tätigen Schauen und Teilhabe Bereiten ein handfestes Gegenüber. „Denn *nicht auf ein allfälliges ‚An sich‘ des Wirkenden kommt es in dem Vorgang des individuellen Lebendigwerdens an. Sondern seine Wirksamkeit und Tätigkeit erfahren und in sich aufnehmen, . . .*, das ist die ‚Anschauung‘ der Religion.“<sup>781</sup> Nach zweien zu Anschauung und Gefühl faßt ein drittes Schleiermacher-Zitat aus den Reden alles zusammen: „Das ist ‚die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion‘, wenn in der Anschauung Gefühl entsteht.“<sup>782</sup> Die Verbindung Aktiv-Passiv begegnet, wie erinnerlich, bereits in dem Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis vom Mai 1909, gelegentlich der Vorstufe des Cohen-Herrmann-Schemas.<sup>783</sup>

Wer mit Schleiermacher bestimmt, was Religion sei, der muß sagen, daß sie im Selbstbewußtsein und Gefühl von einzelnen lebenden Menschen sich finde. Sie lebt auf einer vom allgemeinen Kulturbewußtsein verschiedenen, besonderen, über jenes gesetzten und es aktualisierenden Fläche des psychologischen Gesamtbestandes dieses Menschen. Zeitlich-überzeitlich ist ein solcher Mensch im religiösen Erlebnis durch die Beziehung auf das Unendliche, Ewige, Absolute, aktiv-passiv anschauend, selber ewig lebendig geworden, sodaß er, in Realitätsbeziehung gekommen, zu aktualisieren vermag. – Der dritte Abschnitt<sup>784</sup> (des vierten Teils von Glaube und Geschichte) ist schließlich der Frage gewidmet, wie Religion und Glaube überhaupt zustandekomme, eine Realitätsbeziehung zum Unendlichen, Absoluten aus dem Zeitlichen, Relativen heraus; wie in diesem und jenem Einzelnen, wie es zu Religionen unter den Völkern kommen könne. Das Kulturbewußtsein umfaßt, was in Welt und Leben allen Menschen zugänglich und möglich ist. Die religiöse Anschauung kommt als „konkret-einzelwirkliches Geschehen“, als (innerliches) geschichtliches Ereignis (auf Grund eines äußeren) zustande. Einem Wunder gleich stellt „ein unbegreifliches Faktum“, führt Barth Schleiermachers fünfte Rede an, einen Menschen „mitten unter dem Endlichen und einzelnen unter den Eindruck des Unendlichen und Ganzen, gibt ihm, um mit den ‚Monologen‘ die Beschreibung dieses Erlebnisses auf das sittliche Gebiet zu erweitern, ‚das Bewußtsein der innern Freiheit und ihres Handelns‘, dem ‚ewige Jugend und Freude‘ entspringt.“ Das Erschaute, fährt Barth mit derselben Rede und dann mit der zweiten fort, wird ‚Zentralpunkt‘ der Religion, der alles Folgende bestimmt.<sup>785</sup> In den Geistesreligionen muß es ein Ereignis innerhalb der menschlichen Sozietät, also in der Geschichte sein, sodaß (auf der höchsten Stufe) der Mensch in Liebe und durch Liebe die Menschheit gefunden haben muß, damit er „fähig“ werde, „die Stimme der Gottheit zu hören und ihr zu antworten“.<sup>786</sup> „Das schöpferische Prinzip aber, durch das die Anschauung zustande kommt, ist die Liebe, ist das persönliche innere Erlebnis reiner Hingabe und reiner Gemeinschaft.“<sup>787</sup> Der Name des damit Gemeinten bleibt auch am Schluß des

<sup>781</sup> 183A. „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen“ zitiert Barth Schleiermachers 2. Rede dazu. Mit dem „berühmten § 3“ kommt sie in der Unterscheidung überein, allein daß sie darüber hinaus Gott unterordnet. – Auf das Zitat zur Anschauung folgt eines zum „religiösen Gefühl“ als dem „Gewirkten im Selbstbewußtsein“, dem „in der Anschauung entstandenen Ergriffensein von der im Endlichen wahrgenommenen ewigen Welt“.

<sup>782</sup> 183B. Dann wird (184A), Wilhelm Herrmann folgend, die Anschauung mit der (frühreformatorischen) fides gleichgesetzt; das Gefühl, das Gewirkte, mit der justificatio. „So sind auch Glaube und Rechtfertigung bloß begrifflich zu unterscheiden als die zwei verschiedenen Seiten desselben Vorgangs, als Aufnahme der Wirksamkeit Gottes und als das von Gott Gewirkte.“ (185A) „Das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Realitätsbeziehung des individuellen Lebendigwerdens wird also von der Religionsphilosophie im Anschluß an Schleiermachers und der Reformatoren Stellung des Problems so zu beschreiben sein: *In der Anschauung, im Sehen der Wirksamkeit Gottes, im Glauben, im sittlichen Gehorsam wird das Gefühl, das durch Gott Gewirkte, die Rechtfertigung, die Erwählung Tatsache.*“ (185Cf)

<sup>783</sup> 1,407B. Dort findet sich ebenso die zweite Stelle aus Schleiermachers 2. Rede. (1,408BC)

<sup>784</sup> 186A-188A

<sup>785</sup> 186Cf

<sup>786</sup> 187BC

<sup>787</sup> 188A. Die Anwendung dann 194Cf.

religionsphilosophischen Abschnitts für den folgenden, den „christlich-theologisch-dogmatischen“ aufgespart.

Barth hatte von 1910 auf 1911 einen Winter über Zeit, seinen Vortrag zu überarbeiten, und er nutzte dieses halbe Jahr mehrfach; es blieb keineswegs dabei, daß er einige schöne Calvin-Zitate einfügte. Aber just der theologisch-dogmatische Abschnitt gewann nicht, sondern verlor erheblich durch die Eintragungen auf Grund fortschreitender Erkenntnis. Im Oktober 1910 dürfte auch dieser Abschnitt sich hauptsächlich auf Schleiermacher gestützt haben. Schleiermachers Brief an Sack diente bereits in der Duplik vom September 1909, um den Vorwurf des Subjektivismus abzuwehren, den gemeinten Individualismus davon zu unterscheiden.<sup>788</sup> Die Sätze „Der Christus außer uns ist der Christus in uns. Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube“<sup>789</sup> könnten im Oktober 1910 so gesprochen worden sein. Der Faden, der zur nächsten Schleiermacher-Stelle führt, läuft über die Fragen: Warum Christus?<sup>790</sup> Warum ist Christus die Wirksamkeit Gottes auf uns; er, Christus selbst?<sup>791</sup> Die historische Kunde von seinem äußeren Leben und seinen Worten ist Mittel, aber „die individuelle Lebendigkeit“ als „das Wesen des Glaubens“ „hat ihre Norm an der Aktualisierung der apriorischen Bewußtseinsgesetzlichkeit, und zwar zweifellos an ihrer restlosen Aktualisierung“ als „zu bewirkendem inneren Lebenszustand“.<sup>792</sup> Diese restlose Aktualisierung begegnet uns als das „unbegreifliche Faktum“ der fünften Rede im inneren Leben Jesu, wie es uns aus den Evangelien entgegenschimmert und leuchtet.<sup>793</sup> „In der Religion Jesu finden wir den Stoff für unsere Religion.“ fährt Barth mit Berufung auf die gleiche fünfte Rede fort.<sup>794</sup> Und so ließ sich von dem „unbegreiflichen Faktum“ der äußeren und durch einen Namen fest dort verankerten Geschichte; Faktum, das eine ebenso unbegreifliche innere Geschichte eröffnete; durch den Namen Jesus Christus beide unlöslich miteinander verknüpft, wohl behaupten: „Der Christus außer uns ist der Christus in uns. Die wirksame Geschichte ist der gewirkte Glaube. Was für Jesus selbst das Bewußtsein von der Einzigartigkeit, Ursprünglichkeit und Kraft seiner Religiosität und damit das Bewußtsein seines Mittleramtes, seiner Gottheit war, das ist für uns die notwendige und zureichende Anschauung der Wirksamkeit Gottes“.<sup>795</sup> Es scheint, als habe (Barth bei der Wahl des Themas und) noch der mündliche Vortrag im Oktober 1910 viel schlichter als der Aufsatz vom März 1911 sich durch Schleiermachers Brief an Sack und den Hinweis der Reden auf die Religion Jesu als das innere Leben Jesu über das Thema „Der christliche Glaube und die Geschichte“ hinreichend berichtet gesehen und etwa einem religionsgeschichtlichen Theologen wie Ernst Troeltsch überlegen.<sup>796</sup> Was der Aufsatz im Blick auf Barth lehrt, ist aber nicht zuletzt, wie gut sich ihm Cohen, Schleiermacher und kritischer Kant zusammenfügen.

„Für die Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, gibt es in Natur und Geisteswelt keine absolute Größe.“ Das „Leben der Gegenwart“ kann darum „immer neue Anregung und Förderung“ erwarten, „ein vitales religiöses Interesse“ der Gegenwart.<sup>797</sup> Mit solchen Worten begrüßte der Kandidat Karl Barth in der im Februar 1909 verfaßten Miszelle „Moderne

<sup>788</sup> Zu 2,192Df vgl das ausführliche Zitat 1,359CD.

<sup>789</sup> 2,193B; vgl 197A.

<sup>790</sup> 193C

<sup>791</sup> 194C

<sup>792</sup> 194D

<sup>793</sup> 195A-C. Das hier mit den Worten des Cohen-Herrmann-Schemas Ausgedrückte hört sich schleiermacherisch anders an, wie sich versteht: Noch in der Druckfassung des Vortrags findet sich der für diese verwunderliche Verweis auf einschlägige Paragraphen der Glaubenslehre. (197C Anm at)

<sup>794</sup> 196A. „Jesu Glaube ist die Offenbarung.“ wird ebd eine Zusammenfassung Theodor Haerings zitiert.

<sup>795</sup> 197A. Zu einem letzten Hinweis auf die 5. Rede tritt nun noch der Verweis auf mehrere Paragraphen der Glaubenslehre.

<sup>796</sup> Die Hinweise auf die Glaubenslehre in Anm at auf S 197C wirken nun fast befremdend, vergleicht man den Text des Aufsatzes.

<sup>797</sup> 1,343D

Theologie und Reichsgottesarbeit“ den historischen Relativismus der Religionsgeschichtlichen Schule. Ihn als Folge des „religiösen Individualismus“ im Sinne Schleiermachers willkommen zu heißen, hatte er als Schüler Wilhelm Herrmanns gelernt und stand in dessen Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch auf Herrmanns Seite.<sup>798</sup> Wilhelm Herrmann hatte Barth Schleiermacher erschlossen und insbesondere dessen „Entdeckung“ zu nutzen ihn gelehrt, „daß es keine Exemplare, sondern nur Individuen der Religion gibt“.<sup>799</sup> Religion und Theologie ließen sich unterscheiden, lebendiger Glaube und spätere, bereits der Vergangenheit angehörende Glaubensgedanken. Historische Besinnung auf die methodischen Prinzipien Schleiermachers und Ritschls sowie auf deren Anwendung gehören zur Auseinandersetzung mit Troeltsch hinzu, und bereits in der Troeltsch-Rezension vom März 1909 läßt Barth durchblicken, daß Troeltsch mit seinen Postulaten, wissenschaftlichen Hoffnungen und unerfüllten Plänen methodisch rückschrittlich sei, wenn er zur Rettung des Christentums auf historisch Gewisses über den historischen Jesus hoffe und die Religion philosophisch sichern wolle. Den ewig ungewissen äußeren Fakten der Historie, denen ein Ich als Subjekt fremd und vielleicht fragend gegenüberstehe, mögen sie noch so objektiv sein,<sup>800</sup> setzt schon die „Nachträgliche Osterbetrachtung des Jahres 1910 „Ob Jesus gelebt hat?“ eine innere Geschichte des Glaubens entgegen.<sup>801</sup> Ein Zeugnis dieser inneren Geschichte des Glaubens, die von außen her nie angefochten werden kann, Objekt und Subjekt nicht erst zusammenbringen muß und doch ihres objektiven Anhalts, eines Christus außer uns, auf Jesus zurückgehend geschichtlich gewirkt, nicht entbehren muß, als ein solches Zeugnis war Schleiermachers Brief an Sack bereits in der Duplik vom September 1909 erkannt und angeführt.

Für die Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch genügten Barth Wilhelm Herrmann, Schleiermacher, Kant und ein durch Herrmann bestimmter Blick auf die Geschichte der Ritschlschen Schule; das Cohen-Herrmann-Schema war dazu vielleicht nicht erforderlich. Und dies gilt angesichts den Schlusses der im Februar 1909 verfaßten Miszelle über die moderne Theologie. Dieser Schluß fordert ja mit Schleiermacher, bemerkenswert genug, eine positive Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur, die mit Schleiermacher auch zu leisten gewesen wäre.<sup>802</sup> Den Namen Hermann Cohens nennt Barth am Schluß seiner Miszelle nicht, spielt aber auf ihn an, indem er das „allgemein menschliche Kulturbewußtsein“ nennt.<sup>803</sup> Das war zwei Monate, ehe der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis verabredet wurde. So war weder das Problem des historischen Relativismus noch das der Naturwissenschaft unmittelbar Anlaß, das Cohen-Herrmann-Schema auszubilden; das Problem der Naturwissenschaft auch nicht unmittelbar Anlaß dafür, das Cohen-Herrmann-Schema vom allgemeinen Kulturbewußtsein ausgehend darzustellen. Auch die Frage der theologischen Enzyklopädie war eine durch Schleiermacher gestellte Frage (und dem Problem Troeltsch nicht ferne).<sup>804</sup>

Von Cohen her betrachtet ist es ein mehr als verwunderliches Verfahren, über das allgemein menschliche Kulturbewußtsein ein Subjekt zu setzen oder ihm ein Subjekt einzupflanzen. Die in den Ideen beigegebenen Schleiermacher-Stellen, der ganze Zusammenhang der Dinge beweisen,

<sup>798</sup> Vgl 2,38CD.155BCff

<sup>799</sup> 1,355CD; vgl 2,129ff.

<sup>800</sup> „Das Resultat war, daß ihnen (den Religionsgeschichtlern) die Offenbarung abhanden kam.“ „Gott verschwand aus der Geschichte.“ (2,159AB)

<sup>801</sup> Denn erst in der nachapostolischen Zeit erkalte das Feuer des Geistes; ebenso in der Reformationszeit bald nach deren Anfängen wieder, obgleich der rote Faden nie riß, sondern unbeachtet und verborgen bis zu dem Herrnhuter Schleiermacher weiterlief.

<sup>802</sup> Die Notiz 2,298C sei ins Gedächtnis gerufen. Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis zitiert in diesem Sinn die 2. Rede. (1,408BC) Zu Wilhelm Herrmann vgl 2,132BC.

<sup>803</sup> 1,347BC

<sup>804</sup> So sei schließlich noch einmal an die Marburger Diskussionen vom Frühsommer 1909 erinnert, die Barths Brief an Wilhelm Loew von 1919 bezeugt. (III 2,38CD)

daß es nicht von Cohen, sondern von Schleiermacher aus gedacht und entworfen ist, Cohen nur zu Hilfe genommen. Schleiermacher war wie dann Wilhelm Herrmann zunächst an der (apologetischen) Unterscheidung von Religion einerseits, Wissen und Tun andererseits gelegen gewesen, und so wohl Karl Barth zunächst auch. Schleiermachers Paragraph drei geht insgesamt auf mehr aus als die immer wieder zitierten Worte, und ebenso zitiert Barth im Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis im Mai 1909 eine Stelle der Reden, die eindeutig die Religion über die Begebenheiten der Welt setzt,<sup>805</sup> dies aber, um die Kraft der Religion der Moral zugute kommen zu lassen – im Februar hatte Barth die positive Auseinandersetzung der Religion mit dem Kulturbewußtsein gefordert.<sup>806</sup> Im allgemeinen Kulturbewußtsein bot Cohen einen Kantisch gefaßten, in sich geordneten und wohl abgegrenzten Begriff für das an, was Schleiermacher von der Religion unterschieden hatte. Der Begriff des Bewußtseins hatte ferner den unschätzbaren Vorteil, ein Begriff des inneren Lebens zu sein, der sich mit Anschauung und Gefühl im Selbstbewußtsein leicht zu einem in sich unterschiedenen Gesamtbewußtsein vereinen ließ. So greift Barth den Begriff des allgemeinen Kulturbewußtseins auf und verwendet ihn, um im Cohen-Herrmann-Schema den Begriff des nach der Vernunft und also in allen Exemplaren der Menschheit Möglichen und von ihnen Gesollten mit dem Unbegriff des nur in den unendlich vielen Zufällen der einzelnen menschlichen Individuen Möglichen und Gegebenen als zwei „Flächen“ eines „psychologischen Gesamtbestandes des Bewußtseins“ zu vereinen und so Schleiermachers Unterschiedenes einem Zusammenhang eingeordnet und einer Einheit untergeordnet miteinander zu vermitteln.

So nach der Darstellung des Cohen-Herrmann-Schemas im Vortrag und Aufsatz über Glaube und Geschichte. Diese Darstellung hat den Vorzug, daß sie die Einheit zu formulieren sucht, obgleich nur die übergeordnete Fläche des Schleiermacherischen religiösen Selbstbewußtseins, beschrieben als zeitlich-überzeitlicher Glaubensvorgang, das Zustandekommen der Einheit (als Bewußtsein) gewährleistet, indem sie das Kulturbewußtsein „aktualisiert“, die Realitätsbeziehung passiv-aktiv herstellt und ausspricht. – Die Ideen führen auf einem anderen, etwas einfacheren Weg nicht näher an das gleiche Ziel. Sie setzen über das allgemeine Kulturbewußtsein die regulative Idee, welche zu den bloßen Erscheinungen die Realität des Dings an sich sucht.<sup>807</sup> Das religiöse Subjekt hat der Philosophie kraft seiner Teilhabe an der Idee (wie es mit Plato heißt<sup>808</sup>) das „ewige Richtungsgefühl“ im Blick auf die Realitätsbeziehung voraus.<sup>809</sup> Daraus folgt die Einsicht (oder müßte folgen): „Aller *Wahrheitsgehalt* (im kritischen Sinn!) im logischen Erkennen, sittlichen Wollen, ästhetischen Fühlen ist Religion oder Gottesbewußtsein.“<sup>810</sup> – Die eine wie die andere Formulierung des Cohen-Herrmann-Schemas weist den Weg zur Vollendung des Reiches Gottes; denn die Offenbarung ist Teil des einen Wirkens und Willens Gottes. Und Voraussetzung beider Wege ist ein über Cohen hinaus mit der Unterscheidung von konstitutivem und regulativem Gebrauch der Idee kantianisierendes Mittelstück, nachdem Barth Schleiermachers im Gefühl zur Anschauung kommendes Universum oder Leben mit dem Ding an sich als ansonsten unzugänglicher göttlicher Wirklichkeit ineingesetzt hat.<sup>811</sup> Immer ist es

<sup>805</sup> 1,408BC. 2,183A ist nur der passiv-aktive Glaubensvorgang in der Anschauung zu erklären.

<sup>806</sup> 1,347B

<sup>807</sup> Zu 2,134AB vgl 163BC.182A.

<sup>808</sup> 136AB.182AB

<sup>809</sup> Wie auf dem Wege der kritischen Aneignung Schleiermachers, so trägt auch über Cohen mit der Idee in regulativem Gebrauch der kritische Kant zum System bei.

<sup>810</sup> 134C

<sup>811</sup> Der im Mai 1911 gehaltene Vortrag über den „Wiedereinzug der Metaphysik in die Theologie“ (2,349ff) rechtfertigt Schleiermacher mit Ritschl-Barth. „Car la réalité de Dieu, c'est objectivement une action que nous subissons, c'est subjectivement une élévation de l'âme. Cette action ou cette élévation ne présuppose pas l'harmonie théorique de l'esprit et de la nature établie dans la notion métaphysique de Dieu, mais au contraire le conflit pratique entre les deux, qui n'existe pas a priori, il est vrai, mais qui existe dans la vie, dans l'histoire. La religion c'est justement cette vie luttante de l'homme dans l'histoire. Or, l'essence de Dieu de la religion vivante, ce n'est pas son absoluité, ce n'est pas son harmonie pensée de la conclusion métaphysique, mais c'est son amour qui nous cherche et qui nous soutient dans notre conflit pratique.“ (350AB; vgl 1,406Cf)

letztlich Schleiermachers Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, das Barth zur Aufforderung führt, dem einen Reich Gottes als der Wirklichkeit in Wissen und Tun stattzugeben.<sup>812</sup>

## § 6 Auf dem Weg zur Exegese? Altkirchliche und protestantische Überlieferung. Die Entdeckung Calvins

*Von der Absicht allein eines Römerbriefkommentars trennt mehr als die zehn Jahre* Die beiden Genfer Konfirmandenkurse und der Vortrag über Glaube und Geschichte im Oktober 1910 zeigen: Der Hilfsprediger ist mit der heiligen Schrift seiner Religion vertraut, wohlvertraut sogar. Dennoch ist Karl Barth in kaum einem Sinne Schrifttheologe, und nach dem kleinen Aufsatz über „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ von 1909 kann und will er es nicht sein. Die Bibel gehört als Quelle in seinen Sprachschatz, zum Schatz seiner Ausdrucksmöglichkeiten. Schreibend zitiert er daraus (ohne Stellenangabe), wie er auch aus anderen Schriftstellern, antiken und modernen, zitiert, was ihm geläufig ist, womit er unmittelbar lebt. Aber der Theologe orientiert sich nicht an der Schrift als gar einzig vorgegebener Autorität und in dem Bestreben schriftgemäß zu sein, um als Theologe zu genügen; so gewiß er neben anderem auch an Fragen und Begriffen, die aus dem Bedenken der Schrift einmal hervorgegangen sind, sich orientiert. In jenem ersten kleinen Aufsatz aus seiner Feder, der gedruckt wurde, tritt er vor uns hin als Schüler Wilhelm Herrmanns und (dem Schluß zufolge) auch Hermann Cohens, dem über dem Erlebnis Gottes in der Gegenwart und dem Streben zu Gott im Leben und Kampf der Gegenwart (Religion und Kultur) das frühere Leben und was davon zeugt als vergangen zurücktritt. Als zunächst tot und nicht mehr lebendig, kann es in der Begegnung damit Leben wiedergewinnen, zum Beispiel als die „wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi“<sup>813</sup>. Mit dem Stichwort „historischer Relativismus“ gibt der junge Theologe und Verfasser von „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ zu erkennen, daß er in die Auseinandersetzung Wilhelm Herrmanns mit Ernst Troeltsch eingetreten ist. Von einem Herrmannschen Standpunkt ausgehend, kämpft er offenbar in eigener Sache und sucht schließlich durch Konsequenz und Verschärfung, durch die Radikalisierung beider Standpunkte und mit Hilfe Hermann Cohens den Gegensatz durch einen dritten Standpunkt zu überwinden.<sup>814</sup>

Im Mittelpunkt des Streits stand die geschichtliche Person Jesu. Ernst Troeltsch, als Theologe fast mehr der Deutung des geschichtlichen Wandels hingegeben als auf die Konstruktion von Gedanken setzend, hoffte, daß zunehmend einige Punkte sich als nach allgemeiner Meinung historisch gewiß herausstellen würden. Karl Barth dagegen mißtraute der historischen Gewißheit als immer zufällig, immer der Anfechtung ausgesetzt und in der Ferne liegend, zu Vertrauen in einen weiten Horizont nötigend. Er suchte die nicht empirische, die reine Gewißheit weniger Begriffe, die stets unmittelbar gegenwärtig wie die Fürsorge des lebendigen Gottes. Realist und zu kritischer oder gar skeptischer Aufklärung geneigt, zog er daher das Innere dem Äußeren vor. Für diesen verschiedenen Charakter und die Eigenart Barths ist die „nachträgliche Osterbetrachtung“ im Genfer Gemeindeblatt bezeichnend: „Ob Jesus gelebt hat?“ (1910) Man kann doch die gegenwärtige Religion nicht zu moratorischer Geduld nötigen, sie in ihrer

<sup>812</sup> Barth sprach im Juli 1910 dem reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew gegenüber von seinem „System“ als der „bewußten Kopulation von Cohen und Herrmann“. (2,127C) Weil Barths Einfall ganz in das Marburg von 1909 und 1910 gehört, bleibe es bei Cohen-Herrmann-Schema.

<sup>813</sup> Wie die Entdeckung des religiösen Individuums ist dies ebenso ein Gedanke Schleiermachers, nämlich in einem späten Brief an Sack, von Barth zitiert 1,359D.

<sup>814</sup> In dem Vortrag über Glaube und Geschichte vom Oktober 1910 plädiert er (wie schon in „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“, 1909 (III 1,343C)), Troeltsch den Schneid abkaufend, für „die strikte Anwendung der relativierenden religionsgeschichtlichen Methode“. (III 2,159C) In diesem Sinne und gegen (Ritschlsche) Halbheit gerichtet ist noch der bekannte Satz aus der Vorrede zum zweiten Römerbrief zu verstehen (mit allen Konsequenzen): „Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein.“

Existenz und deren Recht von den Ergebnissen der historischen Wissenschaft abhängig machen. So ließ bei beiden, bei Barth wie bei Troeltsch, der Kritizismus die altvertraute und im Stillen fraglos wertgeschätzte Schrift vordergründig und für die Diskussion mit den Zeitgenossen zurücktreten und als ein Stück Vergangenheit nur mittelbar zur Geltung kommen. Für Barth muß die Bildung der Glaubensgedanken aus dem Leben und Glauben der Gegenwart heraus geschehen, die Verantwortung dafür trägt vor dem bis zum Augenblick lebendigen Christus der Theologe. Für den Kandidaten und noch für den jungen Pfarrer Karl Barth, der mit Herz und Verstand Theologe und Prediger war, besteht darum die eigentliche Theologie einzig in systematischer Theologie. Barth machte von der historisch-kritischen Schriftauslegung bis hin zu der Schriftauslegung der Religionsgeschichtlichen Schule Gebrauch; nach stärkster Aufklärung in den ersten Semestern könne ihn nichts mehr schrecken. Was aber nach vielseitiger Prüfung in Kritik und Gegenkritik in diesem kritischen Zeitalter gelten soll, hat der Gegenwart zu dienen, der Gegenwart, die Gottes ist. Auf diese Weise ergab sich, daß die Schrift abseits des Streits um sie, fraglos mehr Gewicht besaß, als manche Äußerung vermuten läßt.

Da die kritische Debatte sich, was im besonderen das Neue Testament betraf, auf die evangelische Geschichte und die Person Jesu zugespitzt hatte, entnahm schon Herrmann beides durch eine Abstraktion dem Tagesstreit und rettete es dem Glauben der Gegenwart: Vieles einzelne ergibt, ergab längst ein Bild Jesu, ein Bild des inneren Lebens Jesu in seinem Verhältnis zum himmlischen Vater, ein Bild, welches sich in allem Äußeren und einzelnen nur spiegelte.<sup>815</sup> Dieses innere Leben gewann Jesus zu seinen Lebzeiten Nachfolger (die nicht Nachahmer des äußeren Lebens waren), und nach dem Kreuzestod überzeugte es sie eben dadurch aufs neue und nun erst recht. Zu den frühen Nachfolgern Jesu (in der apostolischen Zeit authentischen Zeugnisses) rechnet Barth auch einen Paulus, als Missionar Zeuge und noch für Luther durch das Bild Jesu als des lebendigen Christus Zeuge der göttlichen Gnade; Pauli frühe Glaubensgedanken sind längst tote Vergangenheit. Durch in Menschen erweckte Liebe oder Musik mag das Bild Jesu von der Liebe des Vaters ebenso gut zu zeugen wie natürlich durch die im Neuen Testament vereinigten frühen schriftlichen Zeugnisse. Der Vortrag über Glaube und Geschichte vom Oktober 1910 zeigt Barths Lösung des Problems und die Befreiung von der Anfechtung durch die kritische Historie. Die Buchstaben sind tot, aber der lebendige Christus kann durch das einst von ihm in Menschen erweckte bessere, neue, ewige Leben fortzeugend neues ewiges Leben wecken und tut es. Dann dient, wer Gott liebt, wie einst Jesus, in dem Gott sich offenbarte, sein Reich und seinen Willen kundtat, ihm ähnlich auch im Leiden und in Hingabe bis zum Tode den Menschenbrüdern auf der Erde.<sup>816</sup>

So hat der Glaube der Gegenwart nicht allein Anlaß zu Taten, sondern in seinem Kampf mit der Welt, Kampf des Geistes mit der Natur in sich und in Auseinandersetzung mit der Kultur der Zeit kaum weniger Anlaß, sich Gedanken zu machen. Barth empfiehlt den Konfirmanden, zum eigenen Nachdenken Gehöriges in der Bibel zu suchen. Aber zu hingebungsvoller Schriftauslegung treibt wenig und nichts zu schriftgemäßer Theologie. Allein daß manchen Schriftworten immer noch oder urplötzlich wieder geheimnisvolle Kraft des Lebens innewohnt

<sup>815</sup> Bei den Lebensbildern an den Abenden für die Konfirmanden, die Barth in Genf begann, ging Barth von Plato zu Paulus über: „Was er (Jesus) gewesen, erkennen wir am besten aus seinen Wirkungen 1. auf uns 2. auf die Geschichte.“ (GA III 2,81C) An biblische Zeugen-Gestalten knüpfte Barth Predigt-Reihen, so gab es noch Anfang 1914 eine Paulus-Reihe. Mit Lebensbildern bestritt Barth Blaukreuz-Abende (so am 21.II.1915 in Rothrist über Krapotkin; am 2.III.1915 über Franz von Assisi).

<sup>816</sup> Früher kritischer Kanon für die Auslegung der Schrift und die letzte Summe ihres Inhalts scheint, in Übereinkunft von Schrift und (Kantischer) Vernunft, das Doppelgebot der Liebe und in Übereinkunft damit (als Summe der Offenbarung) die Goldene Regel (der Bergpredigt) zu sein, Summe auch des Lebens Jesu. Vgl WHerrmann, Verkehr des Christen mit Gott, (1896) <sup>7</sup>1921,170CD.

und sie von selber zu reden beginnen; derlei ist auch unabhängig von der Person der alten Zeugen denkbar.<sup>817</sup>

Geschichte und Kultur haben die Natur zur Voraussetzung, aber sie heben die Menschheit von der Natur ab und zeichnen sie gegenüber der Natur aus. Langsam hat Gott einst die Menschheit aus der Tierheit erweckt und allmählich erst ihre Besonderheit und ihre Aufgabe begreifen lassen. Aus frühen Ahnungen erwuchs mit der Menschheit die Religion. Es scheint, als habe der Konfirmationsunterricht Barth angeregt, über die Lücke zwischen reiner Natur und Geist des Neuen Testaments nachzudenken, um von dem durch die geschichtliche Entwicklung der Menschheit gegebenen Zusammenhang im Groben eine Vorstellung zu gewinnen und wenigstens im Umriß davon mitteilen zu können. Hatte das Neue Testament in der Geschichte Jesu seinen Mittelpunkt, worin bestand der Wert des Alten Testaments im Unterschied zu den heidnischen Religionen, dem Klassischen Altertum, inwiefern hat es das Neue Testament vorbereitet. Gehörtes, Gelesenes, zueigen Gemachtes sich zurechtlegend und ordnend, rang er um Klarheit über den älteren Teil der Bibel und darüber, was darin enthalten, darin zu finden und zu suchen war. Im Alten Testament waren Spuren aus der Frühzeit der Religion bewahrt, als Gott langsam hier und dort sich zu erkennen gab. Aus gleichartigen Religionen erwählte er dann Israel und machte es durch Mose zum Volk. Die Einzigkeit Gottes mußte allmählich erkannt werden, sein Wille zu Gerechtigkeit und Liebe. Im Gewissen großer Gottesmänner und Propheten offenbarte er sich; denn zeitig erlangte auch in Israel ein falscher Begriff von Religion Geltung, und die Propheten mußten ihre Stimme erheben und der Menschenmeinung Gottes Willen entgegensetzen. – Solche Anschauungen von der Bibel Alten und Neuen Testaments waren die Voraussetzung für die den Konfirmanden gegebenen Anweisungen zu systematischer Lektüre der Schrift.<sup>818</sup>

Zur Verdeutlichung wie zum Beleg mögen vier Beobachtungen und Bemerkungen zu Einzelheiten folgen. Zum ersten über historische und systematische Theologie.<sup>819</sup> In dem langen Brief an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew vom 30. April und 1. Mai 1910 blickt Barth zurück auf einen „enzyklopädischen Versuch“ im Sommer 1909, womit er von dem Entwurf eines Gesamtprogramms der Theologie sprach, welches den einzelnen Teilen ihre Aufgabe bestimmte. Barth fand den Versuch, entstanden im Zusammenhang von Diskussionen

<sup>817</sup> Barth erweckt mit seinen Antithesen und Alternativen gerne den Anschein, daß sie die Sache erschöpfen; ein Schein, der trägt, ein Eindruck, von dem man sich freimachen muß. In „Moderne Theologie“ (1909) schreibt Martin Rades Adjunkt: „Derselbe Theologe, der dem Neuen Testament die Kraft und den Frieden seines innern Lebens verdankt, die ihn über die Welt erheben zu Gott, derselbe sieht im Neuen Testament eine Sammlung religiöser Schriften wie andre, im Christentum ein religiöses Phänomen wie andre, in Jesus einen Religionsstifter wie andre auch, und er behandelt ihr Werden und ihre Geschichte mittelst derselben Methode, mit der er Avesta und Zoroaster behandelt.“ (III 1,343Df) Der ältere Paul Wernle wundert sich über den Menschen und Christen, der (nicht zu diesen, doch) zu derlei Sätzen imstande ist: „Der Artikel: Ob Jesus gelebt hat? ist beim Lesen nicht so schlimm, wie ich vorher meinte, ich kann das alles wohl verstehen; ob es auch die Leser verstanden, weiß ich nicht. Aber das ist mir nachher doch als eine Curiosität durch den Kopf gegangen, wie Sie am Morgen mit mir über die Bedeutung des Todes Jesu disputierten und am Nachmittag die Frage aufwarfen, wie es wäre, wenn Jesus nicht gelebt hätte. Das kann mein Verstand nicht zusammenreimen, dh er könnte es schon, aber er will es nicht und sagt sich, da hapert es noch irgendwo.“ (Wernle an Barth am 7.X.1910 nach GA III 2,39D)

<sup>818</sup> In § 12a.13 des Konfirmationskurses 1909/1910 und in der 1910/11 gegebenen Anleitung zum „Bibellesen“ kommt Barths theologische Auffassung der Schrift zusammenfassend zum Ausdruck. (KU 16f; 69 Nr 6) Die im Herbst 1910, in der sechsten Stunde gegebene erste Empfehlung wäre bibelkundlich, pädagogisch, historisch zu nennen; die an zweiter Stelle gegebene, (den Diktaten gemäß) „nach Gegenständen“, leitet zum systematischen, theologischen Verständnis der Schrift an, das Barths theologische Lektüre und Auslegung dann fortsetzt. – Bedenkt man den Rekurs auf die Schrift und auf überlieferte theologische Motive in den beiden Konfirmandenkursen, so könnte merkwürdig erscheinen, daß mehr noch als die Versöhnung als die Eröffnung der Freiheit zum neuen Leben, die Sünde nach der Schrift fragen läßt, die Einsicht in die Tiefe des eigenen Mangels und der nicht unvermeidlichen Unvollkommenheit des Menschen, der Verlust der Freiheit und die Erkenntnis des mit dem Unglück doch nicht übereinkommenden Bösen. Derlei trieb auch über die evangelische Geschichte hinaus.

<sup>819</sup> Alles nach III 2,38CD. Vgl zu diesem Absatz ob Kap II § 4 (Nachträgl Osterbetrachtg 1910).

mit dem der Religionsgeschichtlichen Schule zugehörigen Marburger Professor für Neues Testament Wilhelm Heitmüller, einem Jüngeren neben dem älteren Adolf Jülicher, in seiner „Nachträglichen Osterbetrachtung“ vom 23. April 1910 bewährt. Dies läßt vermuten, daß jener Versuch mit dem im Januar oder Februar 1909 verfaßten Artikel Barths über „Moderne Theologie“ und der Duplik Ende September 1909 harmoniert, vielleicht sogar von der ersten Hälfte der „Ideen und Einfälle“ vom Sommer 1910 nicht wesentlich abweicht.<sup>820</sup> Die Thesen der beiden Freunde müssen in dem Sinn auf eine „Erneuerung der neutestamentlichen Theologie“ gedrungen haben, daß sie auf reinliche Scheidung historischer und systematischer Theologie drangen. Sie müssen Heitmüller zugemutet haben, auf historische Argumente in theologischer Absicht zu verzichten, etwa auf Echtheits-Behauptungen zugunsten der Autorität Jesu, halb historischer, halb theologischer Betrachtung und Erwägung der Dinge in ihren Augen; sie widersprachen der beide Seiten der Theologie desavouierenden Vermischung der Prinzipien. Wenig wahrscheinlich ist, daß sie ihm darüber hinaus eine neue Art theologischer Auslegung des Neuen Testaments ansannen, eine in einem eigentlichen Sinne theologische Exegese. Mit Bezug auf die systematisch-theologische Exegese, von der er eben in seinem Römerbrief eine Probe vorgelegt hatte, bemerkt Barth 1919, ein Jahrzehnt später, Loew gegenüber, daß sie damals Heitmüller einen „Einbruch in das heilige Gebiet der Historie“ zumuteten. Die Freunde hatten 1909 vermutlich nichts anderes im Sinn als Barth 1913 mit der Wendung von „einer systematischen Befragung des historischen Stoffes“<sup>821</sup>

Zum zweiten: Die systematisch-theologische Bemühung um eine ernsthafte Versöhnungslehre bringt Jesu Tod und Auferstehung in den Blick und lenkt die Aufmerksamkeit auf den Anfang des sechsten Kapitels im Römerbrief.<sup>822</sup> In jener langen und vieles berührenden Genfer Epistel Barths an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew, zu dem er nach Ostern 1910 Zeit fand, schreibt Barth unter anderem: „Ich empfinde das als sehr anregend an der Praxis, besonders am Konfirmandenunterricht, daß sie einen zum energischen Ausbau seiner Dogmatik II förmlich zwingt, den man auf der Universität unwillkürlich ad calendae Graecas verschiebt.“<sup>823</sup> Barth schreibt in dem Brief an den vertrauten Freund ganz unbefangen von „Dogmatik II“ und schreibt auch von „einer Versöhnungslehre, die unsrer ethisch-geistigen Auffassung entspricht und doch

<sup>820</sup> Vor dem enzyklopädischen Versuch liegen auch die Troeltsch-Rezension und der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis.

<sup>821</sup> III 2,548D Anm bq

<sup>822</sup> Derselbe Brief an Wilh Loew v 30.IV./1.V. 1910; außer GA III 2,37f zit auch KU 48f Anm 100d. Aus Barths Konfirmandenkurs 1909/10 s bes § 37-39 (46-50); aus dem zweiten 1910/11 bes § 33f (103f); die (v H-A Drewes bearbeitete) Passionsbetrachtung „Mit Christus gestorben“ (1910) III 2,(33)33-36. Schließlich s auch III 2,86D.293ff. Auf „Der christliche Glaube und die Geschichte“ sei an dieser Stelle summarisch ein für alle Male verwiesen; es versteht sich, daß er die Frage der Schriftauslegung immer wieder berührt. – Das Ergebnis der Bemühung Barths, eine eigene Versöhnungslehre auszuarbeiten, hat eine in der Frömmigkeit Barths und in seiner Theologie (und „philosophisch“ im Cohen-Herrmann-Schema) liegende stillschweigende Voraussetzung, derer man sich bewußt sein muß. Wie kann Barth über Wilhelm Herrmann und dessen strikte Beschränkung auf das (innere) Leben Jesu (bis zum Tod) hinausgelangen? Barth sprach unbefangener als Herrmann und Schleiermacher von dem himmlischen Vater Jesu als der überweltlichen Macht, dem überweltlichen ewigen Gott, dessen einem, ewigen Willen, der unzeitlichen Wahrheit und Güte in Person und deren Reich. Ist der überweltliche Gott die Überwindung der Welt (III 1,343); sein Reich die Überwindung des Todes, weil die naturüberlegene Macht, die Wirklichkeit gegenüber dem Schein des Lebens, ewiger Wert (KU 41AC.42A), so kann Barth, einen Vorgang der Auferstehung auf sich beruhen lassend, die Auferstehung ihrer Bedeutung wegen doch wieder dem Tode Jesu beigesellen und für „die andere Seite derselben Sache“ (KU 49A) erklären, Ausdruck des neuen, ewigen Lebens, das beginnt, wer in die Nachfolge eintritt. Dieser Gedankengang führt Barth auf den Anfang des sechsten Kapitels im Römerbrief, der übrigens verschieden abgegrenzt wird: V 6-11 (KU 48D), V 1-14 zwischen Eph 2.1-13 u Phil 2,5-18 (KU 103C; ebenso III 2,294C), V 8 (2,33D), V 3-15 (2,86D; vgl 86BC), V 1-11 (201B; zwischen Mk 8,34f u 2Kor 5,14-21; Phil 2,5-11).

<sup>823</sup> KU 49CD Anm 100d zu 48D

nicht ein bloßes Parergon wird wie vielfach bei den Modernen,<sup>824</sup> sondern im Mittelpunkt steht, wie es in allen anständigen Theologien der Fall gewesen ist.<sup>825</sup> Barth folgt Ritschl; bezieht sich die Rechtfertigung auf die Vergangenheit, so betrifft die Versöhnung die „Freiheit zum Guten“ in der Zukunft. Beides zusammengenommen ergibt: „Im Glauben erlebt der Mensch seine Erlösung.“<sup>826</sup> Damit war die „ethisch-geistige Auffassung“ unschwer zum Ausdruck gebracht. Die Versöhnung nicht nur ein Parergon sein zu lassen, war weitaus schwieriger. Denn bis zu diesem Punkt war die Gesinnung, in der Jesus (mit dem Willen des Vaters eins) durch das Land wanderte, zum Ausdruck gebracht sowie deren Spiegel im inneren Leben des gläubigen und ebenso willigen Nachfolgers. Kritisch gerechtfertigt ließ sich zuletzt von Jesu selbstverleugnender Hingabe in den Kreuzestod, darin die Liebe zu den Brüdern vollendend, erzählen und mit der Versicherung schließen: „Ein Leben wie das Jesu kann im Tod nicht vernichtet sein.“<sup>827</sup> Dieser Satz steht allerdings lange vor dem freiwilligen Todesgang Jesu.

Hat die Kritik die Auferstehung von Jesu Tod getrennt (und will auch für andere Menschen, selbst für Nachfolger Jesu Besseres nicht wissen, nicht zulassen); für die Überlieferung und die Feiertagsordnung der Gemeinde, welche die dualistische Sonderung in Natur und Geist, Zeit und Ewigkeit (und die Notwendigkeit symbolischer Rede) nicht kennen, gehören beide, Tod und Auferstehung, zusammen. Der Brief an Loew entstand nach der ersten Passionszeit und dem ersten Ostern im Amt: Zur Nötigung, über die Versöhnung als bloßes Parergon hinauszukommen, trugen, ist Barth sich bewußt, auch die der kirchlichen Überlieferung folgenden Feiertage bei, die der evangelischen Geschichte gemäß Tod und Auferstehung Jesu als nacheinander gegebenen Anlaß im Bewußtsein der Gemeindeglieder festhalten.<sup>828</sup> Weder der Prediger noch der Religionslehrer der Konfirmanden konnten mit dem Tode Jesu enden, mußte vielmehr mit der Geschichte Jesu als der Geschichte des vollendeten lebendigen Christus bis in die Gegenwart fortfahren. Die weitere Ausbildung der eigenen Theologie auf einem bisher nicht oder kaum bedachten Feld zu einer Form der Gedanken und Lehre, wie er sie selbst wohl und gutes Gewissens vertreten könne, ist also die Aufforderung, vor der Barth sich sieht. Die Anlage des Konfirmandenunterrichts 1909/10 gibt den Stand der Gedanken zu erkennen, von dem aus Barth sich auf den Weg macht, zu über Wilhelm Herrmann hinausgehenden Lösungen zu kommen.<sup>829</sup> Es ist zum ersten die evangelische Geschichte, wie sie sich aus dem inneren Leben Jesu bis zu Jesu Tod am Kreuz ergibt. Es ist andererseits der Glaube, der in der Gegenwart in tätiger Nachfolge lebt. Die Suche gilt, könnte man sagen, einer beides gleichsetzenden oder ineinander fügenden (schleiermacherisch „ineinander stellenden“) Wegbeschreibung. Aber diese Wegbeschreibung darf zum zweiten, der Gewißheit zum Trotz, daß ein solches höheres Leben sich nicht auflösen, nicht im Tode bleiben könne, sondern vollendet werden müsse, ebendeswegen auch nicht mit dem Tode Jesu enden; es muß vielmehr auch diese Gewißheit der Vollendung, des Sieges, der Überwindung des Todes Ausdruck finden. Oder: Es ist der Übergang von dem Jesus zum lebendigen Christus, von der Passion samt Karfreitag zu Ostern, vom Gestern zum Heute in seiner Bedeutung der Gegenwart um des Zieles willen vor Augen zu stellen. In dieser Lage, angesichts der bezeichneten Aufgabe auf Suche, in solcher Verlegenheit befindlich, fand Barth irgendwie (nur nicht auf dem Wege der Schriftforschung, weder

<sup>824</sup> Der Bearbeiter fügt hier (wohl aus demselben Brief) ein: „(wo einer ‚mit dem Kreuz Christi überhaupt nichts mehr anzufangen weiß vor lauter Gotteskindschaft . . .‘)“

<sup>825</sup> KU 48Df Anm 100d; vgl III 2,33

<sup>826</sup> KU 39AB

<sup>827</sup> KU 46AB; § 37

<sup>828</sup> Für Ostern zum Gedenken der Auferstehung gilt: „Immerhin haben wir Interesse daran, uns klar zu machen, *wie sich dies Erlebnis zum ersten Mal an den Gläubigen vollzogen hat*. Das Osterfest ist das Hauptfest der christlichen Kirche als Erinnerung und Anschauung des *Präzedenzfalls* unsres Erlebnisses.“ (III 2,295BC; März 1911 zur „Frage der Geschichte“)

<sup>829</sup> Um den Fortschritt, von dem hier zu handeln ist, nicht zu überschätzen: Der irdische Lebensweg Jesu und die Nachfolge geben noch für den Konfirmandenkurs 1910/11 das Prinzip der Disposition ab.

historischer noch einer systematisch-theologischen) bei Paulus im sechsten Kapitel des Römerbriefs hilfreiche Anleitung: Für Paulus ist Christus der Gekreuzigte und Auferstandene; in diesem Kampf und Sieg ist sein Leben zusammengefaßt; dieses Leben ist (als unverdiente Rechtfertigung und Versöhnung: „Der christliche Glaube und die Geschichte“) unser Leben geworden, die Bestimmung eines Nachfolgers, eines jeden rechten Menschen und damit sein vollendetes Leben die Kraft unseres gegenwärtigen. „Über Tod und Auferstehung Jesu und ihre Bedeutung für uns habe ich im Unterricht noch stärker und einseitiger als in der Predigt mich an *Röm 6* Anfang angeschlossen. Ich finde dort alles Material zu einer Versöhnungslehre, die unserer ethisch-geistigen Auffassung entspricht und doch nicht ein bloßes Parergon wird wie vielfach bei den Modernen.“<sup>830</sup>

Zum dritten. Ein schlagendes Beispiel für die Art Barths, der Bibel einzelnes zu entnehmen, um es als Sprachhilfe oder irgendwie geeignet scheinendes Ausdrucksmittel in den Dienst eigener Gedanken zu stellen oder zur Unterstützung ähnlich scheinender Ansichten und beabsichtigter Ausführungen zu verwenden,<sup>831</sup> dürfte das Zitat aus dem Ende der Rede das Paulus auf dem Areopag sein. Manches spricht dafür, daß das Zitat, bei Tersteegen entdeckt, etwas von dessen Glanz annahm und inskünftig mit sich führte. Im Vortrag über Glaube und Geschichte stellt Barth das Kulturbewußtsein Schleiermachers frommem Selbstbewußtsein gegenüber: „Dort ist die Erkenntnis eines Dings an sich ausgeschaltet und alle Heteronomie des Pflichtbegriffs verpönt; wahre Erkenntnis ist nur die Erkenntnis von Erscheinungen, und guter Wille ist nur der eigene Wille. Hier steht der erkennende und der wollende Mensch, *indem* er erkennt, im Ding an sich mitten drin und, *indem* er will, unter absoluter Heteronomie.“<sup>832</sup> Die im Gotteserleben vermittelte Realitätsbeziehung führt auf die Erinnerung an Platons Höhlengleichnis; zum Feuer in unserem Rücken, das der erleuchtenden Idee gleicht, assoziiert Barth Psalm 36: „In seinem Lichte sehen wir das Licht.“ und schließt an: „In ihm leben, weben und sind wir.“<sup>833</sup> Ist Barth vielleicht durch Tersteegen auf die Stelle aufmerksam geworden, so lehrt die Verwendung im Vortrag und Aufsatz, in welchem Sinne er sie sich aneignete und meinte, auffassen zu müssen.<sup>834</sup>

Zum vierten: Theologische Exegese des Römerbriefs. Von der Auslegung des Römerbriefs 1919 ausgehend, fragt man heute zurück nach Ursprung und Beginn der Beschäftigung Barths mit diesem Brief und wie die Absicht der Auslegung entstanden sein mag.<sup>835</sup> Von dem Barth von 1909 und 1910 her gedacht, sind derlei Fragen befremdlich; er hat keine exegetischen Absichten, kann sie nicht haben – wie dargelegt. Indessen, Barth unternahm den Versuch, die Konfirmierten für regelmäßige Abende zu gewinnen,<sup>836</sup> und er begann mit Berichten aus der Mission und Lebensbildern bedeutender Geister der heidnischen und christlichen Antike. Das Lebensbild des Paulus, das Barth im September und Oktober 1910 an zwei Abenden entwarf, hat zwar einen

<sup>830</sup> Barth an Loew 30.IV./1.V. 1910 nach KU 48Df; III 2,33; vgl 37f.

<sup>831</sup> Ein Schriftgebrauch, der auch die in der Schweiz übliche freie Textwahl für die sonntägliche Gemeindepredigt weithin bestimmte.

<sup>832</sup> III 2,181D

<sup>833</sup> 182AB

<sup>834</sup> Auch einige Stellen aus Röm 7 und 8 scheinen mit gewissen Gedankengängen Barths fest verknüpft, ohne daß die Berechtigung dazu (historisch oder systematisch) je erörtert würde; sind Rückbezug auf die Tradition und stillschweigende Rechtfertigung daraus. Im ersten Konfirmandenkurs notiert Barth zum Willen im Zusammenhang der drei Cohenschen Apriori: „Der Wille eröffnet uns noch nicht die Wirklichkeit des Lebens. (Röm 7,14-24)“ (KU 14B; vgl III 1,229B) Dieselben Verse notiert Barth im folgenden Konfirmandenkurs zu § 10 „Die Sünde“, derer wir uns in Selbsterkenntnis bewußt werden müssen: „Wir sehen das Gute wohl ein, aber wir tun es nicht“. (KU 75A. Davor: „Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust“. Ähnlich III 2,86B) Röm 8,28 steht für den einen Willen Gottes, der nichts als das Gute im Sinn hat, (III 1,343B.408C) die Vorsehung (die Welt als Gottes Offenbarung), (KU 18BC) die Gewißheit der göttlichen Prädestination zum Heil. (III 2,87A; vgl 43C)

<sup>835</sup> Hans-Anton Drewes in den Einleitungen III 2,33CD.52Df. S überhaupt 46-125.

<sup>836</sup> III 2,46ff

ausführlichen Abschnitt über die „Lehre“ des Paulus. Die dreiteilige Gliederung<sup>837</sup> erinnert entfernt an den Römerbrief – wie könnte es für einen Überblick anders sein? Doch wirbeln die Briefstellen<sup>838</sup> in einem Maß durcheinander, daß von einer Bevorzugung und Führungsrolle des Römerbriefs nichts zu erkennen ist. Die Einleitung des Abschnitts bezeichnet das „in Christus aufgehende Selbstbewußtsein“ des Paulus als „die einzige tatsächliche Quelle seiner Lehre“.<sup>839</sup> Der Aufsatz über den „Christlichen Glauben und die Geschichte“, dessen Endfassung aus dem März 1911 datiert, wertet „die Sammlung der paulinischen Briefe“ insgesamt als „persönlichste Zeugnisse persönlichsten Glaubens“,<sup>840</sup> „echt und autoritativ“, weil aus der „Anschauung der Person Jesu“ erwachsen, „die den Glauben begründet“,<sup>841</sup> und läßt von einem anders gearteten theologischen Interesse nichts erkennen. Zweierlei hält sich auf Jahre: Die Distanzierung von verbindlicher Lehre als totem Buchstaben und die Auffassung, für das Begreifen eines überlieferten Zeugnisses sei vom inneren Erleben des Zeugen als dessen Quelle auszugehen.<sup>842</sup> – Jene Konfirmandenabende wandelten sich zu wöchentlichen Gemeindeabenden mit Diskussionsabenden und Bibelbesprechungen im Wechsel.<sup>843</sup> Im März 1911 lag einer „Bibelbesprechung“ der Anfang des Römerbriefs zugrunde, aus der, wie es scheint, im April, mit einer Änderung des Programms verbunden, eine Reihe von Abenden über den Römerbrief hervorging, zwei Monate lang bis zum Weggang von Genf fortgesetzt. Hierin lag etwas Neues. „Ich . . . bemerke, daß die Exegese auch ihre Freuden hat.“ schrieb Barth an die Eltern.<sup>844</sup> Lag hierin ein Anfang, so fand er auf Jahre keine Fortsetzung; trotzdem war die Schrift, waren beide Teile der Bibel, war auch Paulus in keinem Sinne erst zu entdecken.<sup>845</sup>

Um einer gerechten, zutreffenden Würdigung der späteren Exegesen<sup>846</sup> willen darum noch einmal: Es ist wohl verständlich, wenn von dem Römerbrief 1919 ausgehend nach Ursprung und Beginn der Beschäftigung Barths mit diesem Brief als Text gefragt wird, und man zu verstehen sucht, wie die Absicht einer Auslegung entstand. Von dem Barth von 1909 und 1910 her gedacht, sind derlei Fragen befremdlich; er hat keine exegetischen Absichten, kann sie nicht haben. Barth ist seit den Marburger Anfängen unter Herrmanns Einfluß dezidiert kein Schrifttheolog; kann es nicht sein, will er („moderner“) Theologe sein. Die Auslegung der Schriften Alten und Neuen Testaments zählt ihm zu den historischen Hilfswissenschaften, die freilich zu gebrauchen; lebendige heutige Glaubensgedanken sind streng systematisch-theologisch zu entwickeln (nach Gewohnheit unter Zuhilfenahme der Schrift), mit Prüfung des meist toten historischen Materials verbunden. So gibt es für ihn zunächst keine in einem eigentlich theologischen Sinne achtbare oder gar theologisch verpflichtende Schriftauslegung. Es kann sie nicht geben, wie dargelegt, weil die Glaubensgedanken das Gesamt eines inneren Lebens, der Gegenwart angemessen, in Worte zu fassen suchen, wie auch Paulus allein seinem Gotteserleben Ausdruck zu geben bestrebt war, Theologe wider Willen und nur behelfsweise als Missionar, um neue, von Worten und gar Lehren unabhängige Religion zu wecken. Die Form

<sup>837</sup> „Die Not“, „Die Erlösung“, „Das neue Leben“

<sup>838</sup> Allein schon die von Barth selbst als solche angezogenen; von den Eintragungen der Bearbeiter muß man ja absehen.

<sup>839</sup> 2,85CD. Das Lebensbild des Evangelisten Johannes kommt übrigens dem Umfang nach dem des Paulus gleich.

<sup>840</sup> 2,165C

<sup>841</sup> 2,164CD

<sup>842</sup> S unter den Predigtreihen eine Paulus-Reihe Anfang 1914, an Begriffe und Wendungen von Röm 1,16f geknüpft.

<sup>843</sup> II 2,51C-54

<sup>844</sup> 2,52CD. „Ich präpariere mich nach Jülicher und Schlatter, rede dann aber ganz frei, nur mit dem Buch vor mir, und bemerke, . . .“ Die Bezeichnung „Exegese“ dürfte an dem neuartigen Versuch ihr Recht gehabt haben, im übrigen freilich so hoch gegriffen gewesen sein wie die andere „Römerbriefvorlesung“ (II 2,52C) Die Vorträge müssen von der eigenständigen, rhapsodischen Art gewesen sein, die im bisherigen Schriftgebrauch angelegt war. – Barth benutzte zur Vorbereitung Schlatters Erläuterungen sowie AJülicher's Auslegung in Bd 2(1908) der Schriften des NT, neu übersetzt u für die Gegenwart erklärt, 1.2. Aufl hrsg v Joh Weiß.

<sup>845</sup> Dies zu H-A Drewes III 2,33C.52Cf; Jüngel TRE 5,253,10f; 256,48ff.

<sup>846</sup> Vom Römerbrief 1919 angefangen.

einer theologisch ohne weiteres gültigen Schriftauslegung müßte und mußte erst (wieder) erfunden und ausgebildet werden, erst wieder entstehen und wachsen.<sup>847</sup> Aus solchen, hier nur beizu verfolgten und angedeuteten Voraussetzungen erhellt dann auch die Eigenart der neuen theologischen Exegese.<sup>848</sup>

*Beschäftigung mit der christlichen Vergangenheit* Die wandlungsreiche Geschichte des Versuchs, das gute Verhältnis zum ersten Konfirmandenkurs für eine weiterführende Veranstaltung zu nutzen, trägt auf ihre Weise dazu bei, durch den tatsächlichen Gang der Dinge falsche Fragen abzuweisen und die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was sich nahelegte.<sup>849</sup> Diese Geschichte reicht vom Mai 1910 bis zu Barths Wegzug im Juni 1911. Die Knaben hatten Einblicke in die Missionsgeschichte gewünscht,<sup>850</sup> ein Interesse, das rasch erlahmte, sodaß das für die Mädchen entworfene Programm von „Lebensbildern aus der Geschichte der christlichen Religion“<sup>851</sup> (nämlich von Sokrates<sup>852</sup>, Plato<sup>853</sup>, Paulus<sup>854</sup>, dem Evangelisten Johannes<sup>855</sup>) ab

<sup>847</sup> H-A Drewes hat (III 2,33C) insofern nicht Unrecht, als der Anfang des sechsten Kapitels im Römerbrief in diesen Prozeß hineingehört, der zu Beginn als Prozeß nicht zu erkennen war. Die mit der sonntäglichen Predigt verbundenen Gewohnheiten haben ihn nicht befördert: Das frei gewählte kurze Textwort liegt oft mehreren Predigten zugrunde. Erst 1914 folgt Barth der Passionsgeschichte nach Matth, legt auf den Karfreitag 1915 hin in einer Folge von Predigten Jes 52f aus, 1916 dann (mit Auslassungen zwar) Matth 10, ab Ostern bis in den September hinein 1Joh.

<sup>848</sup> Die Auseinandersetzung zwischen Ernst Troeltsch und Wilhelm Herrmann sowie Karl Barth war kein Streit unter Exegeten oder über Exegese, sondern ein Disput über Christentum und Theologie. Die Abhandlung über den „christlichen Glauben und die Geschichte“ ist keine solche über die Schrift, im sechsten Teil erst streift sie die Hermeneutik.

<sup>849</sup> Der Text des ersten Aufrufs (III 2,55-58) gibt dem Hrsg (HADrewes) in der GA Gelegenheit, den Verlauf dieses Versuchs, eine neue Gemeinde-Veranstaltung zu begründen, zu untersuchen und ausführlich darzustellen. (III 2,46-54)

<sup>850</sup> Ende Mai las Barth aus dem christlich- (religiös-) sozialen Blatt „Der freie Schweizer Arbeiter“ vor, eine Übersetzung zwar aus einem im Jahr zuvor in Genf französisch erschienenen Buche. (61C u Anm 9). – „1. Die Mission stört den Kolonialhandel etc. Im Gegenteil: . . . [Das] Christentum stört die Kolonialarbeit nicht, aber es wandelt sie. Etwas anderes kann man gar nicht wollen.“ (61A-62A) „2. Man bringe den Heiden lieber die europäische Kultur. Was ist das? . . . Kultur ist nur, wo Leben und Bildung [ist], wo rechte Menschen [sind]. Kultur im andern Sinn haben China und Indien bereits, sogar viel ältere als Europa . . . [Die] Menschheit ist eine Einheit. Die Güter der Kultur müssen in der Tat allen gemein werden. . . Die Religion zeigt, wie man mittels jener Güter ein rechter Mensch wird. Daher [werden] die Heiden am besten vor allem mit Gott bekannt gemacht.“ (62A-C) „3. Mission bedeutet Intoleranz gegen die andern Religionen. . . Überall [sind] Spuren der Wahrheit, überall [ist] deutlich Gott am Werk. Warum also nicht alles lassen, wie es ist? Warum etwas Fremdes aufdrängen? Es handelt sich eben nicht um etwas Fremdes, sondern um das, was eigentlich das Rechte wäre, was die heidnischen Religionen stammeln und ahnen. . . Von da aus ist dann erst die wirkliche Toleranz möglich, die Toleranz der Liebe, während die Toleranz der Gleichgültigkeit im Grunde die tiefste Intoleranz ist. In jeder Religion [ist] ein berechtigter Kern, . . . Durch die Berührung mit dem Geist Jesu wird fremde Religion nicht verachtet in ihrer Besonderheit, aber auf ihr eigentliches, wertvollstes Wesen zurückgeführt. Anders [ist] chinesisches, anders afrikanisches Christentum! Das Christentum uniformiert die Menschen nicht, aber es einigt sie . . .“ (62C-63C)

<sup>851</sup> III 2,(46-54)71-125

<sup>852</sup> 73BC-77A. „Alle guten Menschen [sind] Spiegelungen des großen Lichts, das in Christus [erschien]; warum nicht auch Spiegelungen nach rückwärts, Jesus wird uns nicht kleiner, sondern größer, wenn wir ihn überall wiedererkennen.“ (74A)

<sup>853</sup> 77A-81BC. „Eigenartige Auferstehung (der Philosophie Platos) in Kant.“ (78C) „Ausgangspunkt ist die sokratische Frage, die der Mensch an sich selbst richtet, die Frage nach dem Sein (Grund), das hinter dem Schein (Zufall) verborgen ist. Philosophie heißt Suchen nach Wahrheit.“ (78C) „Wahrnehmung und Erfahrung bringen uns in der Tat nur zu einer (fließenden) Meinung. Die Philosophie hat es aber mit der Wahrheit, also mit dem Bleibenden (Seienden) im Wechsel (Erscheinenden) zu tun. Das Bleibende ist aber nicht in den (sichtbaren) Einzeldingen, sondern in den (unsichtbaren) Begriffen, die wir uns von ihnen machen (Größe, Zahl, Verhältnis . . .) Mittelst dieser Begriffe kommt die Erfahrung zu Stande, sie sind die Methode des Erkennens. So ist Wahrheit nicht in der Erfahrung, sondern in den Ideen.“ (79BC) „Gut ist die Richtung des Willens auf die Idee des Guten, die im Wechsel der verschiedenen Tugenden das Bleibende, Ewige ist. . . Sie ist die oberste Idee, Zweck und Ziel aller anderen, sie ist unbedingte Tendenz (Streben), sie ist – Gott. In was besteht der Gehorsam gegen das Gute? In der Gerechtigkeit. . . Aber seine Erfüllung findet dieser Gehorsam nicht schon im Verhalten des einzelnen, sondern erst im Staate . . . Besonders eingehende Reglementierung der Erziehung . . . und zwar für alle Klassen und beide

November 1910 für beide Geschlechter, vom Jahresanfang bis Ostern 1911 für alle interessierten Erwachsenen mit Abenden in zweiwöchentlichem Abstand fortgesetzt wurde. Wie die Missionsvorträge stehen sie unter dem Leitgedanken des allmählichen sittlich-religiösen Reifens der Menschheit auf dem Wege von der rohen Natur zum Geist als Inhalt der Menschheitsgeschichte und werden mit dem Fortschreiten immer geistesgeschichtlicher.

Barth hatte die Reihe mit Lebensbildern im Juni 1910 angefangen und eingeleitet: „Religion sind nicht die Gedanken und Gewohnheiten und Gefühle eines Menschen, sondern er selbst, die Richtung seines Lebens, seine Persönlichkeit. Solche Bilder des Lebens d. h. Gottes sollen wir auch werden.“<sup>856</sup> Dem in seinem äußeren Lebensgang erscheinenden inneren Leben Jesu ist gemäß, den Lebensgang großer Geister vor Augen zu stellen, der „Großen des Inneren Lebens, die den andern hier neue Wege gewiesen haben, jeder in seiner Weise, jeder auch mit seinen Schranken“.<sup>857</sup> Damit ist der religiösen Individualität und ihrer Anregung Rechnung getragen. Außer dieser ist von Belang, daß Jesus als Offenbarer des göttlichen Lebens auch Glied der Geschichte war. Und wir alle sind „nicht nur Glieder unseres kleinen Kreises, sondern der Geschichte“.<sup>858</sup> Wir sind viele, die sich über die Verhältnisse erheben müssen, „und doch ragen aus den vielen einige hervor: *Führer, Lehrer, Helden* der Menschheit, an denen uns das Geheimnis der Freiheit und Demut, der Gang und Inhalt und der Wert der Geschichte deutlich wird.“<sup>859</sup> So war den Winter über bis Ostern 1911<sup>860</sup> eine längere Folge von Abenden Gestalten der alten Christenheit gewidmet als solchen religiösen Individuen, die aus der Vielzahl als

Geschlechter. . . also vor allem geistig-sittliche Durchdringung des Volksganzen nötig. [Ist die] Lösung der sozialen Frage auch heute!“ (80C-81A) „So richtet die Lehre Platos die Aufmerksamkeit überall auf den *Geist*, als auf das Wirkliche.“ (81B)

<sup>854</sup> 81C-87B (28.IX. u 12.X. 1910); nach AvHarnack, KvHase, WWrede, ThZahn. „Heute Übergang zur *christlichen Zeit*. Ohne spezielle Berücksichtigung *Jesu*. Was er gewesen, erkennen wir am besten aus seinen Wirkungen 1. auf uns 2. auf die Geschichte. Er ist der *Zeiten Wendepunkt*, nicht als Philosoph oder Morallehrer, sondern weil er das *war*, was Propheten und Philosophen als Ideal aufstellten: ein Mensch, der in der Zeit im Ewigen lebt (Gerechtigkeit im AT und bei Plato!) In der Berührung mit ihm und im Anschluß an ihn fanden und finden die Menschen das rechte Leben (Plato und [das] AT [waren] prachtvolle Gemälde, Christus [ist] Tatsache). So ist er [Christus!] der sicherste Führer durch die Geschichte vor ihm und nach ihm. Was ihm gemäß ist, das ist das Wertvolle.“ (81CD) „Paulus [ist] die überragende Persönlichkeit des *Urchristentums*. Ihn viel eher als Christus könnte man den Religionsstifter des Christentums nennen, . . . Paulus war der erste *Theologe*, . . .“ (82AB) „Studium in *Jerusalem* (Gesetzesforschung und -erfüllung, um vor Gott gerecht zu sein und so das Reich des Messias herbeizuführen) . . . (82C) „Was äußerlich da (nämlich vor Damaskus) geschehen ist, können wir nur vermuten, *objektiv* und *sicher* ist das, was *in* ihm vorgegangen: Er erkennt Jesus (von dem er schon vorher gehört) als den, dem er von jetzt an zu folgen hat.“ (83CD) „Briefe an die . . . *Römer* (Anzeige seiner Ankunft, Darlegung seines Evangeliums, das vollständigste ‚System‘ im NT)“ (84C) „Lehre: . . . Und wirklich ist sein in Christus aufgehendes Selbstbewußtsein die einzige tatsächliche Quelle seiner Lehre. . .“ (85C)

<sup>855</sup> 87C-92A.; va nach Heitmüller in den Schriften d NT; in sieben Punkten (Verf d Ev u Charakter i Vgl m d Synopt; Form; Zweck; Grundgedanken; historischer; und religiöser Wert; Person des Joh u Verfasserfrage). Zum Verfasser: Barth will angesichts vieler ungelöster historischer Schwierigkeiten den Knoten durchhauen und „das *geistige Bild* des Verfassers“ zeichnen; „hier haben wir sicheren Boden“. (88A) Zweck: „Statt in Abhandlungen wie Paulus, trägt Johannes seine Meinung in Form von Geschichte vor.“ (89C) Grundgedanken: „Das Christentum [ist] die absolute Offenbarung Gottes. . . *Christus ist der Logos*. . . *Die Erlösung ist die Offenbarung*. . . *Sie ist wirksam im Geist*. . .“ (90AB) „*Historischer Wert*“: Nur die Synoptiker taugen für die Geschichte Jesu. „Ein Augenzeuge konnte die Dinge so nicht darstellen.“ (91A) „*Religiöser Wert*“: „Und doch ist die Darstellung des Johannes ‚geschichtlich‘ tief und richtig. Jesus hat nicht so geredet, aber Johannes, der ihn so reden läßt, hat ihn richtig verstanden. . . Für uns moderne Menschen besonders erfreulich, weil durchgehende Vergeistigung alles Geschichtlich-Äußerlichen.“ (91BC)

<sup>856</sup> 71Bf. (Wohl 1.VI.1910)

<sup>857</sup> 73A

<sup>858</sup> 72AB. Forts: „Ob wir sie kennen oder nicht, unsere Schicksale und Charaktere sind bedingt und bestimmt durch sie.“

<sup>859</sup> 72CDf

<sup>860</sup> Zuletzt im Wechsel mit Diskussionsabenden (8.15.II. „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“; 21.II. „Die Wunder“; 8.22.III. „Auferstehung Jesu“), die in Bibelbesprechungen (die erste über Röm 1,1-17 am 5.IV.1911) übergingen. (51CD.54)

Träger göttlichen Lebens und Zeugen des in der Geschichte fortlebenden Christus und seines Geistes hervorragten: Justin<sup>861</sup>, Irenäus<sup>862</sup>, Tertullian<sup>863</sup>, Origenes<sup>864</sup>, Athanasius<sup>865</sup> und zum Schluß<sup>866</sup> vier Abende über Augustin<sup>867</sup>, der bedeutend war „als religiöse Persönlichkeit“<sup>868</sup>, „als

<sup>861</sup> Die Kirchenväter Justin bis Athanasius 92-115; zumeist nach Friedrich Böhringer, Die Kirche Christi u ihre Zeugen . . . in Biographien I 1 (Zürich 1842) u Harnack, Lehrbuch u der kurzen DG (im „Grundriß“). – Zu Justin: „[Das] Christentum tritt ein in den Kampf mit der heidnischen Religion. Wechselwirkung zwischen äußerer Behauptung und innerer Gestaltung bis heute!“ (92B) „Würdigung: 1. Disposition des Christentums zur Weltreligion. Die christliche Wahrheit ist das Realwerden des Normal-Menschlichen. Richtige Neben- und Überordnung des Christentums neben das außerchristliche Gute. Gefahr: Verflachung, Liebe und Selbstverleugnung Christi treten zurück. . . . 3. Wendung zum Intellektualismus. Hier der Ursprung der Vorstellung: Christ sein, heißt Annehmen . . . Glaube = Für wahr halten.“ (95AB)

<sup>862</sup> Schilderung des gnostischen Christentums (95D-97AB); Beginn der Sonderstellung Roms (97Cf). „Würdigung: 1. Irenäus hat in richtiger Weise die Einheit Gottes und der Offenbarung gegenüber der unreligiösen Spekulation der Gnostiker vertreten. Er spekuliert aber selbst unreligiös, sofern er von einem Gottesbegriff ausgeht und zu einem Erlösungsbegriff gelangt, die beide physisch-metaphysischer Art sind. Dieser Gott kann nicht Sache christlicher Erfahrung sein. Daher Ablenkung vom religiösen auf das intellektuelle Interesse.“ (100AB) „3. Endlich ist richtig, daß die christliche Wahrheit dem christlichen Gesamtbewußtsein anvertraut ist, nicht einzelnen Erleuchteten, aber als freies Prinzip, nicht im Sinn einer autoritativen Lehr- und Kultuskirche. Gerade das letztere wurde aber die katholische Kirche.“ (100BC)

<sup>863</sup> Dem Anfang lag die Nachschrift einer Vorlesung des Vaters, Prof Fritz Barth, zugrunde.

<sup>864</sup> „Die Gedankenwelt des Origenes ist im Gegensatz zu der Polemik des Irenäus etc positiv, nicht polemisch orientiert. Er entwickelt eine christliche Religionsphilosophie, deren Inhalt nach seiner Meinung die Kirchenlehre, deren Form jedenfalls die philosophische Gnosis ist. Wissenschaftliches Christentum, ebendarin starke Universalität und Geistigkeit. Weiß alles Positiv-Geschichtliche zu würdigen, indem er alles vergeistigt. Bei dieser Bemühung doppelte Gefahr: a) falsche Konservierungen; b) falsche Verdampfungen. Konservative und Radikale konnten sich auf ihn berufen (cf Schleiermacher). Für uns interessant als historisches Sammelbecken: „Wie das Christentum im Kopf eines griechischen Philosophen des dritten Jahrhunderts aussah.“: . . .“ (105BC) „Würdigung: Systembildung dieser Art notwendig – immer wieder! Aber auch immer wieder gefährlich, denn entweder a) die wahre Religion wird zur Theologenreligion oder b) dem Gläubigen wird das ganze System als ‚wahrer Glaube‘ auferlegt. Beides führt den Glauben a) zur Lösung von der Geschichte = Leblosigkeit b) zur sittlichen Gleichgültigkeit, gute Werke bloß Anhang zur Theorie. Zeigt, wie Theologie zur Wegleitung dienen kann, aber sich nicht fixieren darf.“ (108C) – Nach dem Abend über Origenes schreibt Barth unter dem 8.I.1911 an WLoew, dieser sei „wirklich ein erfreulicher Theologe“. „In seinem konservativen Radikalismus und seinem gewaltigen synthetischen Vermögen hat er eigentlich nur an Schleiermacher seinesgleichen.“ (nach 105D Anm 251)

<sup>865</sup> Überschrift: „Athanasius und die Entstehung des Dogmas von der wesentlichen Gottheit Christi“ (109A) „Die Theologie fängt an als Apologetik, endet bei Origenes als kirchliche Wissenschaft, repräsentiert in irgendeinem Sinn die religiöse Wahrheit. Im Sinn des Origenes nur als Gnosis, während der Glaube an sich unangetastet bleibt. Aber diese Unterscheidung wird sich die Gemeinde nie gefallen lassen, [sie] hat etwas Verdächtiges. Daher mußte sich jetzt eine Periode der Nachprüfung des Bestandes religiöser Wahrheit anschließen. Und zwar vom Standpunkt des religiösen Glaubens aus. Diese Revision war an sich ganz normal. Aber selbst das richtigste Resultat solcher Revision hätte nicht als juristisch bindendes Bekenntnis stationiert werden dürfen. Denn damit wurde der Glaube rationalisiert und die Theologie tot gemacht. Beides ist denn auch eingetreten.“ (109AB) Unter „Würdigung“: „3. Die Reformation war viel weniger ein Abstellen von allerlei Mißbräuchen, als eine prinzipielle Selbstbesinnung der christlichen Religion auf ihre Grundlage. Luther geht wie schon Augustin aus von der Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott. . . . Gott ist die Gerechtigkeit, die Erlösung besteht im Gerechwerden. Christus ist der Gerechtmacher. Darin bestand ihr (der christlichen Religion) Fortschritt über die griechische Stufe des Christentums. – Damit wird die alte Trinitätslehre religiös überflüssig. Bei Luther spielt sie sozusagen keine Rolle. Anders bei Calvin, bei dem neben dem reformatorischen sehr stark das spekulative Interesse mitspielt. (Doppelcharakter der Institutio)“ (114Cf) Unter „4. Die Neuzeit . . . Beide (der sog liberale und der sog positive Protestantismus, beide gleicherweise auf dem Boden des griechischen Christentums stehend) übersehen, daß der Ausgangspunkt zur Beurteilung der Frage (der Gottheit Christi) in der evangelisch-reformatorischen Glaubenserfahrung gesucht werden muß. Es würde sich dann zeigen, daß die Ablehnung der Metaphysik und der historische Zug der Zeit zur neuen Gedankenbildung wertvolle Dienste tun.“ (115C)

<sup>866</sup> Dieses Programm ging ab Mai in die fortlaufende Auslegung und Besprechung des Römerbriefs über, wie oben berichtet.

<sup>867</sup> 118D-125BC (I.III.-27.IV.1911); Hauptquelle außer Böhringer nun Loofs, Leitfaden d DG.

<sup>868</sup> Die Notizen zu Augustin beginnen: „Seine Bedeutung a) als religiöse Persönlichkeit. Auch Theologe und Kirchenmann, aber . . . Die Griechen spekulierten, die Ideen des Augustin sind seine in Gedanken umgesetzten persönlichen Erfahrungen.“ (118Df)

*Sammelpunkt der religiösen Vergangenheit: Psalmen, Paulus, Neuplatonismus, Athanasius, Rom*“, „als *Ausstrahlungspunkt für die religiöse Zukunft*“<sup>869</sup>. Der Familie gegenüber äußerte Barth: „Für mich ist diese Popularisierung von großen Menschen und Gedanken selbst sehr anregend und interessant, da es mich nötigt, mich in sie hineinzuleben, wie es bei keinem Examen so nötig war.“<sup>870</sup> Barth studierte Adolf von Harnacks großes Lehrbuch der Dogmengeschichte (zu Augustin den Leitfaden von Loofs) und gestand dem Freund Wilhelm Loew: „Für das historische Denken halte ich mich verloren; ich sehe gerade bei diesem Anlaß, wie kräftig einseitig meine sogenannten Geschichtsdarstellungen ausfallen.“<sup>871</sup>

Aus Eberhard Buschs Biographie kann man erfahren, daß Karl Barth nach Herkunft und Erziehung mit einem ausgebildeten Sinn für Literatur und Geschichte das Studium der Theologie begann. In der Schule Wilhelm Herrmanns engte sich der Kreis der achtbaren Autoritäten sehr ein; Barth geriet zum größten Teil der theologischen und kirchlichen Vergangenheit und Überlieferung nicht allein in Abstand, sogar in Entgegensetzung. Frühe Lektüre der beiden ersten Kutterschen Bücher könnte hinzugekommen sein und dies unterstützt haben. Die Auseinandersetzung mit Troeltsch und der Versuch, den historischen Relativismus durch Radikalisierung zu überwinden, vollendeten den Prozeß. Desto mehr sind die Genfer Versuche Barths, zur eigenen Herkunft und Vergangenheit wieder ein besseres Verhältnis zu gewinnen, gebührend zu würdigen. Das gefaßte tiefe Mißtrauen wollte gleichwohl sich nicht mehr verlieren, auch als in Genf eine Gegenbewegung einsetzte, zu der ein Schleiermacher ebenfalls anleiten konnte, ja mußte; und daß er es tat, davon zeugt ( wie schon die Duplik) der Aufsatz über Glaube und Geschichte ebenfalls. In der Besinnung auf die Vergangenheit darf ein kritisches Element nie fehlen; bei Barth bleibt ihr eine verführerische, theologisch qualifizierte Radikalität. Dieser Frage weiter nachzudenken, dazu kann die Bemerkung im Brief an Loew vom Januar 1911 Anlaß geben; sie ist als offene Selbsterkenntnis gegenüber einem vertrauten Marburger Freund getan, der selber Theologe war.

Von Barths Gemeindepredigt in der Genfer Zeit eine Anschauung zu gewinnen, ist vorerst, leider, nicht ohne weiteres möglich.<sup>872</sup> Statt ins Leere zu fragen vergegenwärtige man sich jedoch, daß Barth, als er, gegen Troeltschs halben historischen Relativismus sich wendend, „Der christliche Glaube und die Geschichte“ zum Thema eines theologischen Vortrags wählte und diesen Vortrag dann zum Aufsatz ausarbeitete, durch die Konfirmandenabende veranlaßt, seit längerem mit der Geschichte der weltweiten Menschheit beschäftigt war und insbesondere von dem erlangten philosophisch-theologischen Standpunkt aus sich mit früher christlicher Überlieferung auseinandersetzte. Er entdeckte darin persönliche Anteilnahme im Sinne des religiösen Erlebnisses; aber er gewann darüber hinaus für die Ausbildung des Dogmas und der christlichen Lehrüberlieferung im weiteren Sinn auch mit ihrer ihm fremden Seite so viel Verständnis, daß sie ihn nachdenklich machte und Respekt abnötigte, auch wenn er letztlich seinen Herrmannschen Standpunkt bewährt fand; und noch späterer Annäherung dürfte diese frühe Bemühung zugute gekommen sein. – Der angedeuteten Beschäftigung geht ein weiteres, christlicher Überlieferung gewidmetes geschichtliches Studium zur Seite (und folgt ihr); ein

<sup>869</sup> 119A; b) und c) zu „Seine Bedeutung“. Forts zu c): „Er ist gleicherweise der Vater des römischen Katholizismus und der Reformation. Aber auch die Mystik und die Renaissance können sich auf ihn berufen.“ – „*Grundzüge seines Christentums*“: a) Das Problem der *Erlösung*, das für die Griechen Vergottung war, war für ihn die Gerechtwerdung. Das was wir bekommen müssen, ist das sittlich Gute (nicht die Unsterblichkeit u dgl!). Darum ist alles orientiert an dem Gegensatz Sünde – Gnade (den Grundton entnimmt er von Paulus, die Ausführung ist vielfach neuplatonisch – dort evangelisch, hier katholisch!). b) Der Ort, wo man der Gnade teilhaftig wird, ist die *Kirche*, die Gemeinschaft der Christen. Staat Gottes gegen Staat der Welt. Hier redet der Römer! Teils unsichtbar gedacht (Gemeinschaft der Erwählten), teils doch sichtbar (Gemeinschaft der Sakramente). Von jenem ist die protestantische, von diesem die katholische Entwicklung ausgegangen. Durch beide Seiten erhielt das abendländische Christentum (nicht ohne Disposition dazu) seinen Grundcharakter durch Augustin!“ (119BC)

<sup>870</sup> 49CD; 3.VI.1910 an Großmutter, Mutter, Tante.

<sup>871</sup> 50AB; 8.I. 1911 an Loew.

<sup>872</sup> Inzwischen erschienen 2015 die Predigten des Jahres 1911 (s Litvz).

Studium, das unübersehbar bereits in der Ausarbeitung des Vortrags über Glaube und Geschichte sich auch niederschlägt.

*Lektüre der Institutio Calvins 1910* Ohne gegebenen äußeren Anlaß (soviel bekannt) nahm Barth die Lektüre zweier Autoritäten seiner protestantischen Überlieferung auf. In jenem bereits öfters angeführten Brief Barths an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew vom 30. April und 1. Mai 1910 berichtet Barth diesem, „er habe ‚mit großer Lust Melanchthons erste . . . Loci durchgearbeitet‘ und sei ‚nun an Calvins Institutio von 1559‘“.<sup>873</sup> Eine Vorliebe für die frühe Reformation war (Ritschlsch-) Herrmannsches Erbe, und Melanchthons Loci waren in ihrer Urgestalt, neuerlich separat ediert, leicht zugänglich.<sup>874</sup> Sind diese Loci nicht viel mehr als die übersichtliche Skizze eines Anfängers am Anfang einer theologischen Bewegung, so ist Calvins Institutio in ihrer Endfassung im wahren Sinne eine Summe der reformatorischen Bewegung nach Jahrzehnten eines reichen Schrifttums, wengleich eine Summe Calvins.<sup>875</sup> Darum verwundert der Eindruck nicht, den Calvin auf den Genfer Vikar machte. Ein Jahr später, im Februar 1911, gestand Barth dem Freunde Loew, „Calvin habe ihn ‚auf Lücken und Untiefen‘ aufmerksam gemacht, an denen er zu arbeiten habe, bevor er sich wieder mit der idealistischen Religionsphilosophie beschäftige. Deshalb seien jetzt nicht ‚Schleiermacher und Herrmanns Widersacher Schuster‘, sondern ‚Luther und Zwingel‘<sup>876</sup>, zu lesen, von da aus rückwärtsgehend die Scholastiker, Augustin, eventuell das Neue Testament, ‚das ich bis jetzt mehr wie die Reformatoren als Belegquelle zu behandeln gewohnt bin‘.“<sup>877</sup> Der Respekt vor Calvin fließt mit jenem zusammen, den er vor der alten Kirche trotz der aufgezeigten Fehlentwicklungen gewonnen, wenn er im selben Brief bemerkt, theologisch stehe er derzeit nicht (irgendwo), sondern „sitze, nämlich vor den Ansichten anderer, Klügerer“. „Will man das ‚stehen‘ nennen, so

<sup>873</sup> III 2,37CD. Von der Lektüre der Institutio 1559 schreibt Barth an Lauterburg noch am 29.I.1911 (nach III 2,115 Anm 322). – Seit Ende Februar 1910 war die Genfer Pfarrstelle wieder besetzt, der Vikar somit entlastet.

<sup>874</sup> S 172B, di Anm 47 zu 171C.

<sup>875</sup> Wie gelangt man an Luther, und wie lernt man Luther kennen, der nichts der späten Institutio Calvins Vergleichbares verfaßt hat? Barth hatte die für eine breite Leserschaft bestimmte Braunschweiger(-Berliner) Ausgabe von insgesamt zehn kleineren Oktavbänden in deutscher Sprache zur Hand oder wenigstens die ersten Bände dieser Ausgabe, in denen er die frühen reformatorischen Schriften las. Sodann zitiert Barth lateinisch aus der späten Großen Galater-Vorlesung nach Luthards Kompendium der Dogmatik, wo sich der Text der Erlanger Ausgabe aufbereitet fand. Wer studiert Calvins Auslegungen?

<sup>876</sup> 19.II.1911 an Loew nach III 2,50Df. – Man muß, so scheint es, nicht fragen, was den Genfer Hilfsprediger zur Lektür Calvins veranlaßte. Über Zwinglis Schlußreden hatte Barth bei seinem Vater eine Seminararbeit angefertigt. (III 1,104)104-119). Die drei Namen Luther, Zwingli, Calvin stehen öfters miteinander für die Reformation. Zwingli und Calvin vertreten dabei den Schweizer Anteil, an den nicht ohne einen gewissen selbstbewußten Patriotismus immer wieder erinnert wird, und dies auch von einem Karl Barth. Dem Schweizerstolz tut die Verachtung der Staatskirche und überhaupt alles äußeren Wesens keinen Eintrag. Versteht sich ein Studium draußen, an einer reichsdeutschen Universität (und in Marburg scheint es eine Schweizer Kolonie gegeben zu haben); man ist und bleibt darum doch Schweizer und Schweizer Patriot. Dem Vater Fritz Barth mißfällt, daß der Sohn Karl in den Tagen vor seiner Genfer Antrittspredigt auch mit der Duplik für die ZThK beschäftigt ist, die den durch „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ ausgelösten Streit abschließen soll. Sohn Karl möge sich ins Schriftwort vertiefen statt in Kant und Schleiermacher. Durch einen Unterton sucht er dem Brief Nachdruck zu geben: „Ich bedaure namentlich auch, daß dir diese ‚teutsche Theology‘ gerade in die Tage deiner Antrittspredigt hineingekommen ist; das war doch gewiß nicht richtig, den Tag vor dem Amtsantritt in Gedanken in Marburg anstatt in Genf zuzubringen.“ (Brief v 29.IX.1909, zit nach III 1,339C)

<sup>877</sup> Ebd. Dies ist wohl eine der außergewöhnlichen Bemerkungen, durch die man sich nicht irritieren lassen darf. Mit den Reformatoren war Barth weit weniger vertraut als mit dem Neuen Testament. Dieses betreffend hat die Bemerkung (in einem Freundesbrief gemacht) etwas von dem Eingeständnis, daß sein Schriftverständnis und Gebrauch einzelner Stellen gewiß nicht historisch-kritisch eingeengt, doch auch nicht immer durch strenge systematisch-theologische Auslegung bestimmt sei, sondern unreflektierter Assoziation oder einer vertrauten Meinung folge. Die Weizsäckerische Übersetzung des Neuen Testaments „kann man lesen wie ein gewöhnliches Buch, und das wollen wir gerade“. (KU 57C; Vorbereitungsstunde des zweiten Kurses)

stehe ich augenblicklich auf dem Standpunkt der wörtlichen Inspiration<sup>878</sup> und der absoluten doppelten Prädestination, empfinde lebhaft Sympathien für die Trinitätslehre des Athanasianums und lehre die Leute also.<sup>879</sup>

Die neuerlich bezeugte Achtung vor der christlichen Überlieferung läßt deren Ergebnis freilich offen. Tritt allmählich der Name Calvins dem Schleiermachers gegenüber, so kommt Calvin anfänglich nur hinzu und wird als Neuling vorsichtig aufgenommen. Dem Bruder Peter gesteht Karl Barth, daß der für die Schweizerische Theologische Zeitschrift vorgesehene Aufsatz die meisten Landgeistlichen als Leser wohl überfordern werde. „Hoffentlich haben sie wenigstens den vagen Eindruck, daß es mit Troeltsch sicher nichts ist. Er ist ja wohl mit Calvin-Schleiermacher gründlich totgeschlagen!“<sup>880</sup> Während der Bearbeitung von „Der christliche Glaube und die Geschichte“ für den Druck nennt Barth den Verfasser der *Institutio* dem Freunde Loew gegenüber brieflich einen „sehr respektablen Theologen, aus dem sich viel machen läßt, wenn man ihn in der richtigen Weise mit Kant und Schleiermacher kombiniert“<sup>881</sup>. In den „Ideen und Einfällen“ wird als Antwort auf die Frage: „*Wie wird die realitätsbezügliche Lebensgestaltung (das Problem von Religion und Kultur!) wirklich?*“<sup>882</sup> das Cohen-Herrmann-Schema entwickelt; dabei heißt es mit Bezug auf das „Auftreten“ der Idee als „eines der Methodik jener Bewußtseinsrichtungen (nämlich der Kultur) ebenso inkommensurablen wie unentbehrlichen Elementes“<sup>883</sup>: „Das Gottesproblem und das Vernunftproblem korrespondieren sich als wechselseitig bezogene *Totalitäten*. Calvin und Kant!“<sup>884</sup> Die Ausgangspunkte des Cohen-Herrmann-Schemas sind das Kulturbewußtsein Cohens und das Individuum als Subjekt, das Barth (der Realitätsbeziehung durch die Religion wegen) mit Schleiermacher dort einfügt; die Philosophie kann die Einheit der Totalität als Ziel formulieren, allein das Gottesbewußtsein der Religion, für welches Calvin hier steht, ist der Weg, der das Ziel erreicht.

Was bei Calvin Schleiermacher verwandt schien und anzog, bildet zunächst die Brücke, über die Calvin sich erschloß und Bedeutung gewann. Die die Einheit sichernde „All- und Alleinwirksamkeit Gottes“<sup>885</sup>, unter deren Voraussetzung Barth auch Schleiermacher und Herrmann las,<sup>886</sup> mag man an erster Stelle nennen, überlegt man, was Barth bei Calvin anzog und Zugang verschaffte. Irgendwann in diesen Jahren 1910, 1911 sprach Barth vom „theologischen Monergismus des Calvin“ und anderer französischer Theologen, stellte aber sofort „naiven Realismus“ und „naiven theologischen Monergismus“ nebeneinander.<sup>887</sup> War es zum ersten ohne Zweifel die Darstellung der unverhüllten Majestät Gottes, seiner „All- und Alleinwirksamkeit“, die Barth bei Calvin anzog, so befriedigt doch die naive Auffassung keineswegs, sondern allein das Bild einer „unheimlich-paradoxen Synthese“ – beifällig zitiert Barth 1912 das Ergebnis Heims nach dessen Untersuchung des Gewißheits-Problems bei

<sup>878</sup> Vgl III 2,172AB.205Aff. – Stellt Barth Albrecht Ritschl als zwiegesichtig dar, so heißt es auch von Calvin schon im Aufsatz über Glaube und Geschichte: „Zwei Seelen wohnen in Calvins Brust.“ (III 2,168A). Immerhin kann Barth die wissenschaftliche Leistung der Dogmatik Calvins 1913 hoch rühmen. (III 2,503B)

<sup>879</sup> Nach 51AB. Vom Athanasianum ist mit Anspielung auf vHarnacks Lehrbuch die Rede.

<sup>880</sup> Nach III 2,153B am 19.III.12. Vgl nach III 2,151C am 14.X.10 an Loew über das Zurückweichen der Hörer „vor den mehr geahnten als gesehenen Konsequenzen der Centralthese über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens, die ich an Hand unverdächtiger Personen wie Luther und Melancthon demonstrierte, exponierte, exekutierte, transponierte, bombardierte.“

<sup>881</sup> Nach III 2,262AB am 8.I.11 an Loew

<sup>882</sup> III 2,135C

<sup>883</sup> 2,134A

<sup>884</sup> 2,135A

<sup>885</sup> III 2,535 Anm au

<sup>886</sup> „Der liebe Gott muß uns Theologastern größer werden als unsre Schulweisheit sich träumen läßt, das ist“ (III 2,38B; 30.IV.1910 an Loew). Feuerbachscher Philosophie die offen ausgesprochene Überzeugung von der Überlegenheit und Macht des überweltlichen Gottes entgegenzusetzen, brachte Barth als Eigenart zu Herrmann und Schleiermacher mit und behielt sie bei.

<sup>887</sup> III 2,229A

Calvin.<sup>888</sup> – In die gleiche Richtung umfassender Einheit, der Einheit des Lebens im geschätzten Begriff der Religion entsprechend, weist eine Bemerkung Barths über John Mott: „Ich stehe nicht an, zu sagen, daß mir der Grundgedanke der Institutio *Calvins*, die Lebensgemeinschaft des Christen mit seinem Vorbild, d. h. die Einheit der religiösen Gewißheit und der sittlichen Forderung, an John Mott in außerordentlicher Weise anschaulich geworden ist.“<sup>889</sup> In welchem Maße zum zweiten über die von der Nachfolge des inneren Lebens Jesu aus verstandene Christusgemeinschaft Calvin sich für Barth erschloß, davon gibt der Aufsatz über Glaube und Geschichte das beste Zeugnis. Barth nannte die Institutio „spekulativ und praktisch“, „reformatorisch und spekulativ“ und sprach von ihrem Doppelcharakter.<sup>890</sup> – Soweit sich durch ihre Darstellung die Einheit von Subjekt und Objekt herausstellen ließ, sah Barth zum dritten rühmend Calvin die Inspirationslehre nach.<sup>891</sup>

Bereits in die Zeit der Ausarbeitung des Vortrags über Glaube und Geschichte zum Aufsatz mit Hilfe der fast enthusiastisch betriebenen Verbindung von Schleiermacher und Calvin fällt eine Äußerung der (scheinbaren) Zurückhaltung gegenüber Schleiermacher, die eben mit Calvin begründet wird. Im gleichen Brief an Loew vom Februar 1911, der oben Calvins wegen angeführt wurde, macht Barth als inneren Grund, der einer mit Herrmann verabredeten Lizentiaten-Arbeit über das Gebet bei Schleiermacher derzeit im Wege stehe, geltend: „Zweitens weil mir theologisch Schleiermacher . . . zur Zeit ungemein fern liegt, und ich mich nicht reif fühle, über Schl. u. das 19. Jahrhdt Sprüche zu klopfen, bevor ich mir die Analytik u. Dialektik der reformatorischen Religion ganz anders intus zu eigen gemacht.“<sup>892</sup> Hierauf folgt der Satz von den dank Calvins bemerkten Lücken und Untiefen. Die ausgedrückte Zurückhaltung als Abkehr von Schleiermacher zu nehmen, hindert zuletzt die in der zweiten Jahreshälfte 1912 abgefaßte und erschienene Heim-Rezension; die dort<sup>893</sup> eingefügte Skizze Schleiermachers läßt im Vergleich mit dem Aufsatz über Glaube und Geschichte weder eine geänderte Auffassung noch einen Vorbehalt erkennen. Der im Aufsatz gepflogene Ton rechtfertigt nicht einmal, von einem zu Schleiermacher vielleicht vorübergehend eingetretenen Abstand zu sprechen; die Stelle im Brief an Loew vom Februar 1911 drückt wohl eher ein Unbehagen aus, sich einem auf Schleiermacher (als einziger Autorität) beschränkten (systematischen!) Thema hinzugeben – auch so als Ausdruck gewonnener Einsicht und löblicher Vorsätze bemerkenswert.<sup>894</sup>

*Calvin lehrte Barth, Jesu Predigt vom Reiche Gottes auch sozialetisch zu verstehen.* Schließlich ist eine Spur des Einflusses Calvins auf Barth zu verfolgen, die zunächst vor ebensoviel Fragen stellt, wie sie Neugier weckt. Barths eigenes Zeugnis ist datiert, liegt recht spät, dürfte aber auf die Genfer Zeit zu beziehen sein, in welche der bedeutende Eindruck Calvins fällt. Diese Wirkung berührt Schleiermacher nicht, das Zeugnis davon enthält ein unvermutet fremder Zusammenhang, der seine eigenen Assonanzen hat; es steht in einer der

<sup>888</sup> III 2,477B; vgl 475C.

<sup>889</sup> III 2,278C

<sup>890</sup> 2,115AB u Anm 322. S auch 2,185BC.200BC.

<sup>891</sup> 2,167Cff.205Aff

<sup>892</sup> 2,50CD

<sup>893</sup> 2,477Dff

<sup>894</sup> Die Schleiermacher-Calvinische Christusgemeinschaft, Glaube und Geschichte verbindend, wird nicht Opfer des Transzendentalismus und der moralischen Auffassung; es bleibt daneben bei Wilhelm Herrmanns moralischer „Kraft, Macht“ im Reiche Gottes. Der Aufsatz über Glaube und Geschichte steht unter dem Gesichtspunkt des Ursprungs und der Fortpflanzung der Religion und ebenso ihrer Begründung im Individuum und bleibenden Wurzel; ein anderes ist die dauerhafte Bestimmung und Ausrichtung des sozialen und individuellen Lebens, die Kultur- und Lebensgestaltung. Oder: Die im Folgenden als Calvin zu verdanken geschilderte Entdeckung des Reiches Gottes als Gottesstaat auf Erden (von Cohen aus wohl zu verstehen) hat die persönliche Form des Reiches Gottes keineswegs verdrängt oder verwandelt. Vgl Barths Darstellung Platons am 14.IX.1910, nicht lange also vor dem Vortrag über Glaube und Geschichte: Das Gute, die Gerechtigkeit finden ihre Erfüllung nicht schon „im Verhalten des Einzelnen, sondern erst im Staate“. (III 2,80C) Darum bedarf es erzieherischer „geistig-sittlicher Durchdringung des Volksanzes“; „Lösung der sozialen Frage auch heute!“ (ebd 81A)

„Sozialistischen Reden“. Es betrifft das Neue Testament, die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. – Anfang 1914 sprach Barth in der Nachbarschaft von Safenwil, in Küngoldingen, vor dessen Arbeiterverein über „Evangelium und Sozialismus“.<sup>895</sup> Wie gewohnt, verleugnete er den Pfarrer nicht, umschrieb zunächst die beiden Begriffe des Themas, zählte die gegenseitigen Vorbehalte und Einwände auf und widerlegte sie, ehe er Evangelium und Sozialismus zusammenbrachte. Ferner war davor ein Abschnitt noch der Frage gewidmet: „Wie bin ich dazu gekommen, Evangelium und Sozialismus zu verbinden?“<sup>896</sup> Der Redner schilderte seine verständnisvolle Erziehung, wollte davon erzählen, wie er als Student, „die satte Indifferenz der bürgerlichen Kreise“ kennen lernte und in Genf die Armut. Die soziale Not habe er damals noch für eine „naturnotwendige Tatsache“ gehalten, „unter die der Glaube bloß eine starke, aber unpraktische Hoffnung zu setzen habe“.<sup>897</sup> Nach einem Gedankenstrich folgt ein vollständig ausformulierter Satz: „Etwas Neues brachte mir *Calvins* Idee des *Gottesstaates* auf Erden“<sup>898</sup> und das führte mich darauf, daß *Jesus* das *Reich Gottes* als einen Zustand vollkommener Gottes- und Bruderliebe beschrieben hat.“<sup>899</sup> Durch einen weiteren Gedankenstrich setzt Barth davon ab, wie er „durch Safenwil mit [dem] Sozialismus bekannt“ wurde usf.<sup>900</sup> – Von den anfangs 1914 vorliegenden Umständen und Zusammenhängen ist hier abzusehen; daß der Bericht nach Genf zurückführt, liegt unbeweisbar nahe. Calvin hat Jesu Predigt des Reiches Gottes besser verstehen gelehrt: es soll als „Gottesstaat“ auf Erden wirklich werden. (Von der Beziehung auf die soziale Frage ist damit noch nichts gesagt und erst recht damit von Sozialismus noch nicht die Rede.) Ehe Barth Calvin begegnete, sollte die vollkommene Bruderliebe des Reiches Gottes zwar den Willen des einzelnen Christen bestimmen; hinsichtlich der allgemeinen Verhältnisse der Menschen untereinander in ihrer Vorläufigkeit hatte der an der Gesamtheit der (unvollendeten) Menschheit sein Maß nehmende Staat festzustellen, was Recht und Gerechtigkeit sei.<sup>901</sup> Calvin lehrte Barth, daß, seit Jesus das Reich Gottes auf die Erde brachte, dessen Vollkommenheit (in uneingeschränkter, vollkommener Bruderliebe) auch für die Regelung der allgemeinen Verhältnisse unter den Menschen durch den Staat irgendwie gelte, mag die Vollendung (selbst

<sup>895</sup> Es ist ein Stichwort-Manuskript mit einigen ausgeführten Sätzen vorhanden: GA III 2,(729)729-733.

<sup>896</sup> 730Cf

<sup>897</sup> 730C. Biographisch gesehen eine gewisse (Herrmannsch ausgedrückte) Übertreibung, nämlich zugunsten des Gegensatzes zwischen Evangelium und überliefertem Christentum; vgl 2,393ff (Dez 1911). – Über in Genf Barth vor Augen tretende Armut s auch Busch 67BC.

<sup>898</sup> Vgl in der Predigt zum Reformationsgedächtnis 1914 (Nr 244 v 1.XI.1914) unter dem Gesichtspunkt der gemeinamen Hoffnung auf das Gottesreich: „Könnten wir Protestanten uns ein schwereres Lösungswort denken als das des verstorbenen Papstes: Alles in Christus erneuern?, und könnte sich der eifrigste Katholik eine tiefere, umfassendere Aufgabe stellen als die, die Calvin sich stellte, die Gottesstadt auf Erden zu bauen? Folgen wir unseren besten Führern auf beiden Seiten in der Hoffnung und im tatkräftigen Einstehen für das kommende Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, . . . (Pred 1914,551Df) „Was hat denn ein Calvin erreicht, der es fertiggebracht hat, mit rechten und unrechten Mitteln sein Genf für ein paar Jahrzehnte zu einer Gottesstadt zu machen? O wir mit unserer Moral und unseren Verbesserungen, . . . ! Jesus hatte Größeres im Sinn als das Abstellen von ein paar Fehlern und die Einführung von ein paar neuen Tugenden. Er sah hin auf Gott, der eine neue Welt, einen neuen Menschen schaffen will.“ (Pred Nr 265 v 28.III.1915 (Palmsonntag) in der Reihe über Jes 52.53; 129D)

<sup>899</sup> 730Cf. Vgl: „Er (Jesus) lebte in seiner Zeit und in seinen Anschauungen (baldiges Weltende), wir in der unsrigen. Jesus kündigte die *neue Welt* der *Gottesordnung* und der *Bruderliebe* an. Der Sozialismus realisiert davon nur ein Stück, bringt nicht das Paradies auf die Erde (Neid, Zank, Kleinlichkeit, Stumpfsinn, Begehrlichkeit!!), aber doch ein *Stück*, das die Voraussetzung anderer ist. Vom ‚Endziel‘ des Evangeliums ist das Endziel des Sozialismus eine Vorstufe.“ (732BC)

<sup>900</sup> 731A

<sup>901</sup> III 1,75ff (Zofingia-Referat 1906); 2,80Cf (14.IX.1910 zu Plato); KU 29f (1909/10 z V.(IV.) Gebot); 39ff (1909/10 zu Reich Gottes); 99A-C (1910/11 § 30 Das Vaterland). – Ob KU 30 Anm 56 WHerrmanns Ethik mit Recht zit wird?

der Ordnung) ausstehen, mögen vorläufige Kompromisse nicht zu umgehen sein.<sup>902</sup> Was sind die von Barth daraus gezogenen Folgerungen oder könnten es sein?<sup>903</sup>

War Armut „naturnotwendige Tatsache“, Gottes Wille war sie nicht; im Gegenteil. Allerdings ist das Jesus-Wort vom Reiche Gottes „inwendig“ in uns zu bedenken.<sup>904</sup> Zum andern ist „Staat“ für Barth nicht nur geschichtlich bedingter Begriff, er gebraucht ihn auch zeitlos-idealisch und auf die Menschheit bezogen.<sup>905</sup> Im Konfirmandenkurs des Winters 1910/11 wird der Staat an zwei Stellen zum Reiche Gottes in Beziehung gesetzt: „Staaten, Klassen, Einzelne“ sind die „Risse“ „im Leben der Menschheit“.<sup>906</sup> Angesichts dessen diktierte Barth: „Jesus hat das ‚Reich Gottes‘ unter den Menschen begründet. Schon an diesem Ausdruck erkennen wir, daß das Leben mit Gott niemals und in keiner Form ein Einsiedlerleben ist, sondern ein Leben in einem Bürgerstaat.“ Barth hob die gleiche Pflicht aller der einzelnen Bürger hervor: „*nämlich die, nicht uns selbst zu leben (Sünde, vgl [§] 10), sondern durch unser Leben andre zu Gott zu führen. Darum ist das Reich Gottes der Weg zur Ordnung, zum Frieden und zur Wohlfahrt unter den Völkern, unter den sozialen Klassen und unter den einzelnen Menschen.*“<sup>907</sup> Das Reich Gottes ist als Bürgerstaat in Vollkommenheit der Gottesstaat; auf dem Wege zur Vollkommenheit des Reiches Gottes liegt (unter der Herrschaft Gottes über die Welt) der weniger vollkommene irdische Staat. Als es danach gilt, die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes auf die einzelnen Lebenskreise anzuwenden, führt Barth einige Stunden später über das Vaterland aus, daß der Staat Mittel der Ordnung und Erziehung sei. „Der Staat ist also immer *weniger* als das Reich Gottes; aber wir müssen gute Staatsbürger sein, damit er Reich Gottes werde.“ Vaterlandsliebe bedeutet „konkret: Gesetze, Interesse, Steuern, Wahlen, Militär“.<sup>908</sup> Und in diesem Sinne sind die Leitsätze über den „nationalen Staat“ abgefaßt: Die Ausrichtung des Staates auf das Reich Gottes hin (das gleichsinnig ist mit Menschheit) verändert vielleicht nicht die Anforderungen an die Verfassung, verschärft aber die Verpflichtung des einzelnen Bürgers und ergibt einen Maßstab für die Beurteilung gesellschaftlicher und politischer Erscheinungen.<sup>909</sup>

Dergleichen wie die Bestimmung des Staats, auf das Reich Gottes hinzuführen; oder, allgemeiner ausgedrückt, die Erkenntnis, daß wie alle (individuellen) Lebensverhältnisse so auch die sozialen auf das Reich Gottes hin auszurichten seien, muß Barth damals in Küngoldingen als ihm durch Calvin vermittelt dargestellt haben.<sup>910</sup> Theologisch-begrifflich fand diese durch Calvin

<sup>902</sup> KU 92ff, bes 93CD (1910/11 § 24-26, bes § 25 „Das Reich Gottes“) u ebd 99A-C (1910/11 § 30 „Das Vaterland“); III 2,141A („Gott im Vaterland“, zum Bettag im Sept 1910)

<sup>903</sup> Genaue Übereinstimmung und Konsequenz der Gedanken liegt weniger auf der Hand, als daß für Barth feststeht, daß er „von der Theologie, besonders Calvin auf die sozialen Sachen gekommen“ sei. (BwR 89B; 19.I./II.1914. Vgl „der ethische Monismus Calvins“ ebd 115BC; 4.XI.1914 an WHerrmann). Darüber hinaus steht der Umkreis der Gedanken fest.

<sup>904</sup> Noch im berühmten Vortrag vom Dezember 1911 gebraucht Barth die Stelle Luk 17,21 in dieser Form (III 2,396C); erst der 1913 ausgearbeitete Vortrag und Aufsatz über „Den Glauben an den persönlichen Gott“ (erschienen 1914) hat die Form „mitten unter euch“ (2,551B; mit Schlatter?)

<sup>905</sup> Insofern vgl bes den ersten Safenwiler Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ (2,(361)362-379). Der „Staatsgedanke“, ein idealischer, kritischer Begriff, ist nicht der Staat.

<sup>906</sup> KU 93D; § 25 „Das Reich Gottes“, in den Notizen für die Abhaltung der Stunde.

<sup>907</sup> 93C. „Der Weg zu Jesus“, „Der Weg zu Gott“ sind die beiden Teile des Kurses genannt. Mit § 25; 93CD befinden wir uns im zweiten Teil, in dessen mittlerem, „Liebe“ überschriebenen Kapitel (zwischen „Gehorsam“ und „Selbstverleugnung“). Vgl ferner den Novalis-Vortrag vom März 1911: „Das Reich Gottes liegt nicht in den Wolken, sondern es ist die Welt, die zur *Gotteswelt* wird.“ (III 2,309C)

<sup>908</sup> KU 99BC; § 30 „Das Vaterland“ im Entwurf des Konfirmandationskurses 1910/11.

<sup>909</sup> „Gott im Vaterland“ betitelt Barth seinen Beitrag zum Genfer Gemeindeblatt auf den eidgenössischen Bettag 1910; darin heißt es: „Wenn einer ein international denkender Christ gewesen ist, so war es unser Calvin. Aber er hat den Staat Gottes nicht überall und nirgends gesucht und angestrebt, sondern zunächst ganz schlicht und bestimmt da, wo Gott ihn hingestellt, nämlich in der Republik Genf.“ (III 2,141AB) Vgl ebd 281B.

<sup>910</sup> Die Vollendung des Cohen-Herrmann-Schemas führt zur Voraussetzung der Wirklichkeit Gottes als der wirklichen Wirklichkeit – im moralischen ebenso wie im logischen Kulturbewußtsein; sollte die Calvin-Lektüre sogar zu dieser Entwicklung beigetragen haben? Vgl 2,135A.

vermittelte Einsicht ihren ersten Niederschlag im Entwurf des Konfirmandenunterrichts 1910/11, anschaulich praktisch im Bettags-Artikel 1910 „Gott im Vaterland“. Damit ist inskünftig überall, wo von den Aufgaben des Staats und des Vaterlands, der sozialen Frage und anderen Rissen in der Menschheit die Rede ist, darauf zu achten, ob und inwiefern nach Barth die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes zum Ausdruck zu kommen hätte. Was die soziale Frage betrifft, so war der Hilfsprediger Barth, nur kurze Zeit ohne Vorgesetzten und als Verweser mehr gebunden denn als Untergebener, bereits vor jener Erkenntnis, mit der sozialen Frage vertraut und hatte ein Herz für die Armen. Der Glaube war nie ganz unpraktisch, da übertriebener Pfarrer von Safenwil in Küngoldingen stark zu Lasten des Genfer Vikars. Konnte von Sozialismus in Genf nicht die Rede sein,<sup>911</sup> so stellten die Genfer Armen doch die soziale Frage dringender denn je und stellten sie als religiöse Frage.<sup>912</sup> Welche Folgerungen aus dem durch Calvin veranlaßten Verständnis des Reiches Gottes später und unter Safenwiler Umständen einmal zu ziehen sein würden, war ebenfalls in Genf nicht zu ahnen. Der Abstand der Küngoldinger Erzählung zur Calvin-Lektüre ist zum ersten ein Hinweis auf fehlende Zwischenglieder. Er liefert zum andern ein weiteres Zeugnis für die nachhaltige Wirkung des Calvin-Studiums in den Jahren 1910 und 1911. Dem 1914 in Küngoldingen gegebenen Bericht, wie er lautet, zu mißtrauen, besteht kein Anlaß.<sup>913</sup>

### Ergebnis

Von dem, was sich in Barths Genfer Zeit (September 1909 bis Juni 1911) beizugeben und angebahnt hat, ist festzuhalten:

1. Der Versuch, die konfirmierten Jugendlichen in einer abendlichen Veranstaltung weiterhin zu versammeln (ab Mai 1910), führte zu Gemeindeabenden.<sup>914</sup> In Lebensbildern bedeutender Gestalten ließ Barth das Fortleben des Christus in einer Gemeinde durch die ersten Jahrhunderte hin vor Augen treten. Für ihn selbst ergab sich daraus die Nötigung, sich mit Entstehung und Bewahrung der christlichen Lehrüberlieferung bis Augustin zu befassen und auseinanderzusetzen.
2. Kurze Zeit davor (etwa mit Jahresanfang 1910), begann er das Studium seiner protestantischen Lehrüberlieferung, indem er Melanchthons frühe *Loci* las, danach Calvins *Institutio* in ihrer letzten Fassung. Die *Institutio* beeindruckte ihn als Dogmatik; ferner überzeugte ihn Calvin davon, daß das Leben auf der Erde als Leben in brüderlicher Liebe auf das Reich Gottes hin auszurichten sei; eine besonders im Blick auf Staat und Politik brisante Forderung.
3. In den letzten beiden Monaten der Genfer Zeit, nämlich im Mai und Juni 1911, fand Barth Gelegenheit, in frei gehaltenen Vorträgen sich einmal in der Auslegung eines zusammenhängenden biblischen Textes zu versuchen, einer theologischen Auslegung, wie sie ihm gemäß war. Freilich, was hat es zu bedeuten, daß er den Vätergestalten schriftliche Ausarbeitungen widmete (und so auch Paulus und seiner Lehre); zum Text des Römerbriefs aber las er ein Weniges, dann sprach er frei.
4. Der ungesuchte große Nebengewinn der Genfer Zeit besteht also nicht in einer Hinwendung zur Schrift,<sup>915</sup> sondern im Studium der christlichen Antike und der Entdeckung Calvins. Barth findet bei Calvin seine Auffassung von der Erhabenheit Gottes bestätigt. Von dem Gedanken der Nachfolge des inneren Lebens Jesu aus gewinnt Barth Zugang zu Calvins Vorstellung von der

<sup>911</sup> Der Genfer (Partei-) Sozialismus stieß Barth sosehr ab wie der Genfer Mammonismus.

<sup>912</sup> „Doch werde ich auf Umwegen schon wieder zur Theologie zurückkehren, wie ich ja von der Theologie, bes. Calvin, auf die sozialen Sachen gekommen bin.“ (BwR 89B)

<sup>913</sup> Von der in der Küngoldinger Erzählung enthaltenen Äußerung Barths über sein Verhältnis zum Sozialismus erst im Folgenden.

<sup>914</sup> Über diese Reihe hinaus sei an den Tersteegen- und an den Novalis-Vortrag erinnert (innerhalb einer Reihe über Liederdichter).

<sup>915</sup> Zur Entdeckung von Röm 6 Anf hat die Absicht geführt, eine ernsthafte Versöhnungslehre zu formulieren.

Gemeinschaft des Christen mit Christus (Inkorporation), und dies vor allem in der Einheit eines im Glauben tätigen Lebens. Calvin setzt den naturgegebenen sozialen Verhältnissen die Verhältnisse des Reiches Gottes als irdisches Ziel entgegen. Von dem Gesichtspunkt der Christusgemeinschaft aus ergibt sich, daß Calvin, für die Reformation überhaupt stehend, Schleiermacher rechtfertigt.<sup>916</sup>

### § 7 Religion und Kultur – Karl Barths theologische Anfänge in Marburg und Genf

Für den angehenden Theologen Karl Barth muß man, mehr als sich versteht, das Erbe des Elternhauses bedenken. Eine schwierige Frage ist, was er Adolf von Harnack verdankte, nach Marburg mitbrachte und dennoch behielt.<sup>917</sup> Wurde Barth in Berlin durch Harnack und Gunkel für die historisch-kritische Theologie gewonnen, das theologische Problem, vor das die historisch-kritische Methode stellte, löste er später anders als Harnack. Julius Kaftan, ein anderer Ritschl-Schüler, genoß einige Aufmerksamkeit und Achtung; lernte und behielt Barth von ihm nur, was Synergismus<sup>918</sup> sei? Geriet Barth noch in Berlin vor das Problem des historischen Relativismus oder erst in Marburg oder schon in Bern? Inwieweit waren es persönliche Gründe, die Barth längst nach Marburg zogen<sup>919</sup> und in Berlin Wilhelm Herrmanns Ethik lesen ließen? Seit Berner Zeiten kritischer Kantianer, dürfte Barth, endlich in Marburg, durch Wilhelm Herrmann auf Hermann Cohen aufmerksam geworden sein. Barth teilte zwar unter anderem die Ablehnung eines „unbewußten Christentums“ nicht mit Martin Rade,<sup>920</sup> verdankte Rade aber zum wenigsten Bestärkung in der Weltzugewandtheit und in der Ansicht, daß Religion und Kultur in einem positiven Verhältnis zueinander zu stehen hätten – nicht nur die Zeitschrift für Theologie und Kirche, sondern auch die Christliche Welt überstand die verweltlichende Verminderung der Abonnements nach der Heirat – und den Kriegsausbruch.<sup>921</sup>

Wilhelm Herrmanns wegen strebte Barth von Berlin nach Marburg, und er blieb ihm bis in die Safenwiler Jahre eng verbunden. Wilhelm Herrmann erschloß dem Kandidaten Schleiermacher, was ihn zugleich von Herrmann entfernte; denn Herrmanns Aufmerksamkeit galt der Sicherung der Religion (sie sollte das Leben des einzelnen bestimmen können), nicht aber dem positiven Verhältnis der Religion zur Kultur. Die Hauptaufgabe in dem guten Jahr, das Barth in Marburg verbrachte, bestand darin, sich mit dem Problem des historischen Relativismus in der Theologie auseinanderzusetzen, vor das insbesondere die Religionsgeschichtliche Schule stellte, in

<sup>916</sup> Ehe Calvin Schleiermacher Ansehen rauben kann, ist nach Brücken des Verständnisses für Calvin zu fragen: a) Barth trifft bei Calvin auf die All- und Alleinwirksamkeit Gottes, unter deren Voraussetzung er auch Schleiermacher und Herrmann las, reizvoll unheimlich-paradox gefaßt. b) Von der Nachfolge des inneren Lebens Jesu (mit Herrmann), der Anschauung des lebendigen Christus (mit Schleiermacher) aus erschloß sich ihm die Gemeinschaft des Christen mit Christus, die c) ihm so einheitlich das ganze Leben umfaßte, daß er schreiben konnte, hier werde die Heiligung zum Inhalt der Rechtfertigung. (III 2,200B)

<sup>917</sup> Barth schätzt und gebraucht, wie sich versteht, Harnacks historische Arbeiten, die beiden Dogmengeschichten voran. (III 2,50) Ob theologische Akzente auf Harnack zurückzuführen sind, steht auf einem anderen Blatt; so, welche Bedeutung es hat, daß er gelegentlich die Wendung von Gott und der Seele aus Harnacks Wesen des Christentums zitiert. (III 2,404C.549A) Vielleicht verdankt Barth Adolf von Harnack (neben seinem Vater) den Respekt vor kritischer philologischer und historischer Arbeit (der von Troeltsch nicht zu lernen war) sowie den Respekt vor der Alten Kirche; verdankte Hermann Gunkel den Respekt vor der Religionsgeschichte der Welt des Alten Testaments.

<sup>918</sup> III 2,193B

<sup>919</sup> S Busch 60 Abbildung 16. Nicht allein die drei Brüder Barth und Thurneysen, manch weiterer Schweizer (Zofinger) noch studierte in Marburg.

<sup>920</sup> III 2,38AB

<sup>921</sup> BwR 89AB – Kant, Schleiermacher, Albrecht Ritschl dürften die wichtigsten der gedruckten und gelesenen Lehrmeister gewesen sein, freilich durch Personen mit Hinweisen versehen vermittelt; Hinweise, die nicht für immer das Bild bestimmen mußten.

Marburg durch den Neutestamentler Heitmüller vertreten. Zu dieser Schule rechnete auch Ernst Troeltsch, und Barth trat an Wilhelm Herrmanns Seite in dessen Auseinandersetzung mit Troeltsch ein. Wilhelm Herrmann unterschied mit Berufung auf Schleiermacher die Religion als den unanfechtbaren lebendigen Glauben von den Glaubensgedanken, aus denen das Leben gewichen sein konnte. Das Gotteserleben war als individuelle Erfahrung nicht zu bestreiten und als Innerliches nicht zu widerlegen. Troeltsch beschrieb wie die Theologie, so auch auch die Religion und Frömmigkeit nach deren Ausdruck in Gedanken und Vorstellungen. Er hielt darum das von Herrmann gezeichnete Bild des inneren Lebens der durch sein äußeres Leben beeindruckenden Person Jesu, das auf so viele glaubenweckend gewirkt hatte, nicht wie Herrmann für der historischen Kritik entnommen. Troeltsch hoffte zum einen, die historische Forschung werde einmal zu sicheren Ergebnissen aus dem äußeren Leben führen; zum andern setzte er auf religionsphilosophische Sicherung des Christentums. Da sie alle Ritschl-Schüler waren, kam die Methoden-Reflexion hinzu, der Barth, nachdem er in die Herrmannsche Fassung der Frage hineingewachsen war, eine Rezension widmete. Als die eigene Lösung des Problems ergab sich Barth, daß er mit Hilfe Schleiermachers die miteinander Streitenden, Herrmann und Troeltsch, durch einen überlegenen Standpunkt zusammenzuzwingen suchte. „Religiöser Individualismus“, auf den Barth in „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“<sup>922</sup> erkennt, bedeutet, daß Barth an dem unangreifbaren religiösen Subjekt Wilhelm Herrmanns und dem Gotteserlebnis festhält. Religion ist lebendiger Glaube, dies mit Schleiermacher im Zusammenhang der christlichen Kirche als eines „in lebendiger Entwicklung begriffenen lebendigen Ganzen . . . , an dem der einzelne nur teilhat“<sup>923</sup>. Denn die Glaubensgedanken sind bereits äußerlich und sind nicht mehr das Leben. Ihre Geltung ist darum der Vergänglichkeit unterworfen, und sie fallen bald dem auf Leben hin zu prüfenden Stoff der (nach Schleiermacher) historischen Theologie zu.

Ist alle Äußerung problematisch, dem Theologen und Prediger ist sie so schwere wie unumgängliche Pflicht. Somit bleibt als eigentliche Theologie einzig die dogmatische, welcher aber der „historische Relativismus“ als Prüfstoff und stets neue Anregung nur nützen kann. Für denjenigen, der „religiösen Individualismus“ und radikalen „historischen Relativismus“ für seine Person zu synthetisieren vermag, ist die große Frage der Zeit gelöst und in diesem Kampf (des Geistes wider die bloße Natur) die Aufgabe seines Lebens bestimmt. Der Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“ stellt im Oktober 1910, psychologisch, religionsphilosophisch und theologisch wohlbegründet, der mit Jesus beginnenden äußeren Geschichte des Christentums eine mit eben dieser Person beginnende innere Geschichte lebendigen inneren Glaubens und Lebens in der Gegenwart Gottes zur Seite.<sup>924</sup>

Auf Schleiermacher geht die Absicht zurück, das Verhältnis von Religion und Kultur „positiv“ zu bestimmen und sogar Hermann Cohens „allgemein menschliches Kulturbewußtsein“<sup>925</sup> wird am Schluß der Miszelle über die „Moderne Theologie“ vom Februar 1909 irgendwie damit in Verbindung gebracht. In den „Ideen zu Religionsphilosophie“ vom Sommer 1910

<sup>922</sup> III 1,(334)341-347; verfaßt im Februar 1909; die Duplik, verfaßt im September 1909 354-365.

<sup>923</sup> 1,364A; in der Duplik v Sept 1909. Schleiermacher kantianisierend, denkt Barth das lebendige Ganze der Kirche sich als regulative Idee in heuristischem Gebrauch: So „kann ich mir ein stärkeres religiös-sittliches Stimulans als diese heuristische, *regulative* Betrachtungsweise des Überindividuellen, Objektiven in der religiösen Aussprache und Verkündigung nicht denken“. (364B; vgl 408ff.408BC bereits im Mai 1909) Ebd 359Cf wird aus Schleiermacher erklärt, wie ein Christus außer uns als „innere Tatsächlichkeit“ (360B) entsteht. In „Ob Jesus gelebt hat?“ vom April 1910 steht der bezweifelbaren äußeren Geschichte eine unbezweifelbare innere Geschichte in lebendiger Kontinuität seit der Zeit der Jünger und Apostel gegenüber; im Oktober 1910 eigenes Thema des (gegen Troeltsch gerichteten) Vortrags „Der christliche Glaube und die Geschichte“.

<sup>924</sup> „In der Realitätsbeziehung des Gotteserlebens gibt es keine Zeit; sondern wie in ihm das aktive und das passive Verhalten des Menschen, die schlechthinige Abhängigkeit und die schlechthinige Zielstrebigkeit, zusammenfallen, so ist in ihm die Vergangenheit (seine Entstehung) und die Zukunft (seine Fortpflanzung und Vollendung) in jedem Augenblick Gegenwart.“ (2,163D)

<sup>925</sup> Cohen faßte in dem Begriff des Kulturbewußtseins als Begriff eines überindividuellen reinen Bewußtseins in steter Bewegung alles vernünftige Welterkennen, Ethik und Ästhetik zusammen.

universalisierte Barth die Schar der religiösen Individuen, die jedes nur für sich zu beschreiben, zu einem gedachten („abstrakten“) Universum zeitlich-überzeitlicher religiöser Individualitäten, das einzig von der Realität und wirklichen Wahrheit der Welt weiß und darin lebt. Er fand damit den Gegenbegriff zur Menschheit, deren Glieder in ihrem hilflos guten Willen bei vernünftigem Wesen wie in ihrer natürlichen Hinfälligkeit nichts voneinander unterschied. Das allgemein menschliche vernünftige Kulturbewußtsein war damit der Religion untergeordnet und mit ihm nicht allein der denkbar schärfste historische Relativismus als eben ein Stück Welt,<sup>926</sup> sondern ebenso leicht und in größter Weltzugewandtheit jede Gestalt der Kultur als eigentlich von der Religion abhängig behauptet, ihr absolut untergeordnet und gegebenenfalls auf ihr Ziel hin auszurichten und zu gestalten.<sup>927</sup>

Mit der Vollendung des Cohen-Herrmann- Schemas ist über den Abschied von Marburg hinausgegriffen, aber Genf hielt noch mehr des Neuen bereit; denn was für einen Hilfsprediger bekam die deutschsprachige reformierte Gemeinde in Karl Barth? Trat der Kandidat nun in den Dienst der Religion, so doch als dogmatischer Theologe.<sup>928</sup> Die erste theologische Aufgabe, vor die ihn das Amt, abgesehen von der regelmäßigen Gemeindepredigt stellte, bestand in der Planung des den Winter über Jugendlichen, die zumeist bereits in Arbeitsverhältnissen standen, zu erteilenden Konfirmandenunterrichts. Im ersten Winter lag ein Buch zugrunde, das zu vielen Korrekturen Anlaß gab; der Unterricht des zweiten Winters ist frei entworfen und stellt mit seinen Leitsätzen und Notizen für die Durchführung der Stunden den Entwurf eines Unterrichts im Christentum dar, etwa unter der Leitfrage: Wie werde ich Mensch und Christ, wozu bin ich damit bestimmt? Der junge Hilfsprediger war im Amt als erstes vor die Aufgabe gestellt, sich auf eine Gesamtansicht der christlichen Religion zu besinnen.

Im ersten Jahr schickte Barth dem Unterricht anhand des Buches, das dem Leben Jesu folgte, eine ausführliche Religionsgeschichte des Alten Testaments voraus. Denn Gott erzieht sich die Menschheit, die Geschichte ist die Entwicklung des Menschengeschlechts, „ist *Wachsen*, auch in der Religion“.<sup>929</sup> Langsam führt das Alte Testament auf die Offenbarung Gottes in Jesus hin. Der zweite Jahrgang begann (bei knapper bemessener Zeit) theoretisch-grundsätzlicher mit der Tierheit des Menschen, die nicht der Inhalt des menschlichen Lebens sein kann.<sup>930</sup> „Der Mensch

<sup>926</sup> Die Metaphysik entsprang (und entspringt) der Verwechslung von Religion und Kultur ihrem Ursprung nach bei der Begegnung als Bestandteilen des Bewußtseins.

<sup>927</sup> Das Cohen-Herrmann-Schema darf in seiner Bedeutung für Barths Theologie nicht unterschätzt werden; darum sei, noch allgemeiner formuliert, wiederholt: Das Cohen-Herrmann-Schema ist einerseits die Grundbestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur, die der Kultur Wirklichkeit und Wahrheit nur in Beziehung auf den ewigen Gott zuerkennt. Es macht andererseits, was Religion und Theologie betrifft, die gesamte Kultur, Welt und Leben zur Voraussetzung der Religion in deren Überlegenheit durch die Herrschaft des einen, überweltlichen Gottes. Oder, vom geschichtlichen Gang der Dinge her: Durch Schleiermacher inspiriert, sucht das Cohen-Herrmann-Schema das positive Verhältnis der Religion zur Kultur, nämlich die Unterordnung der Kultur unter die Religion besser darzustellen, vielmehr von Wilhelm Herrmann ausgehend. Der Vortrag über den kosmologischen Gottesbeweis vom Mai 1909 bietet eine stark an den kritischen Kant angelehnte Vorform (die Idee in regulativem Gebrauch heuristisches Hilfsmittel, die Religion „in intimster Analogie“ dazu, persönlichen Wert und Kraft vermittelnd; „Kulturbewußtsein“ 1,407B). Es ist seit dem Sommer 1910 fertig ausgebildet. Im Vortrag und Aufsatz über Glaube und Geschichte wird das Schema nicht vom Kulturbewußtsein aus, sondern vom religiösen Subjekt her formuliert (in dem absolute und relative Geschichte verbunden sind). – Steht ein Studium der praktischen Philosophie Kants am Anfang des theologischen Interesses des jungen Karl Barth und geht dem Studium Schleiermachers vorher (Busch 46Df); so konnte doch Herrmann Schleiermacher in neuem Licht erscheinen lassen, und in das Cohen-Herrmann-Schema geht ein Studium des kritischen Kant ein.

<sup>928</sup> Die (Gemeinde-) Predigten der Jahre 1909-1912, etwa 150 an der Zahl, sind bisher ungedruckt. (Inzwischen kann die Bibliographie oben den Jahrgang 1911 verzeichnen.) – Auch für sein praktisches Wirken ist festzustellen, daß Barth ein Theologe war, der sich mit wenigen Prinzipien von hoher Abstraktion begnügte. Vgl Busch 47AB; EJüngel im Personalartikel „Barth, Karl“ in TRE 5(1980/1993),254,15ff; Barth-Studien (1982) 28AB.

<sup>929</sup> KU 2A

<sup>930</sup> „Darum muß ein jeder Mensch, der ein *rechter* Mensch sein möchte, sich selber Antwort geben können auf die Fragen: Was soll der Inhalt meines Lebens sein? und: wie komme ich dazu? Wozu bin ich auf der Welt? und: wie will ich mein Leben in dieser Welt einrichten?“ (KU 59BC)

soll sich von der Natur unterscheiden durch die Vernunft“, deren Gesetze er in sich trägt; was die schwere Aufgabe der „Selbstunterscheidung des Geistes“ und die Bestimmung des Menschen für den Geist, die Bestimmung für Gott bedeutet;<sup>931</sup> dafür ist außer dem Alten Testament auch schon der Grieche Plato Zeuge. Am deutlichsten und jedermann zugänglich bringt die göttliche Bestimmung des Menschen das innere Gesetz des guten Willens zum Ausdruck. Daß wir dies Gesetz in uns nicht erfüllen, muß uns zu Jesus bringen.<sup>932</sup> „Sein Leben ist ewiges Leben, weil er in Gott lebt und Gott in ihm.“<sup>933</sup> „Glauben heißt darum Jesus nachfolgen“, „d. h. in der Gesinnung Christi zu leben und *Christus lebt in ihm*. Glaube ist nichts anderes als ein Leben im *Gehorsam*, in der *Liebe* und in der *Selbstverleugnung*.“<sup>934</sup> So ist Jesus in seinem vollkommenen Vertrauensgehorsam der Weg zu Gott. Je mehr wir diesen Weg gehen, desto mehr werden sich auch uns in allem „Gottes Macht und Gottes Liebe“ offenbaren;<sup>935</sup> Ohne Selbstsucht gibt es kein wirkliches Unglück mehr. „Ja Jesus leitet uns durch seinen Tod am Kreuz geradezu an, im *Übel* den guten väterlichen Willen Gottes zu erkennen und zu ergreifen.“<sup>936</sup> Denn als Jesus sich am Kreuz von Gott verlassen fühlte, war in Wirklichkeit „gerade jene Stunde der Höhepunkt seines Lebens, und Gottes Liebe war ihm nie näher als damals“.<sup>937</sup>

Der Konfirmandenunterricht des zweiten Jahrgangs weiß aber nicht allein von der Nachfolge des Einzelnen. Jesus hat durch sein Leben und Sterben die Menschheit mit Gott versöhnt und durch die von ihm geweckte Liebe tatsächliche Liebe der Menschen untereinander und die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes begründet. Das Christentum ist kein Einsiedlerleben, sondern ein Bürgerstaat. „Darum ist das Reich Gottes der Weg zur Ordnung, zum Frieden und zur Wohlfahrt unter den Völkern, unter den sozialen Klassen und unter den einzelnen Menschen.“<sup>938</sup> Unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes als sozialer Tatsache werden sodann alle Lebenskreise durchgegangen. Von Jesus ist der heilige Geist ausgegangen, „damit wir auch Söhne Gottes würden, d. h. damit wir durch seine Kraft lernten, uns selbst zu verleugnen.“ „Aus unnützen Figuren“ sollen wir „zu Arbeitern im Reiche Gottes, aus Kindern zu Menschen“ werden. „Diese Verwandlung und neue Geburt, die nie aufhört, ist der Sinn und Inhalt des Lebens.“<sup>939</sup> An Ostern erkannten die Jünger, daß sein Tod seine Vollendung war; daß er lebt, weil er in letzter Hingabe gestorben ist. „In seinem Tode offenbarte sich für sie und für uns das ewige Leben.“<sup>940</sup>

Von der Natur zum Geist,<sup>941</sup> das ist der Weg der absoluten Geschichte Gottes, der Weg der schrittweisen Offenbarung zugleich des ewigen überweltlichen Gottes. Der Mensch ist dazu bestimmt, sich aus seiner Tierheit zu erheben. Spuren dieser Geschichte und damit der Anfänge der Menschheit hat uns das Alte Testament bewahrt.<sup>942</sup> Endlich offenbarte Gott sich und sein Reich, sein Wesen und seinen Willen vollständig in dem Bild des vollkommenen Menschen Jesus, dessen innerem Leben und als dessen Spiegel die Hingabe des äußeren Lebens<sup>943</sup> in Liebe

<sup>931</sup> KU 70

<sup>932</sup> Jesus ist ein gewöhnliche Mensch und doch Schleiermacherisches Urbild: vollkommener Mensch in bis zum Opfertod selbstverleugnender Liebe zu den Brüdern.

<sup>933</sup> KU 73A

<sup>934</sup> KU 81AB

<sup>935</sup> KU 87C

<sup>936</sup> KU 89D

<sup>937</sup> KU 90C

<sup>938</sup> KU 93C

<sup>939</sup> KU 102B

<sup>940</sup> KU 103AB

<sup>941</sup> Als stets gegenwärtig dient der Gegensatz, wie es scheint, dem Theologen dazu, dem unaufgebbaren Begriff der Sünde angesichts der heiligen Majestät Gottes ein altes Gewicht mangels überzeugender Schrift religionsphilosophisch zu wahren.

<sup>942</sup> Aus einander gleichen Ahnungen hat Gott die Religion Israels erwählt. Bald schon müssen Propheten gegen Irrtümer auftreten: Gott will Gerechtigkeit und nicht Opfer, wie auch in der griechischen Philosophie erkannt wurde.

<sup>943</sup> KU 78B

zu den Brüdern. Nicht tote Vorstellungen pflanzen das Christentum fort, sondern der lebendige Christus, allein daß seine Gemeinde durch die Jahrhunderte sich zum Reich Gottes weitet.

Der für den Winter 1909 auf 1910 zu planende Konfirmandenunterricht sowie die Predigt in der Passions- und Osterzeit 1910 machten Barth bewußt, daß er sich als Student mit Kreuz und Auferstehung nie befaßt hatte. So war er jetzt genötigt, Vorstellungen von der Versöhnung auszubilden, die den eigenen Ansprüchen an eine „ethisch-geistige Auffassung“<sup>944</sup> genügten. (Die Vorbereitung der Predigt begann ja mit der Wahl eines geeigneten Textes.)

Den Konfirmierten, dann der Gemeinde insgesamt angebotene Abendvorträge bereicherten durch ein beginnendes Studium der Theologiegeschichte Barths Kenntnisse. Doch ist er nur von Calvins Institutio so beeindruckt, daß er sogleich beginnt, Calvin aufzunehmen. Von großer Bedeutung und bald schon folgenreich ist, daß Barth, von früh an für die soziale Frage aufgeschlossen, über Strömungen informiert<sup>945</sup> und in Genf mit Leben in Armut und sozialem Elend konfrontiert, sich von Calvin davon abbringen läßt, Reich Gottes nur auf den einzelnen Christen zu beziehen. Reich Gottes ist vielmehr eine sozialetische Kategorie, und der Gottesstaat ist, wie Calvin selbst es versuchte, für das Leben auf dieser Erde und in der Zeit gedacht.

Schließlich pflegt, durch Barths Römerbrief veranlaßt, nach Barths Verhältnis zur Bibel und der dem Römerbrief vorhergehenden Schriftauslegung gefragt zu werden. Wie nur zu wiederholen, galt Barth als eigentliche Theologie damals allein die systematisch-dogmatische. Er folgt darin Herrmann, der sich von der historisch-kritischen (wie von der biblizistischen) Exegese unabhängig gemacht hat und dadurch vor deren möglichen Einsprüchen sicher ist. Barth unterscheidet sich von Herrmann dadurch, daß er die historische Relativität, sie ohne Einschränkung anerkennend und positiv nehmend, seiner Freiheit nutzbar zu machen gewillt ist. Auf diesem Wege werden einige Schriftstellen (unter anderem des Paulus) brauchbar, (wie in der Predigt) dem Ausdruck eigener Gedanken und Gedankenzusammenhänge zu dienen, eigenen Neigungen und bevorzugten Gesichtspunkten Nachdruck zu verleihen, das Ergebnis gewonnener Einsichten in sich aufzunehmen. Fast unversehens gelangt Barth auf diesem Wege auch zur theologischen Rekonstruktion eines größeren vorgegebenen Schriftzusammenhangs, nämlich des Anfangs des sechsten Kapitels im Römerbrief. Zu Ende der Genfer Zeit ergibt sich die fortlaufende Auslegung des ganzen Römerbriefs an einem Abend der Woche – ohne daß dieses Unternehmen so bald eine entsprechende Fortsetzung fände. – Auf einem anderen Blatt steht, daß Barth von früh an mit und aus der Schrift lebt, die er gut kennt, mit der er vertraut ist, die er schätzt, sich niemals rauben läßt. Die Bibel ist kein Buch, statuierte Größe, kein papierener Papst; vielmehr Quelle, aus der man in freiem Umgang bei Bedarf schöpft. Der ewige Gott im Himmel und der Vertrauensgehorsam ihm gegenüber, eine göttlich gelenkte Geschichte sind Grundvoraussetzung des Verständnisses wie des Gebrauchs. Denn den Gebrauch leitet, wie sich versteht, das Vorwissen von dem, was in der Schrift zu finden ist: Im Alten Testament erste Offenbarung der Gerechtigkeit (von der auch Plato weiß), dann der Liebe als des Willens Gottes; erste Stimmen einzelner, wie Klagen in den Psalmen. Kern des Neuen Testaments ist die evangelische Geschichte; aber es gibt bis in die Apokalypse hinein viele Sprüche voll Lebens. –

<sup>944</sup> KU 48Df Anm 100d; vgl III 2,33C; Ansatzpunkte der Gedanken scheinen gewesen zu sein, daß Jesus keine natürliche Selbstsucht kannte, sondern in vollkommener Selbstverleugnung Liebe bis zur Hingabe des natürlichen Lebens übte, eine Vollkommenheit, die im Tod nicht bleiben konnte; die Worte des Paulus zu Anfang des 6. Kapitels im Römerbrief (vielleicht Röm 6,8; zit III 2,33D); die dem Verlorenen Sohn gewährte Sündenvergebung; ein Schleiermacherisch aufgefaßter Calvin.

<sup>945</sup> Es gab einen Marburger neukantianischen Sozialismus. 1910 zitiert Barth aus Ragaz, Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, 1906, (III 2,160); Kutter kennt Barth durch das Elternhaus, hat vermutlich auch die beiden ersten Bücher gelesen.

Religion und Kultur fesselten Barth in Marburg als Gegenstand ernster akademischer Verhandlungen. Genf war eine viel größere, sehr weltoffene, mehr als liberale Stadt, in deren Leben die deutsch-reformierte Gemeinde, der Konfirmandenunterricht und die Predigten ihres Hilfspredigers, seine Gemeindenvorträge am Rande des Geschehens standen. Die Spielbankenfrage erregte öffentliches Aufsehen. Der Hilfsprediger lernte spätestens bei dieser Gelegenheit Macht und Ansehen des Geldes kennen und als selbstüchtigen Mammonismus einschätzen. Er lernte im Alltag das soziale Elend und bittere Armut anschaulich kennen. Es waren aber die sozialistischen Kräfte, die in jenem Rumor an die Öffentlichkeit traten, von einer Art, daß auch sie ihn abstießen. Religion und Kultur war als theologische Frage damit nicht abgetan, das angestrebte positive Verhältnis beider erledigt (in der Spielbankenfrage engagierte Barth sich allein für die eigene Person). So bleibe dies die Überschrift über das Resümee der Marburger und Genfer Jahre zur Erinnerung um des Fortgangs der Dinge willen. Das Cohen-Herrmann-Schema als Ergebnis des unter dem Titel Religion und Kultur Bedachten und Erwogenen erwies sich als Vorbereitung (und ist als Voraussetzung zu beachten), wenn Barth in Safenwil sogleich sich mit der sozialen Frage und dem Sozialismus auseinanderzusetzen hat.<sup>946</sup>

---

<sup>946</sup> „Alle Religion anerkennt und sanktioniert also kraft ihrer eigensten Tendenz (Lebensgestaltung) die Methodik des Kulturbewußtseins, usw.“ (III 2,134C) In diesem Zusammenhang sei besonders an die Umkehrung des Satzes erinnert, die ebenso gelten soll: „Und umgekehrt ist zu sagen: aller *Wahrheitsgehalt* (im kritischen Sinn!) im logischen Erkennen, sittlichen Wollen, ästhetischen Fühlen ist Religion oder *Gottesbewußtsein*.“ (ebd; mit Berufung auf Schleiermacher; vgl KU 42B.69C)

## Kapitel IV

Philosophie und Theologie in Safenwil bis Pfingsten 1914  
auf gewohnten Wegen: Religion und Kultur unter der Herrschaft  
und im Reich des erhabenen Gottes

§ 1 Der Vortrag über „Religion und Wissenschaft“ 1912<sup>1</sup> – Fortgeltung des  
Cohen-Herrmann-Schemas

Seit Juli 1911 war Karl Barth Pfarrer in Safenwil, zum ordentlichen Ortspfarrer der reformierten Kirche des Kantons Aargau gewählt. Vom lokalen Arbeiterverein ließ er sich für Bildungsvorträge gewinnen. Gehören die beiden ersten Vorträge vom Oktober und Dezember 1911 in den ethisch-politischen Zusammenhang des übernächsten Kapitels (weshalb die näheren Umstände dort besprochen werden),<sup>2</sup> so gehört der dritte vom Februar 1912 seines Themas wegen in den philosophisch-theologischen Zusammenhang dieses Kapitels und steht, da er ein Religion und Wissenschaft betreffendes Beispiel des Verhältnisses von Religion und Kultur behandelt, für die Kontinuität des Barth'schen Denkens und Redens.<sup>3</sup>

Weil von den zu erwartenden sozialdemokratischen Hörern allen gekannt und studiert, knüpfte Barth an die Schrift eines Mannes an, der einmal Vizepräsident des deutschen Freidenkerbundes

<sup>1</sup> III 2,(418)418-438; ungedruckter Vortrag in Safenwil.

<sup>2</sup> Auch das Manuskript des Vortrags über „Religion und Wissenschaft“ steckte Barth 1915 (um die Zeit des Eintritts in die Partei herum) in den von ihm mit „Sozialistische Reden“ überschriebenen Umschlag, in dem er bis 1917 sammelte. (S XIDf) Über das Zustandekommen der Vorträge im Auftrag des Arbeitervereins Safenwil, für die Barth sich gewinnen ließ (es war eine Folge von Winter-Vorträgen, des Sonntag-Nachmittags in der Schule gehalten; sie sollte der Bildung der Arbeiter dienen) s. unt Kap VI § 2.

<sup>3</sup> 418CD-422A (Einleitung oder) Erster Teil: Erinnert die Hörer an ein vom letzten Winter her bekanntes Buch, das zur Wahl stellt: Moses oder Darwin? 422A-428A Zweiter Teil: Die Methodenfrage (422A-423A (I) Ob gröber oder feiner, was ist die Methode? 424A-425B (II) Die Verteilung zweier Gedankenmassen auf zwei Schubladen: Wahr und Falsch, ist unwiderleglich klar; hilft nicht, das Wesen von Religion und Wissenschaft besser zu verstehen; führt in eine Sackgasse, nämlich zu größter Konfusion der Begriffe. 425BC-427B (III) Der Redner würde bald Dodel wählen, bald ihm widersprechen; darum Unwert der Bibel? oder halber, inkonsequenter Freidenker statt Zuversicht, die Aufklärung zu vollenden? 427BC-428A (IV) Die Voraussetzung des Entweder-Oder ist fraglich: zwei Lehren; darum die Methode sinnlos). 428A-431BC Dritter Teil: Die Wissenschaft ist ihrem Wesen nach nicht eine Lehre, sondern ein Suchen. (428A-429A (I) Die naturwissenschaftliche Lehre ist Erkenntnis von der (wahrnehmbaren) Erfahrungswirklichkeit; zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt (Geist und Gott ausschließend) fälschlich verallgemeinert. 429A-430B (II) Die exakte Wissenschaft kennt weder die kleinste Größe noch die Größe (Summe) des Ganzen und kann sie nicht kennen; darum kann es keine Wissenschaft von der Wirklichkeit überhaupt geben. 430BC-431BC (III) Die Wissenschaft ist nicht eine Lehre, sondern ein Suchen (eine Arbeiterin, keine Besitzerin); die Naturgesetze gelten nicht starr und unverbrüchlich, sondern werden fortwährend gereinigt und vertieft. Das Naturgesetz als Dogma ist bodenlose Phantasie.) 431CD-435CD Vierter Teil: Auflösung des Gegensatzes von beiden Seiten her (431C-432C (I) Wäre die Wissenschaft Suche und die Religion Lehre der Wahrheit (wie früher galt), die Wissenschaft hätte recht gegenüber der Religion. 432CD-434CD (II) Ist die Religion Wahrheitslehre über die Wirklichkeit, wie es auf den ersten Blick scheint (jahrhundertlang schien)? Fast in jeder Religion gibt es Wahrheitslehren (Dogmatik) und Zugehörigkeit durch Zustimmung dazu; sie sind aber nicht das Wesen der Religion. Christentum: bei genauerem Zusehen lösen sich die Lehrgruppen auf; der protestantische Biblizismus geht in religiösen Individualismus über. 434D-435CD (III) Unter allen verschiedenen Lehren haben Menschen gelernt, in gewissem Gottvertrauen ihren eigenen Weg zu gehen: Der Inhalt des Christentums ist nicht Lehre, sondern Leben; „etwas von jener Welt der *Wirklichkeit*, die die Wissenschaft ewig sucht und ewig nicht findet“). 435D-437D Fünfter Teil: Religion (Christentum) ist Leben, Grundlage der Lehre, nicht umgekehrt; die Gedanken „zT unvergängliche Versuche, die innere Lebenserfahrung der Religion auszudrücken“. Die Wissenschaft hören und prüfen wir, „unsere Religion selbst“ bleibt unberührt. 437D-438CD Sechster Teil (Beschluß): Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft: Keines ist Lehre. „Alle echte Wissenschaft ist vielmehr getragen und getrieben von Religion.“ „Durch Teilhabe an Wahrheit und Wirklichkeit setzt die Religion instand, die Suche der Wissenschaft zu betreiben.“

gewesen, eines früheren Züricher Botanikers.<sup>4</sup> Es stellte bereits mit dem Titel vor die Wahl: „Moses oder Darwin?“<sup>5</sup> Das Buch beschreibt den Kampf der beiden Lehren gegeneinander, vielmehr den Sieg Darwins über Moses.<sup>6</sup> Nicht allein die Lehre des Moses vom Sechs-Tage-Werk der Schöpfung steht den Nachweisungen der Naturwissenschaft entgegen, vieles weitere noch der fünf Bücher Mosis und der Erzählungen des Josua steht „mit der modernen Naturerkenntnis in schauderhaftem Widerspruch“,<sup>7</sup> aber man hat es „zur *Grundlage des Christentums* gemacht“.<sup>8</sup> Aus der Lehre vom Sündenfall ist die von der Erbsünde entstanden, aus dieser wieder die Ideen von der Erlösung usw. Die christliche Lehre bildet mit der mosaischen ein Ganzes; „fällt diese, so fällt auch jene“.<sup>9</sup> Der Grundsatz einer neuen Religion lautet: „Der Mensch ist ein Naturwesen unter anderen. Laut Darwinschem Naturgesetz darf er sich aber wie diese anderen Naturwesen in langsamem, aber stetigem Fortschritt vom Guten zum Besseren entwickeln. Dieser Gedanke des Fortschritts ist ‚das Evangelium der Naturerkenntnis‘“.<sup>10</sup> Barth erwähnt Ernst Haeckel, „um einige Grade umsichtiger und geistreicher“; andere dafür noch gröber, „leider manchmal auch im ‚Freien Aargauer‘“, dem Blatt der Aargauer Sozialdemokraten.<sup>11</sup> Der Vortrag hat es aber nicht mit den verschiedenen Autoren „zu tun, sondern mit der Sache selbst, mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft, und was uns an jenen interessiert, das ist nur die *Methode*, mit der man in ihrem Kreis, dem Kreis der Aufklärer, Freidenker, Atheisten oder wie man sie nennen will, an diese Frage herantritt“.<sup>12</sup>

Alle stellen wie jenes Buch vor einen alternativen Gegensatz: „Die Methode besteht darin, daß man zwei Gedankenmassen feindselig gegen einander aufmarschieren läßt: hier Moses, die religiösen, christlichen Gedanken oder was man dafür hält, hier Darwin oder die naturwissenschaftlichen Gedanken oder was man dafür hält.“<sup>13</sup> Dann muß gewählt werden (ein Drittes gibt es nicht), und man entscheidet sich für Darwin, für die Wissenschaft. „Ist dann diese Entscheidung gefallen, so sind diese Freidenker in der Regel so frei, mit dem Denken über diese Fragen aufzuhören.“<sup>14</sup> Das Verfahren mit den zwei Schubladen ist einfach und von „auffallender Reinlichkeit“.<sup>15</sup> „Ich zweifle gar nicht daran, daß sogar Bileams Eselin freudig in diese Predigt einstimmen würde, wenn ihr das nicht von wissenschaftswegen eine ‚natürliche Unmöglichkeit‘

<sup>4</sup> Arnold Dodel-Port, *Moses oder Darwin?* etc, 1889 uö, 112 SS. GA 418C u Anm 1.422 Anm 20.

<sup>5</sup> „Unter ‚Moses‘ ist nach des Verfassers Worten zu verstehen ‚die mosaische Auffassung von der Weltschöpfung, wie sie etwa drei Jahrtausende lang von jüdischen und christlichen Priestern als unantastbare göttliche Offenbarung von Generation zu Generation immer wieder gelehrt worden‘. Bei dem Namen ‚Darwin‘ dagegen soll der Leser denken an ‚die naturwissenschaftliche Lehre von der allmählichen und langsamen Entwicklung der Dinge, die Lehre von der fortschreitenden Weiterentwicklung der lebendigen Welt allein durch die Aktion der noch heute tätigen Naturkräfte‘.“ (418Df)

<sup>6</sup> 419AB. Barth referiert: „Nach der Lehre Darwins ist die Welt überhaupt nicht geschaffen, sondern ewig. Ihre Entstehung verdankt sie nicht einer Wirkung von außen, sondern einer naturgesetzlichen Entwicklung aus sich selbst. Und von einem persönlichen Gott zu reden, ist menschliche Einbildung. Der Naturforscher von heute kennt nur das räumlich und zeitlich unbegrenzte Weltall.“ (419BC) „Nach Darwin steht es aber so, daß vom ‚ersten Menschen‘ überhaupt nicht geredet werden darf; denn der Mensch ist in seiner Eigenart nicht auf einmal erschaffen worden und dagewesen, sondern er hat sich als Endglied einer Reihe von minderwertigeren Wesen durch die natürliche Zuchtwahl im Kampf ums Dasein zu dem geistig und körperlich hochstehenden Geschöpf entwickelt, das er heute ist.“ (420BC)

<sup>7</sup> 420C

<sup>8</sup> 421A

<sup>9</sup> 421A

<sup>10</sup> 421B

<sup>11</sup> 422B

<sup>12</sup> 423A

<sup>13</sup> 424A

<sup>14</sup> 424B

<sup>15</sup> 424Df. „Die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion löst sich sehr einfach so, daß die Wissenschaft offenkundig recht hat und die Religion unrecht.“ So ist auch nach Haeckel klar, was zu tun ist. (425A)

wäre.“ Aber das Wesen von Wissenschaft und Religion ist auf diese „wasserklare Art“ bloßer Aufteilung nicht besser verstanden. Wie ist aus der Sackgasse dieser „denkbar größten Konfusion der Begriffe“ wieder herauszukommen?<sup>16</sup>

Denn für den Redner, ihn Barth persönlich, taugt die Alternative nicht. Er bekennt, daß er in verschiedenen Punkten Darwin und nicht Moses gewählt hätte: Kein Licht ohne Leuchte; Pflanzen brauchen Sonne; natürlich ist der Mensch irgendwie mit dem Affen verwandt. In anderen Punkten hätte er Darwin mit einem Fragezeichen versehen. Die Abstammung vom Affen ist „eine sehr geniale, aber noch nicht bewiesene Behauptung der Schule Darwins“, denn das Mittelglied hat sich noch nicht finden lassen.<sup>17</sup> Der auf Darwins Namen hin behaupteten räumlichen und zeitlichen Ewigkeit der Welt und deren „Entwicklung rein aus sich selbst heraus“ wollte Barth „direkt widersprechen“.<sup>18</sup> Er nennt sie „genau so willkürlich, so dogmatisch . . . wie die Annahme einer Schöpfung aus dem Nichts. Ich habe aber zwischen diesen beiden gleich willkürlichen Annahmen religiöse Gründe, mich auf die Seite des Moses zu stellen.“<sup>19</sup> Er verfähre, faßt Barth zusammen, „Darwin“ gegenüber „je nach dem Stande meiner Einsicht in die Dinge“.<sup>20</sup> Und genau ebenso halte er es „Mose“ gegenüber. Über dies und jenes rede die Bibel „nach der Weise ihrer Zeit, d. h. aber für unsere Begriffe unrichtig. Ich lese sie dann genau wie ein anderes Buch mit der selbstverständlichen Freiheit anzunehmen und abzulehnen, so gut ich es verstehe. Aber ist denn damit der Unwert der Bibel erwiesen, daß sie in naturwissenschaftlichen Dingen weniger weiß als Darwin?“<sup>21</sup> Die Bibel ist kein naturwissenschaftliches Lehrbuch. „Was haben die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des Moses oder Darwins mit meiner Religion zu tun?“<sup>22</sup>

Ein Freidenker würde mich nun, fährt Barth fort, „einen von den Unehrliehen, Inkonsequenten, Halben“ nennen<sup>23</sup> und versichern, die noch fehlenden Beweise würden noch beigebracht, die Rätsel wie Kraft und Leben vollends erforscht.<sup>24</sup> Und Verteidiger einer „unbedingten Autorität der Bibel und ihrer Berichte und Lehren“ geben der freidenkerischen Alternative von der Gegenseite her recht: „Alles oder nichts!“ Allein daß diese den Sturz des Gesamten fürchten, den jene herbeiführen möchten.<sup>25</sup> So behaupten beide auf die Zukunft hin, und es bleibt bei der Alternative.<sup>26</sup> – Um über die bloße Entgegensetzung von Religion und Wissenschaft endlich

<sup>16</sup> 425AB

<sup>17</sup> 425D. „Bis dahin ist es aber etwas voreilig, schon eine neue Religion auf diese Lehre gründen zu wollen.“

<sup>18</sup> 425Df. „Das sind Behauptungen, die sich ihrer Art nach überhaupt nicht auf die Erfahrung stützen können, sondern genau so willkürlich, so dogmatisch sind wie die Annahme . . .“

<sup>19</sup> 426A

<sup>20</sup> 426B. „Sie sehen: hier stimme ich ‚Darwin‘ zu, hier setze ich ein Fragezeichen, hier widerspreche ich ihm, je nach dem Stande meiner Einsicht in die Dinge.“

<sup>21</sup> 426B

<sup>22</sup> 426C

<sup>23</sup> „Da haben wirs! würde nun ein sog Freidenker einfallen – da haben wir wieder einen von den Unehrliehen, Inkonsequenten, Halben! Wenn die religiöse Lehre an einem Punkt von der Wissenschaft durchlöchert werden kann, wie wird es dann mit dem Rest stehen?“ (426C)

<sup>24</sup> 426CD. „Gewiß, würde er sagen, noch sind nicht alle unsere Behauptungen über den Ursprung der Welt bewiesen. Aber wir *werden* sie beweisen. Noch ist überhaupt nicht alles erforscht und verstanden, die Begriffe der Kraft und des Lebens z. B. sind uns Rätsel bis heute – aber wir werden sie erforschen und verstehen.“

<sup>25</sup> 427AB. „Und nun kommt dazu und muß hier auch erwähnt werden, daß viele *Freunde* der Religion ganz vom entgegengesetzten Standpunkte aus die gleiche Stellung einnehmen. Sie sagen gleichfalls: Entweder die ganze christlich-religiöse Lehre, wie wir sie verstehen, oder dann gar nichts mehr. Ist erst ein Loch geschlagen in die unbedingte Autorität der Bibel und ihrer Berichte und Lehren, dann wird der Rest der Mauer bald auch einstürzen. Und dann stellen sie entwedertrotzig Moses Darwin entgegen und behaupten gegen allen Augenschein: er hat doch recht! Oder aber sie versuchen mit wissenschaftlichen Gründen diese Behauptung zu rechtfertigen, indem sie nachweisen, daß sich die biblischen Berichte irgendwie wissenschaftlich begründen lassen.“

<sup>26</sup> 427C. „Wir wollen nun weder mit diesen noch mit jenen rechten darüber, ob damit, daß man *Etwas* aufgibt von der christlich-religiösen Lehre, auch das *Ganze* fallen muß. Im Grunde machen sie ja beide Zukunftsmusik, . . . Ich glaube nicht daß es großen Wert hat, über diese *Möglichkeiten* zu streiten. Die Erfahrung zeigt, daß dabei in der Regel von beiden Seiten die vorgefaßte Meinung und ihre Schwester, die Phantasie, an die Stelle des nüchternen Nachdenkens tritt.“

hinauszukommen, wirft Barth die Frage nach „der *Voraussetzung* dieses Entweder-Oder-Denkens“ auf.<sup>27</sup> Die freidenkerische Methode hat nur Sinn, wenn es bei Wissenschaft und Religion sich um zwei geschlossene Gedankenwelten handelt, wenn Lehre neben und gegen Lehre steht.<sup>28</sup> Doch: „*Ist die Religion überhaupt eine Lehre? Und ist die Wissenschaft überhaupt eine Lehre?*“<sup>29</sup> Mit dieser Frage zielt der Redner, nachdem er schon längere Zeit gesprochen hat und fast auf der Höhe seines Vortrags angelangt ist, auf „das Wesen von Religion und Wissenschaft“<sup>30</sup> und besseres Verständnis eines jeden der beiden.

Barth wendet sich zunächst der Wissenschaft zu.<sup>31</sup> Dem freidenkerischen Entweder-Oder zufolge wäre sie eine „*wissenschaftliche Lehre*“, „d. h. ein Gebäude von Gedanken und Erkenntnissen, begründet auf Vernunft und Erfahrung, in denen die Wahrheit und zwar die letzte, oberste Wahrheit enthalten wäre“.<sup>32</sup> Die Wahrheit soll die Wirklichkeit wiedergeben. „Die naturwissenschaftliche Lehre ist also nach ihrer (der Vertreter des freidenkerischen Standpunkts) Meinung *die zutreffende Darstellung der Wirklichkeit*. Sie erforscht zunächst *die Welt unserer Sinne*, soweit ihr das möglich ist, sie weiß aber auch, daß *die Welt unserer Sinne die Welt überhaupt*, die Wirklichkeit ist, und gibt darum Auskunft nicht nur über das, was sie direkt erfahren und beobachtet hat, sondern, *nach denselben Regeln des Erkennens*, auch über die Welt überhaupt.“<sup>33</sup> Aus der „Erfahrungstatsache“ der Welt der Kausalität wird auf diese Weise auf eine „ewige Entwicklung“ geschlossen, aus der Erfahrungswelt von Raum und Zeit auf deren Unendlichkeit.<sup>34</sup> Nichts, was sich irgendwie beobachten läßt, ist nicht „mechanische Welt“. „Und daraufhin redet sie (die naturwissenschaftliche Lehre) fröhlich von einem *Weltall*, d. h. sie behauptet, daß in der Wirklichkeit überhaupt alles Welt, sichtbare, hörbare, meßbare, wiegbare Wirklichkeit sei, daß es also Geist und Gott nicht gebe, weil sie schlechterdings nicht wahrnehmbar sind.“<sup>35</sup> Die „sogenannte wissenschaftliche Lehre“ verallgemeinert also „ihre Erkenntnis von der Erfahrungswirklichkeit zu einer Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt. Oder anders ausgedrückt: sie behauptet, die Wahrheit zu besitzen, während sie nur Erfahrungswahrheit besitzt.“<sup>36</sup> Die „sogenannte wissenschaftliche Lehre“ lebt der Annahme und meint, „mit der Erkenntnisregel, die für die wahrnehmbar wirkliche Welt gilt, auch die Welt selbst, auch die ‚Welt an sich‘, wie der Philosoph sagt, begriffen zu haben. Durch diese Verallgemeinerung erst wird sie eine ‚Lehre‘, ein Gebäude von abgeschlossenen Erkenntnissen.“<sup>37</sup> Die letzte Verallgemeinerung ist pure Annahme, ein Trugschluß. Die Erfahrungswelt ist nicht die

<sup>27</sup> 427C. „Wohl aber lohnt es sich, die Frage einmal ins Auge zu fassen, wie es denn mit der Voraussetzung dieses Entweder-Oder-Denkens steht, das Religion und Wissenschaft so schneidig einander gegenüberstellt und entweder alles oder gar nichts will gelten lassen.“

<sup>28</sup> 427Df. „Die Voraussetzung lautet, . . . , daß . . . die Religion und die Wissenschaft als zwei kompakte in sich geschlossene Massen von Gedanken oder Erkenntnissen betrachtet werden. . . Ist die Voraussetzung richtig, daß man, wenn es sich um Religion und Wissenschaft handelt, in dieser Weise eine zusammenhängende Gedankengruppe neben eine andere zusammenhängende Gedankengruppe stellt, eine Lehre neben eine Lehre, und dann fragt: welche hat recht?“

<sup>29</sup> 428A

<sup>30</sup> 425B

<sup>31</sup> 428A-431BC

<sup>32</sup> 428B

<sup>33</sup> 428BC

<sup>34</sup> 428C. „Sie gründet zB auf die Erfahrungstatsache, daß es in der sichtbaren Welt, in der Natur kein schlechthin Neues, keine absoluten Anfänge gibt, sondern nur Entwicklung, nur Ursachen und Wirkungen, die Behauptung, daß die Welt, die Wirklichkeit überhaupt eine ewige Entwicklung sei. Sie beobachtet, daß es in der Erfahrungswelt keinen Raum gibt, hinter dem nicht neue Räume wären, und keine Zeit, vor der und nach der nicht andere Zeiten wären, daß also Raum und Zeit unendlich sind. Darauf stützt sie die Behauptung, daß die Welt überhaupt räumlich und zeitlich ewig sei.“

<sup>35</sup> 428D. „Moses oder Darwin?“ hatte einen Biologen (Botaniker) zum Verfasser; Barth geht in diesem Teil des Vortrags (als Marburger) von einer mathematisch-physikalischen Bestimmung der Naturwissenschaft aus.

<sup>36</sup> 428Df

<sup>37</sup> 429A. Erst als ‚Lehre‘ kann sie „mit anderen ‚Lehren‘ in der angeführten Weise in Konkurrenz treten“.

Wirklichkeit. „Die Art selbst, wie wir von dieser Welt Kenntnis nehmen, beweist, daß sie nicht die wirkliche Welt ist, sondern nur, um es so zu sagen, die vorläufige, d. h. die bis jetzt erkannte Welt.“<sup>38</sup> Die Grenzen der exakten Wissenschaft demonstriert Barth durch deren prinzipielles Unvermögen, die größte und die kleinste Größe in Zahlen auszudrücken und zu benennen.<sup>39</sup> „Wissenschaft ist Erkenntnis von Größen in Zahlen. . . Darum gibt es keine Wissenschaft von der Wirklichkeit.“<sup>40</sup>

Die Vorstellung von einer wissenschaftlichen Lehre ist damit hinfällig. „Ein abgeschlossenes Gebäude wissenschaftlicher Erkenntnisse, das den Anspruch erheben will, eine zutreffende Darstellung der Wirklichkeit zu sein, ist das denkbar *unwissenschaftlichste* Unternehmen. Denn gerade die Wirklichkeit dargestellt zu haben, wird die echte Wissenschaft nie behaupten, weil die Wirklichkeit mit ihren kleinsten und größten Größen immer jenseits aller möglichen Erkenntnis liegt. *Die Wissenschaft ist ihrem Wesen nach ein Suchen und nicht ein Gefundenhaben.*“<sup>41</sup> Die Wissenschaft ist „eine Arbeiterin und das ist ihre Größe“; im eingangs referierten Buch „Moses oder Darwin?“ „tritt sie auf als eine *Besitzerin* und das ist ihr Untergang“.<sup>42</sup> Barth schließt diesen Abschnitt über die Wissenschaft als Lehre mit einer Korrektur der Vorstellung vom starren und unverbrüchlichen Naturgesetz<sup>43</sup>: „Es wird sich auf jeder neuen Stufe der Erkenntnis reinigen und vertiefen. Es ist niemals eine Beschreibung der Wirklichkeit, sondern immer nur eine Beschreibung der bis jetzt erkannten Wirklichkeit.“<sup>44</sup> „Nicht dürfen wir das Naturgesetz als ein *Dogma* auffassen, d. h. als eine Beschreibung der Wirklichkeit überhaupt, wenn wir nicht ein Gebäude von phantastischer Bodenlosigkeit und Bedeutungslosigkeit aufrichten wollen.“<sup>45</sup>

Damit geht der Vortragende zur Religion über.<sup>46</sup> Der Gegensatz der Wissenschaft zur Religion wäre nur schärfer, wollte zwar nicht die Wissenschaft, wohl aber die Religion in der Hauptsache für eine Wahrheitslehre gelten, „eine Summe von richtigen Gedanken, eine zutreffende

<sup>38</sup> 429B

<sup>39</sup> 429Cf. „Das wissenschaftliche Kenntnisnehmen besteht nämlich immer irgendwie in der Feststellung von *Größen*. Die Wissenschaft tritt an die Welt der Sinne heran mit dem Willen, die ihr begegnenden Objekte zu messen, zu zählen, zu wägen, ihre Verhältnisse zueinander zu erforschen. Sie ist gerade darum *exakte* Wissenschaft, weil sie alle ihre Erkenntnisse in *Zahlen* ausdrücken kann.“ Eine exakte Wissenschaft von der Wirklichkeit (überhaupt) müßte darum zwei Größen in Zahlen feststellen können, „nämlich zuerst die kleinste wirkliche Größe, die kleinste Einheit, aus der sich diese angeblich wirkliche Welt aufbaut, und zweitens die Größe des Ganzen, die Totalität oder Summe all dieser Einheiten“. (429CD) Die „Art unseres wissenschaftlichen Erkennens selbst“ verbietet uns, „uns bei irgendeiner festgestellten Größe zu beruhigen“. (429D) „Unser Denken zwingt uns, auch das kleinste Atom wenigstens in Gedanken noch in hundert Millionen Teile zu zerlegen . . . ohne daß wir jemals bei einer Größe anlangen würden, von der wir sagen könnten: das ist nun die Zahl eins in der ungeheuren Summe des Weltalls. Und ebenso müssen wir uns das *größte Große*, das wir uns denken können, immer noch größer denken. . . , wir könnten uns ein Ende der Größe der Welt, wir könnten uns ihre Summe, wir könnten uns eben dies sog Weltall nicht denken.“ (430AB)

<sup>40</sup> 430B

<sup>41</sup> 430C. Die Wissenschaft erforscht „die Erfahrungswelt, die Welt unserer Sinne nach der Erkenntnisregel des Bewußtseins“; darin liegt ihre Wahrheit. „Sie folgt dem Trieb, das unendliche Feld dieser Welt ganz auszumessen, von Stufe zu Stufe, von Erkenntnis zu Erkenntnis, von Größe zu Größe, von Zahl zu Zahl, ohne ein Ende abzusehen (absehen zu *können!*) und doch ohne zu ermüden.“ Folgt der Satz von der Wissenschaft als Arbeiterin. (430CD)

<sup>42</sup> 430D. Forts: „Wenn sie meint gefunden zu haben, zu besitzen, dann hört sie auf Wissenschaft zu sein.“

<sup>43</sup> Die Wissenschaft versucht („ein vorläufiger Versuch“), Ordnung in die uns durch die Sinne zugekommenen Erfahrungstatsachen zu bringen. Eine solche Ordnung, die in Zahlen ausdrückbar ist, nennt man dann ein *Naturgesetz*. Aber dies Naturgesetz ist nicht starr und ‚unverbrüchlich‘, wie man oft gesagt hat.“ (430Df)

<sup>44</sup> 431A. Forts: „Selbstverständlich treten wir an jede neue Tatsache der Erfahrungswelt heran mit dem vorläufig bewährten Ordnungsversuch, wir suchen sie (die Erfahrungswelt) naturgesetzlich zu begreifen. Nicht aber dürfen wir sagen, auf Grund unseres vorläufig bewährten Naturgesetzes die Welt schon verstanden zu *haben*.“

<sup>45</sup> 431B. Forts: „Das geschieht aber, wenn man von ewiger Entwicklung der Welt, von ihrer räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit redet, wenn man sie zu einem geist- und gottlosen Mechanismus machen will und wenn man das alles – eine ‚*wissenschaftliche Lehre*‘ nennt. Also: die Wissenschaft ist keine Lehre und ihre Erkenntnisse sind keine Katechismussätze, die ein für allemal gelten wollen.“ (431C)

<sup>46</sup> 431C. Der übergeordnete Gesichtspunkt ist zunächst aber (bis 435CD) die Auflösung des Gegensatzes.

Darstellung der Erkenntnis der Wirklichkeit“, die ihren Anspruch auf eine vor Zeiten erfolgte Offenbarung gründet. Ein Gegner der Religion könnte dann den Vorzug ausspielen, den die Wissenschaft als Sucherin und Arbeiterin hat gegenüber der Religionslehre, die „in trägem zufriedenen Besitz der Wahrheit“ sich sonnt.<sup>47</sup> „Wo der Angriff auf die Religion in diesem Sinn geführt wird, da kann man im eigensten Interesse der Religion nur seine helle Freude daran haben.“<sup>48</sup> Denn die Auffassung der Religion als „froh-behaglicher Besitzerin der Wahrheit“ ist so falsch wie die der Wissenschaft in diesem Sinn, auch wenn es auf den ersten Blick so scheint, weil fast in jeder Religion eine Dogmatik begegnet. Die Zustimmung zu diesen Lehren scheint dann in der Tat das Merkmal der Zugehörigkeit zu einer Religion zu sein.<sup>49</sup> Im Christentum, um sich auf diese Religion zu beschränken, gibt es „wohl mancherlei christliche Lehren“ verschiedener Kirchen, aber keine, die „den Inhalt des Christentums authentisch wiedergibt“.<sup>50</sup> „Denn Christen wollen alle diese Gruppen sein. – Aber wenn man genauer zusieht, lösen sich auch diese Gruppen auf.“<sup>51</sup> Nicht einmal die römische Kirche hat „eine fertige, d. h. ein für alle Mal abgeschlossene Wahrheitslehre“.<sup>52</sup> Und „noch viel mehr gilt das . . . von den protestantischen Lehrgruppen“.<sup>53</sup> Die Berufung auf die Bibel hat „in den vergangenen vier Jahrhunderten dazu dienen müssen, innerhalb des Protestantismus die grundsätzliche und schrankenlose *Lehrfreiheit* zu schaffen“.<sup>54</sup> „Jeder macht sich auf Grund der Bibel seine *eigenen* Gedanken über Gott und die Welt und den Menschen. Das wollten wir aber auch nicht ändern.“ Was alle „in der Bibel finden, der Inhalt des Christentums, das ist offenbar etwas ganz anderes als die Lehren, als die Erkenntnisse, die sie daraus entnehmen“.<sup>55</sup>

Sind die entnommenen Lehren und Gedanken unendlich verschieden, so ist doch zu beobachten, „daß überall bei aller Verschiedenheit etwas aus der Bibel genommen wird, das allen *gemeinsam* ist. Wir finden nämlich unter der Fahne all der verschiedenen christlichen Lehren Menschen, die gelernt haben, das Leben und seine Aufgaben ernst und schwer zu nehmen, die mit sich selbst und ihrem Können gründlich unzufrieden geworden sind und die

<sup>47</sup> 431D. Barth zitiert Lessings Wort vom Vorzug der Suche über den Besitz der Wahrheit mit dem Zusatz Hermann Cohens, „daß die Gabe der rechten Hand (Gottes) in der linken, daß alle Wahrheit in dem ewigen Trieb nach Wahrheit verborgen liegt“. (431Df)

<sup>48</sup> 432A. Lessing, Kant, Fichte haben der Religion zur Besinnung über sich selbst geholfen. „Die Sätze des Katechismus kennen und annehmen, das war auch bei uns jahrhundertlang das Kennzeichen der Religion, und auch heute ist die Auffassung nicht ausgerottet, daß das die Grundlage der Religion ausmache.“ (432BC) In der römischen Kirche ist es die offiziell gültige Auffassung: „Ein Christsein fängt damit an, daß man glaubt, dh mit seinem Verstand für wahr hält, was die Kirche als offenbarte Lehre darbietet.“ (432C)

<sup>49</sup> 432B.Df

<sup>50</sup> 433A. „Ja, da ist die römisch-katholische Kirche mit ihrer fest umrissenen, sorgsam gehüteten Kirchenlehre. Da gab es ihr gegenüber in früherer Zeit eine lutherische und eine reformierte Kirchenlehre. Da gibt es die Sonderlehren der griechisch-orthodoxen Kirche und der zahllosen protestantischen Sekten.“ (433B)

<sup>51</sup> 433BC

<sup>52</sup> 433C. Forts: „Theoretisch ist hier freilich das *depositum fidei*, das religiöse Erkenntnisgut, der Kirche ein für allemal anvertraut, und der päpstliche Stuhl in Verbindung mit dem allgemeinen Konzil hat bloß die Kompetenz, dieses fertige Erkenntnisgut zu erklären und fortzubilden. Aber in der Praxis bedeutet das doch, daß auch in der katholischen Kirche jederzeit neue Dogmen, dh bis jetzt nicht gekannte oder anerkannte religiöse Erkenntnisätze eingeführt werden können. Es gibt also auch hier keine tote, dh keine für immer abgeschlossene und etwa in einem Buch niedergelegte Wahrheitslehre, sondern auch die katholische Wahrheit ist an jedem Punkt der Veränderung fähig, mag dies immerhin unter dem vorsichtigen Titel der Erklärung und Fortbildung geschehen.“

<sup>53</sup> 433D. Sie machten „die Bibel zur Grundlage und Norm der Gedankenbildung“, „die Bibel allein, ohne Papst und Konzil, die etwa die Bibel authentisch auszulegen hätten. Denn auch die sog Bekenntnisschriften der alten lutherischen und reformierten Kirchen, die ja in Deutschland offiziell noch heute in Geltung sind, waren nie Kirchenlehre im römisch-katholischen Sinn, sondern eine Zusammenfassung derjenigen Gedanken, die sich die Generation, in der sie entstanden, zur Richtschnur ihres Verständnisses der Bibel nehmen wollte. (bis 434A)

<sup>54</sup> 434A. Forts: „Denn der erste las die Bibel lutherisch, der zweite calvinisch, der dritte pietistisch und der vierte aufklärerisch, der fünfte philosophisch und der sechste religionsgeschichtlich.“ Niemand „wollte und konnte“, kann und will es wehren, „daß die Bibel zu jedem auf seine Weise“ redet. Ob bedauert oder nicht, dies ist „*Tatsache*“, „an der nichts zu ändern ist“. (434BC)

<sup>55</sup> 434C

dann eine Kraft gefunden haben, auf den natürlichen menschlichen Egoismus zu verzichten, ihr Leben in den Dienst der andern zu stellen und dann in stillem innerem Frieden und doch mit trotzigem Mut<sup>56</sup> durchs Leben zu gehen in der bescheidenen, aber festen Gewißheit, daß ihr Weg der rechte sei und daß er sie zwar oft ins Dunkel, aber sicher ans Ziel führen müsse. Solche Menschen sind *Christen*.<sup>57</sup> Der Inhalt ihres Christentums sind nicht „Katechismussätze“ einer Kirche, ist „nicht eine Lehre, sondern das ist ein neues überlegenes *Leben*, wie es andere Menschen nicht haben. Es hat sie berührt und erfaßt und umgestaltet. Dieses Leben ist der Inhalt des Christentums. Und dieses Leben verdanken sie direkt oder indirekt der Bibel.“<sup>58</sup> Solches Leben war „vollendet in Jesus Christus“, unvollkommen in den Propheten und Aposteln: „Diese Menschen der Bibel sind den Christen die Offenbarung Gottes, nicht in dem, was sie gelehrt haben, sondern in dem, was sie gewesen sind, in der Kraft, die von ihnen ausgegangen ist. In dieser Kraft spüren wir nämlich etwas von jener Welt der *Wirklichkeit*, die die Wissenschaft ewig sucht und ewig nicht findet. Und wir erfahren es, daß unser eigenes Leben in diese Welt der *Wirklichkeit* versetzt wird, wenn wir uns von ihrem Leben erfassen und verwandeln lassen. Ich sage Wirklichkeit, aber was ich meine ist *Gott*. Die Gottesoffenbarung, die uns in dem Leben der biblischen Menschen entgegentritt, und die Gottesoffenbarung, die wir erfahren, wenn wir uns unter ihre Wirkung stellen – das ist der Inhalt des Christentums.“<sup>59</sup> Und die biblischen Erzählungen von der Schöpfung und von Wundern, die Gesetze und Weissagungen und alle christlichen Lehren?<sup>60</sup> „Die christliche Lehre“ gibt es nicht, wie zuvor dargetan. Einig in der christlichen Gotteserfahrung selbst als dem „eigentlichen Inhalt des Christentums“, sind die Christen, „auch die aufrichtigen wahren Christen“, sich doch nicht einig „in der Art, wie sie darüber zu einander reden wollen“.<sup>61</sup> Die Lehren verhalten sich zu jenem eigentlichen Inhalt „nur wie das Kleid zum Körper, wie die Schale zur Frucht, wie der Reflektor zum Licht“. Die Lehren sind nicht die Grundlage des Christentums, „das Christentum ist die Grundlage dieser Lehren“.<sup>62</sup>

Die „sogenannte christliche Lehre“ ist damit nicht gering geachtet, „ganz im Gegenteil“. „Wir würdigen alle die großen Gedanken, die in dieser Lehre enthalten sind, als bedeutende und zum Teil unvergängliche Versuche, die innere Lebenserfahrung der Religion auszudrücken.“<sup>63</sup> Dennoch bleiben sie „Ausdruck“, es bleibt bei der Hochschätzung als eines „Mittels“. „Wir stehen dem allem *frei* gegenüber.“<sup>64</sup> „Denn es ist nicht die Sache selbst.“<sup>65</sup> Die Einsicht in die unvermeidliche Zeitbedingtheit des zum Ausdruck gebrauchten Mittels<sup>66</sup> läßt die historische

---

<sup>56</sup> Kampf!

<sup>57</sup> 434Df

<sup>58</sup> 435B. Sie verdanken dieses Christentum „nicht einer biblischen Lehre, sondern der biblischen Lebenswelt“.

<sup>59</sup> 435C

<sup>60</sup> Darüber noch 435D-437CD.

<sup>61</sup> 436A

<sup>62</sup> 436B

<sup>63</sup> 436BC. Forts: „Man kann von Gott nicht zutreffender reden, als es Jesus getan hat, indem er ihn ‚Unser Vater im Himmel‘ genannt hat. Man kann die befreiende und versöhnende Lebensoffenbarung, die dem Christen widerfährt, nicht genauer bezeichnen, als indem man sie mit Paulus ‚Gnade‘ nennt, und wenn er von dem neuen Leben des erlösten Menschen redet als von der ‚Freiheit‘, dann empfinden wir alle den Wahrheitsgehalt dieses Wortes. Man kann die helfende Bedeutung der Person Jesu nicht besser aussprechen, als indem man sie auf den Ausdruck bringt, daß er ‚für uns gestorben‘ ist. Und so finden wir Schritt für Schritt in der Gedankenwelt der christlichen Dogmatik eine wahre Fülle von Tiefe und Wahrheit und Schönheit. Auch das scheinbar Fremdeste kann einem lieb werden als eine eigenartige Äußerung des ewig gleichen Evangeliums. Auch die Dogmen und auch die Wundergeschichten, an denen unser Verstand Anstoß nehmen mag, können uns ein Mittel werden, uns das Leben, das in Jesus und seinen Getreuen war, zugänglich zu machen.“ (436CD)

<sup>64</sup> 436D. Forts: „Wir brauchen es, aber wir sind nicht daran gebunden. Wir verehren es, aber wir sind nicht darunter geknechtet.“

<sup>65</sup> 436Df. Forts: „Die Sache selbst ist die innere Gottesoffenbarung und Gotteserfahrung, die darin vor Tausenden von Jahren ihren Ausdruck gefunden hat.“

<sup>66</sup> „Deshalb wird es uns nicht stören oder kränken, wenn wir beobachten, daß dieser Ausdruck den Schranken seiner Zeit unterworfen, daß es kein ewig gültiger, sondern ein menschlicher und darum veränderlicher ist.“ (437A)

Kritik selbstverständlich werden.<sup>67</sup> Ja, „es wird uns nicht entrüsten, wenn wir an dem verschiedenartigen geistigen und sittlichen Gehalt der einzelnen biblischen Bücher wahrnehmen, daß es auch in der Bibel schon unterschiedliche Höhenlagen des inneren Lebens, der Religion gegeben hat.“<sup>68</sup> Die Wissenschaft stelle fest, was sie meint feststellen zu müssen. „Hier werden wir ihr zustimmen, dort werden wir zweifeln, dort werden wir abwehren – aber das alles hat mit unserer Religion selbst wirklich nichts zu tun. Die wissenschaftliche *Richtigkeit* oder *Unrichtigkeit* des biblischen Ausdrucks macht mir die Offenbarung, die in der Bibel verborgen ist, weder wertvoller noch wertloser.“<sup>69</sup> Über dem Ausdruck vergangener Religion wie über dem Wert vergangener Religion, so macht der sonntagnachmittägliche Vortrag im alten Safenwiler Schulhaus seinen Hörern deutlich, über diesem Vergangenen steht und behauptet sich die Religion, die Gotteserfahrung, das innere Leben der Gegenwart und behält das letzte Urteil sich vor. In der biblischen Schöpfungsgeschichte mag manches unrichtig sein, „aber ich höre darin die frohe Botschaft, daß ich nicht in einer Welt des blinden, sinnlosen Schicksals lebe, sondern in einer Welt, die der Vater geschaffen. Eine sogenannte wahre Geschichte kann mich unendlich langweilen, während eine sogenannte Sage ein Gotteswort zu mir reden kann. Wer es unternimmt, die Religion zu bestreiten, weil er ihre Lehren und Erzählungen für unrichtig hält, der weiß nicht, was er tut, um es kurz zu sagen. Er rennt offene Türen ein in einem Haus, in dem er jederzeit freundlich empfangen sein könnte.“<sup>70</sup>

„Und nun noch ein Wort zum Schluß über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, so wie wir beide nun kennengelernt haben.“<sup>71</sup> Nach der Aufräumarbeit im ersten Teil des Vortrags hatte Barth nacheinander das Wesen der Wissenschaft und dann zuletzt das der Religion umrissen. Das Schlußwort setzt dem Entweder-Oder des eingangs referierten Buches eine weit andere Verhältnisbestimmung entgegen. Allerdings bringt diese das Bewußtsein der Überlegenheit gegenwärtiger Religion zum Ausdruck. – Religion und Wissenschaft als den Widerspruch zweier Lehren auszugeben, stiftet nichts als Verwirrung.<sup>72</sup> „Die *Wissenschaft* ist das unendliche Suchen nach Wahrheit.“ Auf dem Wege der Erfahrungserkenntnis versucht die Wissenschaft, die Wirklichkeit zu erkennen.<sup>73</sup> „Aber sie vermag es nie, diese Wirklichkeit zu berühren, weil in diesem Moment unsere Erkenntnismittel versagen müßten.“ Wie zuerst 1910 in den „Ideen zur Religionsphilosophie“ überträgt Barth in Übereinstimmung mit Hermann Cohen, was Wilhelm Herrmann von der Moral behauptet hatte, erweiternd auf die Wissenschaft: „So versetzt die Wissenschaft den Menschen in eine ungeheure Spannung, sie stellt ihn vor die Aufgabe, die Wirklichkeit, d. h. Gott selbst zu erkennen, um ihm im selben Augenblick das Angesicht Gottes zu verhüllen.“<sup>74</sup> Die Wissenschaft müßte zur Religion führen, lautet Barths Verhältnisbestimmung. Aber welcher Mensch erträgt die bezeichnete Spannung? Barth antwortet ohne Zögern: „Die, denen es klar geworden ist, daß im ewigen Suchen nach der Wahrheit die Wahrheit selbst liegt; die etwas von der Wirklichkeit in sich tragen, die sie erkennen möchten; die den Gott haben, den sie suchen. Solche Menschen erzieht die *Religion*. Denn in der Religion erfüllt sich der Mensch mit der Wirklichkeit, die ihm die Wissenschaft zu erkennen aufgibt.“<sup>75</sup>

<sup>67</sup> „Es wird uns nicht befremden, wenn die Wissenschaft diese und jene Angabe der Bibel, zum Beispiel den Schöpfungsbericht, berichtigt, wenn sie nachweist, daß an den biblischen Erzählungen die Sage einen großen Anteil hat, wie in den Erzählungen anderer Religionen.“ (437A)

<sup>68</sup> 437B

<sup>69</sup> 437BC. Die Wissenschaft: in diesem Augenblick eine, ob historisch-kritische oder Naturwissenschaft.

<sup>70</sup> 437CD

<sup>71</sup> 437D-438CD

<sup>72</sup> 437D

<sup>73</sup> 438A. „Sie (die Wissenschaft) sucht die Wahrheit durch Erkenntnis der Welt, der wir uns durch unsere Sinne bewußt sind. Sie kann wohl diese Erkenntnis ins Unendliche ausdehnen, und ihr Ziel bleibt immer, die Wirklichkeit zu erkennen.“

<sup>74</sup> 438A. Forts: „Wird es einen Menschen geben, der diese Spannung erträgt, der die selig-unselige Aufgabe antritt, ewig nach der Wahrheit zu suchen?“

<sup>75</sup> 438B

Steht die Religion über der Erfahrungswissenschaft, die nie an ihr Ende kommt und doch Grenzen hat, so steht die Religion in ihrer Überlegenheit gleichwohl im Dienst der Wissenschaft. „Daß es Menschen gibt, die die unendliche Aufgabe der Wissenschaft auf sich nehmen, das verdankt sie dem, daß es eine Tatsache gibt, die den Menschen den Mut und die Bescheidenheit, deren es dazu bedarf, verleiht. Und das ist eben die Tatsache der Religion.“<sup>76</sup> Die Safenwiler Zuhörer hätten feststellen können, daß das Cohen-Herrmann-Schema als Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur noch gelte.

## § 2 Die Rezension von Heims Geschichte des Gewißheitsproblems<sup>77</sup> – Das Ewige und das Zeitliche und die Einheit beider

Der Vortrag über Glaube und Geschichte, 1910 gehalten, wurde im Frühjahr 1911 für den Druck in der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift überarbeitet, erschien aber erst anfangs 1912. Im Zusammenhang dieses Zeitschriften-Beitrags erhielt Barth ein Buch zur Rezension aufgetragen: Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher, 1911. Im Juni 1912, nun bald ein Jahr in Safenwil, zeigt Barth sich von dem Buch angetan, ist aber über mancherlei Hindernissen noch im August bei der Lektüre, und die Rezension geht offenbar erst im November in den Druck. Kurz, das Buch beschäftigte ihn fast das ganze Jahr 1912 (aus dem man wenig erfährt) und schien so beschaffen, daß es die Aufmerksamkeit fesselte und das Nachdenken befördern mußte.

Karl Heim, durch eine Arbeit über Alexander Halesius mit der Scholastik vertraut geworden, beschreibt in einer historisch-systematischen Abhandlung von immerhin 380 Seiten die Entwicklung und die Wandlung des erkenntnistheoretischen Problems der christlichen Gewißheit,<sup>78</sup> wie es durch den Neuplatonismus Augustins einerseits im Gegenüber zur autoritativ festgehaltenen Heilsüberlieferung der Kirche andererseits gestellt und von der Scholastik (in zwei Traditionslinien) aufgenommen und bearbeitet wurde. Das Problem wurde völlig neu bestimmt in der Reformationszeit und danach abermals in der Theologie Schleiermachers. – Barth stellt den „Lessingschen Gegensatz“, der noch die Gegenwart bei sich festhält, an den Anfang<sup>79</sup>: ewige Vernunftwahrheit – zufällige Geschichtswahrheit. „Hier die Denknöwendigkeiten der Axiome, der apriorischen Normen des Bewußtseins, dort die Glaubensnöwendigkeiten der biblisch-kirchlichen Tradition.“ Dieser Gegensatz hat die systematische Theologie der letzten achthundert Jahre bestimmt,<sup>80</sup> und zwar in Gestalt der

<sup>76</sup> 438C; vgl. das Cohen-Zitat 432A u. Anm. 30. Davor: „Denn in der Religion erfüllt sich der Mensch mit der Wirklichkeit, die ihm die Wissenschaft zu erkennen aufgibt. Hier wird ihm Gott gegenwärtig, den ihn die Wissenschaft suchen heißt, um ihm zugleich zu verbieten, den Schleier von seinem Bilde zu nehmen. Ohne die Religion wäre und bliebe die Wissenschaft ein Jagen nach dem Schattenbild, das keiner über sich nehmen wollte. Alle echte Wissenschaft ist vielmehr getragen und getrieben von Religion.“ – Von Wahrheit und Wirklichkeit her gesehen, setzt erst die Religion durch (orientierende) Teilhabe an jenen dazu in Stand, die Suche der Wissenschaft zu betreiben. Um die Zuhörer zu gewinnen, wandelt Barth ab: Durch die Teilhabe an Wahrheit und Wirklichkeit erzieht die Religion Leute, welche die Mühe der Wissenschaft auf sich zu nehmen bereit sind.

<sup>77</sup> III 2, (469) 471-479

<sup>78</sup> Die Fundamente, auf denen die Theologie die christliche Heilsgewißheit ruhen sieht, bestimme die Gestalt der Theologie. So fragte Heim, im Bestreben, die „architektonische Konstruktion“ der „dogmatischen Systeme der Vergangenheit“ zu verstehen, nach deren „Gewißheitsfundament“ als dem sie charakterisierenden tragenden Grund; dies wiederum führte ihn auf die Vorgeschichte der Lehre vom *testimonium spiritus sancti internum*, nämlich deren mittelalterliche Wurzeln. (So nach Heims Vorwort S. III) Nicht anders stand für Barth alles religionsphilosophische, erkenntnistheoretische, hermeneutische Nachdenken im Zusammenhang der Besinnung auf die Aufgabe der Theologie, ja die Eigentümlichkeit der christlichen Religion.

<sup>79</sup> Heim 345f

<sup>80</sup> Barth begrüßte Heims „historische Übersicht dieses Grundproblems der Theologie“, „denn ich glaube, da kommt endlich Licht in die gegenwärtige verfahrenere Situation der prinzipiellen Theologie“. (476AB)

„fortlaufenden Auseinandersetzung“ einer „einlinigen“ mit einer „zweilinen“ Denkweise, womit Barth zum Referat übergeht.<sup>81</sup>

Die einlinige Denkweise nimmt ihren Ausgang von einem „Indifferenzpunkt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein, aber auch zwischen dem theoretischen und praktischen Apriori und zwischen Gott und dem Einzel-Ich“<sup>82</sup>. Die Wahrheit, welcher die Theologie dient, ist evident, die Historie symbolische Verhüllung oder pädagogisches Medium.<sup>83</sup> Das zweilinenige Denken nimmt auf die historische Überlieferung der Kirche Rücksicht und führt ein „Doppelschema der Wirklichkeit“ zu einer „überlogischen“ Einheit der Gewißheit.<sup>84</sup> Die vom einlinigen Denken beherrschte Überlieferung geht von Augustin über Anselm, die Mystiker, die älteren Franziskaner „zum Schleiermacher der Reden erster Auflage und der Dialektik. Ahnherr der zweilinenigen Denkweise innerhalb der christlichen Theologie ist Thomas von Aquino, sie gipfelt in Duns Scotus, und erlebt eine Renaissance in der protestantischen Spät-Orthodoxie.“<sup>85</sup>

Als „Spannung“ wiederholt sich die Zweilinenigkeit innerhalb der Systeme beider Linien.<sup>86</sup> Daß die einlinige Denkweise zurücktritt, aber nicht endet, zeigt, „daß die beiden logisch widerstreitenden Gedankenreihen nicht ausschließende Gegensätze sind, sondern divergierende Reihen, die einen gemeinsamen Schnittpunkt haben.“<sup>87</sup> Die einlinigen Systeme bewältigen den Ausgleich mit dem biblisch-kirchlichen Schema „durch Einführung der nur vom zweilinenigen Denken aus verständlichen Schnittlinie zwischen Natur- und Gnadenstufe. Diesem Kompromiß folgten im Protestantismus besonders Melanchthon mit seiner Koordination von Vernunft und Offenbarung und, so meint Heim, der Schleiermacher der Glaubenslehre mit seinem unentschiedenen Antagonismus zwischen mystischem Idealismus und der absoluten Geltung der kontingenten empirischen Größe Christus.“<sup>88</sup> Doch: „Kein Mystiker hat die Einheitssphäre isoliert festhalten können. Gleichzeitig mit dem Indifferenzpunkt leuchten auch immer wieder die Urunterscheidungen (Subjekt-Objekt, Abstraktum-Konkretum etc.) auf und treten zu jenem in ein Verhältnis unauflöslicher Antinomie. (Deutlich bei Bonaventura und Fichte.)“<sup>89</sup>

„Andererseits vermag auch die zweilinenige Denkweise die sachlich notwendige Tendenz auf jenen Schnittpunkt mit der einlinigen hin nirgends ganz zu verleugnen. . . Es muß also auch bei der exklusivsten Unterscheidung beider Gebiete ein diakritischer Punkt vorhanden sein, in welchem sie noch nicht von einander unterschieden *sind*, sondern erst unterschieden *werden*. Thomas bricht freilich mit der Anschauung Bonaventuras, wonach der menschliche Glaube eine Teilnahme am Denken Gottes sei; und doch bricht er nicht *ganz* mit diesem einlinigen Gedanken, indem er wenigstens eine ‚Entlehnung‘ aus dem Wissen Gottes und der Seligen in der *fides infusa* festhält.“<sup>90</sup> Die Brücke der Indifferenz wird noch schmaler bei Duns Scotus. „In der protestantischen Theologie aber hat sich diese Brücke erhalten in der Lehre vom *testimonium*

<sup>81</sup> 471C

<sup>82</sup> 471C. Heim stellt in der Tat zwei Linien fest, aber die von Heim gegebene Charakteristik unterscheidet sich von der Barths. Heim sucht (in Anlehnung an katholische Literatur) der Scholastik historisch gerecht zu werden. Barth entdeckt darin die Verwandtschaft mit einer ihm durch Wilhelm Herrmann vertrauten Gegenüberstellung und gibt Heims Beschreibung auch mit modernen Begriffen wieder. Zu Barth läßt sich der zweite Abschnitt von „Der christliche Glaube und die Geschichte“ vergleichen. (III,2,164ff)

<sup>83</sup> 472A

<sup>84</sup> 471Df. Die Gewißheit kommt dann zustande eben „durch ein irgendwie vorzustellendes Aufnehmen historischer, dh ‚v außen‘ an das Subjekt herankommender Wahrheitsdaten. Dieses Entweder-Oder geht letztlich zurück auf den Gegensatz von Platonismus und Aristotelismus und wird darum für die christliche Theologie aktuell mit dem sukzessiven Eindringen des letztern im Mittelalter.“ (472A)

<sup>85</sup> 472B

<sup>86</sup> 472C. „Als Konsequenz der einlinigen Gedankenreihe würde sich die reine logische Evidenz, als Konsequenz der zweilinenigen Gedankenreihe der reine Autoritätscharakter der Wahrheit ergeben.“ Als annähernd reine Formen entstehen „Eckehart und Seuse hier, Duns und Calov dort“. (472CD)

<sup>87</sup> 472C

<sup>88</sup> 473AB

<sup>89</sup> 473B

<sup>90</sup> 473C

spiritus sancti internum, das selbst bei den Ausläufern der Orthodoxie . . . mit der Selbstevidenz der Axiome . . . gleichgesetzt wird.<sup>91</sup> Kompromißlose Konsequenz verbietet sich hier wie dort.<sup>92</sup>

Das Konkurrenzverhältnis, das zu Inkonsequenzen nötigt, legt die Frage nahe, ob dieses „das einzig mögliche Verhältnis ist zwischen den beiden ringenden Tendenzen“. „Einliniges Denken strebt stets danach, sich zu einer Zweiheit zu entfalten, und zweiliniiges Denken hat stets einen einlinigen Indifferenzpunkt zur Voraussetzung. Sollten nicht beide in einem *polaren* Verhältnis zueinander stehen?“<sup>93</sup> Heim erinnert selber schon an Kants Beschreibung der Antithetik der reinen Vernunft.<sup>94</sup> Die „Höhepunkte des *reformatorischen* Denkens“<sup>95</sup> zeichnen sich durch die Erkenntnis dieses wahren Verhältnisses beider Überlieferungen aus. „Wie eine neue Intuition bricht hier die korrelative Zusammengehörigkeit der beiden divergierenden Richtungen hervor.“<sup>96</sup> Ohne ausdrückliche Erörterung behandelt Luther die zentrale Frage der Heilsgewißheit dieser Erkenntnis gemäß. „Hier besteht die Antinomie: Gott will als absoluter Alles (einlinig) und: Gott will als inhaltlich bestimmter nur den ihm konformen Inhalt (zweilinig). Statt nun die eine Seite zu ungunsten der andern zu verabsolutieren, erklärt Luther beide für absolut und beide für relativ.“<sup>97</sup> Immer ist das eine vom andern aus gesehen „das verborgene Innerste Gottes. In der fides liegen beide als notwendige Antinomie ineinander.“<sup>98</sup> Diese „*unheimlich-paradoxe Synthese*“, so der Barth sich einprägende und mehrfach wiederholte<sup>99</sup> Ausdruck Heims, „*ist das reformatorische Neue gegenüber den beiden Gedankenreihen des Mittelalters*. Die moderne Alternative aber: persönliche Gottesgewißheit oder Autoritätsglaube an die Schrift entsteht für Luther überhaupt nicht.“<sup>100</sup>

Des weiteren prüft Barth nun, inwieweit dies bei ihm größte Anteilnahme weckende Ergebnis<sup>101</sup> auch für Calvin und Schleiermacher gelte; er wiegt jedes Wort Heims über Calvin. „Sachlich übereinstimmend ist die Stellung des Systematikers *Calvin*. Auch er vollzieht jene Zusammenschau der mittelalterlichen Antinomie. Und zwar so, daß er die Selbstevidenz der Axiome und das testimonium spiritus sancti unter sich und mit der Autopistie der Schrift in eins setzt, d. h. daß er, bei voller Wahrung des Gegensatzes, den ganzen Inhalt der einlinigen Denkweise (Unmittelbarkeit, Gottinnigkeit, Indifferenzpunkt von Subjekt und Objekt, Wahrheit und Wert, Erkennen und Wollen) auf den konkreten, kontingenten Schriftinhalt überträgt. (Zentralinhalt der ‚Schrift‘ ist für ihn wie für Luther Christus.)“ Mit höchster Befriedigung stellt Barth fest: „Bei beiden Reformatoren also die ‚unheimlich-paradoxe Synthese‘ als letztes Wort der theologischen Gewißheitsbegründung.“<sup>102</sup>

<sup>91</sup> 474A

<sup>92</sup> „Denn kompromißlose Konkurrenz wäre hier der Tod der kirchlichen, und dort der wissenschaftlichen Brauchbarkeit.“ Überdies drohte die Füllung mit nichtchristlichen Inhalten. (474BC)

<sup>93</sup> 474C. Barth referiert sehr verkürzend, doch recht treu.

<sup>94</sup> Heim 225f

<sup>95</sup> 475A

<sup>96</sup> 475A

<sup>97</sup> 475B

<sup>98</sup> 475B. Forts: „(. . . ineinander:) einerseits die Transzendenz des Heilswillens und die subjektive Erfahrung des absoluten Doppelwillens, andererseits die Transzendenz des absoluten Doppelwillens und die subjektive Erfahrung des unbedingten Heilswillens.“

<sup>99</sup> 475C.D.477B

<sup>100</sup> 475C. Forts: „(Dies gegen die seit Ritschl übliche Beurteilung Luthers.)“

<sup>101</sup> „Ich glaube, da kommt endlich Licht in die gegenwärtige verfahrenere Situation der prinzipiellen Theologie.“ Man begegnet bald Einlinigen, bald Zweiliniigen „und bald den Viertels- und Halbleuten“ mit der „vagen Erkenntnis“ am Ende, „es könnte an der ganz entgegengesetzten Beobachtungsweise ‚auch etwas‘ sein“. (476B) – Ist die heutige Not nur der Spezialfall einer sehr alten, verlernt man „das Wichtigtun mit unsern ‚modernen‘ Problemen“ „und lernt, sich wieder in Reih und Glied zu stellen mit unsern theologischen Vätern und Vorvätern“. (476C)

<sup>102</sup> 475CD. Calvin wäre in noch helleres Licht getreten, meint Barth (477CD), hätte Heim bei ihm sich nicht allein an die erkenntnistheoretischen Ansichten gehalten, sondern (wie bei Luther) die Gnadenlehre berücksichtigt.

Bei Schleiermacher hingegen stellt Heim nichts als Konfusion fest und fordert damit Barths energischen und ausführlich dargelegten Widerspruch heraus. „Ich glaube, Schleiermacher ist gerade so ‚konfus‘ und gerade so wenig ‚konfus‘ wie Luther. Seine systematische Tendenz . . . ging in den ‚Reden‘ und in der Glaubenslehre auf Entgegenstellung und Ineinanderstellung der beiden heterogenen Gewißheitsgründe.“<sup>103</sup> Wo Heim bei Schleiermacher bloß empirische Auffassung der ‚apriorischen Form jedes möglichen Bewußtseins‘ sieht (psychologisch verflachend, wie Barth meint), zieht Barth vor, von Aktualisierung in einem empirischen Bewußtsein zu sprechen<sup>104</sup> (ganz dem Cohen-Herrmann-Schema gemäß) und findet darin den gesuchten Schnittpunkt der konsequent mystischen und der konsequent historischen Reihe.<sup>105</sup> Heim mißverstehet Schleiermacher, dieser ist Luther entsprechend aufzufassen.

1. Barth ist hoch befriedigt, die bedrängende Frage der Gegenwart mit den großen Fragen und dadurch veranlaßten Gedanken vergangener Geschlechter in Zusammenhang stehend zu sehen.<sup>106</sup> Als er kein halbes Jahr später den Vortrag über den Glauben an den persönlichen Gott ausarbeitet, bringt er die von Heim beschriebene und bis auf Plato und Augustin zurückzuführende einlinige Denkweise mit Cohens Ungrundlegung und dem nach seiner eigenen Erkenntnis von der Persönlichkeit Gottes zu unterscheidenden Absolutheit oder dem Erhabenen an und in Gott in Verbindung.<sup>107</sup>

2. Barth beginnt mit dem auf Lessing zurückgehenden Gegensatz von ewiger Vernunftwahrheit und zufälliger Geschichtswahrheit<sup>108</sup>; bei Heim sei die mittelalterliche Vorgeschichte zu finden. Die von Barth besprochenen Unterschiede und beleuchteten Gegensätze verschieben sich oder wechseln gar und erregen doch gleiche Anteilnahme. Allen ist der Unterschied und die Gegenüberstellung des Transzendenten, Ewigen einerseits und eines als immanente Erfahrung Anerkannten oder Überlieferten oder durch solche Elemente wesentlich Bestimmten andererseits eigen, und das Verhältnis zueinander, vielmehr bereits die Möglichkeit eines solchen werden erörtert. Die Erörterungen leitet das Interesse, das Transzendente, Ewige zu behaupten, und sei es in einer „unheimlich-paradoxen Synthese“, welche die Einheit nicht formuliert.

3. Die Rezension verdient Aufmerksamkeit wegen ihrer Auffassung und Beurteilung Luthers. Luthers Stellungnahme ist mit Heim aus seiner Gnadenlehre zu erschließen (die moderne Alternative entsteht für Luther gar nicht): Gott will, absolut gedacht, alles; inhaltlich bestimmt gedacht, nur das Heil. Beide Seiten dieses Gegensatzes, die als Antinomie im Glauben ineinander liegen, gelten absolut und beide relativ; ein an Kants Antithetik der reinen Vernunft erinnerndes polares Verhältnis, das Luther (mit Heims von Barth bewundertem Ausdruck) zu einer „unheimlich-paradoxen Synthese“<sup>109</sup> bringt, bei welcher der Mensch in dieses Verhältnis mit einem Urteil darüber nicht eindringt und eine übergreifende Einheit darum nicht festgestellt wird. – Barth bezieht den absoluten Willen Gottes auch auf das (als zufällige Geschichtswahrheit) historisch festzustellende Weltgeschehen, das einen deus absconditus zu

<sup>103</sup> 478A. Über die Verkennung Schleiermachers 477D-479D.

<sup>104</sup> „Seine (Schleiermachers) systematische Tendenz . . . ging in den ‚Reden‘ und in der Glaubenslehre auf Entgegenstellung und Ineinanderstellung der beiden heterogenen Gewißheitsgründe. Gewiß: ‚Die apriorische Form jedes möglichen Bewußtseins verwandelt sich in ein Bewußtseinserlebnis‘ (S. 369), nur daß ich Schleiermachers Meinung präziser ausdrücken würde: ‚aktualisiert sich in einem empirischen B.‘“ (478AB)

<sup>105</sup> 478B. Schleiermacher ist zuzuerkennen, „daß in seiner Position die ‚unheimlich-paradoxe‘ reformatorische Gegenüberstellung und Ineinsetzung von Vernunft- und Offenbarungsgewißheit in genialer Weise erneuert ist: das Polaritätsverhältnis von ‚einliniger‘ und ‚zweiliner‘ Denkweise“. (479CD)

<sup>106</sup> Barth begrüßte Heims „historische Übersicht dieses Grundproblems der Theologie“, „denn ich glaube, da kommt endlich Licht in die gegenwärtige verfahrenere Situation der prinzipiellen Theologie“. (476AB)

<sup>107</sup> 2,525BC Anm ai. - Weil Troeltsch Barth für die doppellinige Denkweise steht, heißt es brieflich von ihm: „Troeltsch offenbart sich aufs Neue als ein Simpel.“ (470B)

<sup>108</sup> Von Cohen oft zitiert.

<sup>109</sup> 475C

verbergen scheint. Damit begegnete eine Vorform des seit dem Frühsommer 1914 im Zusammenhang der Naumann-Kritik Geäußerten.

4. Für die Reformation als verpflichtende Herkunft steht Barth bevorzugt der Systematiker Calvin. Erwähnt Barth schon 1910.1911 lobend „den theologischen Monergismus des Calvin“, der aber nicht „naiv“, <sup>110</sup> so meint Barth die „unheimlich-paradoxe Synthese“, die Heim bei Luther findet, „sachlich übereinstimmend“ auch bei Calvin feststellen zu können, bei dem sie aber die Offenbarung Gottes durch die Schrift betrifft. Calvins Schriftlehre hatte Barth bereits im Vortrag und Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“ besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

5. Die Rezension verdient Aufmerksamkeit, weil Barth Schleiermacher (mit Berufung auf dessen zweite und fünfte Rede sowie auf die Glaubenslehre) gegen Heim ausführlich und mit Nachdruck verteidigt. Dieser habe die Heterogenität der beiden Gedankenlinien zur Gewißheitsbegründung (eine „apriorische“ und eine „historische“, psychologisch-empirische, die „sich“ durch Anschauung im Gefühl „aktualisiert“) sehr wohl festgehalten, wenn er auch auf die Formulierung der irgendwie übergreifenden Einheit verzichtete, dafür durch „Entgegenstellung und Ineinanderstellung“ sie individuell erfahrbar machte. Hielt Schleiermacher aber an der Polarität fest, so hat er „in seiner Position die ‚unheimlich-paradoxe‘ reformatorische Gegenüberstellung und Ineinsetzung von Vernunft- und Offenbarungsgewißheit in genialer Weise erneuert“.<sup>111</sup>

### § 3 Vortrag und Aufsatz „Der Glaube an den persönlichen Gott“<sup>112</sup> –

Der persönliche Gott und die Erhabenheit Gottes und seines Reiches, eins in der religiösen Erfahrung Jesu und seiner Nachfolger

„Barth muß sofort zugesagt haben.“ vermerkt die Einleitung zum Abdruck in der Gesamtausgabe. Der Vortrag über das Jahresthema der Schweizerischen reformierten Prediger-gesellschaft wurde im Mai 1913 vor Aargauer Pfarrern gehalten, das überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Manuskript lag der Zeitschrift für Theologie und Kirche im September vor. Es war ein theologisches Thema der Zeit, und der Gottesgedanke beschäftigte auch Barth seit Jahr und Tag. Vor lauter Gotteskindschaft wisse einer mit dem Kreuz Christi überhaupt nichts mehr anzufangen, stellte Barth 1910 einem Freunde gegenüber fest und zugleich: „Der liebe Gott muß uns Theologastern größer werden als unsere Schulweisheit sich träumen läßt.“<sup>113</sup> Zum Problem der Persönlichkeit Gottes im besonderen lag von Schleiermacher keine entschiedene Stellungnahme vor,<sup>114</sup> indes es sich für Barth eben wegen der damit verbundenen Spannung zwischen Metaphysik und religiöser Erfahrung, Theologie und Psychologie, der Transzendenz wegen, um eine religiös und theologisch keineswegs gleichgültige Frage handelte.

Barth behandelt sein Thema in streng begrifflich-systematischer Auseinandersetzung mit Autoren von Schleiermacher bis zur Gegenwart,<sup>115</sup> ehe am Ende eine „systematische Befragung des Evangeliums Jesu“ den gefundenen Widerspruch im religiösen Gottesgedanken bestätigt und

<sup>110</sup> III 2,229A

<sup>111</sup> 479D

<sup>112</sup> III 2,(494)499-554

<sup>113</sup> 30.IV./1.V.1910 an WLoew nach KU 49Anm 100d zu 48; III 2,38B

<sup>114</sup> Barth erinnert daran in der Einleitung. (500f)

<sup>115</sup> David Friedrich Strauß, Alois Emanuel Biedermann, Rudolf Hermann Lotze, Richard Adelbert Lipsius, Albrecht Ritschl, Julius Kaftan, Max Reischle, Hermann Siebeck, Georg Wobbermin, Theodor Haering, Hermann Cohen, Adolf Schlatter, Georg Simmel, Leonhard Ragaz, Wilhelm Herrmann, Friedrich Daniel Schleiermacher (nach 495CD); Alexander Schweizer, Wilhelm Bornemann, Otto Pfleiderer, Richard Rothe. Wobbermin wurde nicht zit. – Zur Anteilnahme Barths an der Persönlichkeit Gottes s im übrigen III 1,379ff, bes 381A.387f.406Cff (Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes); III 2,349ff (La réapparition de la métaphysique dans la théologie).

erklärt. Ein ausführlicher erster Abschnitt<sup>116</sup> dient dazu, vom Menschen (als Geist) ausgehend den Begriff der Persönlichkeit allgemein zu bestimmen. Denn die religiöse Erfahrung enthält das Absolute und die Persönlichkeit Gottes im Nebeneinander, wie der zweite Abschnitt<sup>117</sup> nachweist, ja beide Komponenten in ihrer Einheit in logischer Gleichgesetztheit. Das Problem ist allerdings erst im dritten Abschnitt<sup>118</sup> in seiner ganzen Größe und dem vollem Gewicht bezeichnet nach Erläuterung dessen, was Absolutes, nicht allein negativ, sondern auch noch positiv als Ungrundlegung gefaßt (theologisch geredet: Gott als der Schöpfer gefaßt) bedeute. Der vierte Abschnitt<sup>119</sup> stellt ausführlich den ausweglosen Widerspruch beider Prädikate Gottes vor Augen. Die Antinomie gründet aber, so der fünfte und letzte Abschnitt<sup>120</sup>, in der doppelten Orientierung der religiösen Erfahrung, „die doch im unmittelbaren Erlebnis, aber auch nur da, zur Einheit wird“.<sup>121</sup>

In der Einleitung<sup>122</sup> weist Barth darauf hin, daß ein doppelter Gesichtspunkt im Wechsel die Erörterung bestimmen wird, ja muß; denn die Aufgabe der Dogmatik besteht darin, die religiöse Erfahrung interpretierend zur „Einheit und Klarheit“ des religiösen Gedankens zu bringen. Der erste Abschnitt der Abhandlung ist dann der Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit überhaupt und im allgemeinen gewidmet. Unter Persönlichkeit pflege man ein irgendwie geartetes Zusammensein von Denken und Wollen zu verstehen, erhebt Barth aus der Literatur (wobei Namen für bekannte Hauptwerke stehen)<sup>123</sup>, ergänzt sogleich, es müsse eigentlich das Fühlen einbezogen werden, und stellt dann als die Hauptfrage, auf welchem Boden denn derlei erörtert werde, „auf dem Boden der Psychologie oder der reinen Logik-Ethik“.<sup>124</sup> Diese seine alte Frage beantwortet Barth hier dahingehend, daß Persönlichkeit als Begriff einer auf beiden Seiten vorausgesetzten Einheit<sup>125</sup> jeweils als „Grenzgedanke“ Recht und Notwendigkeit habe.<sup>126</sup>

<sup>116</sup> 503-514

<sup>117</sup> 514-522

<sup>118</sup> 522-527

<sup>119</sup> 527-543

<sup>120</sup> 543-554

<sup>121</sup> 553B

<sup>122</sup> Die Einleitung (499D-503B) lenkt von zeitgenössischer Unlust, über dogmatische Begriffe zu streiten, auf den Erlebnisgehalt der Religion, die Praxis. Sie ist als das Wesentliche erkannt seit Schleiermacher; aber auch Schleiermacher widerstand der Willkür in den Worten und mühte sich um eine Glaubenslehre, die nun Generationen Anleitung zum religiösen Denken schon gewesen ist. (501A) „Dieses zugleich exklusive und inklusive Verhältnis zwischen Religion und Dogma äußert sich aber auch bei der Arbeit selbst. Die Aufgabe der dogmatischen Erörterung eines solchen Einzelpunktes kann nur darin bestehen, das religiöse Erleben nach einer bestimmten Seite hin zusammenhängend und deutlich zu Worte kommen zu lassen. Das Erleben, die Praxis, oder wie man es nennen will, ist also die selbstverständliche Voraussetzung, die Quelle aller religiösen Aussagen. Aber eben weil es so ist, selbstverständlich so ist, so muß die religiöse Aussage ihren eigenen geradlinigen Weg gehen, darf sich nicht ein zweites Mal von ‚Erleben‘ usw dreinreden, sich korrigieren oder überbieten lassen.“ (501C-502B) Diese Kritik gilt Wilhelm Bornemann, einem anderen theologischen Autor, der vor kurzem erst das Thema in derselben Zeitschrift behandelt und diesen Fehler begangen hatte – womit die erneute Behandlung nach kurzer Frist gerechtfertigt war. (Jener habe als eine von wenigen Ausnahmen unter den Bearbeitern des Themas in neuerer Zeit „vorgängig aller anderen Überlegungen“ den Begriff der Persönlichkeit erörtert (503C), wird er dafür sogleich zu Beginn des ersten Teils belobt. S auch 514 Anm s.)

<sup>123</sup> Genannt werden DFStrauß, Richard Rothe, Otto Pflieger, Adolf Schlatter.

<sup>124</sup> 504A; vgl früher 2,128A.136CD.478A.

<sup>125</sup> „Andererseits gibt es keine Logik und Ethik ohne die Voraussetzung einer Einheit der Wahrheit nicht nur, sondern auch eines denkenden und wollenden Ich, das die Einheit in sich vollzieht. Als Grenzbegriff, aber nur als Grenzbegriff, als einen Gedanken, der nicht vollzogen, aber auch nicht vermieden werden kann, muß die transzendente Betrachtungsweise den Gedanken der Persönlichkeit anerkennen. Und ganz analog steht es, wenn wir von der *Psychologie* herkommen. Wir mögen noch so weit gehen in der Atomisierung oder gar Materialisierung der Bewußtseinsphänomene, wir setzen doch immer ein ‚Ding an sich‘ voraus, an dem diese Erscheinungen erscheinen, ein Substrat dessen, was wir als gesetzt und gewollt im empirischen Bewußtsein beobachten, dh wiederum ein Ich, das ihre innere Einheit bildet. Die wissenschaftliche Psychologie wird sich davor hüten, diesen Gedanken zu vollziehen, aber sie kann ihn ebensowenig vermeiden. Als Grenzgedanke behält er auch hier sein Recht und seine Notwendigkeit.“ (505A-BC)

„Mit dem Wort Persönlichkeit können wir unserm Ich geistige Ewigkeit zuschreiben,<sup>127</sup> aber auch kleinmenschliche Endlichkeit<sup>128</sup>. Es ist offenbar beides wahr und beides nicht wahr, je nach dem Sinn, in dem der Begriff eben gebraucht wird.“<sup>129</sup> Die begegnenden Definitionen lassen sich alle der einen oder anderen Orientierung zuweisen<sup>130</sup> – und von der anderen her kritisieren. „Jede Formulierung bloß von der einen Seite her muß eben ungenügend ausfallen und ruft dem berechtigten Protest von der Gegenseite.“<sup>131</sup> – Vortrag und Aufsatz gelten laut des gestellten Themas der Persönlichkeit Gottes; der Vortragende beginnt mit einer Erörterung des Begriffs der Persönlichkeit aus der Sicht der philosophisch-theologischen Anthropologie. Der Begriff hat als Grenzbegriff zwei unterschiedliche Orientierungen, betrifft aber mit beiden den Geist des Menschen, nicht dessen natürliche Seite.

Zu weiterer Klärung setzt Barth die zwei Orientierungen von den beiden Beschreibungen Gottes und des Menschen in ihrem Verhältnis zueinander ab, die Alois Emanuel Biedermann gab.<sup>132</sup> Gott und Mensch eint das Geist-sein, also („populär ausgedrückt“<sup>133</sup>;) Denken, Fühlen, Wollen als Prozeß. Persönlichkeit aber schreibt Biedermann allein dem endlichen Geist zu, und er bindet sie überdies noch an „das Bleigewicht des leiblichen Organismus als konstitutives Element“. Als absoluter und endlicher Geist sind Gott und Mensch mangelhaft unterschieden; doch nimmt Barth besonderen Anstoß daran, daß die Individualität mit der Leiblichkeit verknüpft wird:<sup>134</sup> „Individualität ist die besondere Form der Aktualisierung des Geistes.“<sup>135</sup>

---

<sup>126</sup> 505C. „Der Gedanke der Persönlichkeit, das, was uns das Gewisseste vom Gewissen ist, nämlich daß *ich* denke und will, daß *ich* Geist bin, dieser Gedanke ist somit wissenschaftlich heimatlos, andererseits besitzt er in den beiden Reichen der Wissenschaft vom Geiste eine Art Ehrenbürgerrecht. Diese seine eigentümliche Stellung im luftleeren Raum zwischen Logik-Ethik und Psychologie, die zugleich den eigentümlichen Doppelcharakter seiner Beziehungen zu beiden ausmacht, muß nun wohl im Auge behalten werden, wenn wir den Versuch machen, tiefer in sein Wesen einzudringen.“ (505CD) – Die Psychologie handelt vom Geist, ihr Gegenstand gehört nicht ins Reich der Natur.

<sup>127</sup> „Betrachten wir nämlich diese Einheit des Denkens und Wollens in einem denkenden und wollenden Subjekt von der *transzendentalen* Seite seines Charakters, so gelangen wir auf die Vorstellung einer Totalität, eines in seinen Funktionen unbegrenzten Wesens. Denn Denken und Wollen, transzendental betrachtet, haben ihre Grenze nur in einem im Ewigen liegenden Ideal.“ (505D)

<sup>128</sup> „Betrachten wir den Persönlichkeitsbegriff dagegen *psychologisch*, so entsteht unvermeidlich die Vorstellung von etwas Einzelem, Besonderem, Beschränktem, von einem Wesen mit bestimmt umschriebener Funktionsfähigkeit.“ (505Df)

<sup>129</sup> 506A

<sup>130</sup> Barth geht sie durch und teilt sie auf.

<sup>131</sup> 507A

<sup>132</sup> 507Bf

<sup>133</sup> 507Cf

<sup>134</sup> 508BC. – „Und wie der Begriff des Geist-seins bei Biedermann willkürlich nach oben alteriert wird, so der Begriff der Persönlichkeit willkürlich nach unten. Trotz des Protestes, den Biedermann gegen diesen Einwand erhebt, ist es nämlich nicht zu verkennen, daß er den Persönlichkeitsbegriff hinunterdrückt auf das Niveau dessen, was man sonst Individualität nennt: die mit einem bestimmten leiblichen Organismus parallele Form des Geist-seins.“ (509BC) – Biedermann unterscheidet Geist und Natur, setzt sie aber nicht einander entgegen. Kann für Biedermann der Leib konstitutives Moment des endlichen Geistes sein, so bleibt Barth mit beiden Betrachtungsweisen der Persönlichkeit, der psychologischen wie der transzendentalen, im Reich des Geistes. Der zum Reich der Natur gehörende „leibliche Organismus“ kann für Barth der Persönlichkeit nach deren „*psychologischen* empirisch-deskriptiven Definition“ nur in der Besonderung des psycho-physischen Parallelismus verbunden sein, niemals konstitutiv; s folg Anm. Die Entgegensetzung von Natur und Geist bei Barth wird deutlich in der Stunde über die Bestimmung des Menschen innerhalb des KU 1910/11. Barth spricht dort (im ersten Teil: „Der Weg zu Jesus“) von der „Selbstbehauptung des Geistes“ gegen die Natur durch den Gebrauch der Gesetze der Vernunft, „oder wenn er strebt nach dem, was wahr, gut und schön ist“. Durch diese seine Bestimmung ist der Mensch für Gott bestimmt; „das Gegenteil wäre Herabsinken auf die Stufe des Tieres.“ (KU 70f; § 7)

<sup>135</sup> 510BC. Forts: „Diese Besonderheit geht parallel mit der Besonderheit eines bestimmten körperlichen Organismus, darf aber nicht einseitig als die ‚Bedingtheit‘ durch diesen letztern aufgefaßt werden.“ – Der Geist ist in psychophysischem Parallelismus mit der Besonderheit eines bestimmten körperlichen Organismus verbunden: „Keinesfalls darf der tierische Organismus (des Menschen!) mit *Biedermann* als konstitutives Moment des Persönlichkeitsbegriffs bezeichnet werden. Konstitutiv ist nur das Prädikat der Individualität, dh der subjektiven Eigenart. Der tierische Organismus ist die raumzeitliche Erscheinung der Individualität, nicht ihr Ursprung.“ (510D)

„Die Besonderheit des Geist-seins, die wir mit dem Begriff Individualität bezeichnen, hat ihren Realgrund in dem Subjekt, an dem Geist-sein und Individualität Prädikate sind, nämlich im Ich selber.“<sup>136</sup> Das Ich ist das „Substrat des Persönlichkeitsbegriffs“ (in dessen beiden Orientierungen), „die reine Subjektivität, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, die wir uns als Voraussetzung jeder Bewußtseinsaktion von der transzendenten wie von der psychologischen Seite her denken müssen.“<sup>137</sup> Der Individualität wegen ist das Ich in Gestalt des Schleiermacherischen Selbstbewußtseins Substrat der Persönlichkeit,<sup>138</sup> sodaß Barth das Bisherige zusammenfassend eine erste Definition wagt: „*Persönlichkeit ist das individuell geistige Ich.*“<sup>139</sup> – Eine letzte Schwierigkeit schafft das Bedenken von Beschränkung und Endlichkeit, soll die Definition von „Persönlichkeit“ auf den Gottesgedanken anwendbar sein.<sup>140</sup> Geist als Aktion „enthält in sich die Tendenz auf ein im Ewigen zu denkendes Ideal“, indes von der individuellen Einzelheit die Endlichkeit eines geistigen Zustandes unzertrennlich ist. Zielstrebigkeit und Noch-nicht-erreicht-haben, Sollen und Sein eint das Werden: „Persönlichkeit ist individuell geistiges (werdendes) Ich.“<sup>141</sup>

Indem er als erstes den Begriff der Persönlichkeit überhaupt aufgriff, begann Barth tatsächlich mit dem Menschen, und zwar bei dessen geistiger Seite. Biedermann gibt dem Menschen zuviel, wenn er ihn Geist sein läßt wie Gott; indem er mit dem Begriff der Persönlichkeit die Endlichkeit verknüpft sein läßt, schließt er andererseits den Begriff der Persönlichkeit gegen den

---

– Ob Barth nun die entsprechende Lieferung der RGG mit dem Artikel von Theophil August Steinmann über den (psycho-physischen) Parallelismus schon auf der Hand hatte oder nicht, Barth unterscheidet Natur und Geist nicht nur, sondern setzt sie auf dem Wege des Menschen vom Tier zu Gott (als Prozeß der zunehmenden Ausschließung der Natur) einander entgegen. Individualität setzt voraus, daß ein Mensch mit Jesus sich auf dem „Weg zu Gott“ befindet (dem zweiten Teil des KU 1910/11 entsprechend) Den psycho-physischen Parallelismus betreffend, sei an das sehr anschauliche Beispiel für diese Vorstellung erinnert, das Schiller in seiner zweiten medizinischen Dissertation lieferte. („Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“, SW, hrsg v Gerhard Fricke u Herbert G Göpfert, Bd 5(31962) München (Hanser), S 287ff, bes § 14f S 308ff)

<sup>136</sup> 510D. Forts: „Es ist die Einzelheit, das Fürsichsein des Subjektes, kraft welchem der Geist in ihm als *ein* Geist, als ein in ganz bestimmter Weise sich aktualisierender Geist erscheint.“

<sup>137</sup> 511A. Forts: „In der reinen Subjektivität des unmittelbar erlebten Ich faßt sich beides zur Einheit der *Persönlichkeit* zusammen: das Geist-sein als die Aktion des Bewußtseins und die Individualität als die besondere Form dieser Aktion.“ Persönlichkeit bezeichnet also die Einheit der geistigen Bewußtseinsaktion in einem Einzelnen; der Begriff steht damit „genau auf der Grenze zwischen transzendentaler und psychologischer Betrachtungsweise“. (511BC)

<sup>138</sup> Da Barth vom Substrat des Ich auch in seiner Gottesbeziehung spricht, handelt es sich um das gleiche Subjekt, das auch das Cohen-Herrmann-Schema trägt. Die „Ideen“ bestimmten als das Subjekt das religiöse Individuum, „das *unmittelbare Selbstbewußtsein*, kraft dessen es ein Einzelnes ist“. (2,136C)

<sup>139</sup> 511BC

<sup>140</sup> „Bei der Frage der Anwendung dieses Begriffs (der Persönlichkeit in der eben gegebenen Definition) im Gottesgedanken dreht sich alles um den Streit, ob Persönlichkeit notwendig (!) eine *Beschränktheit* involviere oder nicht.“ (511C) Barth geht von dem „Begriff der reinen Subjektivität“ aus als dem „Substrat des Persönlichkeitsbegriffs“. (511CD) Geistige Subjektivität schlechthin in transzendentaler Perspektive rechtfertigte absoluten Personalismus. (512A) In der vorläufigen Definition bezeichnet darum „geistig“ das Moment der Unbeschränktheit; dem steht entgegen: „Individuell“ enthält das Moment der Beschränktheit.“ Barth fährt fort: „Beide Bestimmungen sind richtig und enthalten in Wirklichkeit keinen Gegensatz.“ (513A) Die Auflösung des Anscheins ergibt sich Barth, indem er zunächst das Wesen des Geistes als Aktion näher bedenkt: ewige Zielstrebigkeit auf ein im Ewigen liegendes Ideal. Unendlichkeit des Geistes ist Potenz, nicht unveränderlicher Zustand. (513B) Andererseits bemerkt Lotze zurecht von der Persönlichkeit, daß ihre Endlichkeit nicht ihr Wesen und erzeugende Bedingung sei, sondern die Ausbildung hindere; damit wiederum nicht unveränderlicher Zustand, nicht Wesensbeschreibung des Geist-seins. (513BC) In den Persönlichkeitsbegriff ist darum bezüglich des Geist-seins aufzunehmen: „Transzendental unendlich, empirisch endlich!“ (513D) „Es liegt nahe, diese beiden Vorstellungen, die beide am Ich ihre Substrat haben, zusammenzufassen im Begriff des *Werdens* und diesen Begriff des Werdens als weiteres Prädikat auf den Persönlichkeitsgedanken zu übertragen.“ 514AB)

<sup>141</sup> 514B. Die erste der zehn Thesen, die den Aufsatz für Wilhelm Herrmann zusammenfassen, lautet: „Persönlichkeit ist individuelles (werdendes) geistiges Ich. (498D) Die Thesen wissen aber nichts von dem Versuch, den Begriff der Persönlichkeit auf Gott anzuwenden: „ein individuelles geistiges Ich, allerdings ein absolut geistiges, aber ein individuelles absolut geistiges Ich“. (517C)

Gottesbegriff ab. Mit dem zweiten Abschnitt<sup>142</sup> wendet Barth sich dem Gottesgedanken zu, und wiederum setzt er sich von Biedermann ab, um ihn allein als Teil eines zu statuierenden Widerspruchs gelten zu lassen. Wenn Biedermann definiert: ‚Gott ist Geist, absoluter Geist im Unterschied zum endlichen Menschengest,‘ so muß Barth die klare Distanzierung gefallen,<sup>143</sup> aber sie rechtfertigt noch lange nicht die Leugnung der Persönlichkeit Gottes durch Herabsetzung dieses Begriffs.

„Das Interesse des Gottesglaubens am Persönlichkeitsbegriff erschöpft sich keineswegs in dem, was Biedermann als das Geistsein Gottes beschreibt: Denken, Wollen und Gefühl als einheitlicher absoluter Prozeß.“<sup>144</sup> Die neutrische Beschreibung genügt nicht: „Eine lebendige Frömmigkeit wird niemals zugeben, daß man mit solchen neutralen Definitionen, und wenn sie noch so absolut und klangvoll wären, alles gesagt sei, was von Gott zu sagen ist, so sicher damit vieles gesagt ist, was in der Tat von ihm zu sagen ist. Gott, wie ihn der Glaube erfaßt und beschreiben muß, ist *Einer*. Er ist nicht nur Prädikat, sondern auch Subjekt. Dem Geistbegriff Biedermanns fehlt zum Gottesbegriff gerade das, was der Gedanke der Persönlichkeit *mehr* enthält als der Geistbegriff, nämlich die *Individualität*.“<sup>145</sup> Die Religion meint mit ‚Gott‘ „was wir vorhin als Persönlichkeit beschrieben haben: ein individuelles geistiges Ich, allerdings ein absolut geistiges, aber ein individuelles absolut geistiges Ich“<sup>146</sup>. „In der Religion empfinden wir uns berührt und erfaßt von einer Lebendigkeit, die wir nicht anders denn als persönliche Lebendigkeit empfinden.“<sup>147</sup> Die eine neutrale Definition geben, müssen Persönlichkeit und Lebendigkeit darum nicht leugnen, sie entgehen ihr nicht; aber sie setzen sie als uneigentlich oder bloße Form nach. Jedoch ist die „Wahrheit der religiösen Erfahrung“<sup>148</sup> nur so angemessen und ihr entsprechend wiedergegeben: „Beide: das Absolute und die Persönlichkeit in ihrer Einheit, dh in ihrer logischen Gleichgesetztheit, ergeben den Gedanken Gottes der religiösen Erfahrung. In jeder religiösen Aussage über Gott ist irgendwie beides enthalten: der Gedanke, daß das Absolute, der ewige allgegenwärtige Grund aller Dinge in all seiner Fülle, meinem Ich gegenübersteht als ein Du, als ein individuell Denkender und Wollender – aber auch der andere Gedanke, daß der, der mir persönlich begegnet als Einer, der sich meiner annimmt, der mir zürnt und mir gnädig ist, der mich hört und mit mir redet, daß dieser Eine zugleich das Absolute ist, der allmächtige Gott, Schöpfer Himmels und der Erde. Die Religion lebt gerade in der Spannung, in dem offenbaren Geheimnis des Gegensatzes, der in diesen beiden Gedanken zum Ausdruck kommt.“<sup>149</sup> Was immer an Abweichungen übersehen wird oder nachzusehen ist,<sup>150</sup> die

<sup>142</sup> 514-522. Die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes auf Gott (dh, ob sie „logisch durchgeführt werden kann“) soll vorerst dahingestellt bleiben. (514C) – Die begriffliche, dogmatische Möglichkeit scheint für den Gottesbegriff nicht gegeben; die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes auf Jesus scheint möglich. Die Erörterung bewegt sich wie im vorigen Abschnitt zunächst auf dem Feld der Begriffe und setzt dort die dogmatische Auseinandersetzung und Begriffsbestimmung fort.

<sup>143</sup> 515B

<sup>144</sup> 515C. Die absoluten Eigenschaften Gottes sind, wie Biedermann nachweist, alle gewahrt. Doch: „Dieses schöne System von absoluten Eigenschaften ist noch nicht Gott. Der ‚absolute Geist‘, der in diesem System sich entfaltet, ist und bleibt ein Neutrum, eine Sache, wengleich eine absolute und geistige Sache.“ (516A) Auch Fichte, Spinoza, HCohen definieren neutrisch. – Im zweiten Abschnitt wird nicht die neutrische Bezeichnung des Absoluten als solche abgelehnt, sondern daß dem Absoluten nicht daneben das Merkmal der Persönlichkeit zukommen soll.

<sup>145</sup> 516Bf. Forts: „Wir glauben nicht nur an die Allmacht, sondern an einen Allmächtigen, wir glauben nicht nur an die Ewigkeit, sondern an einen Ewigen, nicht nur an die Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern an einen Heiligen und Gerechten, nicht nur an die Liebe, sondern an den lieben Gott.“ Barth beruft sich auf den Philosophen Lotze, der von einem „Gesetzgeber und König“ sprach, der „die Fähigkeit hat, zu wirken und zu leiden“; von einem „Ich, das Subjekt dieser ewigen Wahrheiten“. (517B) Barth gibt Lotze recht: „Ein ganz bestimmter Er denkt und will.“ „Wenn Gott Forderungen an uns stellt, wenn er uns richtet und freimacht, wenn wir zu ihm beten, so stehen wir damit zu ihm in einem Verhältnis von Ich und *Du*.“ (517BC) Vgl KU 15f. – Höchst wichtige und folgenreiche Bemerkungen Barths!

<sup>146</sup> 517C

<sup>147</sup> 517Cf.

<sup>148</sup> 519A

<sup>149</sup> 519BC

religiöse Erfahrung denkt Gott „in dem Nebeneinander der beiden Sätze: *Das Absolute ist Persönlichkeit* und: *Eine Persönlichkeit ist das Absolute*.“<sup>151</sup> Die Verneinung der Persönlichkeit Gottes ist nicht ein Wortstreit, wie Biedermann meint; sie verdeckt vielmehr einen Gegensatz, der zur Auseinandersetzung zwingt, zuallererst aber in seiner ganzen Schärfe aufzuklären ist.

Mit Berufung auf die religiöse Erfahrung (zu der er damit als der Grundlage und Voraussetzung der Dogmatik überwechselt) vermißt Barth im dogmatischen Gottesbegriff Biedermanns eine weitere, zweite Komponente: sei Gott das Absolute, so sei er nicht allein absoluter Geist, sondern zugleich Persönlichkeit. Ehe die hiermit aufgewiesene Zweiheit im dogmatischen Gottesbegriff sich besprechen läßt, ist jedoch auch der Begriff des Absoluten einer ergänzenden Revision zu unterziehen.

Damit kehrt der dritte Abschnitt<sup>152</sup> kritisch zu der Komponente des Gottesbegriffs zurück, die Barth mit dem Sprachgebrauch der Zeit zunächst als „das Absolute“ bezeichnet hatte: „das reine bestimmungslose Sein nach Aufhebung der ‚Wirklichkeit‘“ in Raum und Zeit, „das Nichtgegebene“. <sup>153</sup> Albrecht Ritschl irrte, als er „das Absolute“ als irreligiöse Metaphysik bekämpfte.<sup>154</sup> „Es gibt doch wohl keine ernsthafte religiöse Reflexion, die auf die Negation der Beschränktheit in Gott auf die Dauer verzichten könnte.“<sup>155</sup> Freilich ist ein bloß negierend beschriebenes Sein nur ein halber Gedanke; klaren Sinn gewinnt dieses reine Sein „erst, wenn es verstanden wird nicht nur als die Negation, sondern zugleich als die *Position* alles dessen, was gedacht und gewollt werden kann. Die Grundlegung des ‚Wirklichen‘ als solche in Abrede stellen, das heißt zugleich sie bejahen. Aufhebung von Raum und Zeit ist zugleich Herrschaft darüber. Die ‚Ungrundlegung‘ wird zum Grund der Grundlegung des Gedachten und Gewollten, die reine Abgezogenheit zum reinen Ursprung. Es ist die in sich ruhende Wahrheit und Gültigkeit des Apriori, die sich hier als die positive Seite dieser Komponente des Gottesgedankens erweist.“ So bringt Hermann Cohen mit „Ungrundlegung“ die positive Seite des negierend beschriebenen reinen Seins treffend zum Ausdruck;<sup>156</sup> ebenso ein Ausdruck Schleiermachers in der Glaubenslehre, Begriffe von Richard Adelbert Lipsius oder Wilhelm Herrmann.<sup>157</sup> Jedoch vereinigte keine der vorgeschlagenen Bezeichnungen beide Seiten in sich,

---

<sup>150</sup> Es gab und gibt freilich „eine Frömmigkeit“, „der über der Anschauung des Absoluten in Gott das personalistische Moment im Gottesgedanken stark, teilweise fast ganz in den Hintergrund getreten ist“ oder auch eine solche, „die den Personalismus im Gottesgedanken so kräftig in den Vordergrund rückt, daß ihr das Absolute in Gott zu entschwinden droht, ja daß sie es bewußt aufgibt“; ohne daß beides auf die Dauer bestehen kann. (520BC) In der letzteren Gefahr sieht Barth nach einer Anm (520 Anm ad; vgl 535 Anm au) die Frömmigkeit von Hermann Kutter und Leonhard Ragaz. Ragaz wird mangelnde theologische Einsicht in den Unterschied von Geist und Persönlichkeit attestiert. (517 Anm v)

<sup>151</sup> 521C. Den neutralen Definitionen Biedermanns ua entgegen gilt: „Der religiöse Gottesgedanke enthält ihnen gegenüber ein Plus. Diese Plus besteht in dem Satz: Gott ist individuelles geistiges Ich.“ (521CDf)

<sup>152</sup> 522-527

<sup>153</sup> 523AB. Angelus Silesius als „Mystiker“ zitierend: „,nicht dies und das, nicht nun, nicht ichts, nicht nichts““. „In der kirchlichen Gotteslehre kam der Gedanke des Absoluten in diesem Sinn zum Ausdruck in den sog. metaphysischen Attributen der *Allgegenwart* und der *Ewigkeit* Gottes.“ Die „Negation alles zu denkenden und wollenden Seins“, die an Raum und Zeit gebunden, ergibt, anders als Albrecht Ritschl meinte, „unmittelbar religiöse Aussagen“. (523B)

<sup>154</sup> 523Cf

<sup>155</sup> 524A

<sup>156</sup> 524Cf. Verweist in der Druck-Fassung des Vortrags an dieser Stelle eine Anmerkung auf Heims Geschichte des Gewißheitsproblems als die Darstellung der „Entwicklungsgeschichte dieser Komponente“ des Gottesbegriffs, so kann damit nur das von Heim gezeichnete „einlinige Denken“ der Indifferenz (dh der nicht mehr zu definierenden endlichen Einheit) im Zusammenhang neuplatonischer Überlieferung gemeint sein.

<sup>157</sup> „Nun bekommen auch die Attribute der Allgegenwart und Ewigkeit ihren positiven Sinn als ‚die mit allem Zeitlichen und Räumlichen auch die Zeit und den Raum selbst schlechthin bedingende zeit- und raumlose Ursächlichkeit Gottes““, wie Barth mit Schleiermachers Glaubenslehre fortfährt. (525A) Oder: „Wir können *Lipsius* folgen, der das Absolute in direktem Gegensatz zum Wortsinn erklärt als den Real- und Idealgrund des endlichen Seins, als lebendige in sich geschlossene Kausalität, oder *Herrmann*, der den Terminus ‚Macht über Alles‘ an seine Stelle setzt. Beide Formulierungen vermeiden glücklich die Unfruchtbarkeit, die der Begriff des Absoluten

negative und positive, „damit volle Klarheit herrsche gegenüber den Bestimmungen des Persönlichkeitsgedankens“.<sup>158</sup> Weil es sich um das un- oder überpersönliche Moment im Gottesgedanken handelte, durfte es nun, nachdem die Persönlichkeit Gottes als Element der religiösen Erfahrung dem Absoluten gegenüber durch den vorigen Abschnitt gesichert war, sehr wohl ein Neutrum sein. Durch „das Majestätische“ angeregt, wählte Barth schließlich „das Erhabene“.<sup>159</sup> „*Gott ist das Erhabene*, will sagen: Gott ist über das im Raum und in der Zeit zu Denkende und zu Wollende schlechthin erhoben und *überlegen*. Er steht dem Geist schlechterdings gegenüber als das unveräußerliche, aber unerreichbare Ideal.“<sup>160</sup> – was Barth mit Paul Gerhardt belegt.<sup>161</sup> „Und so gilt das Paradoxon, daß derselbe, der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann, nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben weben und sind wir. Im Begriff des Erhabenen ist das in eins gesetzt, was gemeinhin als die Transzendenz und Immanenz Gottes beschrieben wird: Seine Transzendenz ist seine schlechthinige Überlegenheit, seine Immanenz ist seine schlechthinige Herrschaft.“<sup>162</sup> In gleicher Unbedingtheit, wie das Wesen Gott und Mensch trennt, verbindet sie die Herrschaft. – Damit sind beide Komponenten des Gottesbegriffs (Barth stellt der im Thema genannten Persönlichkeit die Absolutheit gegenüber) je für sich hinreichend erörtert, und die Besprechung ihrer Zweiheit (als Abwandlung des Themas) genügend vorbereitet. Der dem Erhabenen gewidmete dritte Abschnitt, dem mehr philosophisch als theologisch-dogmatisch erweiterten und gesteigerten Absoluten, ist wohl der kürzeste des Vortrags und Aufsatzes und zugleich der für Barths Gottesvorstellung aufschlußreichste.

Im folgenden vierten Abschnitt<sup>163</sup> wird die behauptete begriffliche Unvereinbarkeit von Persönlichkeit und Erhabenheit als den beiden gleichwohl konstitutiven Komponenten des religiösen Gottesgedankens<sup>164</sup> dogmatisch geprüft und als unwidersprechlich erwiesen. Der Abschnitt gerät zum längsten und zeichnet sich durch auffallende, fast verwunderliche

erfahrungsmäßig an sich hat, haben aber den Nachteil, daß sie die Wahrheit der Negativität Gottes nicht zum Ausdruck bringen.“ (525Af)

<sup>158</sup> 526A. „Es muß eine Bezeichnung gewählt werden, die beiden Seiten des Begriffs gerecht wird, die aber auch wirklich nicht mehr besagt, als die reine Einheit von Negation und Position des endlichen Seins, damit volle Klarheit herrsche gegenüber den Bestimmungen des Persönlichkeitsgedankens.“

<sup>159</sup> 526BC. „RRothe braucht einmal beiläufig für den herkömmlichen Begriff des Absoluten die Bezeichnung: *das Majestätische*. Ich möchte dafür den deutschen gleichbedeutenden Ausdruck ‚*das Erhabene*‘ als den umfassenderen und doch nicht zuviel besagenden Begriff an die Stelle des Absoluten treten lassen, . . . Ich möchte im Anschluß an RRothe betonen: das Erhabene *als Neutrum*, denn es muß deutlich sein, daß es sich hier um das schlechterdings unpersönliche oder, wenn man den unglücklichen Ausdruck verwenden will, überpersönliche Moment im Gottesgedanken handelt.“

<sup>160</sup> 526C. Der letzte Satz steht noch einmal in verschwiegener Antithese zu Biedermann. Der Satz beschreibt Gott im Vergleich zum Menschen: Gott steht dem Menschen „schlechterdings gegenüber“; der unüberbrückbare Abgrund dient der Veranschaulichung der unendlichen Überlegenheit. Gott steht nicht als absoluter dem endlichen Geist gegenüber, der konstitutiv mit dem Leib verbunden ist; sondern das höhere, bessere Teil des Menschen, das doch so unvollkommen, so schwach ausgebildet ist (gleichsam *apex mentis*), richtet über den Abgrund hinweg dennoch den Blick auf sein Ziel, um zugunsten der Überlegenheit von der Macht abzusehen, sein unendlich fernes, trotzdem absolut verpflichtendes Ziel, „unveräußerliches, aber unerreichbares Ideal“.

<sup>161</sup> „O du Brunnen ohn’ Ergründen, Wie will doch mein schwacher Geist, Ob er sich gleich hoch befließt, Deines Grundes Tiefe finden!“ Vgl EKG 232,3; EG 325,3. Forts: „Denn unser Geist mag seine Welt erkennend und wollend noch so sehr erweitern: Gott steht ihm doch immer wieder gegenüber als die reine Negativität alles Endlichen, als der Überlegene, der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann. Aber nicht nur diese Überlegenheit liegt im Begriff des Erhabenen, sondern ebenso der Inbegriff der *Herrschaft*, den wir im Gottesgedanken ja vor allem mitdenken. Gott ist schlechthinige Potenz. Das meinen offenbar *Lipsius* und *Herrmann*, wenn sie von ‚lebendiger Kausalität‘ und von ‚Macht über Alles‘ reden. Gott ist die schlechthinige Möglichkeit der unserm Geist gegebenen Welt.“ (527AB) Forts ob.

<sup>162</sup> 527C. Zu „Paradoxon“ s die Heim-Rez (2,469ff) und deren Besprechung im vorigen Paragraphen.

<sup>163</sup> 527-543

<sup>164</sup> 519BC. „Es sei betont, daß die *beiden* Begriffe, . . . die Persönlichkeit *und* das Erhabene, *Ausdrücke religiösen Erlebens* sind.“ (527D) Das wird für das Erhabene mit Autoren-Namen noch einmal ausdrücklich belegt.

Hartnäckigkeit aus. Barth geht zunächst immer wieder von dem soeben neu beschriebenen unfaßbar Erhabenen in Gott aus und hält den durch das Thema aufgegebenen Begriff der Persönlichkeit mit seinen Elementen dagegen, ob oder wie weit diese darin zu finden oder dagegen zu erhalten, ob die Definition der Persönlichkeit vollständig und ohne Einschränkung mit dem aufgestellten Begriff des Erhabenen zu vereinbaren sei. So nennt man zutreffend mit dem transzendentalen Merkmal des Persönlichkeitsbegriffs das Erhabene geistig, gibt damit aber „nicht den vollen Inhalt des religiösen Gottesgedankens wieder“.<sup>165</sup> – Danach scheitert der Versuch, „das Erhabene als geistiges Ich zu beschreiben“.<sup>166</sup> Ernsthaft auf diese Beschreibung angewandt, verschlingt der Begriff des Erhabenen schließlich den der Persönlichkeit.<sup>167</sup> Die Bedrohung der Persönlichkeit führt die Gefahr des Pantheismus herauf, läßt den Gottesbegriff erstarren und entwertet ihn.<sup>168</sup> – Ebenso scheitert der weitere Versuch, „das Erhabene als individuell geistiges Ich zu erfassen“; die Umkehr der vorigen Probe „in dem Sinn, daß wir, wie vorhin mit dem Erhabenen, jetzt mit dem Gedanken des Ich vollen Ernst machen,“<sup>169</sup> läßt die Gefahr des Deismus heraufziehen; der Gottesbegriff zerflattert, wenn das Erhabene verkümmert. – Da die angestellte Prüfung den Gegensatz als „unversöhnlich“ zeigt,<sup>170</sup> bleiben die Vermittlungsversuche zu beurteilen.<sup>171</sup> Die Schuldogmatik konstruierte den „rührend kindlichen Begriff einer ‚absoluten Persönlichkeit‘“.<sup>172</sup> Lotzes einst gefeiertem wie kritisiertem Vermittlungsversuch gesteht auch Barth „eine Art klassischer Bedeutung“<sup>173</sup> zu und bespricht

---

<sup>165</sup> 530B-531AB. „Dem Verständnis des Gedankens, daß das Erhabene Persönlichkeit sein soll, sind wir damit um keinen Schritt näher gerückt. Und ebenso geht es, wenn wir umgekehrt dem Geist *Erhabenheit* zuschreiben.“ (530Cf)

<sup>166</sup> 531B-534A

<sup>167</sup> 533A

<sup>168</sup> 533Bf. Unter dem Gesichtspunkt des Pantheismus nimmt Barth zum Fall Jatho Stellung.

<sup>169</sup> 534A-537A. „Ob wir wollen oder nicht, wir landen mit der Durchführung des Persönlichkeitsbegriffs am Gedanken des Erhabenen beim *Deismus*, bei der Vorstellung eines Gottes, der mit dem Stoff noch zu ringen hat um die Geltendmachung seiner Erhabenheit.“ (535A) Das „Ziehen der deistischen Konsequenzen zu Ungunsten des Erhabenen in Gott“ führt „zum Zerflattern des Gottesgedankens“ „wie der Pantheismus zu seiner Erstarrung“. (535B) „Es ist keineswegs böser ungläubiger Monismus oder mystische Spielerei oder bloß eine Verallgemeinerung ästhetisch-lyrisch-musikalischer Empfindung, was in dem berühmten ‚Omnis determinatio est negatio‘ des *Spinoza* oder in den bekannten Versen *Goethes*: ‚Was wär ein Gott, der nur von außen stieße . . .‘ zum Ausdruck kommt, sondern es ist die lebendige Religiosität, die hier gegen die Verkümmern des Erhabenen im Gottesgedanken und damit gegen seine Zerbröckelung Verwahrung einlegt.“ (536Bf)

<sup>170</sup> 537A. „Der *Gegensatz* zwischen dem Erhabenen und dem Persönlichen im religiösen Gottesgedanken ist unversöhnlich. Wird das eine durchgeführt, so wird das andere aufgelöst und damit der Gottesgedanke entleert und entwertet. Die Konsequenz des religiösen Gedankens führt von beiden Seiten her zu einem unauflöselichen Widerspruch.“

<sup>171</sup> 537A-543BC. „Man kann versuchen, mit kühnen Behauptungen und weniger kühnen kleinen Vertuschungsversuchen Brücken zu schlagen über den Abgrund.“ (537B)

<sup>172</sup> Der Begriff ließ Strauß „Nonsens!“ bemerken und Biedermann „Contradictio in adjecto!“ (537B) Schleiermacher (zugunsten des Pantheismus) und Ragaz (zugunsten des Deismus) brachten es über „energische Willenserklärungen“ (538A) nicht hinaus. „Aber wenn man von solchen theologischen Schleichpartien oder Husarenritten herkommt, ist es eine wahre Erquickung, die schon zitierten kritischen Abschnitte über die göttlichen Eigenschaften bei Strauß und Biedermann nachzulesen, die gerade mit dem grundehrlichen *Sic et non*, das darin zum Vorschein kommt, m. E. das Beste darstellen, was über das Problem geschrieben worden ist.“ (538B)

<sup>173</sup> 538C. Im Ich liegt der Grund eines Gegensatzes zu einem Nicht-Ich. „Damit beschreibt er (Lotze) ganz richtig das transzendental-geistige Moment im Persönlichkeitsgedanken, richtig gegenüber dem reinen Psychologismus, . . . Aber indem er nun das Ich nur nach den Merkmalen beschreibt, die ihm zukommen, bevor es in den Gegensatz zum Nicht-Ich tritt, . . . ; indem Lotze also abstrakt das transzendental-geistige Ich beschreibt, übersieht er, daß er noch gar kein anschauliches wirkliches Ich beschrieben hat, gar nicht den transzendental-psychologischen Begriff der Persönlichkeit, sondern eine Abstraktion, der die Bezeichnung Ich nur willkürlich beigelegt ist, weil ja keine Individualität mitgedacht ist.“ (538Cf) Dann erklärt Lotze ein Ich für denkbar, „das den Anstoß seiner Bewegtheit nicht in etwas ihm Fremdem, sondern in sich selbst habe, also in unserer Terminologie: ein erhabenes werdendes Ich“, und bedenkt das „innere Leben des persönlichen Gottes, den Strom seiner Gedanken, Gefühle, seines Willens als einen ewigen und anfangslosen usw.“ (539BC) Max Reischles kritischer Einspruch dagegen bedeutete die „Ehrenrettung“ der Theologie. (539CDF) – Von den für Wilhelm Herrmann als Inhaltsangabe des Aufsatzes

ihn ausführlich, obgleich über die Auflösung des Lotzeschen werdenden Ich im Erhabenen nichts hinwegtäuschen kann.<sup>174</sup> Daß auch Strauß und Biedermann, „die beiden Heroen der theologischen Aufrichtigkeit“<sup>175</sup>, zuletzt der Versuchung zu vermitteln erliegen, zeigt nur den „Zwang, beides, obwohl es sich gegenseitig ausschließt, doch und trotz allem von Gott auszusagen: die Erhabenheit *und* die Persönlichkeit“.<sup>176</sup>

Der fünfte und letzte Abschnitt ist wiederum lang, besteht aus zwei auffallend ungleichartigen Hälften<sup>177</sup> und soll, nachdem die Notwendigkeit der beiden Bestandteile des religiösen Gottesgedankens festgestellt ist, der „inneren *Notwendigkeit*“ ihres „Widerspruchs“ gelten.<sup>178</sup> In der ersten Hälfte wird ein „Seitenweg“<sup>179</sup> geprüft und verworfen, der an dem Gegensatz und Widerspruch vorbeiführte; aber der Versuch, das Erhabene als Persönlichkeit in Analogie zur menschlichen Persönlichkeit zu denken, erweist sich als weitere Fehlspur. „Es ist der Versuch gemacht worden, die Wahrheit des Gedankens der Persönlichkeit Gottes, obwohl er sich angewandt auf das Erhabene nicht durchführen läßt, zu begründen durch den Hinweis auf die Tatsache der *menschlichen Persönlichkeit*. Man weist darauf hin, daß schon im Gedanken der menschlichen Persönlichkeit das Erhabene mitgedacht werde als die ewige Idealität und Potentialität des Geistes, daß sich der Geist und die ihm anhaftende Individualität, durch die er zum persönlichen Geist, zum Geist eines Ich wird, auch in uns nicht widerspruchslos zusammendenken lassen.“<sup>180</sup> Der „Analogiebeweis aus der menschlichen Persönlichkeit“ nährt

---

formulierten zehn Thesen (498Df) dürfte die sechste sich auf den Vermittlungsversuch Lotzes beziehen: „Der Begriff einer ‚*absoluten Persönlichkeit*‘ ist somit nicht vollziehbar (gegen Lotze!).“ (499B)

<sup>174</sup> 540AB

<sup>175</sup> 540B. Es ist „methodisch sehr schade“, daß beide Heroen sich in einem halben Frieden zwischen den beiden Begriffen versucht haben. Strauß widerspricht sich, erklärt er Gott zur Allpersönlichkeit, die sich ins Unendliche selbst personifiziere, zuvor aber die Persönlichkeit vom Absoluten ausgeschlossen hat. (540BCf) – Bei Biedermann folgt reinlicher Kritik, was sich nur so zusammenfassen läßt: „Also absoluter Geist im reinen Begriff, absolute Persönlichkeit in der Vorstellung. Ich erinnere dem gegenüber an das bereits Gesagte, daß die religiöse Erfahrung mit einer Persönlichkeit Gottes, der nur subjektive Wahrheit zukommt, während dahinter als wirklichere Wirklichkeit ein unpersönliches Absolutes steht, unmöglich sich begnügen kann. Die beiden Komponenten des religiösen Gottesgedankens vertragen keine solchen Subordinationen.“ (541C) Biedermanns Unterscheidung von Begriff und Vorstellung unterliegt auch erkenntnistheoretischer Kritik: „Beide sind nur quantitativ verschieden.“ (542C)

<sup>176</sup> 543C. „Ich sagte, es sei *methodisch* bedauerlich, daß *Strauß* und *Biedermann* im letzten Moment den geraden Weg der Kritik dann doch noch verlassen, um gleich ihren wissenschaftlichen Gegnern, nur weniger vernehmlich und mehr im Halbdunkeln, etwas zu murmeln von ‚absoluter Persönlichkeit‘. Ihre Kritik wäre noch lehrreicher und fruchtbarer gewesen, wenn sie mit einem definitiven: Non possumus! den Schluß gemacht hätten. Aber *sachlich* ist es ja nun allerdings sehr interessant, daß ausgerechnet diese beiden, die ja wohl gegen den üblichen Vorwurf der kirchlichen Akkomodation gefeit sein dürften, diesen letzten Schritt nicht tun, sondern die soeben mit anatomischer Genauigkeit getrennten Begriffe des Erhabenen und der Persönlichkeit doch wieder, wenn auch nur in vager Weise und unter scheuen Kautelen, zusammenzukoppeln suchen. Es wird hier deutlich offenbar, daß von dem Problem, wie von jedem echten Problem, eine Art Zwang ausgeht, und zwar hier der Zwang, beides, obwohl es sich gegenseitig ausschließt, doch und trotz allem von Gott auszusagen: die Erhabenheit *und* die Persönlichkeit.“ (543A-C)

<sup>177</sup> 543D-547D.547D-554C

<sup>178</sup> Barth leitet den Abschnitt ein: „Von der Notwendigkeit beider Begriffe im religiösen Gottesgedanken haben wir auf Grund der religiösen Erfahrung geredet. Die ernsthafte Durchführung beider führte uns auf den fundamentalen Widerspruch im Gottesgedanken. Es bleibt uns nun nur noch übrig, auf Grund der religiösen Erfahrung auch die innere *Notwendigkeit* dieses festgestellten *Widerspruchs* zu untersuchen, die Notwendigkeit, *zusammenzustellen*, was wir doch in Eins *zusammenzudenken* nicht vermögen.“ (543C; vgl schon 519BC) In einer Anmerkung beruft Barth sich für diese Lösung auf Schleiermacher und Lipsius; der „unvermittelten Nebeneinanderstellung“ habe auch Lipsius das Wort geredet, nur daß er nicht „unzweideutig“ beides als *religiöse* Aussagen anerkannt habe. (Vgl 527D.528 Anmm an.82.).

<sup>179</sup> 543D

<sup>180</sup> 544AB. Barth referiert zum ersten aus der Religionsphilosophie Hermann Siebecks. (544C-545AB) Auf dem Höhepunkt seiner inneren Entwicklung weiß der Mensch sich der Welt gegenüber als Einheit, Teil und Zentrum zugleich. Er darf die Welt als Mittel betrachten, „die Persönlichkeit erkennt ihre sittliche Eigentümlichkeit als begründet im Grunde der Gesamtwelt, die Welt muß auf das Hervortreten der Persönlichkeit angelegt sein“. „Nach

den Illusions-Verdacht Ludwig Feuerbachs, es hieße, „der irreligiösen Theologie Feuerbachs“ das Tor öffnen.<sup>181</sup> Vor allem aber unterliegt der Analogiebeweis, auch abgesehen von Feuerbach, stärkstem Zweifel: „Bietet denn die menschliche Persönlichkeit wirklich ein Analogon zum Gottesgedanken? Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Mensch ist doch der, daß wir in Gott das Erhabene als *nicht* beschränkt durch das Individuelle seiner Persönlichkeit denken, daß wir bei ihm beides unvermittelt nebeneinander stellen müssen, während es beim Menschen einen Kompromiß miteinander eingeht, einander beschränkt und relativ aufhebt.“<sup>182</sup> Was jene zwei Komponenten betrifft, so gibt der Mensch das genaue Gegenbild zum Gottesgedanken, sodaß nichts ferner liegt, als Gott und Mensch miteinander zu vergleichen und in Analogie zu stellen. „Eine Analogie zum wirklichen Inhalt des religiösen Gottesglaubens ist in der menschlichen Persönlichkeit so oder so nicht zu finden. Das Verhältnis der zwei Seelen in unserer Brust ist von beiden Seiten aus gesehen etwas anderes als der Reichtum und der fundamentale Widerspruch des Erhabenen und der Persönlichkeit, die wir in Gott denken müssen.“<sup>183</sup> –

---

Analogie des Persönlichen ist der Gottesbegriff zu konstruieren.“ „Das Wesen des Persönlichen wird aus dem Bereich der Erfahrung in das Transzendente projiziert.“ (544Df) „Ohne die wirkliche Persönlichkeit Gottes“ müßte nach Siebeck „die ganze Religionsgeschichte als eine Illusion erklärt werden.“ „Alle mächtigen geistigen Bewegungen der Geschichte“ wurden „immer aus dem Tiefgehalt des Lebens bestimmter geistesmächtiger Persönlichkeiten heraus‘ geboren“. (545AB) – Und noch einmal zitiert Barth den dritten Band von Lotzes Mikrokosmos, wonach die Sehnsucht des Gemüts das Höchste ahnend als Wirklichkeit fassen muß, der allein die Persönlichkeit als Gestalt des Daseins genügt. (545BC) „Aber auf diese ganze Herrlichkeit fällt der Schatten der Gedanken *Ludwig Feuerbachs*.“ (545Df)

<sup>181</sup> 547A. Ausführlich wird Feuerbachs Wesen der Religion referiert und zitiert, das mit „triumphierender Kälte“ „Gott für ein Wesen der Einbildung“ (546A), die Eschatologie für ein Wunschbild des Menschen (546B), überhaupt die Religion für „Egoismus“ und die Religionsgeschichte für „eine Illusionsgeschichte“ (546C) erklärt.

<sup>182</sup> 547B. Forts: „Gerade das bezeichnende Bild jenes Nebeneinander bietet uns die menschliche Persönlichkeit *nicht*. Von welcher Seite wir sie betrachten mögen, die Analogie führt uns immer nur auf jene sattsam erörterte Alternative: Entweder wir gehen idealistisch vor, betonen und isolieren an der menschlichen Persönlichkeit das Moment des Erhabenen, dh ihre Geistigkeit – dem entspricht dann als Analogon ein Gottesgedanke neutralen Inhaltes, dem die Vorstellung einer Individualität nur zögernd und tastend angeklebt werden kann. Oder wir gehen psychologisch vor, betonen an der menschlichen Persönlichkeit das Moment der Individualität, dann wird der Gottesgedanke notwendig anthropomorph: sein Inhalt wird ein Übermenschentum, dem die Prädikate der Erhabenheit nur als *Heiligenschein* zukommen können.“

<sup>183</sup> 547CD. Der Vortrag wurde am 19. Mai 1913 gehalten. (496B); anschließend machte Barth sich an die Überarbeitung. Unter dem 5. Juni fragte er bei Wilhelm Herrmann um eine Aufnahme in die ZThK an und faßte den Inhalt des Aufsatzes in zehn Thesen zusammen (abgedruckt 498Df). Unter dem 7. Juni bat Karl Barth den Bruder Peter um Durchsicht des Manuskriptes und Kritik, die dieser auch rasch und offenbar gründlich vornahm. Auf eine dadurch veranlaßte weitere Bearbeitung (sie hätte wenigstens das Ende des vierten und die erste Hälfte des fünften Abschnitts der vorliegenden Druckfassung betroffen) scheinen gewisse Inkongruenzen zwischen Thesen und Druckfassung hinzuweisen. Pantheismus und Deismus sollen die unvermeidliche Gefahr der Entartung bei Vernachlässigung einer der beiden Komponenten des Gottesbegriffs anzeigen. (Th IV.V) Gibt Th VI den Vermittlungsversuch unter dem Stichwort „absolute Persönlichkeit“ wieder, der sich heute am Ende des vierten Abschnittes findet, so Th VII den in Analogie zum menschlichen Selbstbewußtsein beschriebenen Gottesgedanken, von dem die erste Hälfte des fünften Abschnitts handelt. An Pantheismus und Deismus erinnern dort heute noch die Sätze 546C.547CD. Nicht vollziehbaren Vermittlungsversuch und analoge Konstruktion des Gottesbegriffs verbindet die Umgehung der Antinomie. Der Versuch, den Gottesbegriff aus dem menschlichen Selbstbewußtsein zu konstruieren, steht heute mit dem ganzen fünften Abschnitt unter dem Gesichtspunkt der Widerlegung eines Feuerbachischen Illusionsverdachts durch Aufweis der den Gottesbegriff und die Religion charakterisierenden wesentlichen Antinomie, indes eine solche dem Wesen des Menschen fremd ist: „Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Mensch ist doch der, daß wir in Gott das Erhabene als *nicht* beschränkt durch das Individuelle seiner Persönlichkeit denken, daß wir bei ihm beides unvermittelt nebeneinanderstellen müssen, während es beim Menschen einen Kompromiß miteinander eingeht, einander beschränkt und relativ aufhebt.“ (547B) In den Thesen für Wilhelm Herrmann fehlen aber zwei wichtige Namen, der Biedermanns (der einst besonders vom Schweizer Freisinn Verehrte (497CD) diente Demonstrationzwecken) und derjenige Feuerbachs. – Im bezeichneten „wesentlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch“ wäre die gesuchte „innere *Notwendigkeit*“ (543CD) des Widerspruchs zwischen der Persönlichkeit Gottes und seiner Erhabenheit sehr wohl zu finden gewesen. Doch fehlt hier die Beziehung auf die „religiöse Erfahrung“: „Es bleibt uns nun nur noch übrig, auf Grund der religiösen Erfahrung auch die innere *Notwendigkeit* dieses festgestellten *Widerspruchs* zu untersuchen.“ (543CD) Die erste

Es steht aber der ganze letzte Abschnitt dieses Aufsatzes über den Glauben an den persönlichen Gott, der die irrationale,<sup>184</sup> geschichtlich gegebene Wurzel der Antinomie im Gottesgedanken nachweist, unter dem apologetischen Neben-Gesichtspunkt, daß die aufgewiesene Antinomie jedem Verdacht des Illusionismus wehrt, Wirklichkeit und Wahrheit der Religion und des religiösen Erlebnisses sichert. „Ein Gottesgedanke, der zugestandenermaßen zustande kommt durch die Projektion des menschlichen Selbstbewußtseins ins Transzendente,“ führt Barth die Erledigung des Seitenweges in der ersten Hälfte dieses Abschnittes in der Überleitung zu dessen zweitem fort, „ein solcher Gottesgedanke kann die Wirklichkeit Gottes gar nicht erreichen, geschweige denn erschöpfend beschreiben. Nicht etwas aus uns hinaus Projiziertes kann der Gottesgedanke der Religion sein, sondern nur die Spiegelung einer Tatsache, die in uns hinein geschaffen ist. Diese Tatsache ist das *Leben aus Gott*, das uns geschenkt wird durch unsern *Zusammenhang mit der Geschichte*.<sup>185</sup> Diese unsere innere Bedingtheit durch die Geschichte ist die *religiöse Erfahrung*. In ihr haben wir Gott, und auf Grund ihrer können wir von Gott reden.“<sup>186</sup> Auf Grund der religiösen Erfahrung die „innere *Notwendigkeit*“ des „fundamentalen Widerspruchs im Gottesgedanken“ zu untersuchen, hatte Barth eingangs des Abschnittes als die aus dem Zusammenhang des ganzen Vortrags und Aufsatzes sich ergebende letzte Aufgabe bezeichnet.<sup>187</sup> „An sich müßte diese Antinomie in *jeder* religiösen Erfahrung nachzuweisen sein. Wir halten uns aber an dasjenige in der Geschichte wirksame Leben aus Gott, das durch das Evangelium Jesu geweckt worden ist und geweckt wird, weil der innere Gegensatz, der zu jener Antinomie im Gottesgedanken führt, hier seine tiefste, vollständigste und klarste Ausprägung gefunden hat.“<sup>188</sup>

Ist vom Evangelium zu reden, so gebührt schon des Themas wegen dem Gesichtspunkt der Persönlichkeit die erste Stelle, und dies mit Rücksicht auf die gefundene Definition, wie sich versteht; das Erhabene muß folgen; das Verhältnis der beiden Momente der religiösen Erfahrung zueinander ergibt einen dritten Unterabschnitt; der Beschluß mag kurz sein, darf aber nicht fehlen.<sup>189</sup> – „Im Mittelpunkt des Evangeliums steht die Persönlichkeit, ihr Wert und ihre Aufgabe.“<sup>190</sup> „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott.“ heißt es mit Adolf von Harnack. „Das ist die große Beziehung, die Jesus schaffen wollte. Gott wird mein Vater, und ich werde sein

---

Hälfte des fünften Abschnitts bewegt sich aber auf dem Boden der Dogmatik; die religiöse Erfahrung kommt erst in dessen zweiter Hälfte mit der an der evangelischen Geschichte gemachten Erfahrung wieder zur Sprache.

<sup>184</sup> 499C

<sup>185</sup> Barth knüpft, uns besser verständlich als einst den Hörern, an den früheren Vortrag und Aufsatz über Glaube und Geschichte an, der in den ersten beiden Heften des Jahrgangs 1912 der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift inzwischen erschienen war.

<sup>186</sup> 547Df. Forts: „Wie wir die geschilderten einzelnen Momente des Gottesgedankens ihr entnommen haben, so muß nun in ihr auch der Grund der eigentümlichen Antinomie dieser Momente zu finden sein.“

<sup>187</sup> 543C

<sup>188</sup> 548B. Die Druckfassung des Vortrags fügt an dieser Stelle anmerkungsweise eine längere hermeneutische Erklärung ein. (548CD Anm bq) „Wie werde ich mich mit dem Folgenden gegenüber den berufenen Interpreten der neutestamentlichen Religionsgeschichte verantworten können?“ Der Mahnung, die Zeiten nicht zu überspringen, hält Barth entgegen: „Es gibt eine Kontinuität der religiösen Probleme, deren Feststellung in der Kompetenz der systematischen und nicht der historischen Theologie liegt, wenn die erstere auch selbstverständlich der Vorarbeit der letzteren nicht entraten kann.“ Was er im Folgenden dann vorträgt, nennt Barth „das Resultat einer systematischen Befragung des historischen Stoffes. Die Frage, die an die Evangelien gerichtet wird, lautet: welche Momente in der in Jesus lebendigen und an ihn sich anschließenden religiösen Erfahrung sind es, die im christlichen Gottesgedanken mit besonderer Energie dem aufgezeigten Gegensatz gerufen haben?“

<sup>189</sup> 548BC-551A; 551A-553A; 553A-553CD; 553D-554C. Die vollständige Definition der Persönlichkeit 514BC, am Ende des ersten Teils.

<sup>190</sup> 548C. Forts: „Nicht um den Geist als Abstraktum handelt es sich dabei, sondern um die *Seele*, um das wirkliche, individuell-einzelne Ich. Dieses Ich wird rückhaltlos und unbegrenzt ernst genommen. Es wird ergriffen und in den Mittelpunkt der Welt gestellt.“ – Zum ersten handelt 548C-549C von jeder Seele für sich.

Kind.<sup>191</sup> Auf das Kind angewandt, darf der Begriff der Persönlichkeit das unvermeidliche Element der Endlichkeit, mit Sorge seit dem ersten Abschnitt im Gedächtnis bewahrt, sehr wohl enthalten; eine Antwort auf die mit dem Thema gestellte schwierige Frage deutet sich an.

„Aber auch die Beziehungen zur Persönlichkeit des andern rücken unmittelbar ans Zentrum der Religion heran. Vorbedingung des Friedens mit Gott ist der Friede mit dem Bruder. Und das höchste Vorrecht der Jünger Jesu besteht darin, andern ihre Sünden zu vergeben. Umgekehrt sollen alle Beziehungen zu den andern in das unmittelbare Licht des unendlichen Wertes jeder Seele vor Gott gerückt werden.“<sup>192</sup> „So dreht sich alles im Evangelium, Forderung, Drohung und Verheißung, um die Persönlichkeit.“<sup>193</sup> Vor allem aber, seinen Jüngern ist das Leben Jesu immer mit dem Evangelium zusammengefloßen; was war dieses Leben anderes als „die reinste Darstellung der Persönlichkeit? Zeitlich und räumlich beschränkt, sammelt er doch alle Brennstrahlen der Sonne Gottes wie in einem Brennspeigel in sich selber.“<sup>194</sup> „Der selbstverständliche Ausdruck dieser Erfahrungen ist der Gedanke: Gott ist Persönlichkeit. Gott fordert von uns und schenkt uns, was er selber ist.“<sup>195</sup> Der Glaube erkennt „den Gott, der solches persönliches Leben weckt und pflegt und vollendet, selbst als persönlich Lebendigen.“<sup>196</sup> So ist Jesus als endliche Person nicht allein das Muster eines „individuell geistigen (werdenden) Ichs“, sondern wer „bezwungen ist von der Hoheit persönlichen Lebens, das man bei ihm sieht und das er einem mitteilt,“ dem schenkt Gott darin die unfäbliche Persönlichkeit, die er selber ist.

Das gleiche Evangelium, derselbe Jesus vermittelt in einem mit dem Erlebnis des persönlichen Gottes noch weit andere Erfahrung. „Aber nun finden wir merkwürdigerweise ein zweites Element im Evangelium, einen religiösen Erfahrungsinhalt, der sich dem Schema der Persönlichkeit durchaus nicht restlos eingliedern lassen will, so sicher er von der darin ausgesprochenen Erfahrung unzertrennlich ist.“<sup>197</sup> „Mit und neben der Botschaft vom Vater, der auf den verlorenen Sohn wartet, verkündigt Jesus das unpersönliche, d. h. von allen Gedanken an bestimmte menschliche Individuen freie *Reich Gottes*.“<sup>198</sup> Wo ist es? Was ist es? Es ist nicht hier

<sup>191</sup> 549A; vgl 499CD. Sieben Beispiele erläutern dies, alle von Barth ohne Stellenangabe gelassen, in der GA aus Mt und Lk nachgewiesen. Aus Jesu Gleichnis vom verlorenen Schaf ergibt sich: „Was für eine gewaltige Verantwortung nehme ich auf mich, wenn meine Seele vor Gott etwas so Großes ist!“ (549B) Der Punkt schließt: „Kein Almosengeben, Beten, Fasten ist vor Gott etwas wert, wenn es nicht aus persönlicher Wahrhaftigkeit und Liebe entspringt.“ (549C)

<sup>192</sup> 549C. Zum zweiten (549CD). – Wenn schon Stellennachweise gegeben werden, so hätte ein Hinweis auf die fünfte Vaterunser-Bitte Barth besser entsprochen.

<sup>193</sup> 549Df. Zum dritten: Alle Worte des Evangeliums, zB die Seligpreisungen, sind „ganz persönlich“ zu hören. (550A) „Daß ich, ganz persönlich, vom Schlaf erwache und von der Welt, von Sorge und Mammon und Gewalt frei und zum Himmelreich geschickt werde, das ist der Inhalt der frohen Botschaft.“ (550AB) Der dritte Gedankenschritt (549D-550AB) ist dem religiösen Erwachen gewidmet.

<sup>194</sup> Zum vierten war Jesus das Evangelium in Person (550B-550CD). Forts: „Rätselhaft und doch so durchsichtig und einfach, allem Kleinmenschlichen entrückt und doch mitten im Leben drinstehend, so bleibt er den Seinen in Erinnerung. Was ist das für einer, der den Ausspruch wagen kann: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater! und dem man das abnimmt, weil man bezwungen ist von der Hoheit persönlichen Lebens, das man bei ihm sieht und das er einem mitteilt? Was für eine Intensität des Verkehrs mit den Seinigen, der (der Verkehr mit den Seinigen!) durch seinen Tod nicht zerstört werden kann.“ Barth wagt mit Reischle „den Ausspruch“: „Persönlichkeit sei uns die Zusammenfassung der Erfahrungen, die uns im Glauben an Christus zugänglich sind“.

<sup>195</sup> 550D. Forts: „Ohne sich durch die möglichen Konsequenzen dieses Gedankens irremachen zu lassen, erkennt der Glaube den Gott, der solches persönliches Leben weckt und pflegt und vollendet, selbst als persönlich“. – Zum fünften, 550D-551A.

<sup>196</sup> Forts: „Wenn sich die Tatsache des ewigen Lebens der einzelnen Seele in Gott spiegelt im erkennenden, ausdrucks- oder symbolsuchenden Bewußtsein, dann kommt es zum Gedanken des persönlichen Gottes.“ Das Gedankenspiel v 517C ist durch 526C überholt.

<sup>197</sup> 551A. Die so andere Erfahrung wird ja gleichfalls an der Persönlichkeit Jesu gemacht; daher die vorsichtige Ausdrucksweise.

<sup>198</sup> „Reich Gottes“ ist im Evangelium der Name für die absolute Herrschaft Gottes: „das Erhabene *als Neutrum*, denn es muß deutlich sein, daß es hier schlechterdings um das unpersönliche oder, wenn man den unglücklichen Ausdruck verwenden will: das überpersönliche Moment im Gottesgedanken handelt“. (526BC) – Bei der

und nicht da und doch gegenwärtig ‚mitten unter euch‘.<sup>199</sup> Das Reich Gottes ist nicht allein „unpersönlich“, sondern überhaupt „kein Menschenreich, kein Verband der gläubig Gewordenen, sondern die Königsherrschaft Gottes selbst, seine Kraft und Herrlichkeit. Es ist nahe herbeigekommen und doch noch fern.“<sup>200</sup> Im Verhältnis zu den Menschen ist das Reich Gottes „Voraussetzung und Ziel des Weges, den Jesus ihnen zeigt. Es ist nichts anderes als die unergründliche wirksame Macht Gottes, die in den Menschenherzen und im Menschenleben Ordnungen schafft, wie sie dem ewigen Willen Gottes entsprechen.“<sup>201</sup>

Sodann malt Barth die Erfahrung von Transzendenz und Immanenz Gottes aus, Gottes schlechthiniger Überlegenheit und schlechthiniger Herrschaft.<sup>202</sup> Barth malt sie aus, um durch den Kontrast den Abstand des Erhabenen von der Erfahrung des Persönlichen im Evangelium zu unterstreichen und in einem damit den von Herr und Knecht. „Wie unendlich klein und unbedeutend steht jetzt plötzlich das Ich da, das wir vorhin in den Mittelpunkt der Welt gestellt sahen.“<sup>203</sup> Ich bin ja nur ein so verschwindend kleines Stück von dem ungeheuren Gebiet, auf dem die Herrschaft Gottes aufgerichtet werden soll. Auf mich kommt es gar nicht so an. Nachdem ich eben noch Gott angerufen als das Kind den Vater, soll ich sofort mich selber vergessen und Gottes Ehre, Gottes Reich und Gottes Willen zum Gegenstand meines Gebets machen.“<sup>204</sup> Mit dem Kontrast ist jedoch nicht Abwendung vom Menschen bedeutet; vielmehr zielt der ewige Wille Gottes auf den Willen des Menschen. Es gilt das „Gelübde eines vertrauensvollen

---

Vorstellung der Komponente des Erhabenen lassen sich sechs Schritte oder Gesichtspunkte unterscheiden. Die transzendente Unpersönlichkeit ist das erste, hervorstechende Merkmal. (551AB)

<sup>199</sup> 551B. So jetzt die Übersetzung von Lk 17,21, wohl mit Schlatter, Erläuterungen zSt; bisher mit der Luther-Bibel (bis 1956) ‚inwendig in euch‘.

<sup>200</sup> 551B. Die Beschreibung als Herrschaft ist das zweite Merkmal. (551BC) Vgl KU 20D.39Cff.50AB.93f(f). Die angeführten Stellen zeigen, daß mit der Bedeutung „Herrschaft“ die von „Bereich, Ordnung“ nicht ausgeschlossen ist.

<sup>201</sup> 551BC. Was deutet Barth an? Bei den „Ordnungen“ „in den Menschenherzen“, die der Schöpfer „schafft“, könnte man zunächst an das dreifache Apriori des Kulturbewußtseins zu denken; vgl 503Df.507Cf.509Df.524BCf; KU 13ff.70ff. Von „Ordnungen“ im „Menschenleben“ handeln im ersten Konfirmandenkurs die Stunden über die alttestamentliche Religionsgeschichte (dh die allmähliche Offenbarung Gottes), die Zehn Gebote (besonders über das vierte, respektive fünfte Gebot), im zweiten Konfirmandenkurs § 3 (ältere Menschheit); § 7f (Vernunftgesetz); von Ordnungen in Welt und Leben handelt der erste Safenwiler Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ (III 2,362ff; Okt 1911). Aber die Realitätsbeziehung wird natürlicherweise nicht erreicht. So ist auf die Offenbarung in Jesus zu verweisen und dessen Nachfolge: Im Kapitel über die Liebe (auf dem „Weg zu Gott“) sind nach „Die Versöhnung“ zwei Stunden dem Reich Gottes und dessen besserer Gerechtigkeit gewidmet (KU 93f), in den folgenden Stunden auf die Lebensbereiche angewendet. „Darum ist das Reich Gottes der Weg zur Ordnung, zum Frieden und zur Wohlfahrt unter den Völkern, unter den sozialen Klassen und unter den einzelnen Menschen.“ (93C; Diktat) Davor: „Das Leben der Menschheit zeigt zahllose Risse (Klassen, Staaten, Einzelne) Sie (die Menschheit!) wird verbunden durch das Reich Gottes.“ (93D) – Der Biograph Busch warf einst vermutungsweise die Bemerkung hin, Barth habe in dem Vortrag Marburger Erkenntnisse unter dem Stichwort Persönlichkeit, Seele mit den neuen sozialen Entdeckungen in Safenwil unter dem Stichwort Reich Gottes in Einklang bringen wollen. (Busch 84CD; Anz 62 Anm 95) Anzinger griff in seiner Dissertation über Barths Frühschriften die Bemerkung unbesehen auf und spann sie in ein Netz von Verknüpfungen im Dienst seiner systematischen Interessen ein. (Anz 61f.82ff) Buschs Vermutung ist abwegig und Anzingers sozialetische Auffassung des Schlußteils auf alle Fälle ein dadurch fehlgeleitetes Mißverständnis desselben. Barths Vortrag ist theologisch im allerstrengsten Sinne, und weder die soziale Frage noch Barths diesbezüglicher Einsatz haben darin Platz. Barth bleibt von Anfang bis Schluß bei der „Frage aus dem speziellen Gebiet der Dogmatik“ (499D), wenn er sich auch genötigt sieht, sie durch ein entgegengesetztes Moment zu erweitern. Die zehn Sätze, in denen Barth selber in einem Brief an Herrmann seinen Vortrag zusammenfaßt (498f; BwR 84), lassen von einer sozialetischen Ausweitung des Themas nichts erkennen. Man müßte Barth die Unklugheit zutrauen, anhangsweise und nebenbei am Ende des Vortrags einen völlig neuen Gedanken irritierend zu streifen. Auch keiner der im Zusammenhang des Vortrags „Der Glaube an den persönlichen Gott“ angeführten Autorennamen läßt vermuten, daß Barth zugleich zwar nicht individualetische, wohl aber sozialetische Konsequenzen verfolgen oder andeuten wolle. Schließlich bewegen Barths Andeutungen sich auf einer Höhe der Abstraktion, die über sozialetische Erwägungen weit erhaben ist.

<sup>202</sup> Dritter Schritt; 551CD; vgl 527C. Zu Überlegenheit und Herrschaft vgl 527AB.

<sup>203</sup> Vgl 548Cf.

<sup>204</sup> 551C

Gehorsams gegenüber der Übermacht Gottes<sup>205</sup> zu tun. Denn: „Wozu bin ich da?“<sup>206</sup> Nicht „um als Einsiedler<sup>207</sup> Gott zu genießen“. „Mein Lebensinhalt ist meine Funktion im Reiche Gottes. Ich werde gebraucht von Gott. Ich bin nicht das Kind, das Rechte und Ansprüche geltend zu machen hat, sondern der Knecht, dem etwas anvertraut ist und von dem Rechenschaft gefordert wird.“<sup>208</sup> Zwar hat das Reich mich nicht nötig, „es baut sich selber. ‚Automatisch‘ bringt die Erde, die den göttlichen Samen empfangen, Frucht; der Mensch kann bloß zusehen und sich wundern.“<sup>209</sup> „Ja noch mehr“, vielmehr anders:<sup>210</sup> „Der Untergang der Persönlichkeit in der Sache, der sie zu dienen hat,“ ist „ihre wahre Bestimmung“. Und nun wird Jesus in seiner Hingabe als Vorbild in der Funktion des Knechts beschrieben: „Jesus ist selbst mit dieser unpersönlichen, streng sachlichen Lebensauffassung vorangegangen. Es geht ein Hauch von eisigem militärischem Gehorsam durch das Evangelium.“ Jesus fühlt sich nur als Instrument in Gottes Hand. „Was ist Gethsemane und Golgatha anderes als das Opfer der Persönlichkeit an die Sache?“<sup>211</sup> Erfahren wir auch Gott als „reine Erhabenheit“, so erweckt er doch in uns „solches ‚wesentliches‘ Leben“ als selber „das ‚Wesen‘, als die reine Sache, als das innere Prinzip und die höchste Macht des Lebens“.<sup>212</sup> Kurz: „Der Begriff der Persönlichkeit genügt nicht mehr, um diesen Inhalt in Worte zu fassen; unwillkürlich treibt er das religiöse Denken darüber hinaus zu neutralen, ‚sachlichen‘ Definitionen.“<sup>213</sup>

Die religiöse Erfahrung, die das Evangelium vermittelt, besteht in einem Gegensatz, in einem einzigen Widerspruch, in einer Antinomie, und jedes der beiden Glieder dieser Zweiheit hat sein Recht. Die für uns unfaßbare Einheit beider Glieder muß in dem unbegreiflichen Gott liegen, in eben dem Erhabenen selber. Für uns allerdings eint beides, Persönlichkeit und erhabene Sache, allein die gegensätzliche Erfahrung. So hat die soeben geschehene Vorstellung des Reiches Gottes unter der Hand uns allerdings etwas von der Einheit in Gott, der Einheit nach Gottes Willen ahnen lassen: Die (menschliche) Persönlichkeit ist zum Untergang in der Sache (der göttlichen Persönlichkeit, auf dem Weg der Nachfolge Jesu) bestimmt; sie legt damit ab, was an Endlichkeit an ihr haftet und gelangt zum ‚wesentlichen‘ Leben Gottes. Ist dies das (eigentliche) Ergebnis der versprochenen Untersuchung der „inneren *Notwendigkeit*“ des festgestellten *Widerspruchs* und der Notwendigkeit, „*zusammenzustellen*, was wir doch in Eins *zusammenzudenken* nicht vermögen“?<sup>214</sup>

Der Verfasser freilich schließt an die gesonderte Vorstellung beider Elemente der religiösen Erfahrung eine ausdrückliche Betrachtung der Zweiheit als solcher, als habe eine solche noch nicht stattgefunden.<sup>215</sup> Beide „Gruppen religiöser Erfahrung“ am Evangelium, die der Persönlichkeit und die des Reiches Gottes, stehen „in mannigfachster *Beziehung* zueinander“.

<sup>205</sup> 551D. Vgl KU 86f § 9. „Vertrauensgehorsam“ (KU 86D)

<sup>206</sup> Vierter Schritt, 551D-552B.

<sup>207</sup> Vgl 405C; KU 93C.

<sup>208</sup> 551Df

<sup>209</sup> 552B

<sup>210</sup> Fünfter und vorletzter, wiederum an erster Stelle Jesus gewidmeter Gesichtspunkt (552BC-D): „Untergang der Persönlichkeit in der Sache“

<sup>211</sup> 552D. Vgl va die Passionsbetrachtung III 2,33ff; betr der Nachfolger KU 102 § 32.

<sup>212</sup> 552D. Vgl KU 60ff § 3f.

<sup>213</sup> Zusammenfassung in einem sechsten Schritt, 552D-553A. „Der Ausdruck dieser zweiten Gruppe von Erfahrungen, die vom Evangelium ausgehen, ist der Gedanke der reinen Erhabenheit in Gott. Wieder können wir den, der solches ‚wesentliches‘ Leben, solches Leben in der Sache in uns erweckt und fördert, nur als das ‚Wesen‘, als die reine Sache, als das innere Prinzip und die höchste Macht des Lebens beschreiben. Der Begriff der Persönlichkeit genügt nicht mehr.“ (552D)

<sup>214</sup> 543C

<sup>215</sup> Dies ergibt den dritten Teil der Betrachtung des unvermittelten geschichtlichen Nebeneinanders, 553A-CD. Galten die beiden vorigen Teile der Betrachtung überhaupt, so stehen die Gedanken jetzt unter der Bedingung der Gegenwart und des Augenblicks, könnte man dem Verfasser zugute halten. – Dieser dritte Teil ist zweigegliedert: Nach dem „Gefühl für die Zusammengehörigkeit“ beider „Gruppen religiöser Erfahrung“ (553AB) wird die „innere Spannung“ (553BC-CD) betont.

Wäre jede „für sich allein eine Entartung“<sup>216</sup>, so machen sie miteinander in „der doppelten Orientierung der Erfahrung“ den „einzigartigen Reichtum und die Kraft der evangelischen Erfahrung“ aus, indem „alles darauf ankommt, daß der Mensch zum Menschen, d. h. zur Persönlichkeit wird, und daß er sich von großem, objektivem, alles Individuelle überragendem und überstrahlendem Inhalt erfüllen läßt, keines nur halb, sondern beides ganz.“<sup>217</sup> Die doppelte Orientierung, „die doch im unmittelbaren Erlebnis, aber auch nur da, zur Einheit wird,“ ist das Geheimnis aller Religion, „aber sie ist nirgends so klar in der Geschichte lebendig geworden wie in Jesus und seinem Evangelium.“

Als habe er das „Gefühl der Zusammengehörigkeit beider Elemente“ bereits zu hoch gerühmt und damit die letzte Einheit dem Empfinden zu nahegerückt, setzt Barth die Erinnerung an die Zweiheit ans Ende, in welcher der Glaube an den persönlichen Gott allein wahrer Glaube ist. Man muß, „wenn man religiös klar denken will“, die „innere Spannung“ festhalten.<sup>218</sup> „Es ist durchaus nichts Selbstverständliches, daß das Evangelium zugleich die Botschaft von der Menschwerdung<sup>219</sup> ist *und* die Botschaft von jenem großen objektiven Inhalt, über dem wir uns selbst vergessen sollen; daß es uns uns selber finden läßt, indem es uns über uns selbst hinausweist auf den ewigen Grund unsres Lebens; daß die Kultur der Persönlichkeit *und* die Kultur der objektiven sozialen Werte zu gleicher Zeit aus dieser Quelle schöpfen können.“<sup>220</sup>

Der resümierende Beschluß wechselt den Ton und kehrt von dem nicht ohne Emphase dargestellten religiösen Erlebnis zum theologischen Problem zurück, der in kühler Ruhe zu gebenden Antwort auf die der speziellen Dogmatik zugehörigen Frage nach dem Gottesprädikat der Persönlichkeit. „Einheit und Spannung“ in der religiösen Erfahrung ergeben „Einheit und Spannung“ im Gottesgedanken, der zugleich das Erhabene umfaßt, lautet Barths Schluß; man muß beide Momente behaupten, aber auf eine Einheitsformel verzichten.<sup>221</sup> Die Historie mit ihren Verirrungen ist komplex; doch: „Hier handelte es sich nicht um einen historischen Nachweis, sondern um die Aufzeigung einer prinzipiellen Linie in der Entstehung des religiösen Gedankens.“<sup>222</sup>

#### Zum Schluß einige Beobachtungen:

1. „Der Glaube an den persönlichen Gott“: Die Persönlichkeit Gottes, eine von Schleiermacher (und Wilhelm Herrmann) offen gelassene Frage, wird letztlich im Sinne Schleiermachers und

<sup>216</sup> Nämlich zu Pantheismus oder Deismus.

<sup>217</sup> Es kommt überein mit dem Sieg des Geistes über die Natur.

<sup>218</sup> 553BC. „Allein das Gefühl der Zusammengehörigkeit beider Momente, so richtig es ist, darf doch, wenn man religiös klar denken will, nicht dazu führen, die *innere* Spannung zwischen beiden zu verwischen.“

<sup>219</sup> Nämlich der (vollen) Menschwerdung des einzelnen Menschen in der Nachfolge Jesu; vgl. KU 59BC („rechter Mensch“). 61D („lebendiger Mensch“). 70ff § 7f uö.

<sup>220</sup> 553C. „Kultur der objektiven sozialen Werte“ ist bewußt offen lassende Andeutung. „Sozial“ bestimmt sich durch den Gegensatz zur „Persönlichkeit“ des Einzelnen. Die „objektiven sozialen Werte“ kommen mit dem eben genannten „großen objektiven Inhalt“ überein, der Sache, der Jesus bis zum Opfer in Selbstverleugnung sich hingab, dem Gebot, den Bruder, vielmehr: die Brüder zu lieben. Die Sache ist die Vollendung des menschheitlichen Reiches Gottes durch den Dienst an den Menschen. „Objektiv“ und „sozial“ zielen also auf die Menschheit, deren Glied ein jeder Einzelne nicht als Einsiedler (zum Genuß) ist, sondern als Bürger mit Pflichten (vgl. KU 93f § 25f), womit die soziale Bedeutung des Reiches Gottes ebenfalls wieder zu ihrem Recht kommt.

<sup>221</sup> 553Df. „Aus dieser Einheit und Spannung in der religiösen Erfahrung erklärt sich denn auch die Einheit und die Spannung zwischen der Persönlichkeit und dem Erhabenen im *Gottesgedanken*. Beide Aussagen sind von der Erfahrung gefordert. Die Auflösung des einen zugunsten des andern wird immer dem berechtigten Protest der Erfahrung rufen. Beide fordern einander, und erst durch das eine wird das andere überhaupt zu einer spezifisch religiösen Aussage. In der inneren Bewegung, in der nie ganz aufgehenden Unruhe, die durch diese Doppelheit erzeugt wird, besteht der Reichtum, die Fruchtbarkeit des Gottesgedankens. Aber die Einheit beider kann nur aufgestellt, nicht vollzogen werden. Die der Sache entsprechende religiöse Formel kann nur lauten: *Behauptung* beider Momente, aber *Verzicht* auf eine Einheitsformel.“ (553Df) Vgl. die Heim-Rezension 2,469ff.

<sup>222</sup> 554C; letzter Satz der Abhandlung.

Wilhelm Herrmanns beantwortet. Vielmehr wird die übernommene Aufgabe Barth Anlaß, den Gottesbegriff überhaupt in seiner Spannung und Polarität darzulegen.

2. Die Bestimmung von „Persönlichkeit“ als Grenzbegriff beantwortet als erster Schritt eine schon länger offene Nebenfrage, und die gegebene Bestimmung ist für den weiteren Gang der Gedanken von Bedeutung. Ansonsten findet sich in diesem Aufsatz nicht viel Neues. Keines der Elemente ist neu: Der persönliche Glaube war Barth immer Herzensangelegenheit, die Transzendenz und Erhabenheit Gottes ebenso. Daß der persönliche Glaube eines Christen der Gegenwart sich an der geschichtlich vermittelten Offenbarung Gottes in Jesus entzündet und die Gestalt der dem Nächsten zugewandten Nachfolge habe, ist längst wohldurchdachte Überzeugung. Die Versöhnungslehre stellte sich Barth in Genf als theologische Frage dar, auf die er nicht vorbereitet war. Daß Jesus, den Gehorsam gegenüber dem Vater und die Liebe zu den Brüdern vollendend, der erhabenen Sache sich geopfert habe, steht seit dem Frühjahr 1910 fest; seit dem Konfirmandenkurs 1910/11 bezeichnet „Reich Gottes“ die irdische Gestalt der Sache Gottes.<sup>223</sup> Im Gegensatz von Natur und Geist, Immanenz und Transzendenz, der die opferbereite Hingabe Jesu forderte, ist sogar der in Ergänzung und Erweiterung des vorgegebenen Themas als Antinomie aufgestellte Gegensatz von geglaubter Persönlichkeit Gottes und geglaubter Absolutheit Gottes zum wenigsten weitgehend vorgebildet. In der Heim-Rezension von 1912 hatte Barth in der „unheimlich-paradoxen Synthese“, die Heim bei Luther festgestellt, die Barth als das „letzte Wort der theologischen Gewißheitsbegründung“ auch auf den Systematiker Calvin zutreffend erkennen wollte, von Schleiermacher „in genialer Weise erneuert“,<sup>224</sup> in dieser Wendung hatte Barth bei Heim eine seiner Ahnung gemäße Formel entdeckt. Immer noch liebt Barth, schwer zu demonstrierende Behauptungen zu unvereinbaren Gegensätzen zuzuspitzen, die sich nur leben lassen oder die er schleiermacherisch ineinanderstellt.

3. Zur Zweiheit: Der Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott stellt im religiösen Gottesgedanken eine Antinomie fest, die in einer doppelten Orientierung der religiösen Erfahrung wurzelt. „Das Absolute und die Persönlichkeit in ihrer Einheit, das heißt in ihrer logischen Gleichgesetztheit, ergeben den Gedanken Gottes der religiösen Erfahrung.“ „Die Religion lebt gerade in der Spannung, in dem offenbaren Geheimnis des Gegensatzes, der in diesen beiden Gedanken zum Ausdruck kommt.“<sup>225</sup>

4. Zur Einheit der Zweiheit: „Diese doppelte Orientierung der Erfahrung, die doch im unmittelbaren Erlebnis, aber auch nur da zur Einheit wird, ist schließlich das Geheimnis aller Religion.“<sup>226</sup> „Die Einheit beider (Aussagen) kann nur aufgestellt, nicht vollzogen werden. Die der Sache entsprechende religiöse Formel kann nur lauten: *Behauptung* beider Momente (im Gottesgedanken, aber *Verzicht* auf eine Einheitsformel.“<sup>227</sup> Die „Notwendigkeit beider Begriffe im religiösen Gedanken“ und der damit gegebene unauflösliche „fundamentale Widerspruch im

<sup>223</sup> Zu vermerken ist, daß die ethische Komponente des Glaubens nirgends Gegenstand selbständiger Ausführungen wird. Wie anders stellen sich die gleichzeitigen Amos-Predigten dar.

<sup>224</sup> III 2,475CD.479D. – Was bei Luther „in der fides“ als „notwendige Antinomie“ „ineinander liegt“ (475B), bestimmt bei Barth die „religiöse Erfahrung“, macht den „Gegensatz“ aus, von dessen „Spannung“ „die Religion“ lebt. Barth spricht die „unheimlich-paradoxe Synthese“ mit Beziehung auf die Offenbarung Gottes in der Schrift als „Ineinssetzung“ „bei voller Wahrung des Gegensatzes“ auch dem „Systematiker Calvin“ zu. (475CD). Bei Schleiermacher ist „die ‚unheimlich-paradoxe‘ reformatorische Gegenüberstellung und Ineinssetzung von Vernunft- und Offenbarungsgewißheit in genialer Weise erneuert“. (479D) Barth vermutet auch als Heims Endabsicht, „daß es gilt, *beide* Gedankenreihen konsequent zu Ende zu gehen. Dann werden die beiden divergierenden Linien sich irgendwo schneiden und die beiden Gewißheitskriterien kraft ihrer Verschiedenheit in eins zusammenfallen.“ (476D)

<sup>225</sup> 519B.C

<sup>226</sup> 553B. „Nicht etwas aus uns hinaus Projiziertes kann der Gottesgedanke der Religion sein, sondern nur die Spiegelung einer Tatsache, die in uns hineingeschaffen ist. Diese Tatsache ist das *Leben aus Gott*, das uns geschenkt wird durch unsern *Zusammenhang mit der Geschichte*.“ (548A)

<sup>227</sup> 554A

Gottesgedanken<sup>228</sup> entsprechen der von Barth mit Heim bei Luther festgestellten „unheimlich-paradoxen Synthese“.

Weiß Luther keine Worte, die Einheit zu formulieren, Barth weiß sie nicht und weiß sie zugleich mit dem Gegensatz, der eine Auflösung des Widerspruchs nicht zuläßt.<sup>229</sup> So gilt für Barths Antinomie: Das Absolute oder Erhabene in Gott; das Reich und die Herrschaft Gottes in der Sprache des Neuen Testaments, diese zweite Hälfte des großen Unterschieds und Gegensatzes in Welt und Leben, stellt zugleich die Einheit alles dessen dar, was ist, als dessen Grund und Ziel. „Es ist durchaus nichts Selbstverständliches, daß das Evangelium zugleich die Botschaft von der Menschwerdung ist *und* die Botschaft von jenem großen objektiven Inhalt, über dem wir uns selbst vergessen sollen; daß es uns uns selber finden läßt, indem es uns über uns selbst hinausweist auf den ewigen Grund unseres Lebens.“<sup>230</sup> Der ewige Grund unseres Lebens ist ebenso das Ziel. „Es (das Reich Gottes) ist Voraussetzung und Ziel des Weges, den Jesus ihnen (den Menschen) zeigt.“<sup>231</sup> In der uns und der Welt zur Bestimmung und zum Ziel gesetzten Vollkommenheit liegt die Einheit, sodaß der zweite, das Erhabene des Reiches Gottes im Anschluß an das Evangelium schildernde Teil<sup>232</sup> Zielbestimmungen enthält, was bedeutet: Formulierungen der (Aufhebung des Dualismus oder der Vermittlung zur) Einheit. Barth leitet in diesem zweiten Teil auf das Vorbild Jesu hin mit der Frage: „Grenzt das nicht an den unmöglichen Gedanken, daß der Untergang der Persönlichkeit in der Sache, der sie zu dienen hat, ihre wahre Bestimmung sei?“ Barth schließt diese Sätze mit der anderen Frage: „Und was ist Gethsemane und Golgatha anderes als das Opfer der Persönlichkeit an die Sache?“<sup>233</sup> Von der göttlichen Bestimmung des Menschen her ist der zweite Konfirmandenkurs (1910/11) entworfen; die positive Würdigung des Sozialismus (in den sozialistischen Reden), die durch Einordnung in einem anerkennt und beschränkt, zeigt, wie unerläßlich, wie wesentlich für Barths Denken die philosophisch und theologisch zielbestimmte Einheit des unter dem Stern Calvins vollendeten Cohen-Herrmann-Schemas<sup>234</sup> ist, das eine Reich Gottes.

5. Zur Erinnerung: Barths Theologie hat zwei Zentrierungspunkte, die mehr oder weniger zusammenfallen oder auseinander treten können. Der zweite, die Religion, das Christentum als Gehorsam gegen Gott und tätige Nachfolge Jesu, fehlt nicht in diesem Vortrag und Aufsatz, tritt aber, wie sich versteht, zurück. Er beherrscht dagegen die gleichzeitigen Amos-Predigten.

6. Schließlich eine Bemerkung zum Umgang mit der Schrift: Die Kritik, die der Neutestamentler Paul Wernle (vielleicht unter anderen) an Barths unhistorischem Umgang mit den Evangelien und der Jesus-Geschichte in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ übte,<sup>235</sup> wies Barth zwar im Mai 1912 postwendend zurück, und die hermeneutischen Anmerkung zu „Der Glaube an den persönlichen Gott“<sup>236</sup> (zwischen Mai und September 1913) läßt keine

<sup>228</sup> 543C

<sup>229</sup> Erwies mit „Ungrundlegung“ (524C u Anm ah.73) Cohen sich auch bezüglich des Gottesbegriffs als der hilfreiche Ausleger Schleiermachers, nämlich des Universums der Reden? Jedenfalls: Ungrundlegung, das Erhabene (Absolute), Reich (Herrschaft) Gottes (Wilhelm Herrmanns „Macht über alles“) sind Ausdrücke, deren Barth sich 1913/14 für die Ahnung und Absicht bedient, die man nicht erst seit der Lektüre Calvins 1910, sondern seit der Lektüre Schleiermachers unterstellen kann. Wie immer man die Ungrundlegung und die Differenz zu den anderen Bezeichnungen und zwischen ihnen einschätzen mag, vorweg ist daran zu erinnern, daß die Kriegsgebete der sich bekämpfenden europäischen Nationen 1914 nach Kriegsausbruch Barth zur Erkenntnis einer noch größeren Erhabenheit Gottes bewogen, als bisher gedacht. (Pred Nr 237 v 6.IX.1914 u Nr 253 v 27.XII.1914) Und dies, ohne reine Liebe als das Wesen Gottes in Frage zu stellen.

<sup>230</sup> 553C

<sup>231</sup> 551C

<sup>232</sup> 551A-553A

<sup>233</sup> 552BC.D

<sup>234</sup> „Calvin und Kant!“ (III 2,135A)

<sup>235</sup> Nach 384f.

<sup>236</sup> 548 Anm bq

Änderung der hermeneutischen Grundsätze erkennen; Barth verteidigt sie vielmehr. Dennoch tat die Kritik ihre Wirkung. (1) In „Der Glaube an den persönlichen Gott“ wie in „Evangelium und Sozialismus“ vom Februar 1914<sup>237</sup> trennte Barth sorgsam Fragestellung und Diskussion der Gegenwart von der Berufung auf die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung des ewigen Willens Gottes in Jesus samt der „systematischen Befragung des historischen Stoffes“.<sup>238</sup> Erst nach genauer Reflexion wird beides miteinander verknüpft. (2) Das Ergebnis der systematischen Befragung ist in „Der Glaube an den persönlichen Gott“ der nicht aufzuhebende Gegensatz von Person und Sache Gottes; in „Evangelium und Sozialismus“ besteht das Evangelium Jesu in Grundlegendem seiner Predigt.<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Von der ganzen Anlage des Vortrags abgesehen s bes dessen Teil III (GA III 2,732BC).

<sup>238</sup> Im Gegensatz zu „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ bleibt „Der Glaube an den persönlichen Gott“ auch in der Druckfassung von Seiten Barths ohne Stellennachweis.

<sup>239</sup> „Jesus kündigte die neue Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe an.“ (732C). – (3) In „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ erkennt Barth dem Sozialismus zu, er sei „ein ganz direkter Forttrieb der, wie ich sagte, mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft“. (387AB) In „Evangelium und Sozialismus“ sollte sich, soviel zu erkennen ist, die Anerkennung des Sozialismus auf die Einordnung in die Zielbestimmtheit des Reiches Gottes beschränken. Ist dies Zufall oder mit dem Auseinandertreten von Einst und Jetzt in Verbindung zu bringen oder dem Unterricht Calvins über das Reich Gottes zu verdanken? Andererseits kennt „Der Glaube an den persönlichen Gott“ noch ebensogut den Zusammenhang unseres Lebens mit der Geschichte wie „Der christliche Glaube und die Geschichte“. (548AB). Vgl zu „Evangelium und Sozialismus“ Kap VII § 3 aE.

## Kapitel V

## Die soziale Frage bei Karl Barth vor Safenwil. Frühe Äußerungen

§ 1 „Zofingia und die soziale Frage“<sup>1</sup> – Soziale Verantwortung des Studenten als eines Schweizer

Karl Barth war weder Sozialist noch Religiöser Sozialist, als er im Juli 1911 das Pfarramt in Safenwil antrat.<sup>2</sup> Ebenso unbestreitbar wurde die soziale Frage von teilnehmenden Leuten früh an ihn herangetragen und fand auch seine Aufmerksamkeit.<sup>3</sup> Es gab einen Marburger neukantianischen Sozialismus, von dem ihm etwas bekannt geworden sein muß. Von der Zeit Karl Barths als Hilfspfarrer in Genf schreibt der Biograph Eberhard Busch: „Er machte in jener Zeit recht eifrig Hausbesuche und verwandte viel Zeit auf die sogenannten ‚Armensprechstunden‘.“<sup>4</sup> Hier ist er sehr bewußt wirklicher Armut begegnet – mit dem starken Gefühl, ihr ganz unzureichend gegenüberzustehen.<sup>5</sup> Ins Jahr 1910 gehört vor allem die Begegnung mit Calvin und dessen Deutung des Reiches Gottes; Barth verlernte, die Armut für eine naturgegebene Tatsache zu halten (gleich Wilhelm Herrmann etwa), und er ließ sich von Calvin auf die „sozialen Sachen“ bringen, wie er Anfang 1914 sich Rade gegenüber ausdrückte.<sup>6</sup> – Liegt einerseits an der Unterscheidung von „sozialer Frage“, „Sozialismus“ und (Schweizer) Religiösem Sozialismus, so ist andererseits die längst bestehende teilnahmevolle Aufmerksamkeit auf die soziale Frage und eine irgendwie geartete Vertrautheit damit als

<sup>1</sup> III 1,(61)71-99(103); Erstdruck nach der Handschrift.

<sup>2</sup> Vgl 26.IV.1912 an Paul Wernle nach III 2,384D.

<sup>3</sup> Vater: Busch 21. Konfirmator: Busch 24f. Nach Busch 51 hörte Barth im Berliner Winter 1906/07 eine Vorlesung des Juristen Walter Simons über „Christentum und soziale Frage“. (Über WSimons (1861-1937) s Gottfried Kretschmar, Der Evangelisch-soziale Kongreß, 1972)

<sup>4</sup> Über die für Barth in Genf vorgesehenen Aufgaben s III 2,1AB.

<sup>5</sup> Busch 67 Anm 120. Mit der letzten Bemerkung bezieht Busch sich auf einen Brief Barths an den (späteren Juristen und) Freund Wilhelm Spoendlin vom 26.I.1910, dem Ende der Zeit als Verweser also. Im Juni 1910, nun entlastet, nahm Barth nach Busch 68 an der Tagung einer „sozialpolitischen Vereinigung“ in Bern teil.

<sup>6</sup> In die Genfer Zeit ab Frühjahr 1910 (und nach dem Brief an Spoendlin) fiel das Anf 1914 in Küngoldingen Berichtete (III 2,730f; die Bemerkung BwR 89B ist etwa gleichzeitig mit jenem Bericht). Wie Barth 2,731A Safenwil und den Sozialismus von der durch Calvin beförderten Kenntnis absetzt, so verbindet der Brief an Rade „soziale Sachen“, nicht Sozialismus mit Calvin. Was Calvin bei Barth bewirkt haben könnte, wurde darum oben Kap III § 5 auf die vermutlich unter irgendwelchem Marburger Einfluß gebildeten Vorstellungen bezogen, wie sie andeutungsweise in den beiden Konfirmandenkursen zu finden sind. Über den reformgesinnten neukantianischen Sozialismus in Marburg s Hermann Lübke, Politische Philosophie in Deutschland, Studien zu ihrer Geschichte. Basel / Stuttgart (Benno Schwabe u Co) (1963; dtv-Ausgabe 1974), 90ff; über HCohen im besonderen ebd 102ff. – Die III 2,573 (Okt 1913) und BwTh I 198f (1917) genannten Titel sind zwischen 1908 und 1910 erschienen (vgl Busch 81B; nach III 2, S XVI die ersteren Titel zwischen 1906 und 1912); Ernst Troeltsch, Soziallehren, 1912, bekam Barth von Eduard Thurneysen und anderen Freunden zur Hochzeit geschenkt (BwTh I 3f) und las es im Sommer 1913 (III 2,576C). – Was Hermann Kutter und Leonhard Ragaz betrifft, so zitiert im sogleich zu behandelnden Vortrag der Student Barth Ragaz mit dessen 1905 in Basel gehaltener Bettagspredigt; in „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910/11) Ragazens Schrift „Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, 1906 (III 2,160B); theologische Kritik an Ragaz an einem Artikel desselben in den ersten Heften der „Neuen Wege“ 1912 in „Der Glaube an den persönlichen Gott“ 1913, 2,517D Anm v, an der Frömmigkeit von Kutter und Ragaz 2,520 Anm ad; 535BC Anm au; distanziert über die „Neuen Wege“ 31.XII.1910 an Rade (BwR 76) – ab wann liest (hält) Barth die NW? Barths 1914 gehaltene Predigt über die Berner Landesausstellung ist der erste seiner wenigen Beiträge zu den „Neuen Wegen“. Kutter war mit dem Vater Fritz Barth bekannt. (Busch 88A) 1911 erwähnt Barth „Kutter und unsere Religiösen Sozialisten“ mit einem etwas kritischen Urteil. (Busch 67C; GA III 2,279C, nach Wildi Nr 64 im Februar 1911); Barth spielt auf Kutters Eintreten für den Sozialismus unter äußerster Zurückhaltung gegenüber der Sozialdemokratischen Partei an, wovon er also wußte; auch Ragaz war damals noch nicht Parteimitglied. Dürfte Barth Kutter literarisch (Das Unmittelbare, Sie müssen) längst gekannt haben (in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ spielt er im Dez 1911 wohl auf ihn an; III 2,386D u Anm 9), so vermittelte Thurneysen eine nähere und auch die persönliche Bekanntschaft (ab Herbst 1914).

Ausgangspunkt sich entwickelnder Beteiligung am politisch aktiven Sozialismus von Belang. Die nächste Frage lautete daher, ob über den Zusammenhang, in dem jene Aufmerksamkeit stand, und die Gesichtspunkte, die damit die Teilnahme an der sozialen Frage leiteten, etwas auszumachen ist. Das älteste Zeugnis aus der Feder Karl Barths selbst führt in die Studentenzeit zurück.

Karl Barth trat, als er im Herbst 1904 sein Studium in Bern begann, der Verbindung seines Vaters bei, der über die Schweiz verbreiteten Zofingia, dem Schweizer Zofinger-Verein.<sup>7</sup> Der Vater gehörte als Student der Basler Sektion an, stand nun zur Berner Sektion in Verbindung und hielt ihr auch Vorträge. Der Zofinger-Verein war 1819 zur Befestigung der inneren Einheit der Schweiz gegründet worden und vereinte unter der Devise „Patriae – amicitiae – litteris!“ Studenten aller Fächer sowie mit Stolz die verschiedensten Geister. Von der Berner Sektion sprach man als der „Freundschafts-“ oder auch der „Becher-Sektion“; ihre hohe Steuer war bekannt und nicht unumstritten. Barth bemängelte alsbald „bloß biergemütlich“<sup>8</sup>, und er hätte sich von der Berner das Bild der Basler Sektion gewünscht, wie ihm diese auf Grund der durch soziale Interessen bestimmten Erzählungen des Vaters als Ideal vor Augen stand.<sup>9</sup> Der Vortrag, den Karl Barth während des dritten Semesters seiner Berner Sektion auf einer der wöchentlichen ordentlichen Sitzungen der Verbindung hielt, ist zugleich, wie es scheint, im Zusammenhang einer beginnenden erneuten Reform-Diskussion im Verein zu sehen.

Am 20. Januar 1906 erhielt Barth seinem Wunsche entsprechend Gelegenheit, vor seiner Sektion über „Zofingia und die soziale Frage“ zu sprechen. Barth verweist auf das Centralblatt der Zofinger dafür, daß er nur frühere Diskussionen aufnehmen und fortführe.<sup>10</sup> Dies ist nötig, weil bis heute die soziale Frage bei vielfältigen Anlässen im Alltag begegnet.<sup>11</sup> Die Sozialdemokratie ist nur „eine Begleiterscheinung“ und beweist nur die in der Frage beschlossene, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt bedrohlich wachsende „soziale Gefahr“.<sup>12</sup> Barth führt zum Beweis die zunehmenden Wahlerfolge der Sozialdemokratie im deutschen Reich an. Wovon die Schweiz noch weit entfernt ist, „könnte eines Tages auch bei uns werden.“<sup>13</sup> Barth zitiert warnende Worte Ragazens, der damals noch Basler Münsterpfarrer war, in seiner Bettagspredigt 1905: „Auf der ganzen Linie ist der soziale Streit entbrannt. . . In der allerletzten

<sup>7</sup> Alles in diesem Absatz der Wiedergabe des Vortrags des weiteren Vorausgeschickte ist der ausführlichen Einleitung zum Abdruck in der GA entnommen, die Hans-Anton Drewes verfaßte.

<sup>8</sup> 61D; nach einem Brief Barths an den Schulfreund und späteren Juristen Wilhelm Spoendlin v 28.XI.1904.

<sup>9</sup> Der Vater Fritz Barth hielt zB 1902 dem Berner Altzofingerverein einen Vortrag über „Idealismus und Materialismus im Philisterium“. Mit Berufung auf die Devise beschwor er den Zofinger-Geist, dessen das Vaterland bedürfe, den Idealismus der Vaterlandsliebe und des Brudersinns. Der rechte Idealismus setzt Persönlichkeiten und Liebe voraus. Der Liebe bedürfe es besonders angesichts der „sozialen Mißstände“. Zu besagtem Idealismus muß dem Volk der Glaube erhalten bleiben. (III 1,65AB) Nach dem Bericht der Berner Sektion über das Wintersemester 1907/08 brachte ein Vortrag des Vaters Fritz Barth die Diskussion während des Winters, der auf den hier zu behandelnden Vortrag des Sohnes Karl folgte, noch mehrmals auf soziale Fragen. (1,65f Anm 15) Nach Busch 21C half der Vater Barth, in Bern eine christlich-soziale Gesellschaft zu gründen.

<sup>10</sup> 72A. Auf diese Einleitung (71A-72BC) folgt der erste Teil (72C-76C)

<sup>11</sup> „ . . selbst wenn nicht gerade Streiks, Wahlen oder dergleichen an der Tagesordnung sind. Man durchgehe den ersten besten Bericht eines Armen- oder Krankenvereins, einer Mäßigkeits- oder Sittlichkeitsvereinigung, eines Spitals oder Irrenhauses, ja die Spalten einer beliebigen Tageszeitung – zwischen den Zeilen wird das soziale Problem hervortreten als ein Gespenst von erschreckender Realität.“ (72CD)

<sup>12</sup> 72Df

<sup>13</sup> 74A. „Wird mir etwa jemand entgegen wollen: Nun, bei uns in der Schweiz ist das aber anders und besser!? Er hätte insofern Recht, als es bei uns allerdings weder einen Zarismus noch eine Kosakenknote gibt wie in Rußland noch ein byzantinisches Fürstenwesen verbunden mit einem unerträglichen Militarismus wie in Deutschland. Unsere Wahlen haben bis jetzt noch keine solchen Resultate gezeitigt wie die eben angeführten und erst recht eine offene soziale Revolution, wie wir sie gegenwärtig im großen östlichen Kaiserreich vor uns haben, dürfte bei uns noch lange auf sich warten lassen.“ (73Cf) Über die Schweiz: „Welche Töne auch bei uns gerade bei Anlaß von Wahlen und Ausständen bereits angeschlagen werden, weiß ja ein jeder, und daß sich nach und nach auch anarchistische Tendenzen (wie neuerdings die antimilitaristische Propaganda im Schoß unserer schweizerischen Sozialdemokratie) breit zu machen beginnen, scheint auch auf wenig Gutes hinzuweisen.“ (74A)

Zeit ist es zu unsrer nationalen Beschämung bis zu gewalttätiger Störung der bürgerlichen Ordnung gekommen. . . In zwei feindliche Heerlager droht unser Volk sich zu trennen, ganz wie in den schlimmsten Zeiten unserer Geschichte; und wenn einmal das Militär mit scharfer Munition versehen durch die Straßen unserer Städte zieht, dann steht schon das Gespenst des blutigen Bürgerkrieges vor uns usw.<sup>14</sup> Man muß sehen, folgert Barth, „daß auch bei uns die Verhältnisse sich immer mehr und mehr verschärfen, daß der Riß zwischen *Kapital* und *Arbeit*, zwischen *Mammonismus* und *Pauperismus*, kurz gesagt: zwischen *Reich* und *Arm*, mag er nun im Munde sozialdemokratischer Agitatoren eine Phrase sein oder nicht, tatsächlich immer größer wird.“<sup>15</sup> Die soziale Frage ist damit aber erst von der Seite des „aufgeschreckten Spießbürgers“, der „sogenannten ‚guten Gesellschaft‘“ her betrachtet, „deren Motive zur Teilnahme an sozialen Werken großen Teils, bewußt oder unbewußt, *prophylaktisch*, defensiv sind. Man will Dämme bauen gegen die drohende Sündflut, die ‚Gesellschaftliche Ordnung‘ sichern vor dem Umsturz etc.“<sup>16</sup> „Diese Anschauung ist grundverkehrt: die soziale Frage fällt nicht zusammen mit der Magenfrage.“<sup>17</sup> Damit kommt Barth auf die andere Ansicht der sozialen Frage, die er eigentlich geltend machen will. „*Die moderne soziale Frage ist mehr als eine Gefahr*. Wer etwas tiefer geht, sieht in ihr ein Glied in der Entwicklungsreihe eines, besser *des* Menschheitsproblems, das einst Jesus der antiken Welt gegenübergestellt hat, das in der *Reformation* seine religiöse, in der *Revolution* seine politische Lösung gefunden, jener Aufgabe, die Jesus formuliert hat: ‚Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, und deinen Nächsten wie dich selbst‘, anders ausgedrückt: das Problem der doppelten *Verantwortlichkeit des Individuums einerseits der Gottheit, andererseits der Menschheit gegenüber*.“<sup>18</sup> Unter dem bezeichneten Gesichtspunkt, nämlich erkannt als „Entwicklungsglied eines Menschheitsproblems“, wird die soziale Frage „von einer allgemeinen sofort zu einer *patriotischen Frage ersten Ranges* . . . ; das letztere nicht nur darum, weil, wie wir vorhin gezeigt haben, auch bei uns die Verhältnisse einer Verschärfung, vielleicht einmal einer Katastrophe entgegengehen, sondern auch, weil wir als Schweizer mit Recht den Anspruch machen, bei derartigen Entwicklungen im ersten Rang zu stehen.“<sup>19</sup> Als im angedeuteten Sinn „vaterländische“ ist die soziale Frage auch eine zofingerische.<sup>20</sup> – In seinem ersten Teil hat Barth also den Rahmen bezeichnet und die Voraussetzungen benannt, die für die eigentliche Behandlung des Themas gelten sollen. Die soziale Frage ist weit mehr als nur die Arbeiterfrage des 19. Jahrhunderts; es ist die Frage des sozialen Friedens innerhalb der Gesellschaft, zunächst derjenigen der Schweiz.

Aus der Geschichte des Vereins, der Devise, dem Paragraphen 1 der Centralstatuten folgt: Eine positive Stellung des Zofingervereins zur sozialen Frage versteht sich wie früher so auch heute von selbst. Der zweite Teil<sup>21</sup> hat allein die Frage zu beantworten: „*Wie soll sich diese positive Stellung (des Zofingervereins zur sozialen Frage) gestalten?*“<sup>22</sup> Die Centraldiskussion des Winters 1904/05 unterschied „unmittelbare und mittelbare Tätigkeit“.<sup>23</sup> Die welschen Sektionen

<sup>14</sup> 74BC

<sup>15</sup> 74D

<sup>16</sup> 75A. „In diese Linie fallen zum Beispiel die Bestrebungen der *christlich-sozialen* Partei Deutschlands, so sympathisch uns der Idealismus eines Stoecker berühren mag. Soziale Wirksamkeit, mit dem Nebenzweck, ‚Thron und Altar‘ zu erhalten, ist und bleibt ein Unding.“ (75C)

<sup>17</sup> 75C

<sup>18</sup> 75Df. Barth wehrt sofort ab: Die Lösung der sozialen Frage bringt so wenig wie Reformation und Revolution unmittelbar das „Reich Gottes“ herbei, zählt aber zu den „*notwendigen Prämissen* zur Erreichung jenes Zieles“. (76AB) Eine „schwächliche Prophylaxe“ soll da nicht aufhalten.

<sup>19</sup> 76BC. Forts: „Ein Zwingli, Oekolampad, Calvin gehören uns an, und das Prinzip der Gleichheit aller Bürger vor dem Staate kannte man in schweizerischen Städterepubliken wie Basel und Zürich schon lange vor der französischen Revolution.“

<sup>20</sup> 76C

<sup>21</sup> 76D-83A

<sup>22</sup> 77BC

<sup>23</sup> 77C

hatten vor mehr als einem Jahrzehnt schon „aktive soziale Arbeit“ in Gestalt „sozialer Ausbildung ihrer Mitglieder“<sup>24</sup>, mannigfaltiger betreuender Betätigung unter Gruppen der Arbeiterschaft und von Bekundungen der Solidarität begonnen. Bei aller Hochachtung davor lehnte Barth solche Bestrebungen als ein Mißverständnis der eigenen Aufgabe ab: Die Zofingia wirkt an ihren Mitgliedern, und „in zweiter Linie“ haben „die von der Hochschule abgehenden *einzelnen Mitglieder*“ „jene Ideale ins öffentliche Leben hinauszutragen“.<sup>25</sup> So bleibt als der Zeit des akademischen Studiums angemessen die „mittelbare soziale Tätigkeit“ (action intérieure), es bleibt, „den *einzelnen Zofinger theoretisch und praktisch sozial zu schulen*“.<sup>26</sup> Aber wie?

Die Welschen sind dieser Frage enthoben; „fortwährendes Theoretisieren“ scheint Barth nicht lohnend, gelegentliche Spenden gehören ebenso zu jener vorerwähnten „schwächlichen Prophylaxe“.<sup>27</sup> Daraufhin entwickelt Barth den Vorschlag, mit dem man es versuchen möge: „Wenn die zofingerischen Ideale positive Stellungnahme zur sozialen Frage von uns fordern, so ist damit etwas ganz anderes gemeint als das, was wir bis jetzt genannt haben, freilich ein ungleich Schwereres: weder Gründungen noch Vorträge noch milde Beiträge an dies und das, sondern: *Soziale Gesinnung und Übertragung derselben ins aktive Zofingerleben*, mit andern Worten: *Weckung und Stärkung des sozialen Verantwortlichkeitsbewußtseins beim Einzelnen*.“<sup>28</sup> Durch einen Blick auf das Geschick der nicht-akademischen Altersgenossen sucht Barth die „hohe soziale Verantwortung“ des Studenten vor Augen zu führen: „Während Hunderte und Tausende unserer Altersgenossen in der Werkstatt, am Räderwerk der Fabriken, am staubigen Bureaupult oder in Feld und Wald ihren täglichen Lebensunterhalt oft mühevoll erwerben müssen, genießen wir das hohe Vorrecht, uns jahrelang dem freien Studium des Höchsten und Schönsten, was Menschenbrust gedacht, hingeben, im Freundeskreis und im Reich der Kunst so manche angenehmen Stunden verleben zu dürfen!“<sup>29</sup> Die Studenten „haben ein Recht“, sich des zuteil gewordenen Vorzugs „vor der Mehrzahl unseres Volkes“ „zu freuen“. „Aber wehe uns, wenn es dabei bleibt, wenn wir nicht stets bewußt sind, daß wir diesem Volk gegenüber eine hohe *Schuld* abzutragen haben, daß wir Rechnung ablegen müssen über das, was wir mehr empfangen als andre.“<sup>30</sup> Die „soziale Verantwortlichkeit“ ist nicht nur zu fühlen, muß vielmehr Konsequenzen für die Gestaltung des täglichen Lebens eines Studenten haben. „Dann ist die solide Grundlage für unsere spätere *aktive soziale Tätigkeit* gegeben, auf die wir meines Erachtens als Studenten füglich noch verzichten können, wenn nämlich jene *soziale Gesinnung* da ist.“ Ist keine äußere Tat gefordert, „so doch Tat der Zofingia in und an sich selbst und an ihren Mitgliedern.“<sup>31</sup>

Der dritte und längste Teil des Vortrags<sup>32</sup> soll an einigen „praktischen Punkten“ beispielsweise zeigen, woran bei der Forderung „*sozialer Gesinnung und Übertragung derselben in unser*

<sup>24</sup> 78C

<sup>25</sup> 79C. „*Studenten* aber sind Lernende, Leute, die selbst noch viel zu lernen haben, die erst *empfangen* sollen, bevor sie ans *Geben*, ans Lehren denken können. Diese Arbeit an den unteren sozialen Schichten wird ja mit andern das *Ziel* unserer akademischen Studien sein. Warum nun verfrüht aus unserem momentanen natürlichen Arbeitsfeld hinaustreten in ein anderes, in dem reife Männer nötig sind, nicht Lehrlinge?!“ (80B)

<sup>26</sup> 80C

<sup>27</sup> 81B

<sup>28</sup> 81BC

<sup>29</sup> 81Df. Forts: „Ich glaube nicht, daß es einen unter uns gibt, der nicht wenigstens schon gestutzt hat, wenn er z. B. zu irgend einem Fest auszog, die Mütze verwegen aufs Haupt gestülpt, und dann begegnet ihm unter der Haustüre ein junger Arbeiter, ein Briefträger etc. – *er* hat seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit zu tun, heute wie alle Tage – *ich* habe einen Tag lang nichts zu tun als mich zu amüsieren? Womit habe ich das verdient? Welchen Vorzug habe ich vor ihm? Das ist nun so eines der Rätsel, die uns das Leben aufgibt, eins aber ist sicher: ‚*Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden.*‘“ (bis 82BC)

<sup>30</sup> 82C

<sup>31</sup> 82D

<sup>32</sup> 83B-97A

*Verbindungsleben*“<sup>33</sup> zu denken sei. Barth nennt an erster Stelle „das *Klassenproblem*“<sup>34</sup>, aus dem sich eine doppelte Forderung ergibt. Barth zitiert eine Festrede von 1880, die den Stolz zum Ausdruck bringt, „daß der Zofingerverein es vermag, die scheinbar unmöglichsten Gegensätze in seinem Schoße zu vereinen“, seien es die der politischen und religiösen Überzeugungen, seien es die der sozialen Stellung und Gesinnung.<sup>35</sup> Andere schweizerische Verbindungen setzen sich „mit prompter Ausschließlichkeit aus bestimmten Interessen-, Berufs- oder Gesinnungskreisen zusammen“, „wenn nicht gar plumpster Opportunismus, d. h. das freimaurerische System des ‚Stellenzuhaltens‘ im späteren bürgerlichen Leben sie zusammenführt. – Dem gegenüber will sein und ist die Zofingia gewesen seit allen Zeiten eine ‚freie Schule freier Überzeugungen‘, eine Stätte, auf der sich die verschiedensten Ansichten und Standpunkte zusammenfanden im gemeinsamen Gedanken ans Vaterland.“<sup>36</sup>

Der beschriebene Vorzug der Zofingia läßt sich freilich nur mit Hilfe „einer fortwährenden scharfen *Selbstkritik*“ bewahren, ob „ihre Stellung, ihre Institutionen etc.“ „mit jenem Ideal noch harmonieren, oder ob wir am Ende auf dem Wege sind, *ebenfalls zu einer Clique*, wenn auch zu einer anders organisierten, herabzu sinken?!“<sup>37</sup> Und Barth stellt fest, daß die Berner Sektion in letzterer Gefahr sich befinde. Die Mischung der Gesinnungen und Fakultäten ist gegeben, „finden sich aber auch soziale, d. h. in unserem Fall *finanziell* hoch respektive gut und niedrig Stehende?“<sup>38</sup> Gibt es in Bern „zahlreiche Schweizerstudenten aus unteren respektive mittleren Kreisen“, so ist doch „deren Zahl in unsern Reihen nicht groß“.<sup>39</sup> „Und doch wäre es eine hohe Aufgabe der Zofingia – andere Sektionen wissen ihr nachzukommen – gerade schon durch ihre Zusammensetzung auf eine Überbrückung der sozialen Kluft hinzuwirken.“<sup>40</sup> „Vom sozialen, daher auch vom allgemein-zofingischen Standpunkt aus ist es *direkt zu bedauern, daß es zu Stadt und Land Bern als ‚guter Ton‘ gilt, die weiße Mütze zu tragen.*“<sup>41</sup> Wird die Zofingia aber „zur Clique der ‚guten Gesellschaft‘“, „dann ist eine soziale Tätigkeit in ihrem Innern, d. h. eine soziale Erziehung ihrer Mitglieder in dem früher genannten Sinn von vornherein schwer gefährdet, wo nicht lahmgelegt, weil sie ja im sozialen Kampf selbst Partei geworden ist.“<sup>42</sup>

Als Ursache der gefährlichen Berner Entwicklung macht Barth „die ganz ordinäre Frage nach dem Geldsack“ aus. Die Kosten, die auf ein Mitglied zukommen, sind so hoch, daß ein Interessent „aus bescheideneren Verhältnissen“ „von vornherein davon abstehe(n) muß, bei uns einzutreten“.<sup>43</sup> „Als erste Konsequenz einer sozialen Zofingergesinnung“ postuliert Barth daher: „*Die offizielle und inoffizielle finanzielle Belastung der Mitglieder muß um jeden Preis*

<sup>33</sup> 83A

<sup>34</sup> 83C-90B

<sup>35</sup> 83CD. Barth zitiert: „Steht nicht der eine bei den Zentralisten, der andere bei den Föderalisten, der eine bei den Konservativen oder bei den Liberalen, der andere bei den Radikalen, der eine bei den kirchlich Orthodoxen, der andere bei den Reformern [dh Liberalen], der dritte da, wo man über beide die Achsel zuckt, der eine bei den Größen der Finanz, den Banken und Eisenbahnen, der andere für die Gedrückten und Benachteiligten im Volke streitend mit Wort und Schrift?“

<sup>36</sup> 84AB

<sup>37</sup> 84Cf

<sup>38</sup> 85B

<sup>39</sup> 85BC. „Das „studierende Proletariat“ der zahlreichen russischen Gaststudenten an „unserer Hochschule“, setzt Barth, „weil ausländisch“, außer Betracht. (85B)

<sup>40</sup> 85C. Forts: „Einige Ausnahmen will ich abrechnen, im ganzen wird man mir aber zugeben müssen, daß wir unterwegs sind, die *Studentenverbindung der ‚guten Gesellschaft‘* zu sein, was ja, wie ich wohl weiß, vielen geradezu als Ideal vorkommt.“

<sup>41</sup> 85C

<sup>42</sup> 86A

<sup>43</sup> 86B. Barth zitiert eine Neuenburger Stimme aus dem vergangenen Winter: „Demandons-nous sérieusement, si par les charges financières . . . que nous imposons à nos membres, nous n’écarterons pas de Zofingue des étudiants peu fortunés pour lesquels cette question matérielle constitue le seul obstacle à leur entrée dans la société et qui sont trop fiers pour y accepter une position d’exception humiliante pour eux. Si tel était le cas et je crois que ça l’est dans certaines sections je n’hésiterais pas à le dire, *nous aurions failli à notre devoir qui est d’ouvrir la porte de notre société à les étudiants suisses sans distinction de fortune.*“ (86C)

vermindert werden.“<sup>44</sup> Den Widerspruch absehend, fährt Barth eben deswegen fort: „Hätten wir nicht die Präntention, die Verbindung der ‚guten Gesellschaft‘ zu sein, dann hätten wir dieser ‚guten Gesellschaft‘ gegenüber keine Verpflichtungen, . . . , so wäre der Betrieb bedeutend billiger; dann könnte, wenn wir uns noch an einigen andern Punkten etwas einschränkten, jeder Schweizerstudent, ob reich oder arm, bei uns eintreten und eine der wichtigsten Prämissen zu zofingerischer sozialer Tätigkeit wäre vorhanden!“<sup>45</sup> Hierzu gehört auch, daß gewisse kostspielige Festlichkeiten, „die nur der ‚guten Gesellschaft‘ zu Ehren abgehalten werden,“ „aus der Reihe der offiziellen Sektionsanlässe wegfallen“.<sup>46</sup>

Die Berner Sektion des Zofingervereins steht zum ersten vor der Klassenfrage; statt „Schule freier Überzeugungen“ zu sein, lebt sie als kostspielige Clique, um sich innerhalb der guten Gesellschaft zu behaupten. Ein weiterer Punkt gehört ebenfalls zum Klassenproblem: Hat sie den Zentralstatuten gemäß tatsächlich die Absicht, „eine ‚wahrhaft vaterländische Gesinnung, gegründet auf die Idee eines *schweizerischen Volkstums* zu entwickeln“<sup>47</sup>, so ist die Bedeutung der Farben zu erörtern; „der sog ‚Couleurstandpunkt‘“ bedarf dringen einer Revision.<sup>47</sup> Die Zugehörigkeit zum Zofingerverein darf nicht mit dem Bewußtsein verbunden werden können oder den Anschein haben, als gehöre man dadurch einer höheren Klasse der Gesellschaft an. Barths zweite Forderung lautet darum, daß die in den Farben der Zofingia getragenen Abzeichen nichts von Zeichen der Absonderung und Erhebung über andere Teile der Gesellschaft, des Volkes an sich haben dürfen.<sup>48</sup> „Durch Aristokratie der Denkungsart soll der Student seinem nicht akademischen Mitbürger voranstehen,“ nicht aber „ein mittelalterlich anmutendes äußerliches *Standesgefühl*“ daraus ableiten.<sup>49</sup> Barth resümiert: Die Stellung zur Klassenfrage ergibt „ein Doppelpostulat, von denen das erste unsere *innere*, das zweite unsere *äußere soziale Haltung* angeht: Nach innen: *Schaffung der Möglichkeit einer größeren soziale Mannigfaltigkeit in der Zusammensetzung der Sektion*. Nach außen: *Aufhebung einer veralteten Betonung des äußeren Standesunterschiedes gegenüber den unteren sozialen Schichten*.“<sup>50</sup>

Wäre Voriges erreicht, „müßte die eigentliche Arbeit erst einsetzen“. „Zwei spezielle Punkte“ betreffen „Gebiete, die in der sozialen Frage von großer Bedeutung sind“ und auch das Zofingerleben betreffen:<sup>51</sup> die Alkoholfrage<sup>52</sup> und die Sonntagsfrage<sup>53</sup>. Barth beruft sich abermals auf die Centralstatuten: „Ich gehe wiederum von dem aus, was die Zofingia eigentlich

<sup>44</sup> 86Df. Forts: „Ich weiß zum voraus, was man mir nun von allen Seiten zurufen wird, nämlich daß uns das unsere sogenannte ‚gesellschaftliche Stellung‘ kosten würde. Allein ich habe mit Absicht gesagt: um jeden Preis!“

<sup>45</sup> 87AB. Forts: „So aber opfert man dem Moloch der ‚gesellschaftlichen Stellung‘ jährlich wahre Unsummen, *ohne daß dabei für die eigentlichen Zwecke der Zofingia das Geringste herauskäme!*“ Der Ruf als ‚Heiratsbureau‘ ist die Strafe. Als in die erhobene eingeschlossene Forderung ergibt sich, daß gewisse festliche Veranstaltungen als offizielle Anlässe wegfallen müssen. (87C)

<sup>46</sup> 87CD. Ist der Nutzen größer, daß Einzelne zu Frauen aus der guten Gesellschaft kommen, oder der Schaden für die Zofingia, wenn Kostspieligkeit der Mitgliedschaft Leute vom Beitritt abhält.

<sup>47</sup> 88C

<sup>48</sup> 88CD. „So wie die Dinge jetzt stehen, beruht er (der Couleurstandpunkt) auf einer durchaus undemokratischen und unsozialen Basis, nämlich auf der veralteten Anschauung, der Student sei als solcher das Glied einer über die sog. Philisterwelt schlechthin erhabenen *Kaste*, deren Abzeichen naturgemäß die Mütze ist.“ Das Duell ist die Folge. (88CD); die Abschaffung der Mensur war ein großer Fortschritt (89B; dann weiter über den Couleurstandpunkt).

„Diese Anschauungsweise mag einst ihre Poesie gehabt haben; auf einer modernen Universität, für eine moderne Verbindung, ganz besonders aber für die Zofingia ist sie ein Zopf, mit dem man schleunigst abfahren sollte.“ (89A)

<sup>49</sup> 89A

<sup>50</sup> 90B. „Gerade wir als Zofinger sollten einer moderneren und eben auch sozialeren Auffassung der Dinge Bahn brechen helfen, als derjenigen, die jetzt zu Recht besteht und die nur dazu beiträgt, die soziale Kluft in unserem Volke zu vermehren.“ (90A) Vgl: Unhaltbar gegenüber den Zentralstatuten, „unhaltbar gegenüber einer sozialen Zofingergesinnung, ist die bei uns immer noch halb und halb offizielle Anschauung über die Bedeutung unserer Farben, der sog ‚Couleurstandpunkt‘.“ (88C)

<sup>51</sup> 90C

<sup>52</sup> 90D-95B. Nach Busch 41 gehörte Barth in seiner Gymnasialzeit einem geselligen Verein „junger Abstinenter“ an.

<sup>53</sup> 95C-97A

will: , . . . ihre Mitglieder zu tüchtigen, den *Fortschritt* auf allen Gebieten des politischen und sozialen Lebens erstrebenden Bürgern heranzubilden'. Ich unterstreiche das Wort ‚Fortschritt‘.<sup>54</sup> War man früher „über den Alkohol und seine verheerenden Wirkungen auf das Volksleben noch nicht so im Klaren“, so hat die frühere „Scheulederpolitik“ um der „alten Burschenherrlichkeit“ willen nun ihr Recht verloren, und man wird „die Institutionen der Zofingia in weiten Kreisen, die sich unterdessen eines Besseren besonnen haben, nicht mit Unrecht rückständig und überlebt nennen. Speziell *sozial* haben wir in doppelter Hinsicht auch hierin einfach die Pflicht, der übrigen Studentenschaft in einer moderneren Auffassung voranzugehen.“<sup>55</sup> Vereine der unteren Stände ahmen „den studentischen Trinkkomment“ nach. „Täuschen wir uns nicht: jeden jungen Arbeiter, der an den Konsequenzen der Nachahmung *unserer* Bräuche physisch oder moralisch zugrunde geht, haben *wir* zu unserm Teil auf dem Gewissen.“<sup>56</sup>

Von der Hochschule abgehend sollen „wir“ später „die Führer unseres Volkes“ werden, auf der Kanzel, in der Krankenstube, in der Schule, im Gerichtssaal wirkend; mit welchem Gewissen, erfordert der Übertritt ins bürgerliche Leben eine plötzliche Schwenkung?<sup>57</sup> „Mit einem Wort: *Wenn wir später eine führende soziale Stellung einnehmen wollen, so muß unser jetziges praktisches Verhalten zur Alkoholfrage so beschaffen sein, daß wir uns seiner im Leben nicht zu schämen haben.*“<sup>58</sup> „Hier könnte die berühmte ‚Erziehung der Mitglieder‘ einsetzen.“<sup>59</sup> Barth erklärte, daß er mit einem „Mittelweg“ zufrieden wäre in Gestalt „einer Modifizierung des Trinkkomments“ für die Sitzungen und Kneipabende der Sektion.<sup>60</sup> Zum ändern forderte er „*Einschränkung des mehr oder weniger obligatorischen Wirtshausbesuchs*“.<sup>61</sup> Er erkannte an, daß „das Schoppenwesen“ „für die Pflege der Freundschaft gerade unter Studierenden eine relative Bedeutung“ habe,<sup>62</sup> rügte aber, daß die Qualität eines Zofingers nach der Zahl seiner Schoppenbesuche taxiert werde. „Es ist doch nachgerade allgemein bekannt oder sollte es doch sein, daß mancherorts die Wirtshäuser geradezu der Fluch ganzer Gegenden sind.“ Dazuhin sollte „jenes soziale Verantwortungsbewußtsein davon abhalten“, die besten Stunden des Tages „untätig am Wirtshautisch zu hocken, während der sogenannte ‚gemeine Mann‘ seiner Arbeit nachgeht“.<sup>63</sup>

„Was der Sonntag für die sozialen Verhältnisse sagen will, darüber sind wir wohl alle einer Meinung, ganz abgesehen von dem, was er uns als Christen zu sagen hat.“<sup>64</sup> Dem widerspricht aber der Brauch der Vereinssitzungen am Samstagabend, „und wir Studenten gehen darin voran“.<sup>65</sup> „Wirklich eine ideale Ouvertüre zur Sonntagsfeier“, von den „bekannten Frühschoppenphysiognomien“ abgesehen. Barth erinnert an das „verhängnisvolle Beispiel“, das gegeben wird, an die dem Wirtshauspersonal geraubte Sonntagsruhe: „Heißt das, sozial gedacht und gehandelt?“<sup>66</sup> Vielmehr: „Wieder ein Fall, in dem wir Zofinger als patriotische und darum sozial denkende Verbindung vorangehen sollten, um einer neuen Praxis den Weg zu bahnen“ – nach dem Beispiel anderer Sektionen.<sup>67</sup>

<sup>54</sup> 91B

<sup>55</sup> 91C-92A

<sup>56</sup> 92B.C. Soviel die ‚Verantwortlichkeit‘ betreffend; hierzu kommt als zweiter Gesichtspunkt (92Df):

<sup>57</sup> 92Df

<sup>58</sup> 93B

<sup>59</sup> 93C

<sup>60</sup> 94A. „Man verstehe mich nicht falsch: Ich postuliere weder Abschaffung des Biercomments noch etwa Einführung zähringermäßiger Sitten.“ (93Cf) Über die „Zähringer“ s 94 Anm 92.

<sup>61</sup> 94B

<sup>62</sup> 94Bf

<sup>63</sup> 95B

<sup>64</sup> 95Df

<sup>65</sup> 96A

<sup>66</sup> 96BC

<sup>67</sup> 96CD

Barth erhofft sich zum Schluß eine Diskussion fern egoistischer oder konservativer Trägheit.<sup>68</sup> Auf den erwarteten Einwand, er habe „*nur negative Vorschläge*“ zu machen, entgegnet Barth vorweg: „Die äußern Formen unseres Verbindungslebens würden, wie ich mehrfach betont habe, abgesehen von einigen Modifikationen ganz dieselben bleiben wie bisher, aber diese Formen wären von einem neuen Geist, dem Geist *sozialer Verantwortlichkeit den unteren Volksschichten und vor allem uns selbst gegenüber* erfüllt. Der einzelne Zofinger würde in dem beständigen Gefühle leben, daß die Zwecke der Zofingia nicht in ihm und seinem Vergnügen gipfeln, sondern in das weite große Gebiet des öffentlichen und vaterländischen Lebens hineinragen, ja dort erst zur Vollendung und Reife kommen.“<sup>69</sup>

Summa summarum: 1. a) Die „soziale Frage“, die das Referat als Aktions- und Erziehungsziel der Berner Zofingia ins Auge faßt, ist durch die studentische Perspektive bestimmt, aber nicht eingengt, sondern ist die der Allgemeinheit des Volkes, des Vaterlandes.

b) Sie meint nicht den Stand der Industrie-Arbeiter im besonderen, sie gilt einer sich abhebenden ‚guten Gesellschaft‘, die sich ebenso vom einfachen Angestellten oder Handwerker als dem gemeinen Mann oder der arbeitenden Bevölkerung insgesamt abhebt.

c) So werden die Alkoholfrage und die Sonntagsfrage niemandem insbesondere zugeordnet.

d) Das Referat setzt soziale Differenzen und unterschiedliche Aufgaben und Rollen als natürlicher Weise gegeben und sich verstehend voraus (und ist weit davon entfernt, sie in Frage zu stellen); es ist um die Einheit und Eintracht eines gedeihlichen Miteinanders unter dieser Voraussetzung besorgt. Die soziale Frage betrifft den sozialen Frieden.

e) Was als soziale Frage seiner Zeit geläufig ist, ist auch dem Referenten Barth bekannt und geläufig. Von dieser engeren Fassung als Arbeiter-Frage (Frage des Schicksals der Industrie-Arbeiter) nimmt das Referat seinen Ausgang.<sup>70</sup> Auf die soziale Frage in diesem geläufigen engeren Verstand bezogen wird von der sozialen Frage die Sozialdemokratie als bloße „Begleiterscheinung“ abgesetzt, als Hinweis auf im Staat gefährlich sich entwickelnde Mißverhältnisse. Der Sieg der Sozialdemokratie bei den deutschen Reichstagswahlen zeigt eine drohende Krise an, die russische soziale Revolution deren Ausbruch – Folgen nationaler Versäumnisse. Die soziale Frage wird als nationale Erscheinung und nationale Sorge gesehen. Die sich abhebende „gute Gesellschaft“ Berns und der Couleurstandpunkt kommen als entfernte Bedrohung der Einheit und Eintracht des vaterländisch-schweizerischen Miteinanders in den Blick.

2. a) Das Gesamt, das Ganze, die lebendige soziale Einheit, der die Besorgnis der sozialen Frage gilt, ist das Volk, das schweizerische Volkstum, das Vaterland, nämlich die Schweiz.

b) Dieses Vaterland wird zugleich als Teil und Glied der Menschheit gesehen, durch die Geschichte auf dem Weg zum „Reich Gottes“<sup>71</sup>. Insofern kommt die soziale Frage als „ein Glied in der Entwicklungsreihe eines, besser *des* Menschheitsproblems“ in den Blick, „das einst Jesus der antiken Welt gegenüber gestellt hat“.<sup>72</sup> „Unter diesem Gesichtspunkt“ wird das „Menschheitsproblem“ „von einer allgemeinen sofort zu einer *patriotischen Frage ersten Ranges*“.<sup>73</sup> In diesem Zusammenhang wird die soziale Frage Reformation und (Französischer) Revolution verglichen.

3. Das schweizerisch-patriotische Verständnis der sozialen Frage, diese Einfärbung durch den schweizerisch-patriotischen Hintergrund, ergibt eine eigenartige (sowohl erweiterte wie

<sup>68</sup> Die Diskussion wird nicht ersprießlich, entstammt der Widerspruch „vielleicht reinem *Konservativismus*, einer gewissen unbestimmten Vorliebe für das alte, weil es alt, und einer ebenso unbestimmten Abneigung gegen das Neue, weil es eben neu ist“. (97Df)

<sup>69</sup> 98Df

<sup>70</sup> Dieser engere Sinn begegnet noch einmal bei der action extérieure der welschen Sektionen.

<sup>71</sup> 76A

<sup>72</sup> 75D. Vgl Busch 47AB: Die Argumentation ist geeignet, den von Busch aus der Predigt von 1912 zitierten Bericht zu bestätigen.

<sup>73</sup> 76B

verschobene) Bedeutung des Begriffs, die der jeweils bekundeten Anteilnahme nichts von ihrem Ernst als Ausdruck der schweizerisch-patriotischen Bürger-Verantwortung nimmt.

## § 2 „Gott im Vaterland“<sup>74</sup> – Ruf zur sozialen Erneuerung

Die deutschsprachige reformierte Gemeinde in Genf bekam Ende Februar 1910 wiederum einen reichsdeutschen Pfarrer; zum eidgenössischen Betttag im September bat dieser den Vikar, der Schweizer war, um einen Beitrag für das Gemeindeblatt. Barth knüpft an ein bekanntes, „Schweizerpsalm“ genanntes Lied an und entnahm der letzten Zeile der Anfangsstrophe Titel und Thema seiner Betrachtung: das Schweizer Vaterland in seiner lebendigen Beziehung zu Gott.<sup>75</sup> – Barth malt das Bild der Liedstrophe nach: die Berge mit ewigem Schnee über den Tälern und Seen der Heimat, den Hügeln und Dörfern, die aus dem Nebel auftauchen; „die Farben Rot und Weiß flattern im Winde“ des herbstlichen Sommertags. „Da ahnt die fromme Seele“, wie das Lied sagt, „Gott im hehren Vaterland“. Der größte Gedanke, „der über das Vaterland gedacht werden kann,“ teilt zwar das Schicksal anderer großer Gedanken: das Gefühl für die Größe verliert sich. Soll Mißbrauch den Gebrauch verleiden?<sup>76</sup> Man muß nur beides deutlich unterscheiden.

Was ist mit „Gott im Vaterland“ gemeint? „Volk und Land mit seinen Nöten und Hoffnungen“ wissen wir „dem Ewigen, Allmächtigen“ befohlen, „der alles Daseins Grund und Wesen ist und der uns in Jesus seinen Willen und seine Liebe kundgetan hat“. Was Heimat und Staat uns sind und wir ihnen sein sollen, verbinden wir mit der „verborgenen Tatsache“ unseres inneren Trostes.<sup>77</sup> Umgekehrt ist zu wissen: „Es ist Gott nicht gleichgültig, ob wir gute Schweizer sind oder das Gegenteil.“<sup>78</sup> Gute Schweizer zu sein, ebenso gewiß und beständig, wie die Liebe Gottes ist, darauf käme, darauf kommt es an; damit hätten wir um unserer selbst willen Gott im Vaterland zu entsprechen, und eine Betrachtung zu diesem Tag hat eben dies darzutun. Daß Gott und Vaterland zu Recht miteinander verbunden werden, bedeutet: Beten wir „in unserem kleinen Ort in der Welt“ „im Geist und mit den Worten Jesu: ‚Dein Reich komme!‘, dann beten, glauben und wollen wir normalerweise zunächst, daß Gottes Reich komme in den zweiundzwanzig Kantonen der Eidgenossenschaft.“ Deutschland, Frankreich, die Südseeinseln sind darum nicht aus den Augen verloren. Wir aber leben hier, haben hier unser Vaterland, „hier hat Gott gerade *uns* hingestellt, hier sind die Lebenskreise, in denen gerade *wir* den Glauben, die Liebe und die Hoffnung betätigen und bewähren sollen und dürfen.“<sup>79</sup> Es ist mit dem Ewigen und Allmächtigen nicht in ferner Allgemeinheit zu nehmen, sondern genau und konkret.

„Gott im Vaterland, d. h. Gottes Gabe und Gottes Aufgabe in dem Land, das unser Heimatland ist, und unter den Brüdern, die mit uns verbunden sind durch das Band des gemeinsamen Staates.“<sup>80</sup> „Gott im Vaterland“ ist eine Devise, die das Christentum „praktisch und bestimmt“ macht - „und das ist schließlich alles“ – weit davon entfernt, die übrige Welt darum „auszuschließen“. Der „international denkende Christ“ Calvin hat „hat den Staat Gottes nicht überall und nirgends gesucht und angestrebt, sondern zunächst ganz schlicht und bestimmt da,

<sup>74</sup> III 2,(139)139-144

<sup>75</sup> 139BC-140A Einleitung: das Bild der Liedstrophe; 140AB-141D I Gott im Vaterland (140AB-D I.A Gott; 140D-141C I.B Vaterland; 141CD I.C Gott im Vaterland); 141D-142D II Das Motto ist Ruf zu Umkehr, Buße, sozialer Erneuerung (141D-142A II.A Statt Schützenfest-Religion mit Amos Recht und Gerechtigkeit; 142A-C II.B Patriotismus der sozialen Arbeit; II.C 142CD Statt Egoismus Richtschnur des Sozialen jedem einzelnen); 143A-144A III Hoffnungsvolles Vertrauen auf Gottes Wirken in und über der Schweiz.

<sup>76</sup> 140A

<sup>77</sup> 140B

<sup>78</sup> 140C

<sup>79</sup> 140CD

<sup>80</sup> 140Df

wo Gott ihn hingestellt, nämlich in der Republik Genf<sup>81</sup> – Umgekehrt gibt es keine wahre Vaterlandsliebe, „die nicht in dem Grunde der Ewigkeit verankert wäre, die nicht von daher Lebendigkeit, Zielstrebigkeit, Fruchtbarkeit empfinde. Ohne das innere Leben in Gott, dem das Vergängliche Sinnbild und Mittel wird zum Unvergänglichen, ohne den Glauben, der dem Leben Sinn und Inhalt gibt, ist die Vaterlandsliebe ein roher und unklarer Naturtrieb, eine feinere Sorte Egoismus.“<sup>82</sup> Darum „Gott im Vaterland“; dies ist nicht ein Allerweltsgedanke, sondern göttliches Leben in Genf. An der Verbindung ist gelegen: „daß wir das, was wir sind und geworden sind, unsere nationale und staatliche Eigenart, unsere politischen und kommerziellen Einrichtungen und Interessen entgegennehmen sollen aus der Hand der ewigen Güte, die gerade uns gerade all das gegeben hat, damit gerade wir an unserer Stelle bessere, unseres Namens würdigere Menschen würden.“<sup>83</sup> „Solche Ewigkeitsrichtung und Ewigkeitskraft empfängt sie (die wahre Vaterlandsliebe) vom Gottesglauben.“<sup>84</sup>

Der eidgenössische Dank-, Buß-, und Betttag gibt zu tun. „Gott bewahre uns vor der Eidgenossen-Religion der Schützenfeste! ‚Möge vielmehr *Recht* sprudeln wie Wasser und *Gerechtigkeit* wie ein nimmer versiegender Bach‘ (Amos 5,24).“<sup>85</sup> Erst mit Amos verstanden, erhält „Gott im Vaterland“ „Wert und Sinn und Bestimmtheit innerhalb eines christlichen Volkes.“ Stimmung und Ahnung der frommen Seele müssen zum bewußten Gedanken und Willensentschluß werden, und „Gedanke und Entschluß heißen dann Recht und Gerechtigkeit“. „Es (das „Gott im Vaterland“) wird der Ruf zur Buße, zur Umkehr, zur sozialen Erneuerung. Hier kommt jener Zusammenhang zum Ausdruck zwischen rechter Religion und rechtem Patriotismus.“<sup>86</sup> Die rechte Vaterlandsliebe ist der „Patriotismus der sozialen Arbeit“. „Mit dem Worte ‚sozial‘ ist das Feld abgesteckt, auf dem der seine patriotische Aufgabe zu suchen hat, der Ernst macht mit dem ‚Gott im Vaterland‘. Denn nicht auf den engen modernen Sinn der Klassenfrage ist jenes Wort einzuschränken, sondern es umfaßt ohne Ausnahme alles das, was Jesus als die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt,<sup>87</sup> unter den Menschen gelehrt und gelebt hat.“<sup>88</sup> Die Armut und die Klassenfrage, wie sie Barth in Genf vor Augen traten und ihn in Verlegenheit versetzten, ließen ihn so wenig wie vor sechs Jahren zu Anfang des Studiums die soziale Frage im geläufigen engen Sinn auffassen, sondern als vaterländische Aufgabe vor dem menschheitlichen Hintergrund der in Jesus offenbarten Liebe und Güte Gottes erkennen und aussprechen. Mehr denn je sieht Barth, merkwürdig unpraktisch, keineswegs einen anderen, nicht betroffenen, besser gestellten und mehr vermögenden oder gar als in Verantwortung und Auftrag stehend bevollmächtigten Teil der Bevölkerung, der Gesellschaft, des Volkes, des Staats, des Vaterlands in Pflicht genommen, sondern appelliert (wiederum) an das Gesamt des

<sup>81</sup> 141A

<sup>82</sup> 141B. Forts: „Was sich Vaterlandsliebe nennt, ist dann in Wirklichkeit gemeinsamer Rasseninstinkt oder gemeinsames Geschäftsinteresse. Das Übrige ist Draperie, und wir werden nicht bestreiten wollen, daß sie auch rot und weiß sein kann. Besser werden die Menschen dadurch nicht, sie bleiben, was sie sind: Deutsche, Franzosen, Schweizer und Arbeiter, Krämer, Fabrikanten – nein, sie werden schlechter; denn das heißt schlechter, wenn man das, was man ist, noch drapieren will.“

<sup>83</sup> 141C. Forts: „Wenn uns das Vaterland und seine besonderen geistigen und materiellen Güter nicht ein fauler Besitz ist, auf dem wir es uns wohl sein lassen, sondern Mittel zum höhern Zweck, das zu werden, was wir noch nicht sind, das ist die wahre Vaterlandsliebe.“ (Vgl III 1,98BC)

<sup>84</sup> 141D; Ende des ersten Teils.

<sup>85</sup> 142A. Eines der seltenen Schriftzitate mit Stellenangabe. Davor: „‚Gott im Vaterland‘“ kann „nicht eine festliche Parole neben anderen sein.“ „Wenn die Religion eines Volkes zur schönen Feierlichkeit wurde, dann war es immer das Zeichen, daß sie aufhörte, Religion zu sein, und Gott hat ihm dann wohl zu verstehen geben müssen, daß er davon nichts wissen wolle. Das Volk Israel hat hier seine Erfahrungen gemacht, und sie bleiben vorbildlich.“ (141Df)

<sup>86</sup> 142AB. Forts: „Die Religion der Selbstbeschaulichkeit und Feierlichkeit wird zur Religion des inneren Vorwärtsschreitens, und der Patriotismus des Schützenfestes wird zum Patriotismus der sozialen Arbeit.“

<sup>87</sup> Selbst die Revision der Luther-Bibel von 1912 steht noch aus!

<sup>88</sup> 142BC. – „Sozial“ bedeutet also: dem Willen und Reich Gottes entsprechend.

lebendigen Miteinanders.<sup>89</sup> Aus der gemeinsamen Verpflichtung folgt die Maßgabe für jeden Einzelnen, und hierzu argumentiert Barth gleich älteren (Marburger) Nachfolgern Kants mit dem Kategorischen Imperativ,<sup>90</sup> den er wie das Vaterland mit Gottes Providenz verbindet: „Sozial denken und wollen heißt: sich grundsätzlich abwenden von der Beschränktheit des gröbern und feinem Egoismus, heißt: seine Gedanken und Entschlüsse bis in die feinsten Regungen unseres Innern *so* dirigieren lernen, daß *unsere* Motive jederzeit die Würde in Anspruch nehmen können, maßgebend zu sein für *alle andern*, daß wir also bei allem, was *wir* denken und wollen, aufrichtig wünschen können, so möchte *jedermann* denken und wollen. ‚Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch, das ist das Gesetz und die Propheten.‘ So ist ‚gerecht‘ und ‚sozial‘ eins und dasselbe. So wird der Gottesglaube im Patriotismus zur schlichten praktischen Aufgabe des guten Willens, die jeder gerade an der Stelle aufnehmen kann und soll, wo er im Leben hingestellt ist.“<sup>91</sup>

Barth schließt bei aller ernsthaften Ermahnung doch mit dem Ausdruck hoffnungsvollen Vertrauens auf Gottes Vorsehung über der Schweizergeschichte: „Aber unsere Gedanken dürfen noch weitergehen. Wo der lebendige Glaube lebendige Vaterlandsliebe geworden ist, wo Gottes Aufgabe erfaßt und verstanden ist, da lebt im innern Grunde des Menschen die Gewißheit: *Gott wirkt*.“<sup>92</sup> „Es wäre übel um uns bestellt, wenn wir unsere vaterländischen Hoffnungen auf das Bißchen sozialer Vernunft, das wir haben, setzen würden, auf die erreichte Kultur, auf unsere politischen und ökonomischen Einrichtungen oder gar auf unsere Eisenbahnen oder auf die neue Militärorganisation.“<sup>93</sup> Mag in dem allem mehr Schatten als Licht zu sehen sein, „der Glaube befiehlt auch die eigenen Schatten und die Schatten in und über dem Vaterland Gott an.“ „*Ihn wirken lassen*, das sei unsere vaterländische *Aufgabe* und unsere vaterländische *Hoffnung*.“<sup>94</sup>

Der kleine Bettags-Artikel beginnt mit der Erläuterung des als Überschrift gewählten Mottos: nicht Dank, aber sanft mahnende Erinnerung an Gottes Güte, welche die Schweiz genießt. In der Mitte steht der Aufruf zur Buße: Patriotismus besteht nicht in schönen Reden, sondern in sozialer Erneuerung; denkt jeder einzelne an seinem Platze nicht egoistisch, sondern von der Gesamtheit aus, so löst sich auch die Klassenfrage. Dies wäre die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und die Schweiz dürfte weiterhin vertrauensvoll auf Gottes Vorsehung hoffen, wie der freundliche Schluß versichert. – Die soziale Frage im allgemeinen betreffend, gilt für das Referat vor dem Zofingerverein, daß es interner Aussprache diene, die zu einer Selbstverpflichtung führen sollte. In der Bettagsbetrachtung erhebt so höflich wie ernst aus ihrem Abseits heraus eine Genfer

<sup>89</sup> Im Referat vor der Zofingia lehnte Barth aufgeschreckte Ängstlichkeit der „guten Gesellschaft“, der an der Aufrechterhaltung der „Gesellschaftlichen Ordnung“ Interessierten (in Deutschland Stoeckers Christlich-Soziale), die zu defensiver Prophylaxe bereit ist, ausdrücklich als ungenügend ab. (III 1,74f. Letzteres Kuttersche Kritik!)

<sup>90</sup> Politik und Carität werden nicht bemüht. Ist die ganze Betrachtung zu stark durch die grundsätzliche (alttestamentlich-prophetische) Perspektive bestimmt?

<sup>91</sup> 142CD Forts (und Schluß dieses Gedankengangs und Abschnitts): „Und so wird das ‚Gott im Vaterland‘ zur Predigt der Buße, d. h. der Umkehr und des Neuanfangs.“ – Obiger Abschnitt enthält eine bemerkenswerte Verkehrung: Des Amos Spruch war einst ein Partei nehmender Appell, der Kategorische Imperativ gilt allgemein, ist Grundsatz. Zum Amos-Zitat vgl KU 7f; III 2,629C.

<sup>92</sup> 143A; Anfang des dritten Abschnitts. Im Tone des alten Matthias Claudius schreibt der junge Hilfsprediger: „Und das ist schließlich das Beste in der Welt, diese Gewißheit, daß *er* es besser kann als *wir*.“ (143A) Ein lateinisches Dictum (nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs muß es, auch auf die Welt erweitert, Barth öfters gut sein) erscheint hier wohl zum ersten Male: „Ein alter politischer Sinnspruch ist mir immer recht tröstlich und stärkend gewesen: *Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur*. Das heißt in freier Übersetzung: Der Menschen Unverstand und Gottes Vorsehung machen die Schweizergeschichte. Gottlob, daß die fromme Seele das nicht nur ahnt, sondern weiß, daß Gottes Vorsehung unsern Unverstand unter den Mantel nimmt, daß nicht nur unser bißchen besseres Wollen und Streben, sondern auch unsere Dummheit und Bosheit Instrumente sind der ewigen Weisheit, daß Gott mit gewaltiger Hand im Regimente sitzt jenseits unseres guten Willens und jenseits auch unserer Torheiten.“ (143B)

<sup>93</sup> 143C. Anspielung auf in Genf empfundene Zurücksetzung; vgl 315C.

<sup>94</sup> 143D. Forts (und Schluß): „*Er* macht die Schweizergeschichte. Und das soll die Lektion sein, die wir am eidgenössischen Bettag überdenken wollen.“

Minderheit ihre Stimme. Das Vaterland ist nicht der Kanton, sondern die Gesamtschweiz, an welche das sperrige Genf immer wieder erinnert werden muß, wie noch deutlicher die beiden nachfolgend behandelten Artikel über das Spielbankenwesen zum Ausdruck bringen.<sup>95</sup> Darum hatte der Vikar der schwachen reformierten Gemeinde deutscher Zunge in dem Genf, das von Calvin nichts wissen wollte, Grund, den Ernst mit kluger Zurückhaltung zu verbinden, um zu gewinnen statt zu verprellen, respektive allein Gräben aufzureißen, die wohl bis in die eigene Gemeinde gereicht hätten. Kurz, für die Genfer Verhältnisse dürfte Barth so deutlich wie möglich geschrieben und „soziale Erneuerung“<sup>96</sup> als die große gemeinsame vaterländische Aufgabe bezeichnet haben, für die jeder an seinem Platze wirken müsse.<sup>97</sup>

§ 3 „Pour la dignité de Genève“; „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche!“<sup>98</sup> –  
Negation von Libertinismus und Mammonismus

Der Artikel für die „Basler Nachrichten“ wie der dem „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“ gelieferte führen in Barths letzte Genfer Monate, in den April und in den Mai 1911. Die Genfer Regierung war seit mehr als zehn Jahren von der „Parti radical Suisse“ beherrscht, die in der deutschen Schweiz „Freisinnig-demokratische Partei der Schweiz“ hieß.<sup>99</sup> Diese deckte wie die Übertretung des Absinth-Verbots von 1910 so auch die Übertretung des Spielbanken-Verbots der Bundesverfassung.<sup>100</sup> „Petitionen von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen in Genf“<sup>101</sup> erreichten, daß der Bundesrat im April 1911 den Cercle des Etrangers im Genfer Kursaal schloß, in dem Glücksspiel mit Einsätzen zwischen hundert und fünfhundert Franken betrieben wurde. Der Freisinn organisierte eine Protestversammlung, und es gab eine Woche später Gegenprotest. An beiden Versammlungen nahm Barth teil<sup>102</sup> und berichtete dazwischen über den Verlauf der ersten in den „Basler Nachrichten“. Ende Mai erschien ein zur Angelegenheit Stellung nehmender Artikel aus seiner Feder im „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“.

„Pour la dignité de Genève“ lautete die Überschrift, unter der am Tage nach der Protestversammlung eine Genfer Zeitung darüber berichtete, und Barth übernahm sie für den eigenen Bericht in den Basler Nachrichten. Befürworter und Gegner behandelten die Sache, als ob mehr auf dem Spiel stehe, angefangen von dem Volksgeschrei: „Liberté und Progrès gegen Mômiers und Vertuistes!“<sup>103</sup> Es gelang, das gemeine Volk auf die Beine zu bringen, das für die Spielbank niemals genug Geld besessen hätte; denn es begriff: „Es droht irgendwo ein Ende zu nehmen, mit einem Ort, wo’s lustig zuzuging. Der Tingel-Tangel, das Café, das Rößli-Spiel, ‚les femmes‘, kurzum die heiligsten Güter eines freien Volkes sind in Gefahr.“<sup>104</sup> Der dem Freisinn zugehörige Regierungspräsident fragte das Publikum<sup>105</sup>, ob Genf etwa wieder zum Genf Calvins werden solle? „Es handelt sich um ein Prinzip. Gestern hat man an unserer Intelligenz gezweifelt und uns den Absinth genommen. Heute geht es gegen den Kursaal – demain nous aurons la question des femmes, car nous verrons reprendre la campagne pour la suppression des maisons

<sup>95</sup> Auch was das Vaterland als Staat betraf, gab Genf mit seiner mehr als liberalen, sittenlosen Regierung zu liebevoller Hoffnung wenig Anlaß.

<sup>96</sup> 142B

<sup>97</sup> 142D

<sup>98</sup> III 2,(310)312-319; (320)320-328

<sup>99</sup> 314 Anm 16

<sup>100</sup> Auch in Bern wurde eine Spielbank geduldet, wie Barth wußte.

<sup>101</sup> 322 Anm 11

<sup>102</sup> Barth bewies Mut, als er in der ersten Versammlung selbzwölft gegen aufgebrachte 8000 stimmte. (310C)

<sup>103</sup> 312C. Mômiers oder Mucker war der Spottname für die Anhänger des Genfer Réveil (312 Anm 7); Vertuistes oder Tugendbolde hießen spottweise die Gegner moralischer Freizügigkeit. (312 Anm 8).

<sup>104</sup> 313C

<sup>105</sup> „Vor mir sitzt eine ganze Reihe richtiger Gassenbuben. Auch sonst scheint die charakteristische Mehrzahl der Versammlung dieser Region anzugehören.“ (315A)

de tolérance. Nous aurons bientôt aussi une loi contre le concubinage (bravos!), la fermeture des cafés à dix heures du soir.<sup>106</sup> Barth schildert diese Ansprache als volksrednerisches Glanzstück, auf welches die Verkörperung rednerischen Ungeschicks folgte. „Nachher ließ sich ein Herr mit dem gemütlichen Namen Zbären hören, im Auftrag des Genfer Handels gleichsam<sup>107</sup>: „Der Kursaal, unser bester Kunde!“ wonach ein anderer später auf die Steuerkraft des Kursaals hinwies etc. Barth bedauerte: „Hätte er doch etwas lauter geredet, dann hätte im letzten Grund auch er allein reden können.“<sup>108</sup> In jokosem Ton schildert Barth weiteren Verlauf und Ende des Protests in den „verschiedenen Wirtshäusern, wie es der tapfere Kasperl zum Schluß seiner Taten bekanntlich auch zu tun pflegt“.<sup>109</sup>

Die Häupter Genfs erwecken den Eindruck, die Genfer Freiheit bestehe im Geschäft mit dem Glücksspiel, den Cafés und Wirtshäusern, den femmes. Die Petitionisten, vertreten durch die Genfer konservative Zeitung und einen Hotelier, stellen sich Freiheit und Fortschritt in den Weg, alle engstirnige Erweckte und Tugendbolde.

Barths Artikel im „Kirchenblatt“ („Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche!“) war der zusammenfassend berichtende eines anderen Autors vorausgegangen: „Spielhäuser und Glücksspiele, 1. Die Vorgeschichte“ Barths Beitrag bekam außer einem abmildernden Nachwort des Herausgebers den Untertitel „2. Eine Entscheidung“<sup>110</sup> Barth knüpft an den Schluß eines Artikels in der vorhergehenden Nummer an: die Kirche werde in dem bevorstehenden Kampf um die Hasardspiele hoffentlich wissen, was sie zu tun habe. „In der Tat! Wenn irgendwo, so haben wir es hier mit einer Frage zu tun, die *keine* Frage ist, sondern wo es a priori feststeht, daß und wie wir Partei zu ergreifen haben.“<sup>111</sup> Mag es „die sogenannte christliche Weltanschauung“ betreffend Meinungen geben, „hier handelt es sich klipp und klar um das eigentliche Lebensgut, das wir zu pflegen, zu verbreiten und zu verteidigen haben, um das Reich Gottes in den Herzen, um den christlichen Charakter, um das an den Normen Jesu orientierte sittliche Gewissen. Wer weiß, was das Hasardspiel ist, der weiß auch apriori, daß es die Gesinnung verdirbt, und er weiß, was er zu tun hat.“<sup>112</sup> Die Genfer Bewegung gegen den Bundesratsbeschluß soll für den Beweis a posteriori, der vielleicht doch nicht überflüssig ist, das Material liefern: das Hasardspiel verdirbt den Charakter.<sup>113</sup>

Auf der großen Protestversammlung tat der letzte Redner, ein Regierungsmitglied, den Ausspruch: „Nous respectons la religion, mais qu'on nous laisse en repos!“<sup>114</sup> Freie Kirche im freien Staat? Das Volk rief „A bas les mômiers!“; sogar „A l'eau les mômiers!“<sup>115</sup> Das war ehrlicher. „Die Bewegung für den vermeintlich bedrohten Kursaal war in ihrem Wesen eine antireligiöse Kundgebung, nicht in dem harmlosen Sinn des Wortes, wie man das etwa von den Demonstrationen der Freidenker zu sagen pflegt, sondern hier hat schlechterdings die *Sünde* geredet. Denn was heißt Mômiers? So hießen bis jetzt die Freikirchler und Pietisten – Stündeler würde man in der deutschen Schweiz sagen –, jetzt hat es einen weiteren Sinn: Mômiers heißen jetzt auf einmal alle die, die von allerlei Standpunkten und Anschauungsweisen aus der

<sup>106</sup> 316BC

<sup>107</sup> 317A

<sup>108</sup> 317BC. Forts: „Denn neben den Apachengestalten war das Auditorium überreich an Gastwirtsphysiognomien, und der Rest der achttausend schien mindestens eng mit diesen mit Recht so entrüsteten Trägern der dignité de Genève zusammenzugehören.“

<sup>109</sup> 319A

<sup>110</sup> 320A u Anm 1

<sup>111</sup> 320B

<sup>112</sup> 320C

<sup>113</sup> 320D. „Denn ich halte dafür, daß die geistigen Manifestationen der Protektoren und Trabanten des Tripots in Beziehung auf den sittlich-religiösen Kern der Sache die deutlichere Sprache reden als alles, was sich über die Wirkungen des Spiels auf die Spieler von moralischen, ökonomischen und volkspädagogischen Gesichtspunkten aus mit guten Gründen sagen läßt.“ (320Df)

<sup>114</sup> 321B; vgl 314 Anm 15; 317Df.

<sup>115</sup> 321C.322B

Überzeugung leben, Gerechtigkeit erhöhe ein Volk, aber die Sünde sei der Leute Verderben. Diese Überzeugung und ihre Betätigung will man nicht.“<sup>116</sup> Das Volksgeschrei brachte die allgemeine Überzeugung drastisch zum Ausdruck. „Man kann in gewissem Sinne dankbar sein für diese Zuspitzung der Frage“: Die Grenze zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ verläuft anders, als gewöhnlich gedacht.<sup>117</sup>

Damit kommt Barth zum Nachsatz jener zitierten Bemerkung des prominenten Redners: „... , mais qu'on nous laisse en repos!‘ Die Herren, die so geredet, geschrien und geschrieben haben, wissen *persönlich* sehr genau, warum sie es tun.“<sup>118</sup> Doch waren jene Verteidigungsreden nicht nur im Blick auf die Personen „eine Demonstration der Sünde“<sup>119</sup>. Um seiner „kulturhistorischen Bedeutung“ willen rückt Barth einen kleinen Zeitungsartikel ein, der nicht den Vorwurf des Muckertums erhebt, vielmehr unter der Überschrift „Le règne de Tartufe“ Freizügigkeit nach Belieben für dem natürlichen Unglauben und der menschlichen Natur in ihrer Schwäche allein angemessen erklärt.<sup>120</sup> Damit das Zeitungsartikelchen nicht als abseitig abgetan werde, führt Barth den Regierungspräsidenten an, der den Artikelschreiber übertrifft: „Gibt sich der reproduzierte Artikel als Verteidigung der ‚ehrlichen Schwachheit‘ der menschlichen Natur, so hat uns der Herr Präsident Perréard belehrt, daß diese Schwachheit keine Schwachheit, sondern ein herrliches *Prinzip* sei, um dessen Aufrechterhaltung jetzt gekämpft werde.“<sup>121</sup> Und in Bezug auf die umstrittene Freiheit wenigstens kommen die radikalen Sozialisten mit dem demokratischen Freisinn überein, wie Barth mit einem noch ausführlicheren Zitat aus dem Blatt der Sozialisten belegt.<sup>122</sup>

Barth meint, damit deutlich genug gezeigt zu haben, „daß das Hasardspiel zugleich Vehikel und Panier des unverfrorensten Libertinismus ist und mit dem Absinth und den schlechten Häusern auf eine Stufe gehört“. Nicht minder verderblich als der Libertinismus ist jedoch die zweite „Gesinnungsqualität“, die das Glücksspiel „offenkundig seinen Pflegern und Vertretern

<sup>116</sup> 321Cf

<sup>117</sup> 322B

<sup>118</sup> 322C. Barth deutet in Kürze einiges allgemein Bekannte an über die persönliche Verwicklung verschiedener prominenter Personen.

<sup>119</sup> 322B

<sup>120</sup> 323B-D. Die Moralisten reden vom menschlichen Leben wie die Kuh vom Vogelgesang. In der unvollkommenen Natur des Menschen ist die Vorliebe für drei Vergnügungen tief verankert: „Les femmes, le jeu et le vin“ „Que voulez-vous y faire?“ (323B) – „Vous les conviez à travailler à leur salut. L'immense majorité ne croit pas au salut des âmes. C'est déplorable, dites-vous. Déplorable ou non, le fait est que vous n'arriverez jamais à obtenir des hommes qu'ils se rendent l'existence amère afin que le lendemain de leur mort ouvre pour eux une ère de bénédictions et de joies. Ils aiment mieux, comme on dit, tenir que courir.“ Sie an die Kandare nehmen zu wollen, ist vergebliche Liebesmüh. (323BC) – Die Moralgesetze erreichen nicht mehr, als die Leidenschaften zu verschleiern. „Les femmes, le jeu, le vin, seront toujours objets recherchés de consommation.“ (323C) – ungezügelt, nur im Verborgenen. „Nous ne sommes capables que d'hypocrisie; c'est le seul hommage que nos vices rendent à la vertu.“ (323C) Die Heuchelei wird schließlich noch ein wenig ausgeführt. Barth fährt fort: „Ich denke, das Gewässer dieser trüben Quelle zeigt bereits mit erquickender Deutlichkeit, wer und was da von der Religion ‚in Ruhe gelassen‘ sein wollte.“ (323D)

<sup>121</sup> 324A. Barth zitiert „das offizielle Organ der radikalen Partei“ (316 Anm 26), das dem Regierungspräsidenten beifällt: „Le président du Conseil d'Etat, M. Jules Perréard, a parfaitement posé la question lorsqu'il a montré que la campagne menée par nos mômiers genevois, et momentanément couronnée d'un si regrettable succès, n'était qu'un nouvel assault contre la liberté. Menées abolitionistes, interdiction de l'absinthe, lois contre le concubinage, comité d'action contre les prétendues maisons de jeu: autant des formes d'activité de ce hideux Protée qu'on appelle le mômier. Nous ne saurions tolérer de telles intrigues sans renoncer à notre indépendance morale. Et l'on avouera que cette indépendance est aussi précieuse que nos libertés politiques.“ (324B)

<sup>122</sup> 324CD. „Eh bien, c'est assez! Genève ne sera pas la proie d'une secte. Genève partient aux Genevois, à tous les Genevois. Notre vieille et belle cité ne secondera pas les menées d'une poignée d'agitateurs mômiers. Genève s'est constamment rebellée contre les tentatives des chevaliers de la triste figure, qui la choisirent un jour comme champ d'expérience pour leur doctrine contre nature. Une fois de plus, elle se dresse contre une bigoterie d'importation étrangère qui, assombrissant la vie, noircissant le ciel, détestant la beauté, voudrait nous abreuver de fiel et nous nourrir de cendres. A bas les pattes, démoniacles! Genève aux Genevois, aux descendants de ceux que l'étranger Calvin prétendit asservir à sa règle et qu'il terrorisait par les menaces, les persécutions, l'espionnage, et par la crime. Genève aux Genevois!“

einflößt“, der „Mammonismus“.<sup>123</sup> „Man kann sogar mit Bestimmtheit sagen, daß *hier* die letzten und wirksamsten Motive des ganzen Rummels liegen.“<sup>124</sup> Warum erscheint allen den Genfer Stimmen, die sich nun laut erhoben haben vom demokratischen Freisinn bis zu den Sozialisten, die Sache so wichtig und die Lage so bedrohlich? „Der Kursaal behauptet, den Cercle für seine Existenz nötig zu haben. Manche Geschäftsleute (worunter die Stadt Genf selbst!) haben für ihre Existenz den Kursaal nötig, wenigstens die Fremden, die er anlockt und festhält – folglich haben die Geschäftsleute den Cercle nötig. Das war so die simple Überlegung, die zum Beispiel das halbe Pâquis-Quartier an jenem Abend auf die Beine gebracht hat“. Die ganze Schweiz bedenke und lerne: „Die *eine* scheinbar geringfügige Konzession an das Widersittliche, das im Hasardspiel vorliegt,“ hat „Hunderte und Tausende fast rettungslos in die Arme einer unsittlichen Erwerbspolitik getrieben“.<sup>125</sup> Derlei Zusammenhänge „bedingen schließlich die moralische Gesundheit oder Krankheit eines arbeitenden Volkes“. Darum wehre man immer schon den Anfängen.<sup>126</sup>

Allein, bedauerlicher noch als die Eintracht zwischen Libertinismus und Mammonismus scheint Barth „das andere, daß wir wieder einmal die *sozialistische Partei* mit diesen Großmächten haben Arm in Arm gehen sehen müssen. . . Und wenigstens hier ist aus diesem Lager keine Stimme gehört worden, die gesagt hätte: es ist nicht recht! ‚Gott hat sie . . . ??‘“<sup>127</sup> – „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.“ Darauf sollen aus dem gegebenen Anlaß die Pfarrer in der Kirche hinweisen. „Die Hasardspiele sind ja nur ein Punkt in der gegnerischen Linie, die Zusammenhänge mit dem Alkoholismus, mit der sexuellen Unsittlichkeit, schließlich und zuoberst mit der geistigen Verlotterung der Selbstsucht liegen ja äußerlich und innerlich auf der Hand. Den Gemeinden zu helfen, sich dieser Motive und Zusammenhänge, die weit über den besonderen Anlaß hinausgehen, bewußt zu werden, durch entschiedene *Negationen* das Reich Gottes geltend zu machen, *das* ist’s, was ‚die Kirche‘ jetzt vor allem zu tun hat. Wenn die Genfer Vorgänge möglichst vielen in folio demonstriert haben, warum wir *wollen, daß dieser über uns herrsche*, dann werden sie eine Etappe sein, durch die wir vorwärts gekommen sind.“<sup>128</sup> So der Genfer Vikar, als er bereits zum Pfarrer in Safenwil gewählt war.

Die durch die Schließung der Genfer Spielbank veranlaßten beiden Äußerungen Barths zeigen:

1. Lernte der Hilfsprediger Barth in Genf die drückende Armut von Familien und Einzelnen kennen, so bekam er zugleich eine gewisse äußere Anschauung von der moralischen Erscheinung des selbstsüchtigen Mammonismus sowie von dessen Verbindung mit Libertinismus als dem religiös-sittlichen Problem in der Geschäftswelt und unter ansonsten besser Gestellten.
2. Gelegentlich der Debatte über Spielhäuser und Glücksspiel wird deutlich, daß Barth die sozialistischen Parteien im Blick hat. Sie geben ihm nicht weniger als die Freisinnigen zu Kritik Anlaß, sodaß er ohne sozialistisches Vorurteil nach Safenwil kommt.
3. Schon im Aufbruch<sup>129</sup>, sah Barth sich genötigt, in einer die Öffentlichkeit der ganzen Stadt Genf, ja der ganzen Schweiz betreffenden und berührenden Angelegenheit, deren „sittlich-

<sup>123</sup> 325A

<sup>124</sup> 325A

<sup>125</sup> 325C

<sup>126</sup> 325D

<sup>127</sup> 326Df. Ausgelassen: „Gleichzeitig sind die bernischen Sozialdemokraten für das Schänzli eingetreten!“ Nach 327 Anm 27 indirekt: „In der Volksabstimmung über die stadträtliche Vorlage über ein Hypothekendarlehen zur Erhaltung des Kursaals ‚Schänzli‘ in Bern, in dem ebenfalls Hasardspiele betrieben wurden, setzten sich die Sozialdemokraten für diese Hypothek ein.“ Ausführlicher als das Versagen der Sozialisten wird anschließend die widersprüchliche Stellungnahme der katholischen Kirche beleuchtet. (327A-328A)

<sup>128</sup> 328BC. „Durch entschiedene *Negationen* das Reich Gottes [vgl 320C] geltend zu machen“, bestimmt Barth als die Aufgabe gegenüber einer Welt, die nur geschäftstüchtig und genußsüchtig ist.

<sup>129</sup> Busch 71C

religiösen Kerns<sup>130</sup> wegen Stellung zu nehmen. Die Stellungnahme erfolgte abseits der Amtsverbindlichkeiten, allein daß der Kursaal in dem ihm im besonderen zugewiesenen Bezirk<sup>131</sup> lag.

4. Viererlei ist es somit, was Karl Barth (von der Theologie im engeren Sinne abgesehen) aus dem Genfer Vikariat nach Safenwil in sein erstes Pfarramt mitbringt: Zum ersten ein klares Bewußtsein von der sozialen oder Arbeiterfrage als Aufgabe der Gegenwart. In Erneuerung der Gesellschaft sie zu lösen, ist Aufgabe des ganzen Vaterlands und seines Staates. Zum zweiten: Calvin hat den Gottesstaat zuvörderst in dem ihm anvertrauten Genf zu verwirklichen gesucht. Hat Barth in Genf drückende Armut aus eigener Anschauung kennengelernt, so ist es Gottes Wille, sich des natürlich gegebenen sozialen Elends anzunehmen.<sup>132</sup> Zum dritten bringt Barth

<sup>130</sup> 320D

<sup>131</sup> 315 Anm 19

<sup>132</sup> Im KU 1909/10 charakterisiert die Entdeckung der Gerechtigkeit als Gottes Wille die Religion der Propheten des Alten Testaments; Jesus überbietet sie durch die Liebe. (KU 16BC; § 12a) Recht zu schaffen ist die Aufgabe der auf die Menschheit hin orientierten Staaten. Auch der Konfirmandenunterricht nimmt die politische Gewalt in Pflicht; so sind, die Parteien betreffend, Katholiken und Sozialisten stark, weil sie Prinzipien haben, indes die anderen Parteien zu Interessengruppen abgesunken sind. (30A; § 28 zum 5. Gebot reformierter, 4. Gebot lutherischer Zählung) In gleichem Bestreben, die Zehn Gebote von Belang für das Leben bis in die Gegenwart erscheinen zu lassen § 30 zum 7./8. Gebot, ausgehend von der im Diebstahl liegenden Mißachtung des Nächsten; dann grober Diebstahl aus Begehrlichkeit; „Wichtiger die feineren Fälle“ wie Erbschleicherei, Steuerbetrug; „Schwierig im Gebiet des Geschäftslebens“: Konkurrenz, schlechte Löhne. „Gerade das zeigt, daß uU das rechtlichste Eigentum Diebstahl am Nächsten sein kann. Durch Paragraphen ist hier nichts zu ordnen, es muß die Gesinnung dasein, die usw.“ Dann: „Besitz ohne diese Gesinnung ist Lieblosigkeit. Sozialismus [ist] gut, soweit Kampf gegen diese Gesinnung (manchesterlicher Kapitalismus), als Gesellschaftstheorie unmöglich und hebt jene Lieblosigkeit nicht auf. Andere Menschen, nicht andere Gesellschaftsordnung!“ (33BC) (Nach Buße des Verlorenen Sohnes, Erlösung dann § 34 zu Reich Gottes als Teilnahme an der Erlösung:) „Gott liebt den Menschen, darum liebe der Mensch seine Nächsten. Dies ist die Grundverfassung des Reiches Gottes.“ Das Reich Gottes bedeutet Teilnehmen an der „Macht der Liebe, empfangend und gebend. Der rechte Glaube macht zum Bürger dieses Reiches.“ (39CD; § 34) „In der Anschauung Jesu haben wir Gewißheit . . . über die *Kraft zu einem neuen Leben*. Wir werden zu tätigen Bürgern des Reiches Gottes.“ (46CD; § 37 über das innere Leben Jesu) – Nach dem KU 1910/11 haben auf die große Frage nach dem Leben des Menschen und seinem Inhalt die Propheten Israels geantwortet: Gerechtigkeit; die griechischen Philosophen: Gehorsam gegen das Gesetz des Guten. Aber der Mensch ist auf den eigenen guten Willen angewiesen. In Jesus (und seinen Jüngern) sehen wir einen unvergänglichen Lebensinhalt: „So muß Gott sein, d. h. solches Leben ist das letzte Wirkliche in der Welt.“ Wer dies gesehen hat, lebt der Zuversicht, „daß er den Weg zu diesem größten Lebensinhalt auch gehen darf, wenn er aufrichtig ist.“ (60D.B; § 3; dann 60C wie im Vorjahr 16; §12a) (Der Mensch genügt seiner Bestimmung nicht; Gottes unverdiente Freundlichkeit eröffnet den Weg zu Jesus: „Glaube ist nichts anderes als ein Leben im Gehorsam, in der Liebe und in der Selbstverleugnung.“ (81B; § 15) Der Weg zu Gott in (Kap I) Gehorsam, (II) Liebe, (III) Selbstverleugnung; Kap II.) „Daß wir versöhnt sind, erkennen wir daran, daß wir einander lieben, wie Christus uns geliebt hat.“ (92CD; § 24 Die Versöhnung) „Das Leben der Menschheit zeigt zahllose Risse (Staaten, Klassen, Einzelne) Sie (die Menschheit) wird verbunden durch das Reich Gottes.“ „Jesus hat das Reich Gottes unter den Menschen begründet. . . , daß das Leben mit Gott niemals . . . ein Einsiedlerleben ist, sondern ein Leben in einem Bürgerstaat.“ Gleiches Recht, gleiche Pflicht, „nämlich die, nicht uns selbst zu leben . . . , sondern durch unser Leben andre zu Gott zu führen. Darum ist das Reich Gottes der Weg zur Ordnung, zum Frieden und zur Wohlfahrt unter den Völkern, unter den sozialen Klassen und unter den einzelnen Menschen.“ (93D.C; § 25 Das Reich Gottes) „§ 26 Die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes“: „Er (Jesus) richtete sich in seinem Leben nicht nach diesen oder jenen Geboten oder Verboten, sondern nach dem Gesetz des guten Willens, das in ihm selber war und das er mit Liebe und Freude erfüllte.“ (94A) „Gerechtigkeit des Herzens“, „nämlich Gehorsam der Gesinnung. Von da aus reguliert sich dann unser ganzes Leben.“ (94C) „§ 27 Die Familie. Die Liebe, die wir von Gott empfangen haben, gilt es nun anzuwenden in den verschiedenen Beziehungen unseres Lebens. Zuerst in der Familie: . . .“ Die Kinder erziehen „zu Bürgern des Reiches Gottes, d. h. zu tüchtigen Menschen“ (95AB) „§ 29 Der Beruf. . . Eine Bildung, die nicht andere versteht und andern zugute kommt, ist Beschränktheit, und ein Besitz, den wir für uns selbst haben wollen, ist Sünde. (Mammon) Sondern unser Beruf sei uns das wichtigste Mittel, unsere Bürgerpflicht im Reiche Gottes zu erfüllen.“ (98AB) „§ 30 Das Vaterland. Solange das Reich Gottes und seine bessere Gerechtigkeit . . . noch nicht alle Menschen ergriffen hat, bedarf es für ihr Zusammenleben des nationalen *Staates*, der die Interessen der Gesamtheit bewacht durch seine *Gesetze* und dadurch zugleich mithilft, den einzelnen zum Gemeinsinn zu *erziehen*. Weil das so ist, muß ein Bürger des Reiches Gottes notwendig auch ein treuer und eifriger Staats- und Gemeindegürger sein ( . . . Interesse an den öffentlichen

aus Genf eine lebhaftere Anschauung von der Selbstsucht in Gestalt des Mammonismus mit (Teil der sozialen Frage im engeren und weiteren Sinn) und eine ebenso lebhaftere Abscheu und Gegnerschaft dazuhin. Zum vierten weiß Barth vom Sozialismus; Genfs politischer Sozialismus gehört freilich ganz auf die Schattenseite des Lebens und zu dem, was nicht sein soll. Zum fünften weiß Barth vom Schweizer Religiösen Sozialismus;<sup>133</sup> er zeigt indes Kenntnis ohne Anteilnahme, kann aus der Entfernung über Kutter und Seinesgleichen in ihrem Verhältnis zum Partei-Sozialismus sich nur verwundern. Von Ragaz kennt er längst einige kleinere Schriften, noch aus dessen Basler Zeit, und er würde auch jetzt aus wohlwollender Distanz einerseits ethisch-politisch beifallen, andererseits theologische Kritik üben.

---

Angelegenheiten, . . .),“ was besonders für die Schweizer als Republikaner gelte. (99AB) „1. Wäre die Menschheit, was sie sein sollte, dann gäbe es keine Staaten mit Konkurrenz untereinander und Zwangsgesetzen im Innern. . . darum der Staat als Mittel der *Ordnung* und *Erziehung*. 2. Der Staat ist also immer weniger als das Reich Gottes; aber wir müssen gute Staatsbürger sein, damit er Reich Gottes werde. . . 3. Wir Schweizer. . . .“ Nennt Röm 13,1-7; Mt 20,25-27. (99BC) – Für den anders angelegten Konfirmandenkurs 1910/11 (keine Dekalog-Auslegung; im Kap zu Liebe–Reich Gottes–dessen bessere Gerechtigkeit, werden nacheinander die Lebensgebiete behandelt) gilt, das Soziale betreffend (von der Erwähnung Mammons abgesehen) im ganzen: (1) Bei aller Gerechtigkeit des Herzens und Gesinnungs-Gehorsam Ausrichtung der christlichen Gegenwart auf Menschheit und Reich Gottes hin. (2) Ordnen und erziehend die Belange der Gesamtheit zu wahren und auf das allgemeine Ziel hinzuwirken, wird den regierenden politischen Gewalten zugeschrieben. (3) Die Schweizer Gesamtrepublik zu nennen, ist die einzige politisch-soziale Konkretion, das einzige Politicum. (4) Zu Anzinger: Anzinger bezieht für die Bearbeitung seiner Dissertation zum Druck den KU ein. (Anz 69B-71A) Er kritisiert am Kurs 1909/10: „Die Umsetzung der Gesinnung Jesu ins Politische zeitigt offensichtlich trotz allem ein eher affirmatives Ethos.“ (Anz 70A) Anzingers nächster Satz eröffnet den Abschnitt über den Kurs 1910/11: „In Barths Konfirmandenunterricht kommt der soziale und sozialpolitische Bereich kaum zur Sprache; das überrascht um so mehr, als Barth selbst seinerzeit im Konfirmandenunterricht mit der sozialen Frage konfrontiert worden ist. Hier bleibt sein Interesse ganz auf das ethische Individuum gerichtet; sozialpolitische Konsequenzen werden nicht gezogen. Usw“ (Anz 70B) – Auch Anzinger scheint nichts Genaueres zu wissen über den Unterricht den der Konfirmand Karl Barth einst in Bern erlebte. Den späteren Katecheten Karl Barth betreffend, ist allein das zu seiner Vorbereitung von Barth Notierte überliefert. Was gesprochen wurde und wie es aufgenommen, wissen wir nicht. Wir wissen, daß zur Genfer Gemeinde beides, höhere Töchter und Arme, gehörten. In der Konfirmanden-Schar, kann man daraus schließen, bestanden erhebliche Unterschiede, was die soziale Herkunft betraf sowie die vorauszusetzende Bildung und das Fassungsvermögen. Anzinger wagt zu sagen, was Barth um der sozialen und sozialpolitischen Frage willen unter allen Umständen hätte tun müssen, aber versäumte. Karl Barth ist wieder einmal gegen unbillige Kritik in Schutz zu nehmen. Was den Unterschied beider Entwürfe betrifft, so erwägen die neugierigen Nachfahren hauptsächlich die Theologie. In den neuen Plan ist aber auch anderes eingegangen: Barth hat erste pädagogische Erfahrungen gemacht. Vor dem ersten Entwurf kannte er die Gemeinde kaum; als er sich an den zweiten begab, kannte er sie ein wenig besser.

<sup>133</sup> Wozu eingangs des Kapitels einiges zusammengetragen.

## Kapitel VI

## Die soziale Frage in Safenwil: Der Pfarrer von Safenwil wird als Schweizer Religiöser Sozialist Parteigänger des Sozialismus im Klassenkampf am Ort

### § 1 Der Schweizer Religiöse Sozialismus und Karl Barths Wendung zum Sozialismus

Die erste selbständige Pfarrei, die Übernahme des Pfarramts in dem seit einigen Jahrzehnten durch die Industrie bestimmten Dorf Safenwil, nötigte Karl Barth alsbald zu einem einschneidenden Wandel in einem Teil seiner Anschauungen und zu einer den neuen Lebensumständen entsprechenden Haltung. Der Wandel betraf nicht den Kern der philosophisch-theologischen Grundansichten, doch die sozialetische und politische Einstellung in Verbindung mit dem, was sich ihm aus der Rolle des Pfarrers im Dorf ergab. Der Wandel war, wie sich versteht, überdies das Ergebnis mehrerer Zufälle. Was ereignete sich, wie ist es zu verstehen? Zugleich ist die Antwort auf die Fragen vorzubereiten, wie Barth sich innerhalb des neuen Gedankenkreises auf die Länge der Zeit stellte und was die Folgen für die weitere Entwicklung seines Denkens waren.

Am 3. Juli 1911 zog Barth in Safenwil als Pfarrer auf, am 17. Dezember 1911 hielt er vor dem sozialdemokratischen Arbeiterverein des Orts den bekannten Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“<sup>1</sup>, den er alsbald dem sozialdemokratischen „Freien Aargauer“ zum Abdruck übergab. Er bekundete dadurch und dokumentierte öffentlich eine Zuwendung zum Sozialismus, wie ihn die Sozialdemokratische Partei der Schweiz vertrat. In einem offenen Brief „Antwort auf den offenen Brief des Herrn W. Hüssy in Aarburg“ (beide offenen Briefe erschienen zwei Monate später im bürgerlichen Zofinger Tagblatt) folgte das Bekenntnis zum Schweizer Religiösen Sozialismus. Mit seinem Tun erstaunte und verwunderte Karl Barth nicht nur die Familie und die Marburger Bekanntschaft, als er sie mit Abdrucken des Vortrags bedachte. Beides erstaunte ebenso den von ihm geschätzten Basler Neutestamentler und Kirchenhistoriker Paul Wernle, dem er noch im April 1912 den Artikel samt nachfolgendem öffentlichen Briefwechsel zusandte, weil dieser von dem Wandel des Jüngeren gehört und ebenfalls Verwunderung geäußert haben muß. Barth schrieb in seinem Begleitbrief: „Nur zu dem, was Sie meine ‚Wandlung‘ nennen, möchte ich anmerken, daß ich selbst erstaunt war, mich ein halbes Jahr nach meiner Ankunft in Safenwil und im Reiche des Herrn Hüssy<sup>2</sup> und anderer mitten unter den Sozialisten vorzufinden, ebenso sehr wie z. B. als Ortspräsident unter den Blaukreuzlern. In Genf habe ich über beides die Achsel gezuckt und in einer wohldurchdachten Dogmatik das beste und sozusagen einzige Arbeitsmittel des Pfarrers gesehen. . . Diese meine Vergangenheit verleugne ich nun auch jetzt durchaus nicht. . . Aber das Achselzucken über das bewußte Stellungnehmen zu den praktischen Fragen habe ich ganz aufgegeben. Das geht in Safenwil absolut nicht. Ich entdeckte, daß ich *von meinen eigenen theologischen Voraussetzungen* aus gar nicht anders könne, als, statt über den Wolken zu schweben, zum Kapitalismus wie zum Alkoholismus Ja oder Nein zu sagen. Ich käme mir einfach unmöglich

<sup>1</sup> Der Vortrag vom Dezember 1911 samt den drei offenen Briefen vom Februar 1912 GA III 2,(380)386-409.(409A-411A.)411A-417A.(417BC); die Offenen Briefe auch GA V OffBr 1909ff,(4-6.)(7-10.)10-16.(17); Stellennachweis in dieser Reihenfolge.

<sup>2</sup> Barth muß hiermit einen der alten Herren Hüssy in Safenwil meinen, nämlich den Vater dessen, der den Offenen Brief verfaßt hatte. Zugleich mit der Abfertigung des Sohnes richtete Barth einen versöhnlichen Brief an den Vater. Genauere Aufklärung über die Familie, dh die Herren Hüssy und ihren Besitz (samt Lit): OffBr1909ff, 4f (Diether Koch).

vor, wollte ich diesen Dingen vom Fenster meines Pfarrhauses aus zugucken und ein neutrales ‚Evangelium‘ predigen.“<sup>3</sup> Was er mit Taten und Worten meinte, drückte Barth in dem offenen Brief zur Antwort präziser aus. Da er im gegebenen Zusammenhang, wie er andeutete, „Reich Gottes“ vermeiden wollte,<sup>4</sup> sprach er von einem „sittlichen Fortschritt in der Menschheit“, an den er glaube. „Gerade das,“ erklärte er dann, „hat mich als Pfarrer<sup>5</sup> dazu geführt, mich auf die Seite des Sozialismus zu stellen (der Partei gehöre ich aus bestimmten Gründen bis auf weiteres nicht an), daß ich in der Idee des sozialistischen ‚Zukunftsstaates‘, über die Sie zu spötteln belieben,<sup>6</sup> diesen Glauben ausgesprochen finde an einen Fortschritt vom wirtschaftlichen Egoismus zum wirtschaftlichen Gemeinsinn. Ich gehe darin einig mit einer großen Anzahl schweizerischer Christen und Pfarrer.“<sup>7</sup>

Barths Worte bedeuten, daß er sich als religiös-sozialen Sozialisten erklärte, das heißt als Pfarrer, der im Sinne des Schweizer Religiösen Sozialismus auf Grund eines theologischen Urteils, das Kritik nicht ausschloß, den von der sozialdemokratischen Partei (der Schweiz) vertretenen Sozialismus zu würdigen und sogar zu unterstützen sich genötigt sah.<sup>8</sup> Oder: der dogmatisch denkende und stets am philosophisch-theologisch Grundsätzlichen orientierte Karl Barth näherte sich dem Partei-Sozialismus (im Januar 1915 wurde er schließlich Mitglied der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, SPS) nicht ohne Vermittlung, und als Brücke diente ihm, was man in der Schweiz die Bewegung der Religiös-Sozialen nannte.<sup>9</sup> Dabei ist der Anschluß an die Schweizer Religiös-soziale Bewegung von der Person Barths her gesehen nicht anders denn als ein freier Anschluß nach eigener Auffassung zu denken möglich, wie auch von der Unbestimmtheit und Weite der Bewegung her gegeben. – Barths Verhalten und Barths Erklärung ist ganz nur von den Schweizer Verhältnissen her zu verstehen, wie er sie in Safenwil antraf. Der reichsdeutsche Pfarrer Wilhelm Schneemelcher, als Generalsekretär des reichsdeutschen Evangelisch-sozialen Kongresses wohlunterrichtet, erinnerte 1910 reichsdeutsche Leser: „Wir Deutsche dürfen nicht übersehen, daß die Schweiz eine andere, zum Teil auch kirchlich interessierte, am Gemeindeleben beteiligte Sozialdemokratie besitzt.“<sup>10</sup> In der Tat, die örtlichen Bedingungen, auf die Barth in Safenwil traf, stellten sich als ihm einzigartig günstig heraus, von den Genfer Verhältnissen weit verschieden; aber vor dem Besonderen stehe das Allgemeine, etwas über die Bewegung des Schweizer Religiösen Sozialismus und zu letzterem vorweg eine summarische Übersicht.

Dem kleinen Land entsprechend, bestand der Schweizer Religiöse Sozialismus in der Zeit um 1910 oder 1914 aus einem kleineren Kreis von Männern, älteren und einigen jüngeren, meist Theologen und Pfarrern, unter sich verschieden geprägt, in ihrer genaueren Eigenart selbständige Geister, hauptsächlich aus dem Bereich der deutschsprachigen Schweiz. Allesamt durch die soziale oder Arbeiterfrage in Pflicht genommen, sahen sie, angeregt durch Hermann Kutters Votum<sup>11</sup>, über das kritische Verhältnis des Sozialismus zur Religion (wie ein solches über Genf hinaus auch in der Schweiz verbreitet war) hinweg; sahen vielmehr trotzdem im Sozialismus die

<sup>3</sup> 384Df; Text von Barths Begleitbriefs unter dem 26.IV.1912 (mit den gleichen Lücken im Zitat) nach der Einleitung. Ob Wernle in der vorauszusetzenden Anfrage von einer neutralen Evangeliums-Predigt gesprochen hatte?

<sup>4</sup> 414CD/14A

<sup>5</sup> Ebenso noch Ende 1915 in „Religion und Sozialismus“ (III 3,212ff, bes 218C).

<sup>6</sup> Barth über den Zukunftsstaat: 397Df. Bruder Peter nennt in seinem CW-Artikel vSchulze-Gävernitz (jr)

<sup>7</sup> 414Df/14B

<sup>8</sup> Daß Barth (weiterhin) die Basler Nachrichten und die Neuen Wege las, versteht sich ihm sosehr, daß er sie (nach der Heirat 1913 und Reduktion der Abonnements) Rade gegenüber nicht ebenso erwähnte wie die CW und die ZThK. (BwR 89AB)

<sup>9</sup> Mit „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ stellt Barth sich die Grundfrage der Schweizer Religiös-sozialen Bewegung.

<sup>10</sup> RGG<sup>1</sup> II (1910) 764A (unter „Evangelisch-sozial“). Das formulierte Programm der Schweizer Sozialdemokratie betreffend vgl die von den Herausgebern FWMarquardt u HADrewes beigebrachten Zitate daraus III 3,161ff (zu: Was heißt Sozialist sein? v 16.VIII.1915)

<sup>11</sup> „Das Unmittelbare“ 1902 uö; und, im Titel den Willen Gottes andeutend: „Sie müssen!“ 1903 uö.

Hand Gottes wirksam. Sie kämpften (auf ihre Art gleich der Sozialdemokratie) in der kulturkritischen Meinung,<sup>12</sup> Kirche und Gesellschaft bedürften der Erneuerung, gegen den Mammonismus und forderten evangeliumsgemäße Ordnungen. Die allgemeine Zeitkritik und ihr Streben brachte sie dazu, bei mehr oder weniger großer Nähe zur Sozialdemokratischen Partei der Schweiz in kritischer theologischer Würdigung der (internationalen) sozialistischen Bewegung (und folglich in einer Verbindung von Evangelium und Sozialismus) dem Sozialismus ein geschichtliches Recht als eines Stückes des Reiches Gottes zuzuerkennen und auf diese Weise selber ein Teil der sozialistischen Bewegung zu werden.<sup>13</sup> Mit Absicht eine unter sich nur locker verbundene Schar,<sup>14</sup> traf man sich seit 1907 zu fast jährlichen Gesamtkonferenzen und unter dem Jahr in kleineren nachbarschaftlichen Kreisen, wie unter den Pfarrern ohnehin nicht ungewöhnlich.<sup>15</sup> Zu Hermann Kutter, der, aus dem Pietismus kommend und vom jüngeren Blumhardt angeregt, selber zum Anreger wurde, trat Leonhard Ragaz,<sup>16</sup> als ursprünglich liberaler Theologe und Ethiker einmal Anhänger Naumanns. Durch Ragaz wurde seit 1912 die Monatsschrift der „Neuen Wege“ zum Organ der Schweizer Religiös-sozialen Bewegung (und Ragazens Sprachrohr im besonderen), neben dem es etwa den „Freien Schweizer Arbeiter“ gab<sup>17</sup>. Mit Ragaz harmonierte der deutsch und französisch schreibende Theologe Jean Matthieu<sup>18</sup>; der Züricher Pfarrer Hans Bader, früher Organisator, stand eher Kutter nahe, und schließlich wäre unter den führenden Köpfen der Basler Pfarrer Rudolf

<sup>12</sup> Den kulturkritischen Zug stellt Rudolf Liechtenhan in seiner kurzen Beschreibung der Bewegung heraus, die er RGG<sup>1</sup> IV(1913) 2170f gibt.

<sup>13</sup> Letzteres läßt sich von Friedrich Naumann und dem reichsdeutschen Evangelisch-sozialen Kongreß niemals sagen. War ein Zwiespalt zwischen Christentum und moderner Kultur festzustellen, so plädierten die Schweizer für eine radikale (religiöse) Kritik an der gottlos gewordenen Kultur, indes FNaum draußen im Deutschen Reich auf öffentliche Ansprüche des Christentums an die moderne Welt verzichtete (die Religion auf den Trost der Seele beschränkend). FNaumann hielt die industriell-wirtschaftliche Moderne (und ihre Kultur) für eine so starke Kraft, daß ihr nicht entgegenzutreten sei. Darum räumte er, statt evangeliumsgemäße Ordnungen für sie zu fordern, modernen Lebensbereichen eine Eigengesetzlichkeit ein (und beschränkte die Religion auf die private Innerlichkeit, abseits des allgemeinen Lebens). Die Sozialdemokratie hoffte er, gleichfalls von deren religiöser Dogmatik absehend (dies aber politisch, nicht religiös), als politische Kraft für soziale (und politische) Reformen zu gewinnen. FNaumann und den Evangelisch-sozialen Kongreß (samt Christlicher Welt) trennte somit vom Schweizer Religiösen Sozialismus ein erheblicher theologischer (um nicht zu sagen: religiöser) Unterschied oder Gegensatz. Karl Barth war zur eigenen Auseinandersetzung mit FNaumann erst genötigt, als Martin Rade in seiner Eigenschaft als Herausgeber der CW ihn im Frühjahr 1914 bat, den Jahrgang 1913 der Naumannschen „Hilfe“ zu rezensieren, und Barth damit in die im Gang befindliche Auseinandersetzung zwischen reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen und Schweizerischen Religiös-Sozialen einbezog (dies im Vorfeld eines internationalen Kongresses für soziales Christentum, der in Basel stattfinden sollte).

<sup>14</sup> Die Bewegung betrachtete sich nebenbei auch als Alternative zu den beiden festgefühten kirchlichen Parteien der Schweiz.

<sup>15</sup> S zB III 3,48; über Verabredungen BwTh I.

<sup>16</sup> Markus Mattmüllers Ragaz-Biographie (I 1957; II 1968), materialreich bis zum Ende des Ersten Weltkriegs reichend, ist zugleich eine eingehende Darstellung des Schweizer Religiösen Sozialismus in seinen Anfängen, wengleich, wie sich versteht, an Ragaz orientiert. Eine knappe Darstellung des Gesamtbilds, zu dem Mattmüller gelangte, findet man in Eduard Buess/MMattmüller, Prophetischer Sozialismus, Freiburg (Schweiz) 1986. Gegen Mattmüller: Zumindest über EThurneysen und KBarth war und blieb Kutter auch in den Jahren nach 1913 im Spiel.

<sup>17</sup> Hrsg ua v dem Pfarrer Gustav Benz, christlich-sozialer Herkunft und Kritiker der sozialistischen Kirchenfeindschaft.

<sup>18</sup> Jean Matthieu, Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart, Basel 1913; nach Liechtenhan (RGG<sup>1</sup> IV 2171AB) „ein Versuch, die (Schweizer Religiös-Soziale) Bewegung in ihrem Kern zu erfassen und darzustellen“. Mit einer gewissen Einschränkung ist darum Matthieus kleines Buch als Einführung geeignet. Mit seinen 186 Seiten bietet es nicht zuletzt eine Kritik Naumanns (und des Evangelisch-Sozialen Kongresses) vom Standpunkt des Ragazischen Flügels des Schweizer Religiösen Sozialismus aus.

Liechtenhan zu nennen.<sup>19</sup> Nach diesem ersten Überblick das Genauere, möglichst nach guten und geeigneten Zeugen.<sup>20</sup>

1903 hatte ein in der Schweiz erschienenes Buch auch in Deutschland gewisses Aufsehen erregt. Der Pfarrer am Zürcher Neumünster, Hermann Kutter, mit Arbeiterelend aus eigener Anschauung wohl vertraut<sup>21</sup> und mit Blumhardt bekannt geworden, richtete an das protestantische Bürgertum den flammenden Aufruf, den Sozialismus nicht allein nach Atheismus und Kirchenfeindschaft zu beurteilen, sondern um der sozialen Frage willen „Gottes Hand in dieser Bewegung“<sup>22</sup> zu erkennen; „Sie müssen!“ lautete darum der Titel des Buchs. Von einer glatten Identifikation mit der Sozialdemokratie so weit entfernt wie der reichsdeutsche Protestantismus, warf er diesem doch gänzliche Verkennung der sozialistischen Bewegung als geschichtlicher Erscheinung mit Haupt- und Nebenumständen vor und Verkennung folglich des Geistes, der die Sozialdemokratie treibe. Er rief dazu auf, endlich die Stunde einzusehen und das göttliche Recht des Sozialismus unter gegebenen Verhältnissen wahrzunehmen. Er brandmarkte den Irrtum der Kirche, indem er unter Namensnennung die angriff, die der Sozialdemokratie noch am nächsten zu stehen schienen und also das meiste Verständnis hätten beweisen müssen. Unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß inzwischen eingetretene Entwicklungen ihm durchaus bekannt seien,<sup>23</sup> hatte Kutter doch Adolf Stöcker und Friedrich Naumann als die beiden Väter der Christlich-sozialen Arbeiterpartei und der christlich-sozialen Bewegung, die sich nun zum Evangelisch-Sozialen Kongreß traf, zusammengenommen und die der Sozialdemokratie gemachten Vorwürfe seinerseits in Anklagen verwandelt, welche die verhängnisvolle Torheit des evangelischen Christentums bloßstellen sollten.

Das dem sozialdemokratischen Atheismus gegenüber mit Emphase geltend gemachte Christentum habe für das Programm der Christlich-sozialen Arbeiterpartei Stöckers „lediglich dekorative Bedeutung. Damit alle Welt wisse, mit wem man es hier zu tun hat, wird sozusagen die Fahne des Christentums aufgesteckt, aber der Inhalt des Ganzen hat mit ihm eigentlich nichts zu schaffen.“<sup>24</sup> „Ganz dasselbe treffen wir bei Naumann an. Mit wünschenswerter Offenheit erklärt er: ‚Selbstverständlich ist das Religiöse im Christlich-Sozialen nur die eine Seite. Das Wirtschaftliche muß aber in Harmonie zu ihm stehen.‘<sup>25</sup> . . . In diesem Satze ist die ganze Schwäche des christlichen Sozialismus ausgesprochen. Ein Christentum, das vom ‚Religiösen‘ nur wie von ‚einer Seite‘ redet, der ergänzend das ‚Wirtschaftliche‘ angefügt werden soll, ein Christentum also, das alle von ihm behandelten Fragen sorgfältig und klug einzuteilen versteht, statt sie aus einem großen Zentralgedanken abzuleiten – ein solches Christentum ist eine gebrochene Größe, eine Halbheit, von der man unmöglich etwas Ganzes erwarten kann.“<sup>26</sup> Hatte Naumann ‚Detailarbeit‘ gefordert anstelle des sozialdemokratischen ‚Doktrinarismus‘<sup>27</sup>, so hatte

<sup>19</sup> Im großen Zürich drängten sich Kutter, Ragaz, Bader und andere (und Barth beklagte den „Zürcher Fraktionismus“); für Bern, das wohl auch ein gewisser Vorort war, wäre der mit Barth befreundete Pfarrer Albert Schädelin zu nennen.

<sup>20</sup> Außer einer umfassenden Darstellung Kutters fehlen Lebens- und Geistesbilder der wichtigeren Gestalten des Schweizer Religiösen Sozialismus, eine Darstellung der verschiedenen Richtungen und Gruppierungen, des Geflechts ihrer Beziehungen und der Überschneidungen. Vorläufig s. Mamü I 29-49; der erste Teil (S 1-93) des Büchleins von Buess-Mamü, Lexikon-Artt.

<sup>21</sup> S. HKutter, *Gerechtigkeit*, Berlin 1905.

<sup>22</sup> HKutter, *Sie müssen!*, (1903 uö) Jena 1910, 54B

<sup>23</sup> 21C; vgl. 62D.124A.190D

<sup>24</sup> 21C; über das zuvor abgedruckte Programm der „christlich-sozialen Arbeiterpartei“ Stöckers.

<sup>25</sup> Was heißt: Christlich-Sozial?, 1. Heft

<sup>26</sup> 23BC. Oder, nach einem Naumann-Zitat, von den Christlich-Sozialen insgemein: „Was sollen wir von einer Erscheinung halten, die im Namen Jesu Neuerungen auf das Maß einer vom Mammon beherrschten Gegenwart zurückschraubt? Soweit hat es die Kirche gebracht: sie kämpft unter dem Schilde Jesu gegen sein Evangelium. Sie gebraucht das Schwert des Geistes, um allen Geist auszulöschen. Sie redet vom Worte Gottes, um das Göttliche zu verfälschen. Sie ist fromm, aber ihre Frömmigkeit ist Gottlosigkeit.“ (25CD)

<sup>27</sup> 60C.A

Kutter ihm entgegengehalten, daß er „die große Triebfeder, die hinter diesem ‚Theoretisieren‘ steht,“ verkenne; an der einer Sturmflut gleichenden Bewegung sind „System und Philosophie“ durchaus Nebensache am Ganzen<sup>28</sup>. Kutter fehlte bei Naumann „eine große Orientierung, ein einheitlicher Grundzug. Es fehlen uns die Ziele des Evangeliums. Mit einem Worte: das *Göttliche*, das *Absolute*. Jesus wird von Naumann dem Elend immer nur gegenüber gestellt; er ist nur Helfer, Retter, Heiland an einem schon vorhandenen Bösen, in einer Welt, die durch seine Hand erst allmählich ihrer – doch nie ganz zu verwirklichenden – Vollendung entgegengebracht wird. Er ‚will Not, Leid, Sünde vermindern‘. Aber das ist nicht der ganze Jesus, wie ihn die Evangelien schildern.“<sup>29</sup> Der Hauptpunkt schien Kutter: „*Der große Mangel des Naumannschen Christentums ist die völlige Unbekanntschaft mit dem ‚apokalyptischen‘ Element in der Erscheinung Jesu, und das Bestreben, ihn einer Welt einzugliedern, zu der er sich im schärfsten Widerspruch weiß.*“<sup>30</sup> Naumann glaubt, was die Welt unter Mammon angeht, „an eine allmähliche Besserung der Dinge – und sieht nicht, daß *Neues* sich ereignen, eine *neue* Welt kommen muß“<sup>31</sup>.

Daß Kutter Naumann als Halbheit ablehnte, ja als sozusagen doppelten Verrat, nämlich am Christentum wie am Sozialismus, wird noch besser verständlich, wenn man von Sie müssen! auf Das Unmittelbare zurückgeht. Dort war der auf den Idealismus Kants und Fichtes zurückgeführte Sozialismus als eine Bewegung behandelt, die den urchristlichen Gemeinschafts-Gedanken, von dem die verfaßte Kirche sich hatte abbringen lassen, zur Grundlage einer modernen Gesellschaft zu machen bestimmt war. (Für Kutter ist wie für Barth zu bedenken, daß Ernst Troeltschs Soziallehren erst 1912 erschienen.) Kutters Ansinnen an die Kirche, insbesondere an deren konservativen, orthodoxen (erweckten) bürgerlichen Flügel, war, den sozialistischen Atheismus, Materialismus, Naturalismus als teils wohlverständliche Nebenerscheinung nicht zu überschätzen und zum Grund der Ablehnung zu machen. Kutter kehrte vielmehr den Idealismus der sozialistischen Bewegung hervor, der nur selten den angemessenen Ausdruck finde.<sup>32</sup> Es gelte, unter Würdigung ihrer Verdienste das wahre Wesen der sozialistischen Bewegung endlich zu begreifen, die revolutionäre Sozialdemokratie darum anzuerkennen und unterstützend an ihre Seite zu treten. Als Verfehlung des ursprünglichen Anliegens, Verrat an dem idealistischen Hochsinn und großen Ziel lehnte Kutter in Das Unmittelbare darum den revisionistischen Reformismus etwa eines Eduard Bernstein ab und trat für die radikale Auffassung der Älteren ein.<sup>33</sup>

Leonhard Ragaz, über ein Leben hin sich wandelnd, trat lange Zeit nur mit kleinen Schriften an die Öffentlichkeit, sodaß genauere Bekanntschaft mit ihm schwieriger nachzuweisen ist; gleichwohl muß man ein allgemeines Wissen von ihm und seinem Wirken auch bei Karl Barth früh voraussetzen. Bis 1908 Basler Münsterpfarrer, wechselte er zum Winter 1908/09 an die Zürcher theologische Fakultät.<sup>34</sup> Die Monatsschrift „Neue Wege“ wurde endgültig erst 1912, als Jean Matthieu als Mitredaktor neben Ragaz trat, zum wichtigen Werkzeug der Einwirkung

---

<sup>28</sup> 61AB

<sup>29</sup> 64CD

<sup>30</sup> 65B

<sup>31</sup> 65C

<sup>32</sup> In diesem Sinne wird in „Das Unmittelbare“ Karl Marxens „Das Kapital“ gedeutet.

<sup>33</sup> War Bernstein der Feind im eigenen sozialistischen Lager, so Naumann der gefährliche Gegner im christlichen. – Darum ist hiermit zugleich ein Stück Vorgeschichte der Hilfe-Rezension Barths von 1914 gegeben. – Weitere Schriften Kutters im gleichen Sinne folgten und erlebten auch reichsdeutsche Auflagen. Kutters verschiedene Bücher charakterisiert in Kürze Christian Friedrich Gilbert Israel RGG<sup>1</sup> III (1912) 1909f. – Trat Leonhard Ragaz, anfänglich der SPS gegenüber distanziert eingestellt, dieser 1913 bei, so Kutter nie.

<sup>34</sup> Ragazens Interesse galt Ethik und Religionsphilosophie. – Zur Erinnerung: Im Zofingia-Referat 1906 zitiert Barth Ragazens (Basler) Bettags-Predigt von 1905. 1910/11 kennt Barth Ragazens kleine Schrift „Das Evangelium und die soziale Bewegung“ 1906. (III 2,160BC u Anm 21; „Der christliche Glaube und die Geschichte“) „Der Glaube an den persönlichen Gott“ zitiert einen Artikel Ragazens in den NW.

Ragazens auf die Öffentlichkeit.<sup>35</sup> Kutter in Zürich und Ragaz in Basel waren für einige Jahre befreundet, ehe die erste internationale christlich-soziale Konferenz von Besançon 1910 den Unterschied zwischen beiden offenbar machte; der Kriegsausbruch brachte sie dann weit auseinander.<sup>36</sup> Die Auseinandersetzungen zwischen Hermann Kutter und Leonhard Ragaz zeigen wie die persönliche und theologische Eigenart beider zugleich den weiten Raum für weitere eigengeprägte Persönlichkeiten. Sollten die religiös-sozialen Konferenzen sich bevorzugt an die Pfarrerschaft wenden, wofür Kutter 1906 eintrat, oder die Anteilnahme einer weiteren Öffentlichkeit suchen, wie Ragaz meinte, Kutter aber als Politisierung und Profanierung fürchtete.<sup>37</sup> Die Frage: Beschränkung auf die innerkirchliche Verkündigung, um reifen zu lassen, oder soziale Programmatik und ein Aktionsprogramm nach dem Vorschlag des Genfer Großrats Auguste de Morsier kehrte auf der Konferenz von Besançon 1910 wieder. Dort bestärkte die aufgetretene Uneinigkeit über konkrete Vorschläge und Forderungen Kutter darin, zu Geduld zu mahnen, bis durch eine kirchliche Erneuerung Gotteskraft erlangt sei, die für die Einmischung in die sozialen Kontroversen nötig sei. Ragaz indes sah sich durch die Gottesstunde der Notsituation zum Handeln bewogen.<sup>38</sup> Im Zürcher Generalstreik des Sommers 1912 erkannte Ragaz einen modernen Freiheitskampf, der in der Schweiz nach ihrer Geschichte hätte verstanden werden müssen; das Bürgertum aber versagte sich, verriet sich als Klasse und die Schweiz als Klassenstaat. Die soziale Revolution richtete sich gegen eine vom Mammon beherrschte Ordnung einer Gesellschaft, die in praktischem Atheismus gottlos geworden sei.<sup>39</sup> Kutter dagegen befürchtete, daß bei Ragaz der Religiöse Sozialismus sich in einem enger gefaßten Partei-Sozialismus verliere, der die Arbeiterbewegung nicht mehr vom Reich Gottes aus zu würdigen verstehe. Ragaz entgegnete, daß im Dienste Gottes der Augenblick Herr und König sei; denn die Solidarität mit der Arbeiterschaft war ihm Christus-Dienst geworden, weshalb er denn auch im Oktober 1913 der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz beitrug.<sup>40</sup>

Kutters Sie müssen! erschien 1903; im September 1906 sprach Ragaz vor dem Predigerverein über „Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart“<sup>41</sup> (was die wohl bekannteste und

<sup>35</sup> Die Monatsschrift „Neue Wege – Blätter für religiöse Arbeit“ entstand 1906 aus dem Kreis um Paul Wernle in Basel heraus, zu dem auch Ragaz gehörte, als schweizerisches Gegenstück zur reichsdeutschen „Christlichen Welt“ gedacht; berichtend einerseits, den Diskurs in der sozialen wie der religiösen Frage der Zeit aufzunehmen und zu fördern gewillt andererseits. Sie wurde zwischen 1910 und 1912, als anfänglich mitverantwortlich Beteiligte sich zurückzogen, zum stark durch die Ragazische Richtung geprägten religiös-sozialen Organ. – Karl Barth dürfte die Neuen Wege spätestens seit Safenwil abonniert gehabt haben, und dieses Abonnement überstand die Revision aller Abonnements zum Jahreswechsel 1913/14 so selbstverständlich, daß es nach draußen ins Reich nicht einmal erwähnt wird. (III 2,576f (brieflicher Bericht an WLoew v 15.XII.1913); BwR 89) Beiträge lieferte Barth nur wenige!

<sup>36</sup> Über die nach Kriegsausbruch sich anbahnende tatsächliche Spaltung der Schweizer Religiös-Sozialen s Mamü II 212f und unt.

<sup>37</sup> Das Folgende alles nach Mamü I 177ff.

<sup>38</sup> Ein sich haltendes Augenmerk Ragazens galt der Arbeiterbildung. Nach dem (fast) internationalen christlich-sozialen Kongreß von Besançon 1910 nahm Ragaz (angeregt durch den Genfer Auguste de Morsier) den Kampf gegen den Krieg auf und versuchte nach dem Ausbruch des großen europäischen Krieges und Scheitern des geplanten christlich-sozialen Weltkongresses mit den beiden Themen Gerechtigkeit und Friede (vergeblich), anstelle des gescheiterten Kongresses die christlich-soziale Internationale für den Kampf gegen den Dämon der Gewalt mit Friedensaktionen zu gewinnen. Ragaz war an der Abstinenzbewegung beteiligt, kämpfte gegen die Prostitution; bemühte sich (nach Kriegsausbruch) um den rechten schweizerischen Patriotismus. Trat Thurneysen für Kutters inneres Tun ein, so hielt ihm Barth entgegen, daß er, Barth, auch Ragaz schätze in seinem Bemühen, über dem inneren Tun das äußere nicht zu versäumen; Barth suchte die große Synthese, die beides in sich schloß. (S zB Barth am 5.II. u 8.III.1915; BwTh I 29.32f)

<sup>39</sup> Mamü I 186ff

<sup>40</sup> Die unterschiedliche Haltung der beiden Häupter des Religiösen Sozialismus beherrscht neben dem ausgebrochenen Krieg die erste Zeit brieflicher Verhandlungen zwischen Barth und Thurneysen. Diesen Eindruck vermittelt jedenfalls Thurneysens Redaktion des Briefwechsels.

<sup>41</sup> Auf den Oktober 1906 lud Pfarrer Hans Bader (sein Konfirmandenbüchlein KU 154ff – samt kritischen Notizen dazu) zu einer „pädagogisch-sozialen Konferenz“ in sein Pfarrhaus nach Degersheim ein, was als der förmliche

am weitesten verbreitete seiner kleinen Schriften wurde), die erste Religiös-soziale Konferenz fand 1907 statt; mit Karl Barths Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ stehen wir am Ende des Jahres 1911. Die Religiös-soziale Bewegung war also nicht alt, als gegenüber deren Vätern und Gründern wenig Jüngere der Bewegung sich anschlossen. Ein zweiter internationaler Kongreß aller nichtrömischen Christlich-Sozialen<sup>42</sup> war ursprünglich für den Herbst 1912 in Basel vorgesehen.<sup>43</sup> In Kenntnis des Verlaufs von Besançon 1910 und danach die zu erwartenden Schwierigkeiten bemessend, versuchte Martin Rade (dem Evangelisch-Sozialen Kongreß verbunden), die gastgebenden Schweizer Religiösen Sozialisten durch Artikel in der „Christlichen Welt“ in Deutschland vorzustellen und eine Verständigung auf diese Weise, soweit möglich, vorzubereiten. So mögen auf die Andeutung des besonderen Zusammenhangs des Schweizer Religiösen Sozialismus zwei aus der damaligen Lage heraus im Blick auf die geplante Basler Konferenz gegebene Vorstellungen folgen, gegeben durch einen an der Planung Beteiligten und durch einen der Bewegung Nahestehenden; beide sind auf die Reichsdeutschen draußen berechnet, und Barths Kenntnis beider ist vorauszusetzen. Bereits im März 1911, also noch vor der Probepredigt Barths für die Safenwiler Pfarrstelle, erschien in der Christlichen Welt ein Artikel aus der Feder des Basler Pfarrers Rudolf Liechtenhan, Mitbegründers der „Neuen Wege“ und der „Religiös-Sozialen Konferenzen“, Präsident der Kommission, welche den Weltkongreß vorbereitete, des für authentische Auskunft wohl am besten geeigneten Gewährsmannes also: „Die religiös-soziale Bewegung in der Schweiz“<sup>44</sup>

In einem ersten von vier Abschnitten erzählte auch Liechtenhan „Geschichtliches“.<sup>45</sup> Den Anstoß durch Kutter 1903 gab er in der Fassung durch Ragaz 1906 wieder: Die gegenwärtige kapitalistische Wirtschaftsordnung schlägt den Grundsätzen des Evangeliums ins Gesicht, während der Sozialismus geeignet und bestrebt ist, diese zu verwirklichen. Mit dem zweiten Abschnitt über „Die religiöse Grundlage“<sup>46</sup> beginnt die eigentliche Darstellung. Das Ziel ist das Reich Gottes, nämlich die Herrschaft Gottes jetzt, auf der Erde; der Sozialismus ist der unentbehrliche Weg dorthin. Das Christentum kann nicht allein in Sündentrost und Seelenfrieden bestehen und in nur innerlicher sittlich-religiöser Überzeugung, nicht in der Verbreitung einer christlichen Weltanschauung; „wir haben es abgesehen auf die Erkenntnis, daß der Christenheit die Unterwerfung der sichtbaren Welt unter die Herrschaft des göttlichen Willens als Aufgabe gesetzt ist“.<sup>47</sup> Denn Reich Gottes meint ein Bruderreich gegenseitiger Achtung und des

---

Anfang der Religiös-sozialen Bewegung angesehen wird, da man dort die erste „religiös-soziale“ Zusammenkunft beschloß. (Buess-Mamü 78ff; Liste der Konferenzen bis 1914 samt Vorträgen Mamü I 143f Anm 116.)

<sup>42</sup> Der erste kleine Kongreß von Besançon im Juni 1910 war auf Anregung aus Genf hin zustande gekommen, beschickt hauptsächlich aus der französischen und deutschen Schweiz. Alle über die Welt verstreuten nichtrömischen Christlich-Sozialen zusammenzubringen, war bei deren geringer Zahl kein geringer Vorsatz. Die allererste Aufgabe war freilich, den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen Kongreß für das Vorhaben zu gewinnen; eine Aufgabe, die, wie sich versteht, den (deutschsprachigen) Schweizer Religiös-Sozialen zufiel. Das Aktionsprogramm De Morsiers für Besançon 1910 hatte auch gegen den Militarismus gerichtete Vorschläge enthalten, die schon 1910 kontrovers blieben. Nun erschwerte, daß auf dem für September 1912 geplanten zweiten Kongreß Militarismus eines der Kongreßthemen sein sollte, dem Evangelisch-Sozialen Kongreß die Annahme der Einladung und hatte lange, schwierige Verhandlungen zur Folge. Schließlich sollte er im September 1914 in Basel stattfinden.

<sup>43</sup> Die nähere Vorbereitung des Kongresses in Basel hatte offenbar erst im Sommer 1912 begonnen. Nach dem sozialistischen Basler Friedenskongreß vom November 1912, durch den Ausbruch des Ersten Balkankrieges veranlaßt und kurzfristig einberufen, warf Ragaz sich mit Nachdruck auf das Friedensthema. Über die Verhandlungen zur Vorbereitung des schließlich auf den September 1914 festgelegten Kongresses ausführlich Mamü II 17ff.

<sup>44</sup> CW 25(1911) Nr 12 (23.III.) Sp 271-274 und Nr 13 (30.III.) Sp 300-304

<sup>45</sup> 271B-272C. Er berichtet zunächst von der Beachtung, die Naumann in den neunziger Jahren in der Schweiz fand, sodaß eine evangelisch-soziale Bewegung bescheidenen Umfangs aufblühte und erlahmte. Er erzählt zum zweiten vom religiösen Einfluß des jüngeren Blumhardt, im Abstand zur Kirche.

<sup>46</sup> 272D-274C

<sup>47</sup> 272D

Vertrauens, der Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe und ist nichts anderes als „eine Entbindung und Belebung der Kräfte, die von Jesus her in die Welt ausgeströmt sind“.<sup>48</sup> Der Durchbruch wird die innere Kraft beweisen und das Christentum nicht nur mit Worten, sondern durch die Tat rechtfertigen. „Wenn die Gesamtheit die wirtschaftlichen Beziehungen ihrer Glieder regelt . . . so soll sie nach sittlichen Grundsätzen und Maßstäben der Gerechtigkeit verfahren.“<sup>49</sup> „Wir können uns auch nicht zu der Lehre bekennen, daß große Gebiete unserer Kultur wie Politik und Volkswirtschaft ihre eigene Ordnung haben und den Grundsätzen christlicher Sittlichkeit nicht unterstellt werden dürfen.“<sup>50</sup> Was an natürlichen Ordnungen derzeit gilt, ist nur allzu natürlich und sittlichen Grundsätzen entgegen. Naumanns Erklärung, nationales und wirtschaftliches Machtstreben seien mit den Grundsätzen des Evangeliums eben nicht zu vereinbaren, nehmen wir nicht an. Die Verchristlichung unserer Kultur, für die wir unbeirrt eintreten, ist nicht das Reich Gottes, dient aber dessen Vorbereitung. So hoffen wir auf ein Vorwärts und blicken voraus auf eine große Zukunft auf dieser Erde. „Wohl liegt das letzte Ziel nicht in dieser sichtbaren und greifbaren Welt. Aber daß der Weg zu diesem Ziele sowohl für den Einzelnen als für die ganze Menschheit nur durch die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden . . . hindurchführt, ist einer unserer zentralsten Gedanken.“<sup>51</sup> Mag man diese Hoffnung als unseren „Enthusiasmus“ verfemen und unsere „Unkirchlichkeit“ beklagen. Wir stehen „in einer absoluten Gegnerschaft jeder Scheidung von heilig und profan, jeder Verwechslung von Kirchlichkeit und Christlichkeit, jeder Überschätzung des Kultischen vor dem Sittlichen“.<sup>52</sup> Die Kirche sei Mittel, nicht Zweck; wir dienen nicht der Kirche, sondern dem Volk.

Seinen dritten Abschnitt überschrieb Liechtenhan „Soziale Kritik und soziales Programm“.<sup>53</sup> Für die bestehende Ordnung der Dinge haben die Religiösen Sozialisten nur Kritik übrig, eine Verteidigung kann es nicht geben. Die Verteidigung der sozialen Verhältnisse als heiliger Gottesordnung war „einer der größten und verhängnisvollsten Fehler“, und die Kirche lud damit Schuld auf sich, was sie offen einzugestehen hätte, statt die Religionsfeindschaft des vierten Standes zu verurteilen. Die Religiösen Sozialisten messen die bestehende Ordnung der Dinge nach der Gerechtigkeit, nicht nach einer abstrakten Gleichheit, wenn sie diese Ordnung für Ordnung, vielmehr für Unordnung der Sünde erklären: Die Gegenwart erlebt einen Aufschwung der Kultur, ohne daß die, deren Leistung er wesentlich zu verdanken ist, den ihnen gebührenden Anteil erhalten.<sup>54</sup> Der Geschichtsmaterialismus hat ein gewisses Recht, es gibt eine äußere materielle Not des Proletariats; in der Herabwürdigung des Arbeiters zum Mittel hat sie aber auch eine andere innere Seite. Daraus folgt als doppelte Aufgabe, daß die Arbeiter aus dem Evangelium gestärkt werden müssen, zugleich aber für eine Minderung des äußeren Drucks gesorgt werden muß.<sup>55</sup> Da der Druck nicht die Schuld Einzelner ist, sondern des Wirtschaftssystems, so muß dieses geändert werden; es handelt sich nicht um Wohltaten, sondern um das Recht für die Arbeiter.<sup>56</sup> Eine Neutralität des Christentums in den wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart kann es darum nicht geben. Gottes Wille und unsere Aufgabe ist, daß es anders werde; auch wenn wir von Naumann gelernt haben, daß aus dem Evangelium kein soziales Programm abzuleiten ist.<sup>57</sup> Eifern die einen mit Unverstand, so nehmen andere das Evangelium zum Deckmantel ihrer Selbstsucht, beide haben keine Rücksicht zu erwarten. Wir treten offen für die ein, die aufsteigen wollen und zu ihrem Anteil an den

---

<sup>48</sup> 273A

<sup>49</sup> 273B

<sup>50</sup> 273C

<sup>51</sup> 273D

<sup>52</sup> 274AB

<sup>53</sup> 300D-303A

<sup>54</sup> 300Df

<sup>55</sup> 301AB

<sup>56</sup> 301C

<sup>57</sup> 301D

Kulturgütern gelangen.<sup>58</sup> Weisen uns Gesinnung und Geist Jesu die Richtlinien der Entwicklung, so finden wir in der sozialistischen eine Bewegung vor, die diesen Richtlinien bereits entspricht. Damit ist nicht das Parteiprogramm der Sozialdemokratie gemeint, sondern „die Bewegung in ihren Grundzügen und ihrem geistigen Gehalt“.<sup>59</sup> Als Hauptpunkt des Sozialismus nennt Liechtenhan die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, damit statt des Profitstrebens der Bedarf die Produktion steure, der Mehrung des Kapitals und der Spekulation gewehrt werde. Er nennt den gebührenden Anteil der Arbeiter am Ertrag ihrer Leistung; Selbständigkeit bei ihrer Arbeit und Verantwortung füreinander; alles schrittweise zu erreichen. Die Verbesserung wird Opfer kosten, wie die gegenwärtige Ordnung ihre Opfer hat; der Bestand an sittlichen Gütern und Tugenden wird sich nur wandeln.<sup>60</sup> Liechtenhan wehrt ab: Das Ziel ist weder proletarisches Niveau noch Paradies; es wird keinen Zwangsstaat geben, aber der Kapitalismus raubt vielen die persönliche Freiheit.<sup>61</sup>

Den Artikel beschließt ein Abschnitt über „Unsere Stellung zur Sozialdemokratie“.<sup>62</sup> Liechtenhan bekräftigt: Die Religiösen Sozialisten beabsichtigen keine christliche Konkurrenz; durch die Sozialdemokratie geschieht Gottes Willen, wenn auch aus anderen Motiven. Sie sind trotz Fehlern mit Kutter als Gottes Werkzeuge anzusehen; Fehler machen auch die Bürgerlichen. So viele nur diese Seite sehen mögen, die Sozialdemokratie ist nicht nur eine „materielle Bewegung“.<sup>63</sup> Die oberen Schichten und die Kirchen sind ihr zu wenig entgegengekommen und haben damit eine Schuld auf sich geladen.<sup>64</sup> Ihr Buße zu predigen, ist nicht angemessen; richtiger ist, an das Ideale ihrer Bestrebungen anzuknüpfen, dieses zu stärken und zu vertiefen. Die Religionsfeindschaft, in der Schweiz vielleicht nicht so verbissen, ist durch die Tat zu widerlegen. Auseinandersetzungen über die Weltanschauung sind ohnehin nicht erstes Anliegen; sagen nichts über Recht und Unrecht der Bewegung selbst.<sup>65</sup> Wir Religiösen Sozialisten der Schweiz sind nicht freundlicher zu unseren Sozialdemokraten, weil diese harmlos wären, sondern trotz ihrer Fehler.<sup>66</sup> Kein Religiös-Sozialer ist Parteimitglied,<sup>67</sup> Kutter redet nicht einmal auf sozialdemokratischen Versammlungen. Wir dienen mit Kutter nicht der Partei, haben vielmehr im Reich Gottes ein höheres Ziel und wollen „den Sozialismus diesem Ziel ein- und unterordnen“; dem lebendigen Gott sollen sich alle öffnen. Manche sagen, unsere Sache sei nicht die Politik, sondern das religiöse Urteil über die sozialen Verhältnisse und Bestrebungen. So ist auch von Seiten der Sozialdemokratie das Verhältnis im allgemeinen freundlich, und es gibt sogar Zusammenarbeit.<sup>68</sup> – Daß Karl Barth Rudolf Liechtenhans Artikel im ganzen und im einzelnen bedachte, als er, in Safenwil angekommen, zur Änderung bisher eingenommener Einstellung und Haltung sich genötigt sah, ist vorauszusetzen.

Ende Januar 1912, gut einen Monat nach Karl Barths Safenwiler Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, sprach vor den „Freunden der Christlichen Welt“ in Altona sein jüngerer Bruder Peter, ebenfalls Theologe und angehender Pfarrer,<sup>69</sup> über dieselbe Frage, die im März des Vorjahrs Rudolf Liechtenhans Artikel in der „Christlichen Welt“ zu beantworten gesucht hatte: „Was wollen die Schweizer Religiös-Sozialen?“ Der Vortrag wurde in zwei

<sup>58</sup> 302A

<sup>59</sup> 302B

<sup>60</sup> 302C

<sup>61</sup> 302D

<sup>62</sup> 303A-304C

<sup>63</sup> 303B

<sup>64</sup> 303C

<sup>65</sup> 303D

<sup>66</sup> 304A

<sup>67</sup> Vgl aber Buess-Mamü 82B über Eugster-Züst.

<sup>68</sup> 304BC. So also Liechtenhans von Rade für die CW erbetener Artikel im März 1911, als Karl Barth noch Hilfsprediger in Genf war.

<sup>69</sup> 1911 ordiniert, war Peter Barth zu dieser Zeit für einige Monate Mitarbeiter der Hamburger Stadtmission unter Walter Classen. Seit Herbst 1912 Pfarrer in Laupen, wurde er im April 1915 Schwiegersohn Rades.

September-Nummern der „Christlichen Welt“ gedruckt.<sup>70</sup> Auf eine ausführliche Einleitung folgen sechs Abschnitte ohne Zwischentitel; der Vortrag erreicht im Druck fast die doppelte Länge des Liechtenhanschen Artikels vom März. Peter Barth argumentiert mehr mit der geschichtlichen Entwicklung der Dinge. So ist, abgesehen von Einzelheiten, sein Vortrag vor allem für das Verständnis der polemischen Parteien des Bruders Karl und des behaupteten Verhältnisses des Schweizer und des deutschen Protestantismus von Interesse.<sup>71</sup>

Die in vielfältigen Nöten leidende Welt sehnt sich nach der einen großen Hilfe; klar und einfach ist diese uns in Jesus und seinem Evangelium aufgeleuchtet, so hebt Peter Barth an.<sup>72</sup> Eine neue religiöse Gesamtorientierung unterscheidet die Schweizer und andere ausländische christlich-soziale Bewegungen von der deutschen evangelisch-sozialen.<sup>73</sup> Nach deutscher Ansicht kann zu einer wesentlich individualistischen Auffassung der Religion eine soziale Teilnahme hinzutreten oder nicht; unabdinglich ist nur, daß Ewigkeit und Überweltliches nicht mit vernünftiger und gerechter Verteilung des Arbeitsprodukts vermischt werden. Dies gibt der „bewußten mystischen Neigung des Luthertums“ Ausdruck und dessen weltabgewandtem Quietismus, der sich zwar auch reformierter Länder bemächtigt hat.<sup>74</sup> Der Reformation Zwinglis und Calvins ist solche Stimmung grundsätzlich fremd,<sup>75</sup> und die Schweizer Religiös-Sozialen möchten den alten alles umfassenden und neugestaltenden Geist der Schweizer Reformation neu erlangen. Denn sie sind der Überzeugung, „daß die Neugestaltung der Welt durch die kommende Herrschaft Gottes der Sinn des Evangeliums selbst sei“, sodaß die soziale in der religiösen Frage mit befaßt ist. Kann Jesus die Antwort auch auf die soziale Frage genannt werden, so ist nur die religiöse Antwort viel reicher, weil auch der von Jesus ausgehende Lebensstrom dies ist.<sup>76</sup>

„Nicht religiöser Individualismus, sondern Reichsgottesglaube“ lauten aus dem Fluß des ersten Abschnitts<sup>77</sup> im Druck hervorgehobene Worte, die wohl als Zwischenüberschrift hätten dienen können. „Religiös-sozial“ bedeutet nicht weniger als den Sieg des Glaubens über die Welt<sup>78</sup> und fordert damit eine religiöse Erneuerung.<sup>79</sup> Im religiösen Individualismus des heutigen Christentums steckt nichts anderes als der alte Heilsegoismus, in der Persönlichkeitskultur der enge, bloß mit dem eigenen Ich beschäftigte sittliche Horizont der Konkordienformel, vermischt mit romantischem Ästhetizismus.<sup>80</sup> Auf Kant, Luther, Calvin darf dieser „höhere Egoismus“ sich nicht berufen. Der Kategorische Imperativ gibt dem Wollen der Einzelnen in der Gemeinschaft, „einem Reich Gottes“, ein gemeinsames Ziel; Kants Ethik ist prinzipiell sozial. Das Luthertum ist von Luther abgefallen, der ganze Protestantismus degeneriert, zu verstehen in Deutschland aus dem staatlichen und kirchlichen Druck auf den Menschen.<sup>81</sup> Trotzdem muß es zur „Wiedergeburt des Christentums“ kommen, als helfender Kraft in den Nöten der Gegenwart, damit die neue, höhere Stufe des „unbedingten religiösen Sozialismus“ folge.<sup>82</sup> Denn bleibt der

<sup>70</sup> CW 26(1912) Nr 37 (12.Sept) Sp 875-881 u Nr 38 (19.Sept) Sp 906-914. Der für September 1912 in Basel geplante Internationale Kongreß für soziales Christentum hatte längst verschoben werden müssen, weil über Verhandlungen mit den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen die Einladung nicht hatte ergehen können. Die Notwendigkeit der Kenntnisnahme voneinander und der Annäherung der Standpunkte war also mehr denn je gegeben.

<sup>71</sup> Bei Peter Barth erfährt man, was wohl auch Karl Barth mit dem Namen Zwingli verbindet. Calvin betreffend ist eine allgemeine historische, Peter Barth eigene Sicht von der Argumentation Karl Barths zu unterscheiden, die auf der Auseinandersetzung mit der Institutio beruht. Bezüglich des Unterschieds zwischen Deutschland und der Schweiz sprechen Peter Barths Formulierungen für Ragazischen Ursprung dieser Charakterisierungen.

<sup>72</sup> Einleitung 875A-876B

<sup>73</sup> 875C

<sup>74</sup> 875D

<sup>75</sup> 876A

<sup>76</sup> 876B

<sup>77</sup> 876C-878C

<sup>78</sup> 876D.C

<sup>79</sup> 877A

<sup>80</sup> 877B

<sup>81</sup> 877C

<sup>82</sup> 877D

gegenwärtige Individualismus, so führt er ins Nichts, in eine egoistische Mystik; so gewiß andererseits seine Wahrheit bleiben mag: Antidogmatismus, Befreiung von Autoritätsdruck, Autonomie.<sup>83</sup> Luthers gemühtiefe Gewißheit des gnädigen Gottes aus der Kenntnis Jesu als bester Kern des Individualismus muß bleiben,<sup>84</sup> der Trost für Einzelne und Gemeinde ist unverlierbar. Und doch müssen wir über diese „wesentlich individualistische Grundorientierung klar“ hinauskommen, sie „größeren Zielen einordnen“.<sup>85</sup>

Der zweite Abschnitt<sup>86</sup> erklärt, wie der im ersten erhobene Kampftruf „Nicht religiöser Individualismus, sondern Reichsgottesglaube“ sich aus der neuen Situation ergibt, die im 19. Jahrhundert entstand. Starkes Bevölkerungswachstum und Industrialisierung haben das innerliche Christentum schwinden lassen und abseits des Lebens gedrängt, sodaß es Zeit ist, aus dem erbaulichen Egoismus aufzuwachen.<sup>87</sup> Denn, auf solche Entwicklung der Dinge „ohne einen im Innersten wurzelnden sozialen Geist“ nicht vorbereitet, hat die christliche Kultur vor der Arbeiterfrage versagt. Die errungene persönliche Freiheit der Menschen hat zu einem von ungleichen Voraussetzungen aus geführten wirtschaftlichen Konkurrenzkampf aller der in die Vereinzelung Befreiten geführt. Aus dem Privatkapitalismus (der Bodenspekulation nicht zu vergessen) ist großes materielles und geistiges Elend der Arbeiter erwachsen – in einer Sonntagsgesellschaft.<sup>88</sup>

Was tun in dieser Lage, fragt der dritte Abschnitt.<sup>89</sup> Die deutsche evangelisch-soziale Bewegung will durch Diskussion die vielen entfremdeten Menschen wiedergewinnen. Das Ausland geht andere Wege, und hierfür verweist Peter Barth auf Kutter und Ragaz.<sup>90</sup> Die erste Forderung, die sich aus der sozialen Not ergibt, lautet: Das Christentum hat sich in seinem Egoismus vom lebendigen Gott entfernt; in tiefer Buße muß es eine radikale Sinnesänderung vollziehen. Bitten wir, daß Gottes Wille auf Erden geschehe, und blicken dabei „hinaus in das Elend, in das Unzählige durch die egoistische Geldsucht des Privatkapitalismus geschleudert worden sind“, so müssen wir „frei werden von selbstsüchtigem Interesse“, „und mit ganzer Wucht fällt die Frage nach Gott, die wir bis dahin zu einer Sache unseres persönlichen ‚religiösen Bedürfnisses‘ gemacht hatten, als die große Menschheitsfrage auf uns“.<sup>91</sup> Was hat das Sich-Erbauen mit dem Gott zu tun, in dessen Dienst wir Salz der Erde, Licht der Welt sein sollen, nämlich in allen Verhältnissen des Lebens?<sup>92</sup> Uns beschäftigen kirchliche Probleme statt des „in diese Welt kommenden und diese Welt neugestaltenden Gottesreiches“. Läßt die Kirche durch die soziale Not (wie Ungerechtigkeit, Elend, sittliche Verwahrlosung) sich die Augen öffnen, so wird sie das innere Glück ihrer unchristlichen Erbaulichkeit darüber vergessen.<sup>93</sup> Hier folgte der Satz, der dann gewisses Aufsehen erregte: „Wer über die Notwendigkeit des Krieges sagen kann: ‚So geht es in der Welt . . .‘, der ist ein Heide, der keine Hoffnung hat.“<sup>94</sup> „Arme habt ihr allezeit“ entschuldigt nichts, es gibt keine „gottgewollten Abhängigkeiten“.

Wenn Peter Barth in Altona zu Beginn des vierten Abschnitts<sup>95</sup> davon sprach, daß im reformierten Protestantismus die Abwendung von jenem Individualismus bereits ausdrücklicher und bestimmter erfolgt sei als im deutschen lutherischen, so spielte er damit auf den französischsprachigen der Schweiz und Frankreichs an, der sich 1910 in Besançon als Triebkraft

---

<sup>83</sup> 878A

<sup>84</sup> 878B

<sup>85</sup> 878C

<sup>86</sup> 878C-880A

<sup>87</sup> 879B

<sup>88</sup> 879CD

<sup>89</sup> 880A-881C

<sup>90</sup> 880B. Für Peter stehen wie für Karl Barth Kutter und Ragaz beisammen nebeneinander.

<sup>91</sup> 880C

<sup>92</sup> 880D

<sup>93</sup> 881AB

<sup>94</sup> 881C

<sup>95</sup> 906D-908B

eines christlichen Sozialismus gezeigt hatte. Die Abwendung kam tief aus dem Wesen der so anderen Schweizer Reformation, womit Barth ausführlicher auf Zwingli zu sprechen kommt, dann auch auf Calvin und Calvinismus. „Bei Zwingli findet sich jene unselige Scheidung des Christentums in Gesetz und Evangelium, wie sie sich im Luthertum trotz Luthers evangelischer Freiheit sofort einnistete, nicht; eine solche Wiederaufrichtung eines auf dem Menschen lastenden ‚Gesetzes‘ ist für ihn eine Verzerrung und Verkümmern des Christentums.“<sup>96</sup> Der Inhalt des Evangeliums ist für ihn der Wille Gottes, wie ihn insbesondere die Bergpredigt erfaßt.<sup>97</sup> Erlösung ist es, frei zu werden zu einem neuen Leben aus Gott, selbstlos in der Liebe. Glaube ist diese sittliche Wiedergeburt der Lösung vom eigenen Ich, des Triebs zur Gemeinschaft. Alle quietistische beschauliche Frömmigkeit ist damit ausgeschlossen. Zwingli ging in seiner Reformation auf die Wiedergeburt seines Volkes aus, sie sollte das ganze öffentliche Leben erfassen.<sup>98</sup> Unterschied er auch äußere und innere Gerechtigkeit, so sollte es doch eine Trennung von Kirche und Rathaus nicht geben.<sup>99</sup> Die göttliche Gerechtigkeit muß von der Innerlichkeit des Einzelnen nach außen dringen. Der universale Zug der Reformation kommt bei Calvin und im Calvinismus noch gewaltiger zur Geltung. Der Zweck aller Welt- und Menschheitsgeschichte ist die Offenbarung der Gerechtigkeit und damit der Herrlichkeit Gottes. Die ganze Welt soll der Herrschaft Gottes untertan werden.<sup>100</sup> Peter Barth zitiert das *omnia instaurare in Christo*.<sup>101</sup> „Dieser das ganze Menschendasein umfassende Universalismus, dieser *soziale Glaube*, der seinem Wesen nach Gottes Liebe und Gerechtigkeit in alle menschlichen Verhältnisse hineinragen will, dieser Glaube an das zu uns kommende Gottesreich, wird heute immer klarer unser Glaube.“ Die soziale Not reißt uns aus dem weltabgewandten religiösen Individualismus, wenn auch, was an der Losung „Gott und die Seele“ richtig ist, nicht verloren gehen soll.<sup>102</sup> Aber über Gott und die Seele hinaus achten wir auf die Brüder.<sup>103</sup>

„Was wollen die Schweizer Religiös-Sozialen?“ Der fünfte Abschnitt<sup>104</sup> strebt auf eine klare Antwort zu. Ein Detail-Programm läßt sich nicht aufstellen, die Gerechtigkeit kommt nicht aus dem Gesetz.<sup>105</sup> Peter Barth verweist auf das Carlyle-Zitat, das Kutter seiner Schrift „Gerechtigkeit“<sup>106</sup> voranstellte.<sup>107</sup> Soziale Hilfen in einzelnen Punkten, als gute Werke getan, wären für die Gesamtheit unfruchtbar.<sup>108</sup> Beruht unser ganzes Wirtschaftssystem auf Egoismus (solcher auch der Klassen, der Gruppen),<sup>109</sup> so muß dieses Grundübel überwunden werden und äußere Neugestaltung zur Folge haben.<sup>110</sup> Dies bedeutet eine religiöse Wiedergeburt der Gesellschaft zu sozialer Gesinnung, als deren selbstverständliches Ergebnis der Privatkapitalismus verschwindet. „Wir sind, seinem wesentlichen Gehalte nach, mit die Vertreter des sozialdemokratischen Programms.“<sup>111</sup>

Folgt der breite sechste und letzte Teil vor den Schlußworten.<sup>112</sup> Endete der vorige Abschnitt mit der Befürwortung des sozialdemokratischen Programms, so darf die Abgrenzung nun nicht

---

<sup>96</sup> 906Df

<sup>97</sup> 907A

<sup>98</sup> 907B

<sup>99</sup> 907C

<sup>100</sup> 907D

<sup>101</sup> Eph 1,10 (Vulg). Vgl Karl Barth, GA III 2,281 u Anm 39.

<sup>102</sup> 908A

<sup>103</sup> 908B

<sup>104</sup> 908C-910B

<sup>105</sup> 908D

<sup>106</sup> Berlin 1905

<sup>107</sup> 909A – Carlyle gab die Frage „Was ist zu tun?“ an die Fragenden zurück: Kehrt zurück „zur Natur mit ihrer Wahrheit und Unbestechlichkeit“, sodaß die „inneren Lebensquellen“ wieder hervorbrechen können.

<sup>108</sup> 909C

<sup>109</sup> 909D

<sup>110</sup> 910A

<sup>111</sup> 910B

<sup>112</sup> 910C-913C

fehlen. Die Befürwortung und Mitvertretung – keine Neutralität von Christentum und Sozialismus gegeneinander! „Haben wir denn eine doppelte Moral?“ – bedeutet trotzdem nicht Identifikation. „Wir wollen Umfassenderes, tiefer Greifendes.“<sup>113</sup> Sodann soll der Sozialismus nicht Klasseninteresse werden, Klassenhaß ist ausgeschlossen. Im übrigen verstehen sich unterschiedliche Ansichten in Einzelfragen. „Aber die Hauptsache ist ja einstweilen auch, daß nur einmal unser Christentum rückhaltlos die Wendung von seiner mystischen, individualistischen, weltabgewandten Beschaulichkeit hinüber zu einem Christentum vollziehe, das seinem Wesen nach soziale Hilfe im Geiste Jesu ist.“<sup>114</sup> In beängstigender Lage droht der Sieg des Egoismus; dem stellt eine starke soziale Bewegung sich entgegen: Wir wollen Genossen sein. Dies gilt, obgleich viel kleinlicher Haß unter die großen Ideen sich mischt; die Hoffnung ist auf den einen großen gemeinsamen Organismus gerichtet, die Menschheit als Genossenschaft.<sup>115</sup> Mit von Schultze-Gaevernitz<sup>116</sup> verbirgt sich hinter dem Zukunftsstaat die alte Idee des Reiches Gottes.<sup>117</sup> Dieser Glaube, diese Sehnsucht ist in Arbeiterversammlungen zu spüren. So ist die Erziehungsarbeit des Sozialismus nicht zu unterschätzen. Fehlt das Kirchlich-Christliche, es sind genug Führer zu religiöser Erfassung da.<sup>118</sup> Wir Religiös-Sozialen „möchten verstehen, was Gott uns mit der heutigen sozialen Bewegung sagen will, damit wir seine Mitarbeiter an dem, was sich darin als sein Wille kundtut, werden können“.<sup>119</sup> Christentum und Sozialismus werden sich in einer neuen Einheit finden, selbst in Deutschland, sobald die Voraussetzung einer „rückhaltlos positiven Stellungnahme des Christentums“ erfüllt ist. Peter Barth gibt der Zuversicht Ausdruck, der Sozialismus werde seinerseits sich seines göttlichen Ursprungs und Zieles bewußt werden, wovon es in England jetzt schon Anzeichen gebe.<sup>120</sup>

Peter Barths Schlußworte<sup>121</sup> resümieren: „Die Hauptsache dessen, was wir mit der Losung ‚religiös-sozial‘ meinen, ist die Abwendung des religiösen Interesses von dem fälschlich isolierten kleinen, individuellen, eigenen Ergehen ganz auf Gottes Sache und sein Ziel hin, das er durch den Gang der Weltgeschichte an der Menschheit verwirklichen will. Gott ist am Werke . . .“<sup>122</sup> Gegen Ende überbietet der Religiös-Soziale Peter Barth einen Ausspruch, den Gottfried Traub auf einem Evangelisch-sozialen Kongreß über einen Dienst zugunsten der Kirche der Gegenwart tat: „Wer dem Reich Gottes einen Dienst tun will, der wirke in der Welt. Die Kirche muß ganz aufhören zu beanspruchen, als Selbstzweck zu existieren. Die Kirche ist da, wo die Menschheit in der Welt dem Gottesreich entgegengeht.“<sup>123</sup>

Soviel vom Schweizer Religiösen Sozialismus, dem Karl Barth, ihn adaptierend, sich anschloß, um in Safenwil auf den vorgefundenen (Partei-) Sozialismus eingehen zu können. Karl Barths Hinwendung zum Sozialismus<sup>124</sup> mittels einer Gestalt des Schweizer Religiösen Sozialismus (beides ist und bleibt auseinanderzuhalten) läßt sich ein gutes Stück weit biographisch verständlich machen, insofern die Umstände diese Entscheidung begünstigten: Ausbildung eines Anti-Mammonismus in Genf; bedrängende Arbeiter-Not und Klassengegensatz, ja scheinbar nicht zu vermeidender Klassenkampf in Safenwil; Stellung der Kirchengemeinde am Ort und des Pfarrers in diesem Kräftespiel; ein Blaukreuzler als Präsident des Arbeitervereins. Aber die

<sup>113</sup> 910D

<sup>114</sup> 911A

<sup>115</sup> 911CD

<sup>116</sup> Gerhart v Schulze-Gaevernitz, 1864-1943, Nationalökonom.

<sup>117</sup> 912A

<sup>118</sup> 912B. Peter Barth zählt als solche Führer auf: die deutschen Klassiker; manche Neuere: Carlyle, Emerson, Lhotzky, Kutter.

<sup>119</sup> 912C

<sup>120</sup> 913AB

<sup>121</sup> 913C-914C

<sup>122</sup> 913C

<sup>123</sup> 914C. Traub hatte gesagt: „Wer heute der Kirche einen Dienst tun will, der wirke nicht für diese Kirche, sondern der wirke in der Welt.“

<sup>124</sup> Der Partei beizutreten, schloß Barth von Anfang an nicht aus, doch zögerte er, wohl aus mehreren Gründen; über sein Zögern s zB III 2,574ff; BwR 90B; BwTh I 30AB.

religiöse Begründung dafür, daß in der modernen sozialistischen Bewegung die gegebene Alternative zum modernen Mammonismus als Lösung der sozialen Frage zu erkennen sei, mußte nicht in Eile gefunden werden; sie lag vielmehr vor, war Barth bekannt<sup>125</sup> und konnte (theologisch) angeeignet werden. Es war dies insoweit eine theologische und nicht eine volkswirtschaftliche oder politische Entscheidung.<sup>126</sup> Die Entscheidung war deswegen nicht weniger folgenreich für den Theologen Karl Barth: Indem Barth unter den Safenwiler Klassenkampfverhältnissen die religiös-soziale Deutung des Sozialismus<sup>127</sup> seiner Theologie gemäß abwandelte und auf diese Weise die Anknüpfung an den Sozialismus als die gegebene Alternative zur privatkapitalistischen Industrie wählte, wählte er – bei aller Reformbereitschaft – eine zunächst unversöhnliche Alternative zum kapitalistischen Bürgertum nicht allein Safenwils.<sup>128</sup>

## § 2 Die soziale Frage in ihrer Safenwiler Gestalt<sup>129</sup>

Als Karl Barth im Juli 1911 in Safenwil aufzog, geriet nicht nur ein Städter vom mehrsprachigen Genf mit etwa 100 000 Einwohnern, darunter vielen Ausländern,<sup>130</sup> auf ein größeres oder großes Dorf von etwa 1600 Einwohnern. Die reformierte Gemeinde deutscher Zunge in Genf<sup>131</sup> war klein (ihr Anteil an der Bevölkerung betrug etwa zwei Prozent), in ihrer geringen Zahl überdies noch schwach, weil entkirchlicht, und diese kleine Gemeinde hatte sich in einer mondänen, von kapitalistischem in Eintracht mit sozialistischem Freisinn (Barth ergänzt: von „Libertinismus“<sup>132</sup>) beherrschten Umgebung zu behaupten. Eben dort hatte Barth zwei Jahre lang seine ersten Schritte im Pfarrdienst zu tun gehabt, Hilfsprediger des ordentlichen Pfarrers und im ersten Winter auch Verweser dieser Stelle.

Der Städter Barth wurde mit 25 Jahren Pfarrer auf einem Dorf. Vom Ergehen der in der Landwirtschaft Arbeitenden hört man auffallend wenig; hin und wieder kommen die Bauern mit ihrer Stimme wie selbstverständlich vor,<sup>133</sup> und selbstverständlich hilft ihnen der Pfarrer in der Ernte, taugt er schon nicht zum Soldaten, als nach dem 1. August 1914 die arbeitsfähigen

<sup>125</sup> III 2,279BC (Febr 1911), um mit Kutter nur den einen Gewährsmann zu nennen, auf den Barth sich sogleich eingangs des Vortrags über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ (386D u Anm 9) zu berufen scheint.

<sup>126</sup> Sie konnte in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ vom Gegenstand her nicht zum Ausdruck kommen, steht aber unausgesprochen hinter der Beziehung auf das sozialdemokratische Parteiprogramm bei der Forderung einer verstaatlichten Produktion.

<sup>127</sup> Auch Kutter ging damit auf eine Erneuerung der ganzen Gesellschaft aus.

<sup>128</sup> Barth konnte seine Abscheu vor der Bourgeoisie zum Ausdruck bringen und doch sie zugleich genießen; fast unvermeidlich, da sie bis in die nahe Verwandtschaft reichte.

<sup>129</sup> Über die örtlich bedingten Verhältnisse s Barth selber zu Beginn des Konfirmandenkurses 1915/16 samt Erläuterungen des Hrsg (KU 113ff; § 4; April/Mai 1915); ferner (außer Busch) Marquardt, Friedrich Wilhelm: Der Aktuar, in: FWMarquardt, DSchellong: Karl Barth: Der Störenfried, München 1986 (Einwürfe 3), 93-139. (Der Aktuar (nämlich Barth selber) war der Schriftführer der Kirchenpflege) Über die Unternehmer-Familie Hüsey ausführlich Diether Koch in seiner Einleitung OffBr1909ff, 4ff. Schärfer scheint die Auseinandersetzung mit dem Fabrikanten Fritz Hochuli gewesen zu sein, selber der Gründer des Unternehmens. Mindestens so wichtig wie die Unterstützung des örtlichen Arbeitervereins scheint Barths Hilfe bei gewerkschaftlicher Organisation gewesen zu sein. Dem diente wohl, was von Schulungen verlautet, sowie das unter dem Titel „Die Arbeiterfrage“ gesammelte Material (III 2,573ff); „Das neue Fabrikgesetz“, 1914 (III 3,9ff); „Die Gewerkschaftsbewegung“, 1916 (III 3,265ff); im Generalbericht an die Synode, 1921 (III 3,704ff) s 707ff.712f. In gewerkschaftliche Zusammenhänge gehört zB auch der Vortrag „Verdienen, Arbeiten, Leben“, Ende April 1912 in Fahrwangen gehalten. (III 2,439ff)

<sup>130</sup> Bern etwa 65 000 Einwohner, Basel 110 000, Zürich (mit Außengemeinden) 180 000.

<sup>131</sup> Vgl 2,213ff.

<sup>132</sup> 2,325A

<sup>133</sup> ZB 2,383C. – Die Mehrzahl der Kirchenpfleger scheinen bis zur Wahl im November 1913 Bauern gewesen zu sein; Bauern repräsentierten also den „Freisinn“, von dem BwR 89C die Rede ist – sofern die Bemerkung nicht allein auf das gewichtige Familienmitglied Hüsey an der Spitze zielt. Immerhin liest Barth Ende 1913 „neuerdings“ auch eine „Bauernzeitung“ (so an Spoendlin III 2,577A; an Loew nach 576D) oder „Agrarierblatt“ (BwR 89A).

Männer fehlten.<sup>134</sup> Noch weniger erfährt man vom Ergehen der verschiedenen selbständigen Handwerker oder Näheres über in besserer Position Angestellte. Denn in dem aargauischen Dorf Safenwil war die Wandlung vom Bauern- zum Arbeiterdorf mit Textilindustrie und anderer am Ort weit fortgeschritten. Die Zahl der Erwerbstätigen bestand zu gut zwei Dritteln aus lohnabhängigen Arbeitern, darunter vielen Frauen; die meisten arbeiteten am Ort. Am Ort wohnten die zwei Fabrikanten-Familien, Mitglieder der bürgerlichen und der kirchlichen Gemeinde, und sie nahmen in beiden Gemeinden eine ihrem gesellschaftlichen Ansehen entsprechende Stellung ein. Die Familie Hüssy, mit deren Unterstützung die Kirchengemeinde vor vierzig Jahren selbständig geworden war und hatte eine Kirche bauen können,<sup>135</sup> betrieb neben anderem zwei der drei Textilfabriken;<sup>136</sup> der Familie Hochuli gehörte eine Strickerei. Die bürgerliche Gemeinde scheint den Fabrikherren als den großen Arbeitgebern des Orts und Patronen zu Gefallen gehandelt zu haben, selbst mit Nachsicht von Unrecht.<sup>137</sup> Betreffs der Männer und Frauen, die in den drei Fabriken am Ort arbeiteten, liest man: „Den Arbeitern wurden hier extrem niedrige Löhne gezahlt. Und da sie nicht gewerkschaftlich zusammengeschlossen waren, konnten sie sich fast nicht ihrer Haut wehren.“<sup>138</sup> – Nur eine kleine Minderheit der Bewohner war nicht Mitglied der Kirchengemeinde, die ihrerseits zur reformierten Landeskirche des Kantons Aargau gehörte. Die Kirchengemeinde, als deren verantwortlicher Pfarrer Barth nun amtierte, hatte damit für den Ort und sein Leben eine andere Bedeutung als die deutsche reformierte Gemeinde für Genf, dessen Gesamtleben an ihr fast vorüberzog. Mit der Gemeinde fiel wiederum deren Pfarrer eine fast grundsätzlich verschieden zu nennende Stellung und Rolle zu, womit Aufgaben und Möglichkeiten des Pfarrers sich anders und neu darstellten, wie Barth rasch bemerkte.

Es verstand sich, daß der neue Pfarrer, jung und erst verlobt, den Geschäften seines Amtes sich mit größten Eifer widmete. Als Mitglied der Schulpflege übernahm er im ersten Winter in der Haushaltungsschule Kurse über Gesundheitspflege und Buchführung<sup>139</sup> und erbot sich auch späterhin in Notfällen zu Vertretungsdiensten.<sup>140</sup> Mit Genehmigung der Kirchenpflege<sup>141</sup> dehnte Barth sogleich vor der ersten Konfirmation im Frühjahr 1912 für das letzte Quartal den Konfirmandenunterricht auf drei Wochenstunden aus.<sup>142</sup> Aber nicht allein daß der junge Pfarrer seinen Geschäften mit höchstem Eifer oblag; Safenwil hatte auch einen Pfarrer bekommen, dem das Denken von Geschäftsleuten, Unternehmern und Kaufleuten, mit Planen und Wagemut, Sorgen und der Gefahr kleinen, großen und völligen Scheiterns; ihr Umgang mit Geld und Gut, die Lebensart und irrtümlichen Ansprüche der Erfolgreichen unter den Industriellen und

<sup>134</sup> Busch 93A; BwR 94CD

<sup>135</sup> Busch 72BC

<sup>136</sup> GA V. Offene Briefe 1909-1935 4f (mit Lit) etwas anders als III 2,382A nach Busch 81f.

<sup>137</sup> BwR 90A.

<sup>138</sup> Busch 81C. Forts: „Ihnen mit theoretischer Belehrung und praktischer Unterstützung zu Hilfe zu kommen und zu einem organisierten Handeln Anleitung zu geben, war für den jungen Safenwiler Pfarrer verblüffend selbstverständlich.“ Genaueres fehlt bei Busch. S zB BwTh I 208C (Juni 1917!). Die Textilindustrie war, mitverursacht durch den hohen Anteil an weiblichen Arbeitnehmern (Ehefrauen wie Jugendlichen), wenig gewerkschaftlich organisiert; vgl III 3,712D (Generalbericht 1921).

<sup>139</sup> Busch 79B

<sup>140</sup> S. das Sachreg zu BwTh I unter Schule, Schulpflege.

<sup>141</sup> Das ist des Kirchengemeinderats oder Presbyteriums; nach 2,383C „alles Bauern und nicht Arbeiter“ (was nach Busch 82C nicht ganz zutrifft: Präsident war ein Glied der Fabrikanten-Familie Hüssy).

<sup>142</sup> Busch 77B; dazu Anm 34 zu S 77B auf S 523: „Protokoll 29.12.11; 31.3.14“. Vgl außer BwTh I 114C (1915) 19.I.(II.?)1914 an MRade: „Nun geht's der Passionszeit entgegen mit ihrer vielen Arbeit. Seit Neujahr habe ich alle Tage Konfirmandenunterricht.“ (BwR 90C) – Die Konfirmanden hatten die Schulzeit hinter sich und standen zumeist in Arbeitsverhältnissen. Der Unterricht ging zu Lasten der Arbeitgeber von der Arbeitszeit ab. So scheint der Konfirmandenunterricht zum Konflikt mit den Arbeitgebern das Seine beigetragen zu haben. Stellte der Artikel im „Freien Aargauer“ vom Dezember 1911 eine böse Überraschung für sie dar, so lieferte der den eigenen Interessen zuwiderlaufende Konfirmandenunterricht der Verärgerung und dem Konflikt einen handfesten Anlaß und gab dem Ärger beständig neue Nahrung; dies scheint insbesondere für die Auseinandersetzungen mit dem Fabrikanten Hochuli zu gelten.

Kaufleuten; dies alles war dem jungem Safenwiler Pfarrer nicht gleicherweise aus leibhaftiger Anschauung vertraut (trotz des in Genf dem Vikar anvertraut gewesenen Quartiers des Pâquis; oder ihm gar desto mehr fremd geworden); anders als er sich die Nöte der unteren Schichten und des Proletariats, armer und kranker, geschundener und verkommender Menschen der Arbeiterschaft, verwahrloster Kinder und Jugendlicher zu Herzen gehen ließ. So fügte der neue Pfarrer der reformierten Kirchengemeinde des Orts weder mit seinem Amtseifer noch mit seinem Denken und Fühlen dem bisher in Safenwil üblichen Gang der Dinge ohne Anstoß sich ein, und er ging dem Anstoß auch nicht aus dem Wege, wie bald offenbar wurde. Er behauptete im Amt des Pfarrers eine selbständige Stellung im Dorf, in der er eher ein Herz wie für die schon in die Fabrik eingetretenen Jugendlichen, seine Konfirmanden, so für die anderen Arbeiter zeigte, Frauen und Männer.

Setzen die erwähnten Beschlüsse der Kirchenpflege zur Ausdehnung des Konfirmandenunterrichts ein gewisses Entgegenkommen jener „Behörde“ voraus, so wollte ein dauerhaftes Einvernehmen mit den Autoritäten des Orts sich offenbar nicht einstellen, von Wohlwollen zu schweigen. Indessen schuf Barth sich nicht nur Gegner, er gewann zugleich Freunde; woraus zu schließen, daß sein unnachsichtiger Eifer und rigoroses Vorgehen auch Anerkennung und Unterstützung fand. Barth gelangte zum Einverständnis mit einem tüchtigen Arbeiter, geachtet und Autorität nicht für alle im Ort, doch unumstritten in seiner Randstellung in einem gewissen Abseits, Präsident des Arbeitervereins und Blaukreuzler.<sup>143</sup> Hierzu sei an den oben bezeichneten Unterschied zwischen der deutschen und der schweizerischen Sozialdemokratie erinnert.<sup>144</sup> Daß Barth in Safenwil ebenso wie die etablierten Autoritäten der allgemeinen Öffentlichkeit zugleich auch diesen Präsidenten des Arbeitervereins und Blaukreuzler<sup>145</sup> antraf und zum Einverständnis mit ihm gelangte,<sup>146</sup> ist für seine Wirksamkeit in Safenwil wie den weiteren Lebenslauf zum dritten von Bedeutung und von nicht geringerer Bedeutung als die zuvor geschilderten Verhältnisse am Ort. Durch ihn als Verbindungsglied und Brücke über Arbeiter- und Blaukreuzverein weiter zum Ort ergab sich allererst die Voraussetzung fruchtbarer Wirkens.<sup>147</sup>

Der freisinnigen Führung der Gegenseite, zu der Barth keinen Zugang fand, die ihrerseits über ihn hinweg sah, ist freilich zuzugestehen, daß sie nicht in blindester Gewinnsucht und wortlosem Luxus lebte; sie glaubte sich vielmehr mit dem Bild, das sich ihren Augen bot, im Recht. Als der Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ vom Dezember 1911 gedruckt war, gelangte der Artikel schließlich auch zur Kenntnis jener Gegenseite; der offene Brief des Safenwiler-Aarburger Verwandten der Fabrikanten-Familie Hüsey vom Februar 1912 widersprach Barth und hielt der sozialistischen Ansicht, wie religiös-sozialistisch immer, die Sichtweise der anderen Partei, der bürgerlichen Klasse, entgegen: „Viele der größten Arbeitgeber aller Zeiten waren in ihrer Jugend unselbständig Erwerbende, man hätte sie also beizeiten, getreu Ihrer Theorie, herunterzerren sollen, damit sie nicht zu hoch kommen. Wieviele Hunderttausende von Familien dann nicht die behagliche Existenz erhalten hätten, derer sie sich jetzt erfreuen, das

<sup>143</sup> Es dürfte sich um den „Schulgutsverwalter“ Jakob Schärer gehandelt haben, den Marquardt, Der Aktuar, erwähnt. Es wäre dieser mithin kein Fabrikarbeiter gewesen.

<sup>144</sup> Der Schweizer Religiöse Sozialismus ist hiermit noch nicht gemeint. S auch unten Barths Bericht an Rade vom Anfang des Jahres 1914.

<sup>145</sup> Es sei an die Mitgliedschaft des Gymnasiasten in einem Abstinenzverein erinnert sowie an das Zofingia-Referat. – Arbeiterverein und Blaues Kreuz mußten Barth dann auch miteinander in seiner Kampagne gegen die Spielbanken dienen; s III 3,21ff.30ff.

<sup>146</sup> Er war und blieb Arbeiter und Sozialist, Barth war und blieb Theologe.

<sup>147</sup> Karl Barth an den Bruder Peter unter dem 26.XII.1912: „Die Anführer des hiesigen (Arbeiter-) Vereins sind denn auch von meinen regelmäßigen (dh hier etwa alle 14 Tage) Predigthörern. Nur muß man sich nicht täuschen: die Arbeiterbewegung ist nicht eine wuchtige Bewegung, sondern sie wird hier (wie sicher überall) von einer Anzahl Eifriger getragen (gerade wie ‚die Kirche‘ bisher auch), die andern folgen im Schlepptau. Man muß froh sein, die Eifriger, die Echten zu gewinnen, nicht für ‚die Kirche‘, sondern für die bewußte ‚Fortsetzung‘ ihrer eigenen Bestrebungen. Die andern trinken eben vorläufig noch ihr Bier und sitzen hinterm Ofen gerade wie die ‚andern‘ Christen auch!“ (III 2, 380Df)

zu beurteilen überlassen ich denen, die ein objektiveres Urteil haben, und die ich auch unter den Leuten finde, denen Sie jetzt den Kopf zu verdrehen trachten.“<sup>148</sup> Er überschätzte sein Recht, fuhr er wenig später fort: „Das ist also Ihr Ideal eines Zukunftsstaates!“<sup>149</sup> Er hatte es verloren, als er, obgleich nur sieben Jahre voraus, anfügte: „Herr Pfarrer, Sie sind noch sehr jung. Lassen Sie sich deshalb von einem Älteren sagen, daß selbst im zwanzigsten Jahrhundert immer noch ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis besteht, über den uns auch die ältesten, und deshalb nicht mehr zeitgemäßen Bibelsprüche, nicht hinweghelfen.“<sup>150</sup>

Mit Vorstehendem sind die besonderen Safenwiler Umstände und Bedingungen umrissen, unter denen Barth sein Amt antrat. Die konfliktrichtige Situation ist nicht zu verkennen; allein die Frage des Konfirmandenunterrichts,<sup>151</sup> in der Wunsch des Pfarrers und Interesse der bisher unangefochten Herrschenden unmittelbar aufeinander stießen, hätte genügen können, eine Auseinandersetzung auszulösen. Barth bestand darauf (und dies doch wohl von Anfang an), daß der Unterricht während der Arbeitszeit stattfand. Mit Hilfe der Kirchenpflege setzte der Pfarrer sich grundsätzlich durch; einzelne Akte der Arbeitgeber, die Freigabe zu hintertreiben, waren damit nicht ausgeschlossen. – Zum zweiten beruhte der Safenwiler Arbeitsfrieden allein darauf, daß die Herrschaft der arbeitgebenden Fabrikherren nicht angefochten wurde. War der Klassengegensatz ausgebildet und gegeben, Klassenkampf setzt Organisation voraus. Der Biograph Busch kann nur im allgemeinen davon berichten, daß Barth die Bildung von Gewerkschaften unterstützte, und Einzelheiten zu erfahren, wäre schon der Entstehung des Konflikts wegen besonders für die Safenwiler Anfangszeit von Interesse.<sup>152</sup> – Die Vorgeschichte

---

<sup>148</sup> 2,409CD/8AB. Vgl § 1 Anm 6. Forts: „Sie wollen also nicht nur den selbständig Erwerbenden vernichten, sondern auch dem unselbständig Erwerbenden, dessen Los Ihnen jetzt so am Herzen liegt, den Weg nach oben, den ihm niemand versperrt und den auch niemand versperren kann, gewaltsam limitieren. Sie wollen also jegliche Initiative im Keime unterdrücken. Wer zieht aber dann den Karren? Die Räder laufen nicht von selbst und diejenigen, die den Karren ziehen, müssen eine gewisse Ellbogenfreiheit haben, sonst kommt der Karren nicht vom Fleck, und diejenigen, die in die Räder greifen, sowie diejenigen, die darauf sitzen, erst recht nicht. – Das ist also Ihr Ideal eines Zukunftsstaates! Hr. Pfarrer, Sie sind noch sehr jung. Usw.“

<sup>149</sup> Karl Barth über den Zukunftsstaat (in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“) III 2,397Df; Bruder Peter Barth berief sich in seinem CW-Artikel auf den Freiburger Volkswirtschaftler vSchulze-Gävernitz (jr) – der Name steht für eine dem jüngeren Hüsey ohne Zweifel gänzlich unbekanntes Gedankenwelt.

<sup>150</sup> 2,410A/8D

<sup>151</sup> Über weitere Streitigkeiten eben mit dem Strickwarenfabrikanten Hochuli Busch 77BC (zwar ohne Belege); fand der Unterricht in der Morgenfrühe statt, wie konnten die Jugendlichen in der Fabrik festgehalten werden? Vgl zu dieser Frage Barths „Generalbericht“ von 1921 unter I.14 (III 3,708Cf).

<sup>152</sup> Busch 81C. Barth schreibt bereits am 16.IV.1912 an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew: „Mit den schweizerischen Textilern (Textilarbeitergewerkschaft) bin ich nun überhaupt gut Freund, sogar Ehren-Abonnet ihres Wochenblattes.“ (nach III 2,439B) Die Fahrwanger Verhältnisse, eines Ortes in der Nachbarschaft, an dem Barth alsbald zum ersten Male außerhalb von Safenwil sprechen sollte, hatten bis vor einem Jahr den Safenwiler geglichen. Erfährt man auch in dem von Barth gedruckt Vorliegenden nichts über solche Anleitung zu organisiertem Handeln in den ersten, frühen Jahren, wie Busch sie erwähnt; so s jedoch über die rückständigen Verhältnisse eben in der Textilindustrie überhaupt 2,592Cf („Die Arbeiterfrage“ – Materialsammlung ab Herbst 1913).439f (Beispiel Fahrwangen!). Zum schweizerischen Fabrikgesetz s 2,373 Anm 13; 3,(9)11-20 (Detailgenauer Vortrag vor einem benachbarten Grütli-Verein im April 1914). Aber an Thurneysen am 9.IX.1917 über die Arbeit am Römerbrief, dann: „Mitten hinein platzen hier große Entscheidungen: 55 Strickerinnen haben sich letzten Montag organisiert. Nun bedroht sie der Fabrikant alle mit Kündigung! Daraufhin bin ich heute nachmittag bei ihm in der Villa gewesen wie Mose bei Pharao, um ihn zu *bitten*, das Volk in die Wüste ziehen zu lassen. Höfliches Männergespräch in tiefsten Klubsesseln, das leider doch mit einer glatten Ablehnung und Kriegserklärung endete, wobei ich hören mußte, ich sei ‚sein ärgster Feind‘ in seinem ganzen Leben. Nun wird es sich zeigen müssen, wie die 55 (und das hinter ihnen stehende Dorf) sich halten werden. Natürlich bin ich auf einen Zusammenbruch mehr als gefaßt, doch will ich vorher tun, was ich kann. Der Fabrikant stellt sich auf den bekannten ‚Herr im Hause‘-Standpunkt und erklärt, lieber die Fabrik zu schließen oder an einen Schieber zu verkaufen (!), als nur einen Schritt nachzugeben.“ (BwTh I 229BC) Dem Vortrag über die Gewerkschaftsbewegung, den Barth 1916 hielt, fügt die Einleitung ein Zitat aus den „Letzten Zeugnissen“, 1969, ein, aus großem Abstand also: „In Safenwil hat mich am Sozialismus besonders das Problem der Gewerkschaftsbewegung interessiert. Ich habe es jahrelang studiert und habe auch mitgeholfen, daß in Safenwil (wo es vorher solches nicht gegeben hatte) drei blühende Gewerkschaften

des Konflikts, der zu Barths Annäherung an die schweizerische Sozialdemokratie führte, steht jedenfalls im Zusammenhang gewisser sachlicher Auseinandersetzungen und hat örtliche Vorbedingungen, von denen sogleich eine weitere zur Sprache kommt.

In der Schweizer Sozialdemokratie, Partei wie Gewerkschaftsbewegung, spielte die Arbeiterbildung eine erhebliche Rolle (übrigens auch für Ragaz). Das Spiel begann (spätestens), als eine Aufforderung, die Bildung der Arbeiterschaft zu fördern, welche die Gewerkschaften etwa 1910 hatten ausgehen lassen, vom örtlichen Arbeiterverein (zum zweiten Mal?) aufgenommen wurde, indem dieser laut eines Mitte September gefaßten Beschlusses für den Winter 1911/12 eine Reihe von Vorträgen in monatlichem Abstand plante.<sup>153</sup> An Planung und Ausführung wurde der Pfarrer beteiligt, oder Barth ließ sich dafür gewinnen, zu Planung und Ausführung dieser Bildungsveranstaltung des Arbeitervereins beizutragen. Der erste Vortrag (im Oktober) sollte Entstehung und Bedeutung des Staates gelten und von Barth gehalten werden. Für den November wurde ein anderer Pfarrer gewonnen, die Alkoholfrage aufzugreifen und über Abstinenz zu sprechen. Barth teilte dem Studienfreund Wilhelm Loew des weiteren mit: „Im Dezember komme ich wieder über ‚Jesus Christus und die soziale Frage‘ (Thema von den Arbeitern gestellt!!), im Januar über: Religion und Wissenschaft, im Februar über: Katholisches und protestantisches Denken.“<sup>154</sup>

Noch im Oktober 1911 sprach Barth also an einem Sonntagnachmittag im Safenwiler Schulhaus in öffentlichem Vortrag auf Einladung des Arbeitervereins<sup>155</sup> über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“, um, wie vom Präsidenten gewünscht, Entstehung und Bedeutung des Staates zu erklären. In grundsätzlicher literarischer Äußerung hatte Barth bisher der Ansicht vom Klassenkampf das Streben des ganzen Volkes und Staates nach Erneuerung des sozialen Lebens entgegengesetzt,<sup>156</sup> und dabei blieb er auch. Sozialistisch war der Vortrag darin, daß der Redner die Frage von „Produktion und Konsum“ im Sinne des Parteiprogramms meinte beantworten zu können, auf das er sich berief; wenn er auch „eine mehr oder weniger gewaltsame Expropriation der Produktionsmittel seitens des Staates“ ablehnte.<sup>157</sup> Der Vortrag blieb, wie nicht weiter verwunderlich, ohne Beachtung und wurde nicht gedruckt. Aufsehen erregte erst der dritte der gesamten Reihe, Barths längst bekannter, berüchtigter zweiter, weil gedruckt im sozialdemokratischen Freien Aargauer, sodaß ein Glied der Fabrikanten-Familie Hüssy mit Verzögerung im bürgerlichen Zofinger Tagblatt ihn angreifen konnte, von Barth daraufhin abgefertigt; aber im selben Blatt warnte danach ein anonymes Artikel vor „der roten Gefahr in Safenwil“.<sup>158</sup> Da war der Gegensatz offenbar und Barth gebrandmarkt, der wohl religiös-sozialer

---

auf dem Plan blieben, als ich von dort wegging. Das war meine bescheidene Beschäftigung mit der Arbeiterfrage und mein sehr beschränktes, nämlich in der Hauptsache nur praktisches Interesse am Sozialismus.“ (III 3,265D) Etwas anders klingt, was Barth im „Generalbericht“ v 1921 unter II.8 schreibt: „Daneben (neben der Verdreifachung der sozialdemokratischen Stimmen in der Berichtsperiode 1913-1921) hat die Gewerkschaftsbewegung eingesetzt, marschiert aber besonders da, wo es am nötigsten wäre, unter den Frauen und Mädchen, noch auf sehr unsicheren Füßen.“ (III 3,712D)

<sup>153</sup> 2,361

<sup>154</sup> Nach 2,362C am 22.X.1911 an WLoew.

<sup>155</sup> Daher „Sozialistische Reden“ genannt auf dem Umschlag der Vortrags- und Redensammlung, als Sammlung in der Zeit des im Januar 1915 erfolgten Eintritts in die Partei begonnen und bis 1917 forgesetzt.

<sup>156</sup> Bettagsbetrachtung 1910 „Gott im Vaterland“ (III 2,139ff); KU 1909/10 u 1910/11.

<sup>157</sup> III 2,375BC. Am 24.X.1911 berichtete er dem Vater: „Ich hörte von ein paar Seiten, daß auch die bürgerlichen Safenwiler Freude hatten, weil der Pfarrer doch nicht nur den Sozialisten recht gegeben habe.“ (nach 362D) – Religiös-soziales Verfahren zeigte der Vortrag darin, daß er von einem nichtsozialistischen Standpunkt aus und in nichtsozialistischer Argumentation sich auf sozialistische Sätze kritisch, doch nicht ablehnend einließ; Religion und Christentum wurden, durch den Gegenstand gegeben, nur mit dem Verhältnis von Kirche und Staat und der Öffentlichkeit der Religion berührt.

<sup>158</sup> Barths Vortrag erschien in vier Folgen zwischen dem 23. und dem 30.XII.1911 im Freien Aargauer; der Offene Brief des Walter Hüssy am 3.II.1912 im (bürgerlichen) Zofinger Tagblatt; Barths Antwort ebd am 9.II.; Hüssys Gegenantwort ebd am 10.II.1912. Am Montag 12.II.1912 brachte das Zofinger Tagblatt einen anonymen Artikel „Zur roten Gefahr in Safenwil“. „Und am 13. Februar reichte der Präsident der Safenwiler Kirchenpflege, Gustav

Pfarrer, wie er bekannte, eben darum aber kein „politischer Pfarrer“ sein wollte.<sup>159</sup> „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ war ein Thema, welches die volle Anteilnahme eines Mannes wie des Präsidenten des Arbeitervereins haben mußte; zugleich galt es der Kernfrage der religiös-sozialen Theologen, voran des Schweizer Religiösen Sozialismus.

Statt noch weiter vorzugreifen, sei der Bericht hergesetzt, den Barth Anfang 1914 dem väterlichen Freund Martin Rade in Marburg gab: „Aus meinem Amt wäre vieles zu erzählen, ich will nur so das Auffallendste erwähnen. Im November hatten wir Kirchenpflegerwahlen (Presbyterium sagen Sie). Der alten Behörde war ich zu aggressiv in Bezug auf Abstinenz und Arbeiterfreundlichkeit, und so traten von 6 Mann 5 zurück. Es gab nun einen Wahlkampf mit drei Wahlgängen. Blaues Kreuz plus sozialdemokratischer Arbeiterverein contra ‚Freisinn‘. Die neue Behörde ist nun viel besser ausgefallen als die alte. Doch bekam ich bei der Wahl zu spüren, daß ich viele Gegner habe. Ich sollte sogar aus der Synode hinausgewählt werden, was dann aber nicht gelang. Die drei Fabriken und die sieben Wirtschaften haben eben ihren mächtigen Anhang, der beständig auf der Lauer ist, mir ‚Sozipredigten‘ nachzuweisen, was dann oft unter großen Mißverständnissen geschieht. Doch hoffe ich ruhig, daß ich es noch erreichen werde, alle verständigen Elemente zu überzeugen, daß das ‚Sozi‘-Wesen nichts so Schreckliches ist. Erleichtert wird es dadurch, daß unsere Sozialisten meist nicht in Antiklerikalismus machen, wie die deutschen Genossen. In Safenwil sind sie sogar ganz kirchliche Leute. Ein Blaukreuzler ist Präsident des Arbeitervereins (was in Deutschland auch kaum angehe!) und ist in beiden Vereinen sehr tüchtig und entschieden. In concreto handelt es sich in Safenwil hauptsächlich um den unverantwortlichen Verbrauch der Jugendlichen (größtenteils auch von den Eltern verschuldet!)<sup>160</sup> und dann um die allgemeine Demoralisierung infolge der Abhängigkeit von den Fabriken. Diese Demoralisierung nennt sich bei uns Freisinn und ist der eigentliche Feind, mit dem wir es zu tun haben.<sup>161</sup> Gerade in diesen Tagen mußte ich einen meiner Fabrikanten durch das Arbeitersekretariat verklagen lassen, weil er am letzten Samstag eine Gruppe von 40-50 Leuten, worunter sieben meiner Konfirmanden, bis um 11 Uhr nachts hat arbeiten lassen unter Vorwissen der Gemeindebehörde, die das Gesetz handhaben sollte.“<sup>162</sup>

Kurz und gut: In Safenwil verwickelte Barth auf seiner ersten Pfarrstelle sich rasch in klassenkampfartige Auseinandersetzungen. Dazu wirkten zusammen: sein Amtseifer und die mitgebrachte Aufmerksamkeit auf die soziale Frage (im engeren Sinne), der örtliche Klassengegensatz bei bisher unangefochtener Vorherrschaft der beiden eher dem Freisinn zugeneigten Fabrikantenfamilien und dem gegenüber eine Person, mit der Barth anders als mit

Hüssy, ein Vetter jenes Walter Hüssy, aus Protest gegen Barths Haltung seine sofortige Demission ein.“ (Busch 82D)

<sup>159</sup> III 3,218BC.219Df. – In dem Vortrag „Religion und Sozialismus“ sagt Barth Ende 1915 bezüglich seiner politischen Einstellung: „Wenn es mir nur um die Religion zu tun wäre (und nicht um das Reich Gottes), so würde ich wahrscheinlich bei den Parteilosen stehen oder vielleicht auch bei der liberal-konservativen Partei.“ (III 3,219C) Kirchlich rechnet er sich einmal zu den „Positiven“.

<sup>160</sup> In den drei (Textil-) Fabriken und sieben Wirtschaften, von denen er davor Rade berichtet, wird, so meint Barth, die Jugend unverantwortlich verschlissen (verbraucht). Alkohol-Genuß der Jugendlichen könnte mitgemeint sein in diesem objektiven Genitiv, ist es gewiß nicht allein (subjektiver Genitiv). – Zur Alkoholfrage vgl den Brief an Thurneysen vom 10.I.1916: „Unser Fabrikant Hochuli hat zur Feier der Verheiratung seiner Tochter eine große Sauferei für seine 500 Angestellten und Arbeiter veranstaltet, die sich dabei, meine Konfirmanden und Konfirmandinnen inbegriffen, scharenweise sinnlos betrunken und auf alle Weise schlecht aufgeführt haben. So wird unser Volk mit Peitsche und Zuckerbrot zum Narren gehalten und läßt sich alles bieten.“ (BwTh I 123f).

<sup>161</sup> BwR 89D. Auch in dieser Äußerung steht noch der sittlich-religiöse Anstoß am Mammonismus und allem lebensgefährlichen Libertinismus, wozu der Alkoholismus rechnete, im Vordergrund. Barth brachte den Anstoß aus Genf mit, und er steht unter den Motiven voran, die Barth dem Sozialismus der sozialen Bewegung in Gestalt der „antikapitalistischen Theorie der Sozialdemokratie“ (III 2,399BC) als zur Unterstützung sich anbietender lokal-konkreter Alternative zutrieben.

<sup>162</sup> Der gesamte briefliche Bericht BwR 89B-90A;19.I.(II.?)1914. Das zuletzt Berichtete trifft den Kernpunkt des Anstoßes, den Barth nahm und gab. Forts nach einem Absatz: „Ich hatte diesen Winter wieder in verschiedenen auswärtigen sozialdemokratischen Vereinen zu reden, ua an einer sozialistischen Weihnachtsfeier, die in einer Kirche stattfand.“

jenen sich verständigen konnte, jener tatkräftige Safenwiler, der das Präsidium des Arbeitervereins innehatte und in dem die Verbindung von Arbeiterverein und Blauem Kreuz angelegt war. Der Vater Fritz Barth im fernen Bern hatte es leicht, sozialen Sinn und Parteinahme für den Sozialismus in sozialdemokratischer Gestalt auseinanderzuhalten und zu warnen.<sup>163</sup>

### § 3 „Menschenrecht und Bürgerpflicht“<sup>164</sup> – Annäherung an die Sozialdemokratie

Der Arbeiterverein Safenwil plante, wie eben berichtet, für den Winter 1911/12 eine Reihe von Vorträgen in monatlichem Abstand, die der Arbeiterbildung dienen sollten. Auf Grund der örtlichen Verbindungen war der Pfarrer an Planung und Ausführung beteiligt. Barth bestritt sogleich den ersten Vortrag und sollte nach dem Vorschlag des Präsidenten des Arbeitervereins „Entstehung und Bedeutung des Staates“ darlegen, wie der Redner eingangs den Hörern mitteilte. Der Gegenstand war also vorgegeben, das Thema von Barth frei formuliert, als dieser im Oktober an einem Sonntagnachmittag im alten Schulhaus die Reihe eröffnete, „unter reichlichem Pflügen mit den Kälbern Cohens“ nach dem Bericht an den Marburger Studienfreund Wilhelm Loew (im Vortrag fiel freilich kein Name).

Gebeten, über die Entstehung des Staates zu sprechen, erklärte Barth alsbald entschieden: „Wir wollen aber hier nicht kennen lernen, was vielleicht einmal gewesen ist, sondern was wahr *ist* und was *gelten soll*. Wir treiben hier nicht Geschichte, sondern wir treiben hier Politik.“<sup>165</sup> In einer systematischen Konstruktion läßt der Redner den Staat vor dem geistigen Auge seiner Zuhörer aus dem Widerspiel und Zusammenspiel der zwei, vielmehr vier Begriffe<sup>166</sup> entstehen, mit deren Hilfe er selber sich die Aufgabe formuliert hatte. „Zu einer klaren Grundlegung der Politik aber, um die es sich handelt, werden wir nur kommen, indem wir, natürlich an Hand von *Beispielen* aus der Geschichte und aus dem Leben, die Entwicklung zu belauschen versuchen, in der sich mit innerlich logischer *Notwendigkeit* aus den Begriffen Menschenrecht und Bürgerpflicht der Gedanke des Staates in seiner Grundform aufbaut.“<sup>167</sup> Widerspiel und Zusammenspiel der Begriffe ergeben die beiden ersten Teile des Vortrags.<sup>168</sup> „Es bleibt uns dann nur noch übrig, aus dieser Grundlegung die *Grundsätze* zu entnehmen, die den Katechismus der richtigen Politik ausmachen.“<sup>169</sup>

<sup>163</sup> III 2,380B. – „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ im „Freien Aargauer“ zu veröffentlichen, war freilich ungeschickt und eine unnötige Herausforderung. Ob größeres persönliches Geschick den Konflikt verhindert hätte?

<sup>164</sup> III 2,(361)362-379; Erstdruck!

<sup>165</sup> 363C

<sup>166</sup> „Die zwei Begriffe *Menschenrecht* und *Bürgerpflicht* und die vier Begriffe, aus denen sie selbst zusammengesetzt sind“ (363A)

<sup>167</sup> 363C

<sup>168</sup> „Wir werden uns gerade mit diesem Streit zu beschäftigen, d. h. zu zeigen haben, wie der richtige Gedanke des Staates *nicht* entstehen kann. Durch Schaden klug geworden, werden wir dann die beiden Probleme aufs neue anpacken, werden versuchen, sie zu Ende zu denken, und wenn sich dann ihr Streit auflöst in ein irgendwie ehrbares Verhältnis, so wird der *Staat* dasein, so wie er notwendig gedacht werden muß.“ (364A)

<sup>169</sup> 364B. – 362D-364B Einleitung; 364B-369A I Der Streit der beiden Begriffe (364D-367BC I.A Revolutionäre Einforderung des Menschenrechts; 367C-369A I.B Konservative Unterordnung des einzelnen unter die Bürgerpflicht); 369A-374A II Die Betätigung des Staatsgedankens in der Bürgerpflicht (369A-371D II.A Der Staatsgedanke; 371D-374A II.B Das moralische Subjekt des Staatsgedankens); 374A-379C III Grundsätze eines Katechismus der richtigen Politik (374A-375A III.A Ausübung des Menschenrechts in der Bürgerpflicht ergibt den Staatsgedanken (Demokratie, Heranziehung der Frauen); 375A-376A III.B Produktion und Konsum; 376B-C III.C Gesundheit; 376D-377C III.D Erziehung (Trennung von Kirche und Staat); 377D-379C III.E Gemeinschaftsformen des sozialen Lebens (Klasse nur Vorstufe); 379D Beschluß: Politik ist Charaktersache. (Der erste Punkt des dritten Teil resümiert (wie schon das Ende des zweiten Teils) den ersten und zweiten, nicht ohne für die Gegenwart zugunsten der Frauen daraus zu folgern. (374A-375A) Folgen weitere vier politisch-moralische Forderungen der Gegenwart. Der Beschluß resümiert den letzten Punkt (377Dff) als moralische Pflicht)

Der Streit der beiden Doppelbegriffe des Themas, der den Staatsgedanken undenkbar macht, ergibt sich aus der Unklarheit der beiden Begriffe.<sup>170</sup> Man darf sie nicht getrennt voneinander behandeln. „Beide Gedanken sind aufeinander angewiesen. Reißt man sie auseinander, so ist der politische Fehler da.“<sup>171</sup> Barth beginnt die Korrektur der Begriffe bei der falschen Definition des Menschenrechts; geht demnach, wenngleich dessen Recht einschränkend, vom Einzelnen aus. Es scheint, „daß wir in erster Linie Menschen sind und erst in zweiter Linie Bürger“.<sup>172</sup> Der einzelne Mensch scheint elementar, der Staat, nachrangig, zu seinem Leben hinzuzukommen. „Der Nachdruck meines Interesses liegt nicht bei ihm, sondern bei mir selbst. Der Staat, die Gesellschaft ist mir vielleicht sogar sehr wichtig, aber doch nur, weil er ein sehr wichtiges Mittel ist, um mich zu fördern und zu unterstützen, weil ich es in der Praxis ohne die Gesellschaft nicht machen kann.“<sup>173</sup> Staat und Gesellschaft sind die Adressaten meiner Forderungen, ich fordere Rechte, Gestalten der Freiheit, im Namen meiner Menschenwürde.<sup>174</sup> „Wir verstehen jetzt, daß das ‚Menschenrecht‘ das Schlagwort der *Revolution* zu allen Zeiten ist.“<sup>175</sup> Auf die vom einzelnen an den Staat gerichtete Forderung, ihm Freiheit zu verschaffen, kann man jedoch „nie und nimmer den Staat stellen und begründen“.<sup>176</sup> Soll der Staat auch nur „ein friedliches Zusammenleben der Menschen möglich machen“,<sup>177</sup> das im beschriebenen Sinn eingeforderte Menschenrecht macht „schon diese bescheidene Voraussetzung mit absoluter Sicherheit zunichte.“<sup>178</sup> Die nur fordernde Revolution ist demnach „für die Entstehung des Staates unfruchtbar“.<sup>179</sup>

Für das Mangelhafte einer bloßen Forderung der Menschenrechte gibt Barth „zwei absichtlich recht verschieden gewählte Beispiele“. Die „große französische Revolution“ hob an „mit der Proklamation der Menschenrechte gegenüber staatlicher und kirchlicher Gewaltherrschaft“, sie lief aus „in eine immer wilder und sinnloser um sich schlagende Pöbelherrschaft“. Napoleons Kartätschen mußten „den Pöbel belehren, daß es noch andere Menschenrechte gebe als die seinigen. Die Revolution wurde unmöglich, weil sie nicht über die Revolution hinauskam. Das Menschenrecht kam in Konflikt mit sich selbst, weil es sich selbst nicht verstand und *nur* Freiheit sein wollte.“<sup>180</sup> – Das zweite Beispiel war „nicht aus der politischen, sondern aus der wirtschaftlichen Geschichte“ genommen. Das „moderne kapitalistische Unternehmertum“ ging hervor „aus einer Revolution gegen die zunftmäßige Gliederung und Regulierung des Handwerks. Das Menschenrecht, das man hier anstrebte, war die Handels- und Gewerbefreiheit“. „Und doch ist es gerade dieses Menschenrecht der persönlichen Freiheit auf wirtschaftlichem

<sup>170</sup> 363D. „dies oberflächliche und unrichtige Verständnis“ (364C).

<sup>171</sup> 364C

<sup>172</sup> 364D

<sup>173</sup> 364D

<sup>174</sup> 365A. „Ich fordere vom Staat, von der menschlichen Gesellschaft Bewegungsfreiheit, Gelegenheit, mich zu entfalten, und das Recht dieser Forderung begründe ich damit, daß ich ein Mensch bin. In was dies Menschenrecht besteht, das ich fordere, ist gleichgültig: es kann sich um politische Rechte im Sinn von Verfassungsrechten handeln oder um wirtschaftliche, gesellschaftliche oder intellektuelle Rechte. Das Wesentliche an der Sache ist immer die Freiheit. Ich wünsche mich auf irgendeinem Gebiete frei und ungehindert zu entfalten, und ich verlange diese Freiheit im Namen meiner Menschenwürde.“ (365AB)

<sup>175</sup> 365B. „Mit dem Wort Menschenrecht schlägt die Revolution ihre Gegner. . . Und sofern sie *nur* Revolution ist, weiß sie auch *nur* Freiheit zu fordern vom Staat.“

<sup>176</sup> 365C. Es gibt ja „nicht nur *ein* solches Menschenrecht,“ sondern „unzählige“. Wie ist das, „wenn eine Anzahl Leute, die dicht nebeneinander stehen, durch Armkreisen ihr zweifelloses Menschenrecht geltend machen“?

<sup>177</sup> 365CD. „Wir wollen vom Staat vorläufig nicht mehr voraussetzen, als daß er ein friedliches Zusammenleben der Menschen möglich machen sollte.“

<sup>178</sup> 365CD

<sup>179</sup> 365D. „Die Revolution, die nicht *mehr* ist als Revolution, die also nur in der Forderung von Bewegungsfreiheit für den Einzelnen besteht, sie ist für die Entstehung des Staates unfruchtbar, ja sie wirkt direkt schädlich, insofern sie zersetzt und auflöst, was an Ansätzen zur Staatsbildung im Gebiete der Revolution vielleicht vorhanden wäre.“ (365D)

<sup>180</sup> Die daraus folgende Staatsform bedeutete „gegenüber ihrem (der Revolution) ursprünglichen Programm einen gewaltigen Rückschritt“. (366AB)

Gebiet, das, sobald es durchgeführt wurde, hart zusammengestoßen ist mit dem Menschenrecht des proletarischen Arbeiters. Menschenrecht des Arbeitgebers scheint es, mit seinem Gut nach seinem Willen zu schalten und zu walten, Lohn und Arbeitszeit und Arbeitsverhältnisse nach seinem Gutdünken zu bestimmen, Menschenrecht des Arbeitnehmers scheint es ebenso bestimmt, über alle diese Dinge mitzuverfügen. Wessen Menschenrecht gilt nun? Um diese Frage dreht sich der sogenannte *Klassenkampf*.<sup>181</sup> Das Unternehmertum hat den Kampf eröffnet, die Anarchie von unten war nur die Antwort auf die Anarchie von oben.<sup>181</sup> „Der moderne Staat wehrt sich darum für sein eigenes Dasein, indem er seine soziale Gesetzgebung ausbaut, was aber an allen Punkten eine *Einschränkung* des Grundsatzes der Handels- und Gewerbefreiheit, d. h. des ‚Menschenrechtes‘ bedeutet. Das ‚Menschenrecht‘ ohne diese Einschränkung wäre auch hier die Katastrophe des Staates.“<sup>182</sup>

Geht es nach dem „sogenannten gesunden Menschenverstand, nach dem wir in erster Linie Menschen sind und erst in zweiter Linie Bürger“<sup>183</sup>, so begegnet die Bürgerpflicht dem „Menschenrecht der unbedingten Bewegungsfreiheit immer erst in dem Augenblick, wo es mit andern ‚Menschenrechten‘ Krieg anfängt und deshalb zur Ordnung gerufen werden muß“.<sup>184</sup> „Die Kartätschen Napoleons und die moderne soziale Gesetzgebung müssen dem Menschenrecht beibringen, was Bürgerpflicht ist.“<sup>185</sup> Die bisher besprochene Vorstellung von den Menschenrechten ist ja auf die Vorordnung des einzelnen Menschen vor Staat und Gesellschaft gegründet, als sei „der Staat nur ein Mittel . . . für die Förderung der eigenen Person“.<sup>186</sup>

Der falschen Vorstellung vom Menschenrecht steht nun eine Auffassung der Bürgerpflicht gegenüber, „die politisch ebenso gefährlich ist wie die eben gezeichnete vom Menschenrecht“. „Wie es sich dort um das Prinzip der bürgerlichen und wirtschaftlichen Revolution handelt, so hier um das Prinzip des *Konservativismus*.“<sup>187</sup> „Das konservative Prinzip lautet: Unterordnung des Einzelnen unter die Ordnungen der Gesellschaft und darum Erhaltung dieser Ordnungen“, nämlich „einer bestimmten politischen oder wirtschaftlichen Einrichtung der Gesellschaft“.<sup>188</sup> Auch die Bürgerpflicht als bloße „Respektierung jener Ordnungen der Gesellschaft“ bedeutet „eine Auflösung des Staatsgedankens“.<sup>189</sup> Das Prinzip des Konservativismus ist gleich dem der Revolution „staatsauflösend, denn es macht das Zusammenleben innerlich unmöglich. Die Bürgerpflicht im Sinn einer Verpflichtung auf bestimmte bürgerliche Ordnungen streitet mit dem

---

<sup>181</sup> 366CD. „Es ist vollständig richtig, wenn von sozialistischer Seite gesagt wird, daß dieser Kampf nicht vom Proletariat, sondern vom Unternehmertum eröffnet worden ist – dies geschah eben durch das Hervorstellen jenes Menschenrechts der Handels- und Gewerbefreiheit im Sinne des schrankenlosen Wettbewerbs. Es war die Anarchie von oben, auf die die Anarchie von unten nur die Antwort war. Ungehinderte Entfaltung dieser Anarchie müßte den Staat längst aufgelöst haben.“

<sup>182</sup> 367A

<sup>183</sup> 364CD

<sup>184</sup> 367B

<sup>185</sup> 367B

<sup>186</sup> 367C. „Durchgeführt würde diese Auffassung in Wirklichkeit die Auflösung des Staates bedeuten.“

<sup>187</sup> 367C

<sup>188</sup> 367CD. Barth nennt als Beispiele die im Spätmittelalter entstandenen mecklenburgischen adligen Landstände, die eine Verfassungsreform auf eine moderne Volksvertretung hin verhinderten, sowie die „preußischen Schutzzölle“ Bismarcks.

<sup>189</sup> 368A. „Denn wenn wir noch einmal auf unsere vorläufige Definition zurückgreifen wollen, wonach der Staat ein Zusammenleben der Einzelnen ist, so erhellt sofort, daß das konservative Prinzip dieses Zusammenleben innerlich unmöglich macht. Woher haben Einzelne, und wenn es die Mehrheit wäre, geschweige denn wenn es sich um eine Monarchie oder Aristokratie handelt, woher haben Einzelne das Recht, die definitive Erhaltung gewisser Einrichtungen den übrigen Einzelnen als Bürgerpflicht aufzuerlegen? Ist es nicht ebensowohl Erfüllung der Bürgerpflicht, wenn diese übrigen Einzelnen vielleicht ganz andere Einrichtungen erhalten oder einführen möchten? Vernachlässigt der Sozialdemokrat seine Bürgerpflicht deshalb, weil er eine andere Ordnung des Staates anstrebt als die eben bestehende?“ (368BC)

Menschenrecht.<sup>190</sup> Was Menschenrecht sei und bedeute, wird (bis zur Neubestimmung beider Begriffe im zweiten Teiles Vortrags) auf die anarchische Entgegensetzung zum Konservativismus zugespitzt: „Es ist Menschenrecht, jede bestimmte Einrichtung des Staates in Frage zu stellen. Die Bürgerpflicht, die diesem Menschenrecht wehren wollte, stellt den Staat selbst in Frage.“<sup>191</sup>

Der zweite Teil<sup>192</sup> beginnt wiederum mit dem einzelnen Menschen, der handelt. Das Menschenrecht des Einzelnen kann nicht in „schränkenloser Bewegungsfreiheit“ bestehen. Es sind „Recht“ und „Interesse“ zu unterscheiden. Die Wahrscheinlichkeit des Konflikts ergibt sich aus dem individuellen Interesse, durch den Grundsatz des Rechts „wird das Handeln der Menschen einheitlich“.<sup>193</sup> Das Interesse trennt, das Recht verbindet, weil seine „Regel“ „jedenfalls für eine Mehrzahl anderer Menschen auch gilt“.<sup>194</sup> Sondert man bei dem maßlos fordernden Menschenrecht das Interesse vom Recht und läßt die Beschränkung des Einzelnen, die im Recht liegt, zur Geltung kommen, so ist man eben mit dem Begriffe des „Menschenrechts“ dennoch „auf dem Weg“, „der zum Staatsgedanken führen muß“.<sup>195</sup> Für Barth wäre demnach mit der Absonderung des Interesses vom grenzenlos beanspruchenden Menschenrecht der Bewegungsfreiheit der grundsätzliche Übergang vom (Zustehendes und mehr) fordernden zum (fremder Forderung folgend) zu leistenden Recht, vielmehr zum Recht überhaupt verknüpft.

Weil er den Menschen zur Beschränkung von außen nötigen würde, bricht Barth den betretenen Weg ab, um auf anderem zur innerlichen Selbstnötigung zu gelangen.<sup>196</sup> Die von Einzelnen geforderte Freiheit kann nicht Willkür sein; „Menschenrecht kann nur bestehen in der *Freiheit, als Mensch zu handeln*. Die Freiheit, sich wie ein Tier zu gebärden, kann niemals Menschenrecht werden.“<sup>197</sup> Über die Frage nach einem „notwendigen Gesetz des Handelns“<sup>198</sup> gelangt Barth zu der Feststellung: „Eine ungerechte oder böse Handlung ist überhaupt keine Handlung, wenn man es genau nimmt.“<sup>199</sup> Aus dem rechtmäßigen Handeln als einheitlichem Tun ergibt sich, daß ich mit diesem Tun „nur ein Glied bin in dem Organismus der andern Menschen, mit denen ich durch diese Regel verbunden bin.“<sup>200</sup> Wird aber in der verbindenden Regel die Pflicht erkannt, so weiß der Mensch: „Mein Recht besteht in meiner Pflicht und nur in meiner

<sup>190</sup> 368C. Forts: „Denn das Menschenrecht strebt nach persönlicher freier Entfaltung über alle Schranken bürgerlicher Ordnung hinaus, es kann sich mit keinem bestimmten Staatsorganismus begnügen, wenn es sich auch in alle auf Zeit zu finden weiß.“

<sup>191</sup> 368Cf. Forts: „Und in der Aufrichtung dieser Bürgerpflicht liegt der politische Fehler des Konservativismus.“

<sup>192</sup> 369A-374A

<sup>193</sup> 369B

<sup>194</sup> 369C

<sup>195</sup> 369C

<sup>196</sup> Bewegungs- oder Handlungsfreiheit, deren Tun nun genauere Bestimmung erfährt, um wirklich rechtsfähig zu werden, war gemeint mit „Menschenrecht“. „Gegensatz zum Menschenrecht wäre menschenunwürdiger Zwang. Insofern ist es also ganz richtig, daß das Menschenrecht in Bewegungs- oder sagen wir besser: *Handlungsfreiheit* besteht. Insofern hat die Revolution recht und der Konservativismus unrecht. Aber wohlverstanden: diese Freiheit ist nicht Willkür; sie ist *Freiheit des Handelns* und nichts weiter.“ (369D) – Mit dem Folgenden, der Einführung eines moralischen Subjekts, verläßt Barth (endgültig) die Denkart Cohens. Auch die Eigenart des Cohen-Herrmann-Schemas besteht ja in der Einfügung eines Subjekts in das Cohensche allgemeine Kulturbewußtsein.

<sup>197</sup> 370A

<sup>198</sup> 370A

<sup>199</sup> 370B. Forts: „Wenn wir sie doch so nennen, so ist es eine Nachlässigkeit unseres Denkens und Redens, aber nicht mehr. Wenn der Schreiner einen Stuhl macht, der den Fehler hat, daß er nicht stehen kann, so mag man dies Gebilde immerhin einen Stuhl nennen; es ist in Wirklichkeit keiner, den es fehlt ihm das, was zum Begriff eines Stuhls gehört. Handlung können wir uns nur denken als *rechte Handlung*.“ Können wir uns eine Handlung nur als rechte denken (als menschliche, nicht bloß tierische), so hat dies „den Sinn, daß wir meinen, so müßten auch die Handlungen *anderer* Menschen beschaffen sein. Das unterscheidet ja Recht vom Unrecht.“ (370C) Unrecht ist unbedachtes Tun, „Ausnahme“. (370CD)

<sup>200</sup> 370D. Davor: „Rechtmäßiges Handeln oder, wie wir also sagen können: Handeln überhaupt ist immer ein einheitliches Tun. Ich handle, das heißt: ich handle recht, wenn ich tue, was ich auch für andere als Regel ansehe.“

Pflicht, genauer gesagt: in meiner Bürgerpflicht.<sup>201</sup> Mein anfangs unbeschränkt forderndes Menschenrecht hat sich bei richtiger Betrachtung als die mir durch mich selbst gebietende Bürgerpflicht enthüllt: „*Ein anderes Menschenrecht habe ich nicht als die Bürgerpflicht, denn ich habe keine andere Freiheit zu handeln.*“<sup>202</sup>

„*Indem ich mein Menschenrecht ausübe in der Bürgerpflicht, betätige ich den Staatsgedanken.*“<sup>203</sup> Durch die Beschreibung des rechten Tuns als gliedhaften Handelns<sup>204</sup> hat Barth, monadisch ganz bei sich selber bleibend, doch streng systematisch, wie angekündigt,<sup>205</sup> den Staat entstehen lassen,<sup>206</sup> vielmehr rein aus Begriffen mit innerlich logischer Notwendigkeit den Staatsgedanken erzeugt. „Der Staat, von dem da die Rede ist, ist selbstverständlich zunächst weder der aargauische noch der schweizerische noch der deutsche oder französische Staat, sondern der Staat überhaupt, der Staat als menschliche Gemeinschaft und daher als Organismus menschlichen Handelns.“<sup>207</sup> Die Angleichung der Politik an die Moral ist die Folgerung, die Barth aus diesem Erkenntnisweg sogleich zieht: „Moral und Politik darf nicht zweierlei sein, sie sind eins und dasselbe.“<sup>208</sup> Der Organismus-Gedanke steht nicht als politische Idee neben der moralischen, „vielmehr haben wir den Staatsgedanken selbst als eine moralische Idee aufgefunden.“<sup>209</sup> Die Moral des Menschenrechts ist froh, nicht beim Staat der Geschichte zu enden, der stets in der Gefahr des Tierrechts und vielleicht in der Gefahr des Konservatismus stünde, sondern zum Staatsgedanken zu gelangen, der, nie gefährdet, als kritische Potenz (und unendliches Ziel) stets erhalten bleibt.

Barth hat den Hörer (und späteren Leser) dahin geführt, daß sich ihm nun die Frage von selber aufdrängt, ob denn dem Gedanken des Staats als moralischer Idee überhaupt eine Bedeutung für den in der Geschichte bestehenden Staat zukommen könne, und im bejahten Falle, welche. Barth kommt in der Tat, nachdem er in der ersten Hälfte seiner positiven Ausführungen den Staatsgedanken hat entstehen lassen, in deren zweiter Hälfte<sup>210</sup> auf dessen Bedeutung zu sprechen. Er wendet sich zu diesem Zweck vom Staatsgedanken zu dessen Subjekt zurück, dem moralisch denkenden einzelnen; ist doch der Staatsgedanke in meinem sittlichen Handeln enthalten: „Mein Menschenrecht ist meine Bürgerpflicht.“<sup>211</sup> Barth wiederholt als Vorträger zwar einen anderen Satz, um zum Einzelnen zurückzukehren: „Der Staat ist der Organismus des

<sup>201</sup> 370D. Forts: „Das will sagen: mein Recht verpflichtet mich dazu, Bürger zu sein. Wenn ich überhaupt als Mensch handeln will, muß ich Bürger werden, das heißt: ich muß handeln als Mit-Glied anderer Glieder, die zusammen verbunden sind als Organismus, ich muß – nicht willkürlich – sondern mit-gliedmäßig handeln. Dies mit-gliedmäßige Handeln ist meine Bürgerpflicht.“

<sup>202</sup> 371A. Forts: „Mein Menschenrecht ist meine Bürgerpflicht. Jeder andere Gebrauch meiner Freiheit wäre eben nicht mehr Menschenrecht, sondern Menschenunrecht oder Tierrecht. So führt ein direkter Weg vom Menschenrecht zum Staat: *Indem ich mein Menschenrecht ausübe . . .*“

<sup>203</sup> 371B

<sup>204</sup> „Wenn ich mit meinem Tun nur ein Glied bin in dem Organismus der andern Menschen“ (370D).

<sup>205</sup> Wir wollen „die Entwicklung zu belauschen versuchen, in der sich mit innerlich logischer *Notwendigkeit* aus den Begriffen Menschenrecht und Bürgerpflicht der Gedanke des Staates in seiner Grundform aufbaut.“ (363C)

<sup>206</sup> Die „Entstehung und Bedeutung des Staates“ darzulegen, hatte der Präsident des Safenwiler Arbeitervereins ihn gebeten. (362D)

<sup>207</sup> 371B; vgl 1,358B.

<sup>208</sup> 371C. Forts: „Eine Moral, die nicht politische Moral wäre, ist überhaupt keine Moral. Denn das Wesen des Moralischen ist gerade das Politische, das Bürgerpflichtmäßige.“ Das „Tierrecht“ wird für die Politik ausgeschlossen: „Und eine Politik, die nicht moralisch ist, verdient ihren Namen nicht. Denn was könnte das für eine Erfüllung der Bürgerpflicht sein, die etwas anderes als Ausübung des Menschenrechts, also vielleicht Menschenunrecht oder Tierrecht wäre!“ (371D)

<sup>209</sup> 371C. Forts: „Die Begründung der Moral selbst, der Begriff der Handlung hat uns auf den Staat geführt.“

<sup>210</sup> 369A-371D; 371D-374A

<sup>211</sup> 371A

menschlichen Handelns.<sup>212</sup> Und wiederholt befestigend auch: „Erst Mensch und dann Bürger“ sei die Meinung, die so irrtümlich wie verbreitet ist.<sup>213</sup>

Vor Sozialdemokraten ausgesprochen, die damals noch die Revolution in ihren Gedanken (mehr oder weniger) bewegten und von anderen Hörern jedenfalls als revolutionär angesehen wurden, ist der daraus gezogene Schluß nicht allein abstrakte logische Folgerung, vielmehr höchst beziehungsreich: „Damit ist die Revolution als politisches Prinzip ausgeschaltet, und zwar sowohl die Revolution von unten, die Willkür des Pöbels, als die Revolution von oben, die Willkür des Kapitalismus. Das Menschenrecht steckt sich selbst eine Grenze dadurch, daß es nichts anderes sein will als Bürgerpflicht.“<sup>214</sup> Und nicht weniger beziehungsweise und noch wagemutiger war zugleich nach der anderen Seite hin geredet, der der ortsansässigen Fabrikanten als Vertretern des Kapitalismus. Nicht nur diese, sondern wiederum auch die andere, erste Seite traf gleichfalls, was folgte: „Ebendamit ist aber auch der Konservatismus als politisches Prinzip ausgeschaltet. Indem ich als denkender Mensch staatsbürgerlich handle, bin ich damit noch keineswegs an eine bestimmte Form des Staates oder der gesellschaftlichen Ordnung gebunden. Denn wenn das rechte staatsbürgerliche Handeln besteht im Tun dessen, was ich als die Regel ansehe, so bin ich nicht nur Mit-Glied des Staates, das heißt Mit-Gehorchender, sondern ebensowohl Mit-Gesetzgebender.“<sup>215</sup> Die Erläuterungen des Redners vom musterhaften Voraussein des Einzelnen in seinem Denken und Handeln gegenüber der Gesetzgebung lassen sich abstrakt und zugleich konkret-praktisch verstehen, immer freilich viel fordernd.<sup>216</sup>

Die Wirtschaftsform des Kapitalismus wird von der Bürgerpflicht als Gestalt der Moral des Einzelnen her als revolutionär kritisiert. Ein letzter Gedankengang gilt eigentlich nur dem politischen Konservatismus, bezieht aber unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes (nämlich der seit Jahren anstehenden Revision des schweizerischen Fabrikgesetzes) die Wirtschaft ein. Eine bloße Zwischenbemerkung ersetzt dabei „Revolution“ durch „Fortschritt“: „Das Recht des Fortschritts – denn so sagen wir besser statt Revolution – das Recht des Fortschritts läßt sich aber auch noch anders begründen gegenüber dem Prinzip des Konservatismus.“<sup>217</sup>

Mit alledem ist der Redner im Begriff, über die Bedeutung des Staates Auskunft zu geben. Der Staatsgedanke richtet sich nach dem Begriff des Menschlichen überhaupt, orientiert sich also an einer Ordnung und Verfassung für die Allheit der Menschen. „Die Pflicht, der ich mich als Staatsbürger unterordne, ist nicht die Pflicht eines einzelnen Kreises von Menschen, sondern die

---

<sup>212</sup> 371D; vgl 371B. Forts: „Denn alles menschliche Handeln, das sich durch das Denken rechtfertigen läßt, kann nicht anders als bürgerpflichtmäßig sein. Wir können als denkende Menschen nicht anders handeln denn als Staatsbürger.“

<sup>213</sup> 372A; vgl 364D. „Ich bin überhaupt nur dadurch Mensch, daß ich Bürger werde. Mein Handeln ist unrechtes, dh überhaupt kein Handeln, wenn es nicht soziales, staatsbürgerliches Handeln ist. (372A)

<sup>214</sup> 372AB. Von der „Pöbelherrschaft“ als Ausgang der französischen Revolution zu sprechen (366A), erscheint nun spätestens als gleichfalls beziehungsweise und fast schon kühn.

<sup>215</sup> 372B

<sup>216</sup> „Die Regel, die ich mir zur Pflicht mache, kann die höhere und bessere sein als die eben zufällig in Staat und Gesellschaft in Geltung stehende. Ja, was sage ich: sie *kann*, sie *soll* besser und höher sein. Das staatsbürgerliche Denken und Handeln des einzelnen soll der Gesetzgebung des Staates immer voraus sein. Ist es aber wirklich staatsbürgerliches Denken und Handeln, dann hat der einzelne auch das Recht, nein die Pflicht, darauf zu dringen, daß die bestehenden Formen seines Staates besser werden, dh daß eine höhere Pflichtregel die allgemeine wird. (372C)

<sup>217</sup> 372CD. Forts: „Alle bestimmten Staats- und Gesetzesformen sind Pflichtregeln für einzelne bestimmte Kreise von Menschen. Die monarchische Verfassung mag zB für die heutigen Deutschen das Angemessene sein, ob sie es in hundert Jahren noch sein wird, ist eine ganz andere Frage; ob sie es für uns Schweizer wäre, ist wieder eine ganz andere Frage, über die wir wohl alle unsere ziemlich bestimmte Meinung haben. Das schweizerische Fabrikgesetz hat seiner Zeit gewiß einen Fortschritt bedeutet; für die Verhältnisse der Gegenwart genügt es nicht mehr; in England wäre es vielleicht schon viel früher als ungenügend empfunden worden. Eine bestimmte Staats- oder Gesetzesform gilt also immer nur für bestimmte Menschen einer bestimmten Zeit. Eben darum kann sie nicht ewig gültig, kann ihre definitive Erhaltung nicht Bürgerpflicht sein.“

Pflicht der Allheit der Menschen.“<sup>218</sup> Der Staatsgedanke hört nun nicht auf, den bestehenden Staat an der idealen Verfassung für die Allheit der Menschen kritisch zu messen, woraus sich als Bürgerpflicht ergibt, „die Form des Staates immer aufs neue zu revidieren, zu erneuern und zu verbessern, sie in unendlichem Streben jenem unendlichen Ziel entgegenzuführen, das darin bestehen würde, daß sie in allen ihren Bestimmungen wirklich Pflichtregel der Allheit der Menschen wäre.“<sup>219</sup> „In diesem Fortschritt oder sagen wir noch präziser in diesem *Fortschreiten* betätigen wir den *Staatsgedanken*, betätigen wir unsere *Bürgerpflicht* und eben damit unser *Menschenrecht*.“<sup>220</sup> In diesem Sinne ist die Bedeutung des Staats (als moralischer Idee) die, der Organismus einheitlichen Tuns, gliedhaften Handelns zu sein.

Die Anlage des Vortrags ergibt einen Vortrag mit zweifachem Beschluß. Ganz wie gewünscht und deshalb eingangs versprochen hat der Redner in den beiden bisherigen Teilen seines Vortrags grundlegende Einsicht in Wesen und Bedeutung des Staates vermittelt und hat aus dem Wechselspiel von Menschen-Recht und Bürger-Pflicht die notwendige Idee des Staates vor Augen und Ohren der Versammelten erstehen lassen. Ist der Staat und damit sein Gedanke nie vollendet, was hält den Staat derzeit in Bewegung, wozu treibt die Idee in der Gegenwart? Den Blick nun noch auf die Umstände und Anforderungen der Zeit zu richten, bedeutet eine neue, konkrete, die praktische Frage. So schließt der zweite Teil resümierend und eine Zusammenfassung der „Resultate“ leitet den letzten Teil ein.<sup>221</sup> Dieser wird am Ende seinen eigenen Beschluß erhalten, eine Zusammenfassung des Ganzen gibt es dann nicht mehr, nur einen Appell an den guten Willen, in der Bürgerpflicht das große Menschenrecht wahrzunehmen, dieweil „Politik nicht eine Sache des Redens und Zeitungslensens und Agitierens ist, sondern eine Charaktersache.“<sup>222</sup>

Die Zusammenfassung des bisher Ausgeführten zu Beginn des dritten und letzten Teils<sup>223</sup> nimmt für diesen den Ausgang bei der Spannung, die zwischen Menschenrecht und Bürgerpflicht bestehen bleibt und mit dem Hin und Her zwischen ihnen das unendliche Fortschreiten ergibt, in dem Staatsgedanke und Staat immer aufs neue erzeugt werden müssen. Die zu Beginn der Erörterungen des ersten Teils als Menschenrecht eingeklagte schrankenlose Bewegungsfreiheit des einzelnen hat sich als Tierrecht enthüllt. Menschenrecht ist erst das vom Einzelnen einsichtig in sich beschränkender Unterordnung handelnd zu bedienende (dafür aber seine Tierheit adelnde) Recht der Allheit der Menschen in Gestalt der Bürgerpflicht. „Im Fortschreiten vom einen zum andern entsteht der Staatsgedanke.“<sup>224</sup> Jene Spannung zwischen Freiheit und einsichtsvoller Unterordnung nötigt zur den Staat erzeugenden moralischen Politik.<sup>225</sup> Unter der verwirrenden Bezeichnung „Grundsätze eines Katechismus der richtigen Politik“<sup>226</sup> legt Barth in diesem letzten Teil seines Vortrags sodann dar, was ihm derzeit die dringendsten Forderungen einer moralischen Politik zu sein scheinen.<sup>227</sup>

<sup>218</sup> 373AB. (Man erinnere sich: Die geschichtlich bestehenden Staaten aber, „alle bestimmten Staats- und Gesetzesformen sind Pflichtregeln für einzelne bestimmte Kreise von Menschen“. (372D)) Forts (373B): „Die Verfassung oder das Gesetz, bei dem ich mich beruhigen dürfte, wäre aber erst das, welches für ausnahmslos alle Menschen Gültigkeit hat; die Regel, welche ausnahmslos alle Menschen miteinander verbindet. Davon sind wir nun noch unendlich weit entfernt, nicht nur wegen der Scheidung der Menschen in Völker, sondern wegen der innerhalb der Völker vorhandenen unendlichen sozialen und intellektuellen Unterschiede.“

<sup>219</sup> 373C. Forts: „Nicht im Träumen von diesem Staatsideal, aber in der sittlichen und politischen *Arbeit*, die dieses Ziel beständig vor Augen hat, besteht der Fortschritt.“

<sup>220</sup> 374A. – Ein für Barths Denken, Tun und Lassen in jeder Hinsicht bezeichnender Schluß.

<sup>221</sup> 374AB-C

<sup>222</sup> 379CD. – Ein für Barths Denken, Tun und Lassen höchst bezeichnendes Verfahren.

<sup>223</sup> 374A-379C

<sup>224</sup> 374B

<sup>225</sup> 374C.

<sup>226</sup> 374AB. – Die „richtige Politik“ ist so ideal und mit dem Cohen-Herrmann-Schema die Realitätsbeziehung (der „Ideen und Einfälle“) suchend wie der „Staatsgedanke“, der (noch) nicht der Staat (irgendeiner aller Staaten) ist.

Zum ersten:<sup>228</sup> Der „umfassenden Kompetenz“ des „Staates, wie er sein sollte“, darf „nichts Menschenrechtes“, das es geben kann, „sich entziehen“. „Diese umfassende Kompetenz des Staates muß sich zunächst darin äußern, daß wirklich Allen Gelegenheit geboten wird, in der Bürgerpflicht ihr Menschenrecht auszuüben.“<sup>229</sup> Barth kehrt zur weiten Bedeutung der Begriffe zurück und schmeichelt dem gemeinsamen Schweizer Stolz der Versammelten, indem er zur allgemeinen Befriedigung noch einmal feststellt, daß die Schweiz die derzeit denkbar beste Verfassung besitze.<sup>230</sup> „Aber auch die Demokratie bedarf noch eines weiteren Ausbaus durch Heranziehung der Frau zur Mitausübung des Bürgerrechts.“<sup>231</sup>

Zum zweiten:<sup>232</sup> Nach der Staatsform bei den „Aufstellungen praktisch-politischer Natur“<sup>233</sup> die Wirtschaft in den Blick nehmend, erklärt Barth: „Diese Ausdehnung der Kompetenz des Staates muß sich nun vor allem erstrecken auf die materielle Grundlage des Menschenlebens, auf *Produktion* und *Konsum*. Ich bin in der glücklichen Lage, mich mit meiner politischen Anschauung in diesem Punkt in Übereinstimmung mit dem Programm der Partei zu finden, die ihr Verein bei uns vertritt.“<sup>234</sup> Produktion und Konsum sind nicht „Sache des Einzelnen“, als „Menschenrecht“ vielmehr „auch eine Ausübung der Bürgerpflicht“. Dies ist nicht gegeben, „solange nicht eine wirkliche Gleichmäßigkeit – nicht Gleichheit – besteht in Bezug auf den Ertrag zwischen den beteiligten Faktoren: Kapital und Arbeit.“<sup>235</sup> Der „politische Fortschritt auf wirtschaftlichem Gebiet“ darf nicht enden, bis „die verbindende Pflichtregel sich im Verhältnis zwischen beiden (Kapital und Arbeit) durchgesetzt hat“. Die „Hoffnung auf den Fortschritt

---

(Institution gibt es daher nur als unvollkommenes Ereignis.) – Gibt es ein moralisches Subjekt, so sucht dieses in der Beziehung auf die Idee die Realitätsbeziehung. So steht zu vermuten, daß der Redner, indem er vernünftig von der Menschheit spricht, als Theologe insgeheim auf das menschheitliche Reich Gottes zielt und dessen Verwirklichung im Auge hat.

<sup>227</sup> Den fehlenden Zusammenhang der Gedanken verbirgt zum ersten der Versuch, das zuvor Ausgeführte immer wieder anklingen zu lassen und mit den nun vorgetragenen Forderungen in Verbindung zu bringen. Ebendahin wirkt zum andern die Zubereitung für sozialdemokratische Ohren. Zum ersten ist um der umfassenden Kompetenz des Staates willen die fortschrittliche Demokratie der Schweiz durch das *Frauenstimmrecht* zu verbessern. Zum zweiten: Was *Produktion* und *Konsum* betrifft, so muß Fortschritt des sozialen Verständnisses auf beiden Seiten den Unterschied im Ertrag von Kapital und Arbeit mindern und die Klassenfeindschaft in eine Zusammenarbeit von organisiertem Kapital und organisierter Arbeit überführen, bis der Staatsgedanke, beide Seiten verbindend, sich durchgesetzt hat. Drittens bringt Barth unter dem Titel Gesundheit auch hier die *Alkoholfrage* zur Sprache und spielt beizu auf erhoffte Verkürzung der Arbeitszeit an. Zum vierten gibt der Gesichtspunkt der „Erziehung“, daß nämlich die Schulbildung um eine allgemeine Volksbildung aller Altersstufen zu erweitern sei, Gelegenheit zum Widerspruch gegen die sozialdemokratische Forderung der *Trennung von Kirche und Staat*, welche die Religion aus der Öffentlichkeit und dem Gegenüber zum Staat verdrängte. Zum fünften und letzten lehnt Barth in einer zusammenfassend-abschließenden Betrachtung des stufenweisen Aufbaus des Staatslebens, dem gemäß die Bürgerpflicht wahrzunehmen ist, den konservativistisch-definitiv gefaßten Begriff der *Klasse* als einem menschheitlich bestimmten Staatsgedanken widersprechend ab.

<sup>228</sup> 374C-375A

<sup>229</sup> 374D. – Nach der moralischen Ableitung des Staates und der Politik gibt es außer dem Einzelnen kein handelndes Subjekt. Was der Kompetenz des Staates zugeschrieben wird, setzt indessen einen Staat von „umfassender“, von nicht geringer Handlungsfähigkeit voraus.

<sup>230</sup> 374Df. Bereits 372Df hatte Barth den Vorzug der Schweiz vor Deutschland festgestellt. Bei der Despotie dürfte er auf Rußland gezielt haben; vgl 1,73Cf. – Was Barth zur Staatsform ausführt, läßt erkennen, daß er, von schweizerischen Verhältnissen ausgehend, stillschweigend die Verfassung einer repräsentativen Demokratie voraussetzt. – Zum Schweizerstolz vgl Ragaz (vor dem Bruch mit dem Bürgertum 1912), Christentum und Vaterland (1910), in: LRagaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Bd II (Erlenbach-Zürich, München, Leipzig 1922) 104ff, bes 129ff.

<sup>231</sup> Die politische Gleichstellung der Frau durch das Stimmrecht war sozialdemokratische Forderung; Programmpunkt der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands seit 1891. Nach Busch 21C war bereits der Vater Fritz Barth für die Frauenfrage aufgeschlossen.

<sup>232</sup> 375AB-376A

<sup>233</sup> 374A

<sup>234</sup> 375AB. – Vgl ob Liechtenhan in seinem Artikel über den Hauptpunkt des Sozialismus, ehe er auf das Verhältnis zur Sozialdemokratie eingeht. Vom Staat als Produzenten spricht Barth auch 399B (im Vortrag über „Jesus und die soziale Bewegung“), gleichsinnig von Staat und Gesellschaft in der Antwort auf den offenen Brief 412ff.

<sup>235</sup> 375C

sozialen Verständnisses in *allen* Klassen, der da ruht auf der Macht der Tatsachen“, setzt Barth ausdrücklich einer „mehr oder weniger gewaltsamen Expropriation der Produktionsmittel seitens des Staates“ entgegen.<sup>236</sup> Die „organisierte Arbeit“ und das „organisierte Kapital“ müssen eines Tages „verstehen, daß sie nicht Feinde sein dürfen, sondern zusammengehören“.<sup>237</sup>

Zum dritten:<sup>238</sup> „In die Kompetenz des Staates gehört ebenso zweifellos die leibliche *Gesundheit*. Es besteht durchaus kein Menschenrecht, wonach es mir zustände, die Gesundheit anderer *oder meine eigene* zu zerrütten. Wenn ich es tue, so übe ich Tierrecht und nicht Menschenrecht.“ Die Gesundheit anderer betreffend erhofft Barth wohl<sup>239</sup> von dem erneuerten Fabrikgesetz verringerte Arbeitszeiten. „Aber wie steht es mit der Pflicht gegen die *eigene* Gesundheit? Gilt es nicht noch immer als Menschenrecht, daß man sich besaufen *darf*, daß man geschlechtlich unrein leben *darf*, daß man ungesunde, degenerierte Nachkommen erzeugen *darf*?“ Die Partei wurde „manchmal, aber nicht immer auf Seiten des Menschenrechts gefunden“, „des Menschenrechts, das in der Bürgerpflicht besteht, gesund zu sein“.

Zum vierten:<sup>240</sup> „Weiter hat der Staat in Anspruch zu nehmen die *Erziehung* im weitesten Sinn des Wortes. Die Erziehung ist ihrem Wesen nach nicht Privatsache, sondern Staatssache, denn nicht für sich selbst wird der Mensch erzogen, sondern für den Staat, für die Gemeinschaft.“<sup>241</sup> Barth lobt das politische Verständnis für die Schule im Aargau. „Aber die Erziehung ist unendlich viel mehr als die Schule. Die Erziehung hört nicht auf mit dem fünfzehnten Jahr, sondern sie fängt damit an, und hier eröffnen sich unabsehbare Felder für den Fortschritt.“<sup>242</sup> Zu diesen Worten haben Barth nicht Erinnerungen an die eigene Berner Gymnasialzeit bewogen, er dürfte vielmehr im Blick auf seine Konfirmanden so gesprochen haben, die (in Safenwil wohl fast ohne Ausnahme) aus der Schule in ein Arbeitsleben (hauptsächlich in der Fabrik) entlassen waren, das ihnen wenig freie Zeit ließ.<sup>243</sup> Damit dürften seine Worte nicht zuletzt der Gestaltung des Sonntags gegolten haben. „Müßte er (der Staat), der doch ganz auf dem Fortschreiten beruht, wie wir sahen, müßte er nicht ganz anders darauf bedacht sein, aus seinen Gliedern wirklich fortschreitende Menschen zu machen durch Kultur wahrhaftig nicht nur ihres Verstandes, sondern ebensowohl ihres Willens und ihres Charakters? Wie kann man davon reden, die *Kirche* vom Staate abzutrennen?“<sup>244</sup> Erkennt Barth einerseits ein pädagogisches Bedürfnis, so folgt daraus zum andern die politische Absicht, der sozialdemokratischen Forderung nach Trennung von Kirche und Staat zu widersprechen. „Entweder ist sie (die Kirche) das *Organ*, das sich jene Erziehung der Jungen und Alten in umfassendster Weise zur Aufgabe macht, und dann ist sie ebendarum Organ des Staates. Oder sie besorgt diese Aufgabe nicht, dann widerspricht sie der Aufgabe des Staates, und dieser wäre berechtigt, sich von ihr nicht nur zu trennen, sondern sie zu *unterdrücken*.“<sup>245</sup> Auf's Ganze der Verhältnisse gesehen „soll man sich darüber klar sein, daß die Trennung für den Staat oder für die Kirche ein *Armutzeugnis* ist, und soll nicht tun, als wäre sie ein in der Sache berechtigtes und notwendiges Prinzip.“<sup>246</sup>

<sup>236</sup> 375Cf

<sup>237</sup> 376A. „Dann ist der ‚rote Kladderadatsch‘ da, aber anders, als viele Rote und viele ihrer Gegner es sich vorstellen.“

<sup>238</sup> 376B-C

<sup>239</sup> „Man wird in Safenwil verstehen, was ich meine.“

<sup>240</sup> 376CD-377C. – Für diesen Punkt muß man sich gegenwärtig halten: Barth eröffnet mit diesem Vortrag eine (auf Anregungen der Gewerkschaft zurückgehende) von ihm selber mitgeplante Reihe von Vorträgen im Dienste der Erwachsenenbildung als Fortsetzung der Schulbildung. Der Konfirmandenunterricht bringt Barth in Konflikt mit den Arbeitgebern, er erregt sich über den Alkoholkonsum besonders der Jugendlichen.

<sup>241</sup> 376CD

<sup>242</sup> 377A

<sup>243</sup> Vgl 601-604 in „Die Arbeiterfrage“.

<sup>244</sup> 377B

<sup>245</sup> 377C. Die Aargauer Kirche ist Staatskirche.

<sup>246</sup> 377C

Zum fünften:<sup>247</sup> Der Staat, der Schweizer Staat der Gegenwart, stellt vor vier besondere Anforderungen, welche die achtsame Anteilnahme seiner Bürger verlangen. Ein fünfter und letzter Punkt kehrt beschließend zu der allezeit bestehenden Sorge und Ermahnung zurück, das Bürgerrecht so wahrzunehmen, wie es der Sache entspricht, nämlich der Idee des Staates, der als menschliche Gemeinschaft für das Menschrecht überhaupt steht. Der Redner begann diesen letzten Punkt und Abschnitt: „Bürgerpflicht ist es, mitzuarbeiten an der Verwirklichung dieser Ziele, d. h. an der Durchführung der Allmacht des Staatsgedankens.“<sup>248</sup> Am Ende steht jedenfalls also die Absicht, den „Staatsgedanken selbst als eine moralische Idee“ oder „den Staat überhaupt, den Staat als menschliche Gemeinschaft und daher als Organismus menschlichen Handelns“<sup>249</sup> als Forderung an den einzelnen Menschen eben in seinem Privatleben noch einmal mit Nachdruck zu versehen.<sup>250</sup> Es sind drei ineinander liegende, immer weitere und am Ende von der Idee umfaßte äußere Kreise, in denen ich lebe und an deren politischem Leben ich inneren und sogar tätigen Anteil nehmen muß. „Ich darf nicht vorbeigehen an der *Gemeinde*, denn sie ist die kleinste Einheit des Staatslebens. Es ist meine Bürgerpflicht, die Solidarität der *Klasse* oder der beruflichen Gemeinschaft, der ich angehöre, zu wahren. Es gilt nun mit allem Nachdruck das Wort: ‚Ans *Vaterland*, ans teure, schließ dich an, . . ! Es handelt sich da immer um die gesellschaftlichen Gebilde, in die wir hineingeboren werden. *In* diesen Gebilden haben wir unsere Bürgerpflicht zu erfüllen, und wir werden sie nicht ungestraft außer acht lassen. Denn wie soll ich den Staatsgedanken betätigen, wenn nicht zunächst als Bürger der Gemeinde Safenwil, wenn nicht zunächst als Glied der Arbeiterklasse meinerwegen, wenn nicht zunächst als Schweizerbürger. ‚*Hier* sind die starken Wurzeln deiner Kraft‘ und *hier* haben wir unsere Aufgaben.“<sup>251</sup> Die Wahrnehmung der Bürgerpflicht ist freilich, erinnert der Redner, durch Konservatismus bedroht. „*Höher* als *jede* solche bestehende gesellschaftliche Form steht die Idee des Staates, die in keiner von ihnen erfüllt sein kann.“<sup>252</sup> Bei einer geschichtlichen Form zu verharren, verletzt das Menschenrecht, die Bürgerpflicht ist falsch verstanden. In diesem Zusammenhang findet eine letzte, ernste Kritik am Sozialismus ihren Platz. „Sie haben den Begriff der *Klasse* nach konservativer Weise zu einer definitiven Gesellschaftsform erhoben.“<sup>253</sup> Die „Arbeiterklasse“, als „berufliche Gemeinschaft“<sup>254</sup> so wichtig wie die „Gemeinde Safenwil“, sind dennoch beide „*Vorstufen*, die dazu da sind, den Staat in einem bestimmten Kreis zu verwirklichen.“<sup>255</sup> Um des Staatsgedankens willen relativiert Barth schließlich auch das Vaterland: „Ich glaube, kein schlechter Schweizer zu sein, wenn ich das sage. Das höchste Ziel politischen Strebens kann nicht das Vaterland sein. Gewiß, *im* Vaterland hat es zunächst – und das wird für Jahrtausende so bleiben – den Ort seiner Entfaltung.“<sup>256</sup> Über das Vaterland erhebt sich das politische Streben zu einem Staatsgedanken, der die Menschen überhaupt unter sich

<sup>247</sup> 377D-379C

<sup>248</sup> 377D. Wohlbemerkt: Allmacht des *Staatsgedankens*, nicht des Staates.

<sup>249</sup> 371C.B

<sup>250</sup> „Indem ich mein Privatleben im genannten Sinn einrichte, betätige ich bereits den Staatsgedanken. Aber in mein Privatleben hinein ragen nun die Gemeinschaftsformen des sozialen Lebens, und wenn ich fortschreiten will als Glied des Staates, muß ich auch teilnehmen an den politischen Gebilden, in die ich äußerlich und vorläufig hineingehöre.“ (377Df) – Mit den „Formen“ und „Gebilden“ geht Barth von der Idee zur Materie über, die bessernd, reformierend zu gestalten ist und findet damit den Anschluß an frühere Sätze, die von jenen ausgingen.

<sup>251</sup> 378AB

<sup>252</sup> 378C. Zum allgemeinen Anspruch des Partei-Programms der Schweizer Sozialdemokratie vgl die Zitate zu „Was heißt Sozialist sein?“ vom 16.VIII.1915 in III 3,161ff Annm 2.7.

<sup>253</sup> 378D. „Aber lassen Sie mich aussprechen, werte Freunde vom sozialistischen Arbeiterverein, was mir der schwerwiegendste Einwand gegen die Grundsätze ihrer Partei scheint: Sie haben den Begriff der *Klasse* nach konservativer Weise zu einer definitiven Gesellschaftsform erhoben. Viele Ihrer Führer und Wortredner wenigstens tun so, als ob es sich bei der politischen Aufgabe Ihrer Partei wesentlich um einen Kampf und Sieg Ihrer Klasse handle. Das ist auch Kirchturmspolitik, wenn Sie mir diesen Ausdruck erlauben.“

<sup>254</sup> 378A

<sup>255</sup> 378Df. Forts: „Aber etwas Definitives haben beide nicht in sich, eben weil sie, wie wir früher gezeigt, nicht die Allheit, sondern nur Einzelheiten vertreten. Ganz dasselbe gilt aber auch vom Begriff des *Vaterlandes*.“

<sup>256</sup> 379AB

vereinigt.<sup>257</sup> Wie aus Menschenrecht und Bürgerpflicht Wesen und Bedeutung des Staats sich ergäben, schloß Barth, so müsse er daraus immer wieder entstehen.<sup>258</sup>

### Zusammenfassende Beobachtungen

1. Der Vortrag bietet eine systematische Konstruktion aus Begriffen, wie Barth sie in der systematischen Theologie für allein möglich hielt. Die äußerliche Historie stellt dafür das Arsenal der Beispiele. Die Schweiz ist der (fast unausgesprochene, gelegentlich jedoch berührte) Bezugs- und Anhaltspunkt des konstruierten Entwurfs.

2. Barth sucht Parteilichkeit zu meiden und von einem über den gegensätzlichen Lagern stehenden Standpunkt aus zu reden. Ja er sucht alle Parteien und Gruppen in einer überlegenen gesamtheitlichen Orientierung zu einen. Nach dem Staat gefragt, schien ihm der menschheitlich ausgerichtete Staatsgedanke zum Ausdruck dieses allen leuchtenden Zieles moralisch-politischer Einheit geeignet. Es entspricht seiner Überzeugung, daß die Schweizer Staatsverfassung anderen in dieser Hinsicht voraus ist.<sup>259</sup> – In der Vorstellung eines alle Ungleichheiten, Trennungen, Gegensätze überwindenden Zieles und Ideales der Einheit liegt von selbst die Orientierung auf eine aussichtsreiche gemeinsame Zukunft.<sup>260</sup> – Ist die Orientierung auf ein stets kritisch wirkendes Ideal Hermann Cohen zu verdanken, so ist die Bedingung eines einzelnen, individuell-persönlichen moralischen Subjekts, an das sich appellieren läßt, genuin Barthisch.<sup>261</sup>

3. Was läßt sich dem Vortrag über das Verhältnis dieses Barth zur Sozialdemokratie entnehmen?

a) Der erste Teil des Vortrags stellt in Begriff, Bild (Armkreisen) und geschichtlichen Beispielen dar, was gescheitert ist und scheitern muß: wenn rundum im Nachteil, ja in Bedrängnis Befindliche dazu übergehen, ohne Ende und Grenze Menschenrechte einzufordern; wenn wirtschaftlich im Vorteil sich Befindende eine unbeschränkte Willkür-Freiheit für sich fordern. Als Adressat beider Forderungen sowie Schranken setzender und zu einem friedlichen Zusammenleben Ausgleich schaffender Widerpart erscheint von Anfang an der Staat,

<sup>257</sup> „Aber über das Vaterland hinaus streckt es (das politische Streben) sich aus nach einem Staatsgedanken, nach einer gemeinsamen Pflichtregel, die nicht nur die Menschen in der Schweiz, die Menschen der germanischen Rasse, die Menschen Europas unter sich vereinigt, sondern die Menschen überhaupt. Mit den internationalen Verträgen über Krieg und Frieden, über Handel und Verkehr hat diese Organisation der Welt ihren Anfang genommen. Ein kleiner Anfang und doch groß genug, um unser politisches Denken zu erheben hinaus auch über die Grenzen, die uns die selbstverständlichsten zu sein scheinen.“ (379BC)

<sup>258</sup> 379C. „Wie es vorhin (nämlich im zweiten Teil) die Bürgerpflicht war, die dem Menschenrecht den Weg weisen mußte, so ist es hier das Menschenrecht, das der Bürgerpflicht immer wieder das Heft korrigieren muß. Eines nicht ohne das andere, eines verschränkt mit dem andern, wir kommen von allen Seiten darauf zurück, das ist Wesen und Bedeutung, das ist immer wieder die Entstehung des Staates.“ (In den beiden Doppelbegriffen des Zitats sind hier die verschiedenen Akzente markiert.) Der allerletzte Schluß war freilich die Einsicht und Gewissen geltende Frage, wozu ein jeder der Zuhörer für seine Person sich nun verpflichtet sehe.

<sup>259</sup> „Volk“ und „Vaterland“ eignen sich nicht als tragende Begriffe in einem Vortrag vor international denkenden Sozialisten; doch scheint Barth auch „Gesellschaft“ fast zu meiden. Um Wesen und Bedeutung des Staats und Staatsgedankens zu umschreiben, müssen auch Barthschem Denken sonst fremde Begriffe wie „Organismus“ und „Gemeinschaft“ dienen.

<sup>260</sup> Die gleiche moralische Zielorientiertheit charakterisiert die Barthsche Theologie in der Idee des Reiches Gottes. Unter den gegebenen Umständen lag nahe und fiel leicht, in diesem ersten Vortrag der Reihe auf allgemein-vernünftige Argumentation sich zu beschränken, da schon der folgende die Religion ins Spiel brachte. In Kenntnis beider liegt eben darum nahe, das vernünftig-moralische Subjekt in seiner Ausrichtung auf die Menschheit hier als beschrieben zu sehen im Vorblick auf die religiös-soziale Erweiterung des Horizonts auf das christliche Subjekt in seiner Ausrichtung auf das menschheitliche Reich Gottes im Vortrag einen Monat später: „Jesus Christus und die soziale Bewegung“

<sup>261</sup> Vgl das Cohen-Herrmann-Schema.

revolutionärer Anarchie von unten und oben entgegenwirkend, von der Starre eines interessebedingten Konservatismus, der nicht minder staatsauflösend wirkt, immer bedroht.

b) Das auf den Kategorischen Imperativ gegründete Menschenrecht als Bürgerpflicht schafft, so der zweite Teil, den Staat als den Organismus menschlichen (mit-gliedschaftlichen, mit-gesetzgebenden) Handelns, womit sowohl der Revolution wie dem Konservatismus der Boden entzogen ist. Aus der Revolution wird Fortschritt (anpassende Reform), aus Konservatismus Gleichmäßigkeit und Recht; beides in unendlichem Streben auf ein unendliches Ziel hin, den der Allheit der Menschen gerecht werdenden Staat. Dann hat die Menschheit über die Tierheit endgültig gesiegt.

c) Unter den dringenden politischen (das heißt moralischen) Forderungen des Augenblicks im dritten Teil des Vortrags sind die zweite, vierte, fünfte hervorzuheben.<sup>262</sup> – Zum ersten die zweite: Produktion und Konsum stehen nicht im Belieben des Einzelnen, sondern unterliegen der Regel des Kategorischen Imperativs, des Menschenrechts als Bürgerpflicht also, und gehören insofern in die Kompetenz des Staatsgedankens. Barth erwartet als politischen (das heißt moralischen) Fortschritt auf wirtschaftlichem Gebiet, daß „eine wirkliche Gleichmäßigkeit – nicht Gleichheit – besteht in Bezug auf Ertrag zwischen den beiden beteiligten Faktoren: Kapital und Arbeit.“<sup>263</sup> Diese Gleichmäßigkeit kommt zustande, so hofft Barth des weiteren, durch Fortschritt des sozialen Verständnisses in allen Klassen, wodurch aus der Feindschaft zwischen organisierter Arbeit und organisiertem Kapital Zusammenarbeit wird, sodaß die gewaltsame Expropriation der Produktionsmittel durch den Staat sich erübrigt. Die Sozialgesetzgebung des Staates hält fortschreitend die erzielte innere Einigung fest.

Zum zweiten die vierte Forderung: Die moralisch-politische bildend-erziehende Einwirkung auf den heranwachsenden Staatsbürger darf nicht mit dem fünfzehnten Lebensjahr (das heißt mit der Konfirmation) enden. Darum darf die Kirche nicht religionsfeindlich vom Staat getrennt werden.

Zum dritten die fünfte Forderung: Die Gesellschaft baut sich stufenweise auf über Ortsgemeinde und berufliche Gemeinschaft oder Klasse als Einzelheiten zum Staat als Verwirklichung der Allheit der Menschen aller Orte und Zeiten in einem bestimmten Kreise. Den Begriff der Klasse zu einer definitiven Gesellschaftsform zu erheben, ist ein konservativistischer Irrtum.

4. Wie steht es also nach diesem Vortrag mit Barths Verhältnis zum Sozialismus, dem Sozialismus überhaupt und dem in Gestalt der schweizerischen Sozialdemokratie?

a) (1) Barth nähert sich dem Sozialismus, indem er ein Vorhaben der Arbeiterbildung unterstützt, das der örtliche Arbeiterverein veranstaltet.<sup>264</sup> (2) Barth erwähnt das schweizerische Fabrikgesetz, gibt zu erkennen, daß auch er es für revisionsbedürftig hält, und zwar zugunsten der Arbeiter und wohl vordringlich die Arbeitszeit betreffend.<sup>265</sup> Beide Punkte beziehen sich mehr auf das Wohl der Arbeiter, läßt sich einwenden, als daß sie eine sozialistische Einstellung verraten. (3) Im ersten Punkt jener beschließenden Reihe fordert Barth als Verbesserung der demokratischen Verfassung ohne Beziehung auf ein Programm das Frauenstimmrecht, eine Forderung, die in der Schweiz auch von Sozialdemokraten erhoben wird,<sup>266</sup> aber nicht charakteristisch ist und nicht die Lager spaltet. (4) Barth verteidigt „den Sozialdemokraten“, der „eine andere Ordnung des Staats anstrebt als die eben bestehende“;<sup>267</sup> eine verbesserte Ordnung des *Staates*, wie Barth betont. Zur Bürgerpflicht gehört, auf beständige Verbesserung der geltenden Ordnung zu dringen – so weit ist der Sozialdemokrat von einer Vernachlässigung der

<sup>262</sup> Die erste, die Demokratie betreffend, appelliert an den gemeinsamen Schweizerstolz und knüpft daran die Frage des Frauenwahlrechts. Die dritte mit Bezug auf Gesundheit berührt mit Arbeitszeiten und Alkoholfrage (Blaukreuz!) sehr den Ort.

<sup>263</sup> 375C

<sup>264</sup> Dies ist jedenfalls das zeitlich erste Datum, von dem zu erfahren ist.

<sup>265</sup> 373A; vgl 376B.

<sup>266</sup> Über die religiös-sozialen Konferenzen s Buess-Mamü 82B; Mamü I 143D (1913).

<sup>267</sup> 368C

Bürgerpflicht entfernt. Die gegenwärtig geltende Ordnung unverändert aufrecht zu erhalten, entspricht dem Interesse, nicht dem Recht des Kapitalismus. Dies Urteil zugunsten der Sozialdemokratie ist von einem übergeordneten, überlegenen Standpunkt aus gefällt; um es wohlwollend zu teilen, muß man nicht Sozialdemokrat sein. (5) Anders scheint es zu stehen, wenn Barth zu allgemeinen Überlegungen über Recht und Staat ein Beispiel aus dem Bereich der Wirtschaft gibt,<sup>268</sup> dies aber ganz in der beschränkt-sozialistischen Perspektive seiner Hörer. Er nimmt dabei unversehens den gegen den Kapitalismus gerichteten Begriff des Klassenkampfes auf und damit den sozialistischen Antikapitalismus. Das Beispiel soll freilich zeigen, daß der Staat die Handels- und Gewerbefreiheit einschränke, und, indem er soziale Gesetze erlasse, in und über dem Klassenkampf sich behaupte. (6) Produktion und Konsum betrifft auch die zweite der augenblicklich dringendsten Forderungen an den Staat,<sup>269</sup> und wiederum folgt Barth der sozialistischen Fragestellung. Barth erklärt seine Zustimmung zum Parteiprogramm der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, das Produktion und Konsum in die Kompetenz des Staates stelle. Die Übereinstimmung beschränkt sich zwar, bei näherem Zusehen, auf die Ablehnung der bisherigen privatkapitalistischen Wirtschaftsweise.<sup>270</sup> Und statt für die Lösung des Konflikts, der den Klassenkampf hervorbrachte, eine der Perspektive der Problemstellung entsprechende parteiliche Zielforderung aufzustellen, weist Barth auf den möglichen Ansatzpunkt für eine aus der gegebenen Lage heraus zu entwickelnde Verhandlungs-Lösung hin. Daß er in diesem Punkt der Wirtschaftsweise, das Parteiprogramm der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz unterstütze, nimmt Barth wiederum nicht zurück.

b) Viel eindeutiger lehnt Barth verschiedene andere sozialdemokratisch-sozialistische Begriffe und Forderungen in diesem Vortrag vor dem sozialdemokratischen Arbeiterverein ausdrücklich ab. (1) Barth schließt die damals noch vertretene Forderung einer Revolution vom ersten Teil des Vortrags an mehrfach ebensogut aus wie die eines die Verhältnisse unverändert bewahrenden Konservatismus, und zwar zugunsten des Staates, dessen Ordnung beständig zu revidieren ist. Beides ist nach rechts wie nach links gesagt. Fortschritt statt Revolution! lautet die Devise. (2) Barth schließt insbesondere die „Expropriation der Produktionsmittel“ aus.<sup>271</sup> (3) Leugnet Barth nicht, daß ein Klassenkampf geführt wird, so lehnt er den Begriff der Klasse als „definitiver Gesellschaftsform“<sup>272</sup> zugunsten der Allheit der Menschen aller Orte und Zeiten ab. (4) Barth widerspricht der sozialdemokratischen Forderung nach einer die Religion beiseite schiebenden Trennung der Kirche vom Staat als einem Armutszeugnis für den Staat wie für die Kirche, würde sie durchgeführt. (5) Barth lehnt alle gesundheitsschädlichen libertinistischen Forderungen ab.

c) Barth spricht von einem eigenen, Hermann Cohen verpflichteten Standpunkt aus, der am (dem Kategorischen Imperativ gemäß) unendlich zu verbessernden Staat ausgerichtet ist<sup>273</sup> und durch seinen reformerischen Zug fast vermittelnden Charakter hat. In Anerkennung der sozialen Frage bestreitet er nicht, daß derzeit ein Klassenkampf geführt werde, setzt aber auf Revision, Erneuerung, Verbesserung der gegenwärtig gültigen Ordnung. Der Redner nimmt seinen Standpunkt damit zwischen oder über den großen Gegensätzen, obgleich seine Wünsche und Hoffnungen wirtschaftlich und politisch mehr zu Lasten der Kapitalisten gehen (moralisch-politisch zu ihrem Vorteil); andererseits mehr zugunsten der Arbeiterklasse (und mehr oder weniger zugunsten des Sozialismus oder der Sozialdemokratie als Partei) ausfallen.

5. Was die sozialistische Arbeiterbewegung vom Staat und dessen Rechtsetzung und Gesetzgebung zu erhoffen habe, insbesondere wie das Verhältnis zum schweizerischen Staat sei

<sup>268</sup> 366Bf

<sup>269</sup> 375ABf

<sup>270</sup> 375f. Die kapitalistische Wirtschaft entstand aus dem Menschenrecht der Gewerbefreiheit, geriet in Konflikt mit dem Menschenrecht des proletarischen Arbeiters und hat zu dem vom Unternehmertum eröffneten Klassenkampf geführt. (366D) Barth setzt auf fortschreitende Verständigung zwischen den beiden organisierten Parteien des Klassenkampfes.

<sup>271</sup> 375C

<sup>272</sup> 378D

<sup>273</sup> Vgl 373C.

und umgekehrt, mochte wohl die Frage sein, die ein nicht radikaler, gemäßigter Schweizer Sozialdemokrat, der zugleich (vielleicht Christ, jedenfalls) pflichtbewußter Bürger und Schweizer Patriot war, bei sich erwog und beantwortet wünschte. (Sozialismus und Staat) Barth, von der sozialen Frage (im engeren Sinn) bewegt, hielt deren Lösung allein in einem weiteren Zusammenhang für möglich: Lösung der modernen sozialen Frage durch moralisch-soziale Erneuerung des Zusammenlebens im Staat als (vorläufiger) Verwirklichung der Menschheit aller Orte und Zeiten. Ein persönlicher Konflikt klingt im Vortrag nicht an, wohl aber die unabhängig von der Person Barths gegebene Situation des Klassenkampfes. Aller wie immer gearteten örtlichen Verhältnisse ungeachtet, nimmt Barth den Sozialismus in zwei wesentlichen Punkten auf (einige andere Punkte lehnt der Vortrag ab): 1. Es besteht ein Klassengegensatz zwischen Kapital und Arbeit. Ja, die Gegenposition zum Kapitalismus (Mammonismus) scheint ein Hauptmotiv für den (modifizierten) Anschluß Barths an den Sozialismus zu sein. 2. Die Wirtschaft ist dem Staatsgedanken zu unterstellen, das heißt der verbindenden Pflichtregel im Verhältnis von Produktion und Konsum, Kapital und Arbeit. Den übernommenen Sozialismus fügt Barth, den zweiten Punkt zu einem langfristigen Reformprozeß umformulierend, der ihn bis dahin bestimmenden Vorstellung als nähere Bestimmung ein.

6. Christentum und Kirche werden in diesem Vortrag nur einmal erwähnt, dort, wo unter dem Gesichtspunkt der Bildung und Erziehung der Bürger über die Schule hinaus Barth der Verdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit widerspricht. Für den übernächsten Vortrag („Jesus Christus und die soziale Bewegung“) als Pfarrer gefragt, hielt er bei der Eröffnung der Vortragsreihe als einer neuartigen Unternehmung rätlicher Weise zurück. Eine andere Frage ist, wo in seinen Darlegungen die Religion hätte anschließen können. In dem errichteten Gebäude gibt es deutlich zwei Punkte, von denen aus ergänzend, erweiternd zur religiösen Perspektive überzugehen wäre. Der eine Punkt liegt bei dem moralisch-politisch handelnden und auf ohne Ende fortschreitende Verbesserung des Staates drängenden einzelnen. Das am Ideal der Allheit der Menschen sich orientierende kantische Subjekt kann zugleich ein schleiermacherisches sein oder müßte vielmehr dieses eigentlich werden, um in seinem unendlichen Streben zur Ruhe zu kommen. Ebenso verlangt die unabsehbare Allheit der Menschheit eigentlich nach dem Ziel der Vollendung im Absoluten, nämlich in dem Erhabenen des Reiches Gottes. Da der Vortrag auch die Entwicklung der Dinge in der Geschichte der Menschheit berührte, hätte zum dritten schließlich von Gottes in der Vorsehung lenkendem Walten auf dem Weg zu dem Ziel die Rede sein können, das Gott der Welt und den Menschen bestimmt hat.

7. Achtsamkeit auf die soziale Frage, die ihm anerzogen, in Verbindung mit Bürgersinn und patriotischem Staatsbewußtsein schätzte Barth am sozialen Flügel des Zofinger-Vereins. Hierzu schickte sich der prinzipielle Sozialismus Cohens, gebunden an den geschichtlichen nationalen Staat mit der Aufgabe vermittelnder Reformen und als Vermittlung zur Menschheit hin, sehr wohl, zumal auch der Genossenschafts-Gedanke Cohen nicht fremd war. Später traten für Barth Cohen und der Staat zurück und dreierlei trat beherrschend an ihre Stelle: Calvin und der Gottesstaat (als der persönliche religiöse Impuls); das menschheitliche Reich Gottes als mit dem Zukunftsstaat eigentlich gemeint (der Schweizer Religiöse Sozialismus) und Brüderlichkeit (der Nächstenliebe des Doppelgebots der Liebe unter Gottes Reich und Herrschaft) als mit Solidarität und Genossenschaft eigentlich gemeint). Barths Gottesbegriff verlangte das absolut Seinsollende als das eine, unmittelbar anzustrebende Ziel, über dem das vorläufige (und mit ihm Naumann) der Verwerfung anheimfiel; auch Cohen unterschied nur das Seiende und das Seinsollende. (Praktisch blieb Barth, mit der Notwendigkeit von Kompromissen sich rechtfertigend, Reformers; alle revolutionäre Radikalität wurde in die Innerlichkeit verschoben.) Auf dem Wege zum Schweizer Religiösen Sozialismus erhob Barth zunächst das idealische Wollen der Partei über ihre anstößig-ärgerliche gegebene Wirklichkeit; dies sogleich im nächsten Vortrag: „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ – Soviel hier als viel vorwegnehmende Vorschau, da Cohens Marburger neukantianischer Sozialismus nicht wieder begegnen wird.

§ 4 „Jesus Christus und die soziale Bewegung“<sup>274</sup> – Die Sache des Sozialismus „liegt auf der Linie der Sache Jesu“, insbesondere die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln.

Im ersten Vortrag hatte Barth hauptsächlich als Schüler des Philosophen Hermann Cohen gesprochen, der Theologe und Pfarrer war bei dem gegebenen Thema von selbst zurückgetreten. Was die Sozialdemokratische Partei der Schweiz betraf, erklärte Barth seine Übereinstimmung mit dem Parteiprogramm, insofern, bezüglich Produktion und Konsum, der Staat seine Kompetenz geltend zu machen habe; der Expropriation setzte er die Hoffnung auf Verhandlungen zwischen den beiden organisierten Parteien entgegen. Einen gesunden Schweizer-Patriotismus, der alle verbinden mußte, nicht zu unterdrücken, fiel ihm nicht schwer. Im zweiten Vortrag der Reihe sprach dann ein Gast zur Alkoholfrage. In diesem dritten, seinem zweiten Vortrag hatte Barth nun als Pfarrer und Theologe zu reden, und es mußten dabei die Grundlagen seines Redens und Verhaltens zur Sprache kommen. Die Hörer durften von dem Redner erwarten, daß er, das „und“ des Themas erläuternd, das Verhältnis zweier Welten deutlich zu machen verstand, die für die meisten im Dorf für sich bestanden und nur für wenige irgendwie zusammengingen. Barths ausführlicher Einleitung<sup>275</sup> ist anzumerken, daß er bei aller ihm eigenen selbstbewußten Offenheit weiterhin Zurückhaltung und Vorsicht für angebracht hielt.

Barth begann<sup>276</sup> als Gast: „Ich habe mich darauf gefreut, in Ihrer Mitte über *Jesus* zu reden. Dies besonders darum, weil die Anregung dazu von Ihrer Seite ausgegangen ist. Das Beste und

<sup>274</sup> Der Vortrag vom Dezember 1911 samt den drei offenen Briefen vom Februar 1912 GA III 2,(380)386-409.(409A-411A.)411A-417A.(417BC); die Offenen Briefe auch GA V OffBr 1909ff,(4-6.)(7-10.)10-16.(17); Stellennachweis in dieser Reihenfolge. – Der gedruckte Vortrag erschien zeitgleich mit „Der christliche Glaube und die Geschichte“ als die beiden ersten umfangreicheren Veröffentlichungen Barths.

<sup>275</sup> 386C-391C

<sup>276</sup> Der Freie Aargauer druckte Barths Vortrag in vier Folgen, welche die GA kenntlich macht. Der Vortrag hat eine längere Einleitung und vier ungleich lange Teile. Die Zeitung druckte zunächst die Einleitung und den ersten Teil; die weiteren Folgen entsprechen den weiteren Teilen, der Beschluß ist mit dem vierten und letzten Teil zusammengenommen. – 386C-391C Einleitung (386C-387A A. Das vorausgesetzte Einverständnis über das Interesse an beiden Teilen des Themas; 387B-389C B. Von christlich-kirchlicher Seite befürchteter Widerspruch: Anstoß an Personen, indes es um die Sache geht: das Wollen der Sozialdemokraten; 389C-391C C. Von sozialdemokratischer Seite befürchteter Widerspruch: Mißverständnis als Werbung für die Kirche); 391C-393C I Der Sozialismus und die von Jesus ausgehende Bewegung, (menschlich betrachtet) beides Bewegungen von unten nach oben; 393CD-398B II. Der Sozialismus göttlich gesehen eine Bewegung von oben nach unten: in Jesus kommt das Reich Gottes zu den Armen auf die Erde; (393C-395A II.A Die Sozialdemokratie in der Sicht der nachapostolischen Christenheit: die Sozialdemokratie ist diesseitig, will nur äußere, materielle Besserstellung; 395A-395D II.B Die nachapostolische Christenheit in ihrem Abfall vom Geist Jesu: reiner Geist, Innerlichkeit, Himmel; nicht Materie, Äußeres, Erde; 395D-396C II.C Jesus bringt den Himmel („die eine Realität des Gottesreichs“) zu uns, in die Materie, auf die Erde („Das Wort ward Fleisch und nicht umgekehrt!“ „Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische.“ „In dieser Welt soll Gottes Wille geschehen.“); 396C-398C II.D Der Weg zum Reich Gottes ist nicht nur innerlich, sondern soziale, materielle Hilfe. (Der Geist, der vor Gott gilt, ist der soziale Geist, „und die soziale Hilfe ist *der* Weg zum ewigen Leben“. Jesus flößte den Menschen den Geist ein, der die Materie verwandelt, „er hat von innen nach außen gearbeitet“, „er hat neue Menschen geschaffen, um eine neue Welt zu schaffen.“) Wir brauchen „Zukunftsmenschen“, „um den Zukunftsstaat zu bekommen, nicht umgekehrt.“); 398B-402C III Dem Kommen des Reiches Gottes steht der Privatkapitalismus im Wege (398B-399C III.A Die Sozialdemokratie: Das Privateigentum an den Produktionsmitteln muß fallen; 399C-400A III.B Kirche und Staat schützen das Privateigentum, als ob es göttliches Gesetz wäre. Die Sozialdemokratie: Sozial- statt Privatkapitalismus; 400A-402C III.C Jesus verwirft Eigentum, ja alles Privatwesen, damit der Mensch als Verwalter des Mammons frei wird für die soziale Hilfe: Eigentum ist Sünde, weil Selbstsucht); 402C-407B IV In der vom Sozialismus begonnenen Organisation der Solidarität wirkt etwas von der Gotteskraft des Worts vom Kreuz, wie sie heute wirken muß (402C-403C IV.A Der Sozialismus macht sich die durch die Fabrikarbeit auferlegte Solidarität bewußt und organisiert die Arbeiter als Genossen, ganz nach dem Rütli-Schwur (Der rechte Sozialist denkt, handelt nicht als Privatmann, „sondern als Glied der aufwärtsstrebenden kämpfenden Gesamtheit“); 404A-405A IV.B Das

Größte, was ich Ihnen als Pfarrer bringen kann, wird immer Jesus Christus sein und ein Stück von den Kräften, die von seiner Person ausgegangen sind in die Geschichte und ins Leben.“<sup>277</sup> Dann versicherte er, daß die andere Hälfte des Themas ihm ebenso sehr am Herzen liege wie die erste. Er ist sogar bereit, einem „bekannten Theologen und Schriftsteller der Gegenwart“<sup>278</sup> zu folgen: Eigentlich dürfe man nicht beides als zweierlei nebeneinander stellen; „beides sei *eines und dasselbe*: Jesus ist die soziale Bewegung und die soziale Bewegung ist Jesus in der Gegenwart. Ich kann mir diese Meinung mit gutem Gewissen aneignen, wenn ich mir auch vorbehalte, näher zu zeigen, in welchem Sinn ich dies tue.“<sup>279</sup> Jesus hat einst diejenige soziale Bewegung in Gang gesetzt, von der im Sozialismus der Gegenwart wieder etwas auflebt. Nach dieser Feststellung eines vorauszusetzenden glücklichen Einverständnisses greift Barth den doppelten „Widerspruch“ auf, von dem er weiß und bis in die gegenwärtige Versammlung hinein vertreten vermutet. Barth erwartet, daß die kirchlich-bürgerliche Seite<sup>280</sup> eine teilnahmslose Überparteilichkeit Jesu einwende und eine Profanation des Ewigen besorge<sup>281</sup> – zu Unrecht. Ferner ist es so unbillig wie bequem, „mit ausgestrecktem Finger auf diesen und jenen krassen Fehler und Irrtum“ hinzuweisen, „der von sozialdemokratischer Seite begangen wird“.<sup>282</sup> „Aber wir haben es hier nicht mit den *Persönlichkeiten* zu tun, sondern mit der *Sache*.“<sup>283</sup> Dann versucht Barth zu bezeichnen, was unter der im Thema Jesus Christus gegenübergestellten sozialen Bewegung zu verstehen sein soll. „Wenn ich von der sozialen Bewegung rede, so meine ich damit nicht das, was dieser oder jener und meinetwegen *alle* Sozialdemokraten *machen*, sondern was sie *wollen*. Als Christen möchten wir ja auch von Gott und den Menschen nach dem

---

Christentum ruft die einzelne Seele zur Buße ohne sozialen Sinn, besonders in Deutschland; 405B-407B IV.C Jesu Vater ist ein solidarischer, sozialer Gott, die Religion darum ebenso; keine andere Größe vor Gott als die Größe des Helfens. Man muß Gemeinschaftsmensch, Genosse werden, um Mensch zu werden; statt Selbstsucht der Seele Dienst bis zum Opfer); 407BC-409A Beschluß mit einem Wort nach beiden Seiten (407BC-408A A. An die nicht-sozialistischen Christen: Das sozialistische Wollen, nicht das Tun ist des guten Willens der Jünger Jesu wert; 408A-C B. An die sozialistischen Freunde: Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu. „Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“; 408CD-409A C. Für alle in dieser Weihnachtszeit: das große Licht in der Finsternis)

<sup>277</sup> 386C

<sup>278</sup> Nach 386 Anm 9 vermutlich Hermann Kutter; bereits Eberhard Jüngel, Barth-Studien, 1982, 101 A 164 verweist für den „Kutterschen Hintergrund“ auf die Diss v HADrewes.

<sup>279</sup> 386Df. Forts: „Der eigentliche Inhalt der Person Jesu läßt sich in der Tat in die beiden Worte: *soziale Bewegung* zusammenfassen, und auf der anderen Seite glaube ich wirklich, daß die soziale Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur das größte und eindringlichste Wort Gottes an die Gegenwart ist, sondern im Besondern ein ganz direkter Forttrieb der, wie ich sagte, mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft.“ In den letzten Worten liegt eine Andeutung des Mehr, das in dem Namen Jesu Christi gegenüber der sozialen Bewegung beschlossen ist. Nicht alles Leben weiß um sich; vgl bereits 2,37Df. Auch die angedeutete Differenz spricht dafür, daß Barth Kutter im Auge hatte, mit welchem Buch immer; ob mit Sie müssen!, Das Unmittelbare, oder einem anderen; s immerhin: „Neben Jesus gibt es kein ‚Und‘.“ (Kutter, Sie müssen!, Jena 1910, 192C); zit GA 387D, Anm 9 zu 387D.

<sup>280</sup> Die „sogenannten ‚christlichen‘ Kreise, zu denen sich in diesem Falle die Mehrzahl der bürgerlichen Kirchenbesucher überhaupt gesellen.“ (387B)

<sup>281</sup> „Sie werden sich, wenn sie die Zusammenstellung: ‚Jesus und die soziale Bewegung‘ lesen oder hören, mehr oder weniger energisch dagegen verwahren, daß man Christus zu einem Sozialdemokraten mache. . . Man pflegt dann fast mit einer gewissen Begeisterung darzulegen, es sei überhaupt unmöglich, Jesus mit einer politischen Partei zusammenzustellen. Seine Gestalt stehe unparteiisch, ja teilnahmslos *über* den sozialen Kämpfen. Seine Bedeutung sei ewig und nicht zeitlich beschränkt wie die der sozialdemokratischen Partei. Und so sei es eine Unwahrheit und eine Profanation, ihn in der Weise, wie es in unserm Thema geschieht, in den Streit des Tages hineinzuziehen.“ (387BC)

<sup>282</sup> 387Df. „Das alles hat mit Jesus Christus selbstverständlich gar nichts zu schaffen – so wenig wie das, was von freisinniger oder konservativer Seite an spießbürgerlicher Beschränktheit, an brutaler Selbstsucht, an selbstherrlicher Gewalttätigkeit geleistet wird, etwas mit ihm zu schaffen hat. Fehler und Irrtümer von Persönlichkeiten gibt’s hüben und drüben, ich möchte nicht die Hand umdrehen!“ (388AB)

<sup>283</sup> 388B. Forts: „Es ist ebenso wohlfeil als ungerecht, immer wieder darauf zu pochen: Seht, so und so *machen* es die Sozialisten! Gerade Christen sollten wissen, daß *wir alle* zu kurz kommen, wenn darauf gesehen wird, wie wir es *machen*.“ (388B)

beurteilt sein, was wir *wollen*, nicht nach dem, was wir *machen*.<sup>284</sup> Versteht man unter der sozialen Bewegung das Wollen und Streben der Sozialdemokratie, so ist dieses sehr wohl mit dem Wollen Jesu und seiner Nachfolger vergleichbar.<sup>285</sup>

Es werden auch nicht alle Genossen des Arbeitervereins einverstanden sein, wenigstens draußen im Kanton. Man wird Werbung vermuten „für eine vorsündflutliche Weltanschauung oder doch für die Kirche“, ein „konservatives Manöver“.<sup>286</sup> Mag es derlei geben,<sup>287</sup> Barth schließt es aus, indem er den eigenen Zweck bekennt: „Warum ich reden möchte von der innern Verbindung zwischen Jesus und dem Sozialismus, und wenn es allerdings der Zweck meines Vortrags ist, Sie dieser Verbindung recht deutlich bewußt werden zu lassen, so hat das mit Ihrer Stellung zur Kirche gar nichts zu tun. Sie können die Verbindung zwischen Jesus und dem Sozialismus, von der ich reden will, eingesehen haben, Sie können – und das wünsche ich Ihnen – in ein persönliches inneres Verhältnis zu diesem Manne getreten sein, und Sie können nach wie vor im weiten Bogen um die Kirche, auch um die Safenwiler Kirche herumgehen.“<sup>288</sup> Barths Zweck entspricht, daß ihm ebenso wenig an „der sogenannten christlichen *Weltanschauung*“ gelegen ist. „Wenn Sie die Verbindung einsehen zwischen Ihrer sozialistischen Überzeugung und der Person Jesu und wenn Sie jetzt Ihr Leben einrichten wollen, wie es dieser Verbindung entspricht, so will das durchaus nicht sagen, daß Sie dies und das ‚glauben‘, das heißt annehmen müßten. Was Jesus uns zu bringen hat, sind nicht Ideen, sondern eine Art zu leben.“<sup>289</sup> Barth fordert dazu auf, die üblichen Vorstellungen einmal beiseite zu lassen „und mit mir Ihre Blicke auf den einen Punkt zu konzentrieren, von dem wir reden wollen: auf jene Brücke zwischen Jesus und dem Sozialismus“.<sup>290</sup>

Auf diese Weise versuchte Barth in seiner langen Einleitung beiden Seiten, die mit mißtrauischen Ohren vor ihm sitzen, den Kirchlich-Christlichen und den Sozialdemokraten, das Mißtrauen zu benehmen und sie neugierig zu machen. Sein Thema lautet nicht „Christentum und Sozialdemokratische Partei“, sondern „Jesus Christus und die soziale Bewegung“. Gegenüberstellung und Vergleich zielen nicht auf eine theoretische Diskussion unterschiedlicher

<sup>284</sup> 388C. Es sind mit der sozialen Bewegung nicht die „Worte und Taten“ einzelner sozialistischer Autoren und Politiker oder ihrer Parteigänger gemeint, sondern „was allen diesen Menschen *gemeinsam* ist, . . . , was übrig bleibt, wenn man alles Persönliche, Zufällige, Gutes wie Böses, in Abrechnung bringt, . . . , was sie alle mit ihren Worten und Taten *wollen*. Das sind denn einige sehr einfache Gedanken und Motive, die zusammen eine geschichtliche Erscheinung ausmachen, die in sich geschlossen ist, unabhängig vom Benehmen der Sozialisten und von der Taktik der sozialistischen Parteien, die durchaus *über* dem Streit des Tages steht.“ (388Cf) – Nach der Orientierung und Ausrichtung des Lebens und Strebens, auf der Grundlage des moralischen Bewußtseins, des als gesollt Gewußten und Gewollten, des moralischen Kulturbewußtseins, läßt sich menschheitsweit und abgesehen von der Realitätsbeziehung auf Gott vergleichen. Vgl über den menschheitsweiten „Arbeitsstaat“ im Vortrag über „Verdienen, Arbeiten, Leben“. (III 2,447C) vom April 1912.

<sup>285</sup> Was soll in diesem Vergleich an „Profanation des Ewigen“ liegen, wenn dieses nicht angetastet wird? „Im selben Sinn, in dem wir gewohnt sind, etwa ‚Jesus und die Reformation‘ oder ‚Jesus und die Mission‘ in Zusammenhang zu bringen, im selben Sinn sagen wir jetzt: Jesus und die soziale Bewegung. Wir wollen nicht Jesus zum deutschen, französischen oder aargauischen Sozialdemokraten machen – das wäre natürlich ein Unsinn –, aber wir wollen die innere Verbindung aufweisen, die besteht zwischen dem Ewigen, Bleibenden, Allgemeinen in der modernen Sozialdemokratie und dem ewigen Wort Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist.“ (389BC)

<sup>286</sup> 389Df

<sup>287</sup> Vgl 1,75CD über Stöcker.

<sup>288</sup> 390BC. Forts: „Die Kirche kann Ihnen in Ihrem Verhältnis zu Jesus *beistehen*, dienen, mehr nicht. Es hat zu allen Zeiten Menschen gegeben, die ohne diesen Beistand ausgekommen sind. Vielleicht gehören Sie zu diesen Menschen. Die Kirche hat ihren Dienst oft schlecht ausgeübt. Das gilt ganz sicher auch von unserer Kirche und von mir. Ich kann Ihnen also von der Kirche nur sagen: Sie ist da, um Ihnen zu dienen – tun Sie, was Sie für richtig halten. Die Kirche ist nicht Jesus, und Jesus ist nicht die Kirche.“

<sup>289</sup> 391A. Forts: „Man kann die christlichen Ideen haben über Gott und die Welt und den Menschen und seine Erlösung und bei alledem ein vollkommener Heide sein. Und man kann als Atheist und Materialist und Darwinist ein echter Nachfolger und Jünger Jesu sein. Jesus ist nicht die christliche Weltanschauung, und die christliche Weltanschauung ist nicht Jesus.“ Barth ist nicht an der Annahme von Glaubenslehren gelegen, sondern an lebendiger Religion in Gestalt der Nachfolger Jesu; vgl „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (2,149ff).

<sup>290</sup> 391BC

Vorstellungen und Lehren ab; Gegenstand der Untersuchung und des Vergleichs sind vielmehr die Ausrichtung des Lebens und das Streben, Praxis und Wollen beider Seiten. Die argwöhnischen Glaubenschristen sollen die sozialistischen Anstrengungen wahrnehmen und davon lernen, die argwöhnisch gewordenen Genossen Leben und Kraft, die mit Jesus Christus in die Geschichte gekommen sind. „Mehr möchte ich nicht mit meinem Vortrag,“ schließt Barth diese Wegbereitung ab, „als daß Sie alle, meine verehrten Zuhörer, diese Brücke *sehen* und versuchen, darauf zu *gehen*, die einen herüber und die andern hinüber.“<sup>291</sup>

Zum eigentlichen Vergleich werden Christentum und Sozialismus unter vier Gesichtspunkten einander gegenüber gestellt, und so zum ersten nebeneinander als eine Bewegung von unten nach oben.<sup>292</sup> Barth beginnt mit dem Sozialismus, der „Bewegung der ökonomisch Unselbständigen“. Der „Proletarier“, der Fabrikarbeiter, ist nicht immer arm, „aber er ist immer abhängig in seiner Existenz von dem Vermögen und dem guten Willen seines Brotherrn, des Fabrikanten“. Der Sozialismus „will die Abhängigen unabhängig machen mit allen Konsequenzen für ihr äußeres, sittliches und geistiges Leben, die das mit sich führen müßte“.<sup>293</sup> – Was Jesus betrifft, so gab es zu seiner Zeit keine Abhängigkeit von Fabrikherren. „Und doch muß es jedem, der sein Neues Testament vorurteilslos liest, auffallen, daß das, was Jesus Christus war und wollte und erreicht hat, von der menschlichen Seite gesehen durchaus eine *Bewegung von unten* war. Er kommt selbst her aus den untersten Schichten des damaligen jüdischen Volkes“<sup>294</sup> und war bis zu seinem dreißigsten Jahr „Arbeiter“. „In seinem dreißigsten Jahr legte er sein Werkzeug nieder und fängt an, von Ort zu Ort zu ziehen, weil er den Menschen etwas zu sagen hat.“<sup>295</sup> Die heutigen Pfarrer müssen für alle da sein, „Jesus fühlte sich gesandt zu den Armen und Niedrigen, das ist etwas vom Allersichersten, was uns aus der evangelischen Geschichte entgegentritt. Über seinem Wirken steht jenes Wort, in dem wir noch heute das Feuer des echten sozialen Geistes spüren: Ihn jammerte, da er das Volk sah, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben.“<sup>296</sup> Jesus brachte „eine frohe Botschaft an die Armen, an das Volk der Abhängigen und Ungebildeten: Selig ihr Arme, denn euer ist das Reich Gottes! . . . Welcher der Kleinste ist unter euch allen, der wird groß sein!“<sup>297</sup> usw. Das Reich Gottes wird verkündet nicht als „so von oben herab geredet. Euer ist das Reich Gottes! sagte Jesus und meint damit: ihr sollt euch freuen, zu den Geringen zu gehören, ihr seid dem Heil näher als die Hohen und Reichen.“<sup>298</sup> Und allen den Worten Jesu entsprach „ganz deutlich Jesu eigenes Verhalten“. Im Hinblick auf seine Freunde ist festzustellen: „Tiefer kann man in der Auswahl seines Umgangs nicht steigen auf der sozialen Leiter, als Jesus es getan hat. . . : das war nicht ein

<sup>291</sup> 391BC. Der Vortrag verfolgt also auch nach der Seite kirchlich-bürgerlicher Zuhörer hin eine Absicht – Barth stellt sich sogleich mit der Einleitung über den Klassengegensatz.

<sup>292</sup> 391C-393C

<sup>293</sup> 391CD. So also wäre die soziale Bewegung nach ihrem Wollen charakterisiert und als sittliche Bewegung oder Ausrichtung menschlichen Lebens und Strebens anerkannt, abseits sozialdemokratischen Parteigetriebes, jedes alltäglichen Streites und menschlicher Unzulänglichkeit. – Eine Anschauung davon, wie allgemein menschlich Barth die Befreiung des Arbeiters vom Kapitalismus in der Tat auffaßte, gibt der wenige Monate später, nämlich im April 1912, gehaltene Vortrag „Verdienen, Arbeiten. Leben“ III 2, (439)440-456. Vgl 605Cff mit Verweis auf Sombart in Anm 109 ebd.

<sup>294</sup> 392A

<sup>295</sup> 392B

<sup>296</sup> 392BC. Die vielen Stellenangaben Barths selber, die es in diesem Text (im Unterschied zu späteren) gibt, werden dennoch für gewöhnlich nicht ins Zitat aufgenommen. Forts: „Wir hören gelegentlich auch von reichen Leuten, die sich ihm anschlossen, aber wenn sie nicht nach einer kurzen Begeisterung wieder zurückblieben, wie der reiche Jüngling . . . – er wußte, warum! –, so fühlten sie sich doch in seiner Umgebung mehr als Gäste denn als eigentlich zu ihm Gehörige. Jener Nikodemus . . ., ein Oberster unter den Juden, der des Nachts zu ihm kam, ist ein charakteristisches Beispiel dafür. Ja, in den letzten Wochen seines Lebens hat Jesus sich auch an die Reichen und Gebildeten gewandt mit dem, was ihn bewegte: er ist von Galiläa nach Jerusalem gegangen – aber Sie wissen ja, daß dieser Versuch geendigt hat mit dem Kreuz auf Golgatha.“ (392CD)

<sup>297</sup> 392D

<sup>298</sup> 393A

behäbiges Mitleiden von oben nach unten, sondern der Ausbruch eines Vulkans von unten nach oben. Nicht die Armen haben Mitleid nötig, sondern die Reichen, nicht die sogenannten Gottlosen, sondern die Frommen.<sup>299</sup> Dem niedrigen Volk hat Jesus das Reich Gottes zugesprochen, „nach *oben* hat Jesus das unerhörte Wort gerichtet: die Zöllner und Dirnen kommen vor euch in das Reich Gottes! . . . und das andere: Wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin!“<sup>300</sup>

So steht Jesus wie der Sozialismus für eine Bewegung von unten nach oben, wobei der Nachdruck beide Male auf dem Unten als dem Ausgangspunkt der Bewegung ruht, auf einer sozialen Unterschicht, die mühsam und von einem irdischen Oben gedrückt und verachtet ihr Leben fristet. Als das Oben, das der Sozialismus erstrebt, erscheint die Allseitigkeit eines vollen Lebens (ohne daß der Sozialismus von Gott als dessen Ziel und Ursprung eigentlich wüßte), indes die Reden Jesu ein irdisches Oben, das Reich Gottes ihm fern rückend, mit drohenden Worten bedenken. Sollen also beide, die Jesus-Bewegung und die sozialistische, eine Bewegung und ein Streben von unten nach oben darstellen, so ist im ersten Abschnitt ein gemeinsamer Ausgangspunkt gewonnen und in dem von Jesus allen Armen verkündeten Reich Gottes ein näher zu bestimmendes Ziel als die Aufgabe des Vortrags und ein Oben, von dem der Sozialismus bisher nichts weiß.

„Das Reich Gottes ist zu den Armen gekommen.“<sup>301</sup> Ein kurzer Satz faßt Rede und Verhalten Jesu als die Offenbarung Gottes an die Armen mit dem biblischen Begriff des Reiches Gottes zusammen und markiert damit aufs kürzeste den Übergang vom kurzen ersten zum langen zweiten Teil.<sup>302</sup> Begann der Redner mit der Bewegung von unten als seinem ersten Teil und der Seligpreisung der Armen, so soll der zweite nämlich vom Reich Gottes und dessen Kommen (von oben) handeln. Durch Zusammenfassung des Inhalts beider Teile in einer sozusagen gemeinsamen Überschrift verklammert der Redner beide Teile miteinander (als ob er aus der Disposition direkt übertrüge) statt eine elegante Überleitung zu geben, und der unterstellte Protest der Kirchlich-Bürgerlichen („Ich höre die Einrede“) zitiert, den Streit um das Reich Gottes in der Gegenwart eröffnend, die Sozialdemokratie herbei, um sie an den Pranger zu stellen. Die Absicht ist, von dem kurzen Satz über das Kommen des Reiches Gottes ausgehend, zunächst die kirchlich-bürgerliche Ansicht vom unüberbrückbaren Unterschied und Gegensatz zwischen Sozialdemokratie und christlicher Religion anzuprangern,<sup>303</sup> damit hieraus der schwerste Vorwurf gegen das herkömmlich bestehende Christentum (überhaupt) sich ableiten lasse.<sup>304</sup> Dem Abfall in den Irrtum, dem die ganze nachapostolische Christenheit erlegen ist, setzt der Redner dann die Einsicht in das wahre Wesen des Reiches Gottes entgegen<sup>305</sup> und weiterhin die Einsicht in das daraus folgende wahre Verhältnis von Sozialdemokratie und Reich Gottes.<sup>306</sup>

Eine Woche nach dem Vortrag lautete das Thema in dem Bericht nach draußen an den reichsdeutschen Freund Wilhelm Loew in Marburg in fast zu ungenauer Allgemeinheit: Jesus

<sup>299</sup> 393B

<sup>300</sup> 393B. Forts: „während es nach *unten* heißt: Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“

<sup>301</sup> 393C

<sup>302</sup> 393C-398A; der längste der vier Teile. Der Abdruck im Freien Aargauer, dem Blatt der Sozialdemokraten, folgte den gedanklichen Einschnitten.

<sup>303</sup> 393D-395A

<sup>304</sup> 395A-D

<sup>305</sup> 395D-397C

<sup>306</sup> 397C-398B. – Der heutige Leser kann sich die Zeit nehmen, um in Ruhe die gewundene Argumentation durch eine verschiedene Ansichten ineinander verschachtelnde Konstruktion nachdenkend zu verfolgen. Der Hörer mußte verwirrt sein. Doch wußte Barth, wie es scheint, im Augenblick sich nicht anders zu helfen und nahm dies Stück zu erwartender Verwirrung als für den Hörer weniger wichtig denn für die eigene Rechenschaft einmal in den Kauf. Zu 393CD-396D: Barth verbindet zwei Ansichten miteinander: Zum ersten, der Sozialismus wird von der gegenwärtigen Christenheit zu Unrecht als materialistisch abgelehnt. Zum zweiten, dieser Abfall des Christentums von Christus durch die Beschränkung des Christentums auf Geist und Innerlichkeit ist alt.

Christus und die soziale Frage<sup>307</sup> Die Arbeiter des Vereins dürften, als sie das Thema wünschten, vom Sozialismus oder der Sozialdemokratie geredet haben. Barth sprach wie etwa Sombart („Sozialismus und soziale Bewegung“) ebenfalls allgemein und in zurückhaltender Neutralität von der „sozialen Bewegung“ und erzählte eingangs von einem Autor, der Jesus Christus und soziale Bewegung ohne „und“ ineingesetzt wissen wollte. Barths zweiter Teil beginnt mit der entgegengesetzten Ansicht als verbreiteter Meinung: „Die Sozialdemokratie will nur die äußere, *materielle* Besserstellung der Menschen, das Reich Gottes dagegen, das Jesus verkündigte, ist *Geist* und Innerlichkeit. Die Sozialdemokratie predigt die *Revolution*, das Evangelium predigt die *Bekehrung*, das Reich Gottes der Sozialdemokratie ist *diesseitig, auf Erden*, das Reich Gottes ist jenseitig, es heißt nicht umsonst das *Himmelreich*. Und so sind Jesus und Sozialismus so verschieden wie Tag und Nacht.“<sup>308</sup> Das Recht der Ablehnung reiner Weltlichkeit beweist der kirchliche Protest mit Worten Jesu wie: „Trachtet aber zuerst nach Gottes Reich und Recht.“ Oder wie nimmt sich neben einem solchen Jesus-Wort „das unaufhörliche Drängen der Sozialdemokratie nach ökonomischer Gerechtigkeit“ aus? Da sage man „dann noch: Jesus und der Sozialismus, als ob nicht der eine das schnurstracke Gegenteil des andern wäre!“<sup>309</sup> – Soweit werden Sozialismus und Sozialdemokratie von der kirchlich-bürgerlichen Seite böswillig verkannt, dies aber aus keinem anderen Grunde als dem, daß die Kirche selber sich in tiefstem Irrtum befindet, von ihrem Anfänger abgefallen.

„Das scheint nun Alles sonnenklar zu sein; und doch ist die Christenheit vielleicht in keinem Stück so sehr vom Geiste ihres Herrn und Meisters abgefallen, wie gerade in dieser Schätzung des Verhältnisses von Geist und Materie, von Innerem und Äußerem, von Himmel und Erde.“<sup>310</sup> Die Kirche „hat gepredigt, bekehrt, getröstet, aber sie hat *nicht geholfen*.“ „Die Hilfe der sozialen Not gegenüber“ wurde „als ein gutes Werk“ „empfohlen“, „aber daß Helfen *das* gute Werk sei, das hat sie nicht gewagt zu sagen, sie hat nicht gesagt: die soziale Not *soll nicht sein*, um dann ihre *ganze* Kraft für dieses *es soll nicht sein* einzusetzen“.<sup>311</sup> Die Kirche „hat die soziale Not als eine vollendete Tatsache hingenommen, um dafür vom Geist zu reden, das innere Leben zu kultivieren und Kandidaten für den Himmel zu präparieren. Das ist der große, schwere Abfall der christlichen Kirche, der Abfall von Christus. Und als dann die Sozialdemokratie kam mit ihrem Evangelium vom Himmel auf Erden, da hat es diese Kirche gewagt, über sie zu Gericht zu sitzen, weil sie den Geist verleugnet habe,“ und sie hat „die Sozialdemokratie des schnöden Materialismus bezichtigt“.<sup>312</sup> So geht der bestehende Gegensatz zwischen Sozialismus und christlicher Kirche ganz zu Lasten der Kirche.

Was die Kirche geirrt hat, darf man nicht Evangelium und Reich Gottes, darf man nicht Jesus anlasten. Barth klärt auf: „Das ganze Bild des Verhältnisses von Geist und Materie, von Himmel und Erde wird ein völlig anderes, wenn wir zu Jesus kommen. Für ihn gibt es nicht jene zwei Welten, sondern nur die eine Realität des Gottesreichs.“<sup>313</sup> Das Gottesreich umgreift und beherrscht den vermeintlichen Gegensatz, um ihn zu überwinden. Es ist anderes, das Gottes

<sup>307</sup> 362C

<sup>308</sup> 393D. Den Beweis, daß die Sozialdemokratie treffend charakterisiert sei, sollen Sombart entnommene „frivole“ Strophen Heines liefern. (Werner Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung, 6. Aufl 1908, 26f) Sombart nennt sie „famos“ und stellt sie als die Lebenskraft „einer jungen, frischen Klasse“ erfassend den „düsteren Mahnungen“ des Verfassers der Kreuzersonate gegenüber. (ebd 27AB)

<sup>309</sup> 394CDf

<sup>310</sup> 395A. Forts: „Man darf wohl sagen: 1800 Jahre lang hat die christliche Kirche gegenüber der sozialen Not immer auf den Geist, auf das innere Leben, auf den Himmel verwiesen.“ (395B) Barths Kritik knüpft an Kutter an, aber sie folgt ihm nicht; vgl Hermann Kutter, Sie müssen! (Jena 1910), Überschrift des 5. Kap: „Die Sozialdemokratie glaubt nur an die Materie und verwirft den Geist“ (ebd 116A); dort gegen Ende des Kapitels das Ötinger-Zitat (140C; zuerst 49C). Barths Kritik gerät trotz des Ötinger-Zitats nicht zum Lobpreis der Schöpfung, gilt ja auch nicht nur der christlichen Gesellschaft der Gegenwart.

<sup>311</sup> 395B

<sup>312</sup> 395CD. Der aber diese Einsicht gewann, hat es nun fast leicht, gegen „jene zwei Welten“ sich auf Jesus zu berufen und mit der „einen Realität des Gottesreichs“ als der überlegenen Wahrheit zu locken. (396AB)

<sup>313</sup> 395Df

Herrschaft Abbruch tut: „Der Gegensatz zu Gott ist nicht die Erde, nicht die Materie, nicht das Äußere, sondern das Böse oder, wie er (Jesus) in der kräftigen Weise jener Zeit sagte: die Dämonen, die Teufel, die in dem Menschen wohnen. Und darum ist nicht das die Erlösung, daß der Geist von der Materie sich löse, daß der Mensch ‚in den Himmel komme‘, sondern das, daß Gottes Reich *zu uns komme* in die Materie und auf die Erde. Das Wort ward Fleisch . . . und nicht umgekehrt!“<sup>314</sup> Die Fleischwerdung des Wortes erklärt Barth sozial: „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische.“<sup>315</sup> Darum folgt dem ein halber Widerruf der vorausgegangenen Anklage gegen überkommenes Christentum und Kirche: „Alle jene oft gegen den Sozialismus angewendeten Worte von der überragenden Bedeutung des Geistes, des Inwendigen bestehen völlig zurecht: Jesus kennt und anerkennt nur das Reich Gottes, das *inwendig* in uns ist. Aber es muß Herrschaft werden über das Äußere, über das tatsächliche Leben, sonst verdient es seinen Namen nicht.“<sup>316</sup>

Die gegen die bisherige (nachapostolische) Christenheit erhobene Anklage ist damit präzise zur Hälfte widerrufen.<sup>317</sup> Nun folgt der Teil des Reiches und der einen Herrschaft Gottes, dessenwegen Barth jene Anklage erhob; die Begründung für jene Worte, die zuvor nackte Unkenntnis, bloßes Übelwollen zu verraten schienen: Die christliche Kirche habe 1800 Jahre lang gepredigt, bekehrt, getröstet, „aber sie hat nicht geholfen“.<sup>318</sup> Nun heißt es: „Dieses Himmelreich, das auf Erden kommt, ist aber keineswegs ‚nur geistig‘, wie man etwa sagt. Da heißt es sehr drastisch, daß wir im Reiche Gottes *zu Tische sitzen* werden . . . Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet *gesättigt werden* . . . Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden *das Land erben!*“<sup>319</sup> Darum ist „der Weg zum Reich Gottes“<sup>320</sup> „keineswegs ein bloß innerlich-geistiges Herr, Herr! sagen, sondern an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. . . Die Frucht aber

<sup>314</sup> 396AB. – Im Konfirmandenkurs 1910/11 nannte Barth die Sünde als Hindernis der Herrschaft Gottes oder des Geistes über die Natur, sodaß wir unsere Bestimmung nicht erfüllen. (KU 74f; § 10) So ist böse (und Sünde), was sich und den Menschen der Herrschaft Gottes, seinem Reich, entzieht.

<sup>315</sup> 396B. Und weiter von der Herrschaft Gottes: „Der Wille geschehe wie im Himmel, *so auch* auf Erden.“

<sup>316</sup> 396B. Forts: „Es ist nicht *von* dieser Welt, weil es von Gott ist, aber es ist *in* dieser Welt, denn *in* dieser Welt soll Gottes Wille geschehen.“ Vgl KU 93f; § 25f. – Barth erinnert sodann an den ersten Teil sowie an den im knappen überleitenden Satz angedeuteten Zusammenhang dieses Teils mit dem vorigen: „Menschlich betrachtet ist das Evangelium eine Bewegung von unten nach oben, sagte ich. Von der göttlichen Seite gesehen ist es ganz und vollständig eine Bewegung von oben nach unten: Nicht wir sollen in den Himmel, sondern der Himmel soll zu uns kommen.“ (396C; dh: es muß der Geist nicht sich scheiden von der Materie, vielmehr diese sich unterwerfen). – Beschrieb Barth Jesus und den Sozialismus miteinander zunächst als Bewegung von unten nach oben, um sie in diesem zweiten Teil des Vortrags im Kommen des Reiches miteinander als Bewegung von oben nach unten erscheinen zu lassen, so sieht Anzinger (S 77C), zu weit gehend, in einer Passage von Ragaz 1910 (Der Kampf um JC; NW 1910, 372) „eine direkte literarische Vorlage“ dafür. S auch Busch 75C u vgl LRagaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I (1922) S 83: „Wir wollen eine Wahrheit, die *Realität* ist, die wirkt, die zeigt, daß sie da ist. Wir sind auch in religiöser Beziehung Realisten geworden. Wir wollen Gott schauen ‚im Fleisch‘, wie das NT sagt, mit andern Worten: wir wollen ihn sehen mitten in den Weltwirklichkeiten, auch den sogenannten materiellen, . . . Es ist etwas von der alten großen Hoffnung auf das Gottesreich auf Erden erwacht und damit die Erkenntnis von dem Kampf, den das Christentum mit den vorhandenen Ordnungen der Welt aufnehmen müsse.“ (1911!); S 104: „ . . . ein Drittes, das in dem Bekenntnis, daß Jesus der Christus sei, liegt: *daß nämlich die Welt Christi Reich werden müsse*. Die Wahrheit Gottes und des Menschen, die in Christus erschienen ist, soll nicht eine Theorie für Philosophen und Theologen oder ein Geheimnis des Kultus sein, sondern eine sehr praktische Wahrheit; sie soll und will in die Welt hinein, um sie zu dem Reiche Gottes zu gestalten, das zugleich das Reich des Menschen ist.“ (1909!) – Bei allem Gleichklang unterscheidet Ragaz und Barth das Subjekt, das da will und strebt: Für Barth ist die Realitätsbeziehung (dank „Richtungssinn“ und darum Teilhabe, um an die „Ideen und Einfälle“ zu erinnern) Voraussetzung; sein „Ernst“ ist objektiv und nicht (nur) subjektiv, um Verwirklichung bemühte idealistische Praxis. Warum sonst wahrte Barth von Anfang an auch zu Ragaz einen gewissen Abstand?

<sup>317</sup> „Halbheit“ ist Anklage schon bei Kutter; erlaubt diesem, nötigt ihn, die Praxis betreffend, zu Zurückhaltung, indes Ragaz der Idealismus zu Wirksamkeit antreibt. Laut des Briefwechsels mit Thurneysen (zB BwTh I 79BC) sucht Barth 1914/15 die Kutter für sich und Ragaz für sich überlegene Position, die beides vereinigt; das eine hochhält und das andere nicht läßt.

<sup>318</sup> 395B

<sup>319</sup> 396C

<sup>320</sup> Vgl KU 82B „Zweiter Teil – Der Weg zu Gott“; III 2,292C u vgl 291C.

ist schlechterdings und immer wieder die soziale Hilfe in materieller Beziehung.<sup>321</sup> Barth erinnert an das Gleichnis vom Weltgericht nach Matth 25. „Der Geist, der vor Gott gilt,<sup>322</sup> ist der *soziale* Geist. Und die soziale Hilfe ist *der* Weg zum ewigen Leben. So hat Jesus nicht nur geredet, sondern so hat er gehandelt.<sup>323</sup> Man erkenne doch endlich den Jesus der Evangelien recht. „Es ging Kraft von ihm aus, die heilte jedermann . . . Das war seine wesentliche Wirksamkeit. . . Tatsache ist jedenfalls, daß er geheilt hat und daß diese Tüchtigkeit weit mehr im *Mittelpunkt* seines Lebens stand, als man gewöhnlich denkt.“<sup>324</sup>

Dies ist die über den „zwei Welten“ in Vergessenheit geratene „eine Realität des Gottesreichs“, die nach den Evangelien in Jesus erschienen ist. Hiermit ist sie klar genug vorgestellt, um erkennen und bestimmen zu können, wie die soziale Bewegung in Gestalt der Sozialdemokratie sich dazu verhält. „Ich betrachte diese jedem Bibelleser bekannten Tatsachen und glaube nicht, daß man ein Recht hat, die Sozialdemokratie unchristlich und materialistisch zu nennen, weil sie sich die Einführung einer den materiellen Interessen des Proletariats besser dienenden Gesellschaftsordnung zum Ziele gesetzt hat. Jesus hat der materiellen Not jenes: *sie soll nicht sein*<sup>325</sup> in Wort und Tat entgegengehalten. Ja wohl: er hat das getan, indem er den Menschen den Geist einflößte, der die Materie verwandelt. Er hat dem Gichtbrüchigen in Kapernaum zuerst gesagt: deine Sünden sind dir vergeben! Und dann: stehe auf, nimm dein Bett und wandle! Er hat von innen nach außen gearbeitet. Er hat neue Menschen geschaffen, um eine neue Welt zu schaffen.“<sup>326</sup> In diesen Worten liegt eine Anerkennung der Sozialdemokratie und ihres Wollens, die ohne Vorbehalt gilt und doch mit einer bestimmten Perspektive verknüpft ist; der Perspektive, die sich ergibt, wenn man sie in den Zusammenhang „der einen Realität des Gottesreichs“ rückt, wie es in Jesus Christus offenbar geworden ist. Durch die Hinsicht auf ihr Streben und dessen Absicht und Ziel, ist die Sozialdemokratie der Religion vergleichbar und einer höchsten Würdigung fähig geworden. Noch wenn sie dem einen Reich Gottes nicht genügt, liegt in jenen Worten eine im hohen Maß ehrende Anerkennung, sind sie eine werbend-gewinnende Würdigung ihres Wollens.<sup>327</sup> So kann Barth unbesorgt fortfahren: „In dieser Richtung hat die heutige Sozialdemokratie noch unendlich viel von Jesus zu lernen. Sie muß zur Einsicht kommen, daß wir Zukunftsmenschen brauchen, um den Zukunftsstaat zu bekommen, nicht umgekehrt. Aber im Ziel ist sie mit Jesus eins: Sie hat jenes: *sie soll nicht sein* der materiellen Not gegenüber mit einer Energie aufgenommen, wie es seit Jesus nicht wieder geschehen ist.“<sup>328</sup> Freilich haben die Worte, mit denen Barth diesen zweiten Teil vom Reiche Gottes beschließt, Barths eigentümliches Verständnis von der Bestimmung des Menschen und der Welt, vom Wollen, Suchen und tätigen Streben des Menschen, von der einen Herrschaft Gottes, der sich des hingebungsvollen Gehorsams der Menschen und sogar ihres Ungehorsams bedient, zur Voraussetzung: „Sie (die Sozialdemokratie) sagt uns, daß wir wirklich glauben sollen, was wir alle Tage beten: dein Reich komme! Sie predigt uns mit ihrem ‚Materialismus‘ ein Wort, das nicht von Jesus selbst stammt und doch ganz aus seinem Geiste – das Wort lautet: *das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit*.“<sup>329</sup>

Der zweite Teil des Vortrags endet im Frieden eines hoffnungsvollen Ausblicks. Die radikale Kritik an der Christenheit und Kirche der Jahrhunderte, Spott, ja Hohn nicht meidend, überlagert

<sup>321</sup> 396D

<sup>322</sup> Vgl Röm 1,17; 3,21.25.26 uö vor der Revision der Luther-Bibel von 1912!

<sup>323</sup> 397AB

<sup>324</sup> 397BC

<sup>325</sup> Vgl 395C.

<sup>326</sup> 397CD

<sup>327</sup> Wieviel besser geht aus dieser Entgegensetzung die Sozialdemokratie hervor gegenüber der Kirche, auch nach der halben Rücknahme, die nach Barths Auffassung die Verwerfung bestehen läßt.

<sup>328</sup> 397Df. Forts: „Sie ruft uns zurück von der heuchlerischen und trägen Verehrung des Geistes und von jenem unnützen Christentum, das nur ‚in den Himmel kommen‘ will.“

<sup>329</sup> 398AB. – Der Nachweis aus Öttinger wäre durch einen Nachweis aus Kutter zum wenigsten zu ergänzen. (Sie müssen!, Jena 1910, 49D.140C)

und verdeckt die Übereinstimmung in der Voraussetzung der religiösen Transzendenz Gottes. Sie überdeckt die Anerkennung, daß herkömmliches Christentum und Kirche von „Hilfe sozialer Not gegenüber“ „als einem guten Werk christlicher Liebe“ wußte und redete und sie nahelegte.<sup>330</sup> – Was gewann Barth mit Anklage und Verwerfung?<sup>331</sup> Barth hat damit zum ersten sich von der Gegnerschaft zwischen Kirche und Sozialdemokratie um der Religionsfeindschaft der letzteren willen distanziert und ihrer zu entledigen versucht. Barth vermeidet, die Religionsfeindschaft als solche anzusprechen, verhüllt und verbirgt sie vielmehr unter dem alternativen Gegensatz von Materie und Geist, reinem Materialismus und Beschränkung auf den Geist. Mit den Worten vom Abfall der Kirche distanziert Barth sich zum zweiten von der christlich-kirchlichen Unterscheidung von Predigt, Bekehrung, Trost zum einen und gutem Werk der Liebe in Hilfe der sozialen Not gegenüber, von Glaube und Liebe.<sup>332</sup> Die Kirche hätte „ihre ganze Kraft“ für ein „es soll nicht sein“ im Leben auf dieser Erde einsetzen müssen, um dem Vorwurf zu entgehen: „sie hat *nicht geholfen*“. Als Barth im nächsten Schritt seines Vortrags Jesus als die Offenbarung des Reiches Gottes der Kirche entgegensetzt, erläutert er „Das Wort ward Fleisch“ dahin: „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische.“<sup>333</sup> Dies geschieht vollkommen in Jesus, ist zu verstehen, unvollkommen in seinen Nachfolgern.<sup>334</sup> Aus der unterschiedlichen Auffassung vom Menschen als Geschöpf<sup>335</sup> folgt eine verschiedene Bewertung der bezeichneten Differenz – hieraus erwächst Barths Vorwurf an die Christenheit.<sup>336</sup>

Im Schutz einer gegebenen Gegnerschaft zwischen Kirche und Sozialdemokratie und eines bereits bestehenden Widerspruchs gegen die kirchliche Überlieferung<sup>337</sup> baut Barth von den Voraussetzungen seiner Person aus vorsichtig und mit vieler Rechtfertigung eine positive Würdigung und Anerkennung des Sozialismus auf, wie über den rhetorisch-dialektischen Künsten insbesondere des zweiten Teils nicht entgehen kann. Daß die Sozialdemokratie von

<sup>330</sup> Individuelles Gewissen und Verpflichtung des Einzelnen einerseits; soziale Fragen (Arbeiterfrage) und soziale Bewegung, überhaupt Sozialethik andererseits werden hier nicht unterschieden.

<sup>331</sup> Um von der Technik abzusehen, eine Antithese aufzubauen, über die sich mit überlegener Überwindung triumphieren läßt.

<sup>332</sup> Vgl 395B

<sup>333</sup> 396B. Der einzelne Mensch (das dem Cohenschen Kulturbewußtsein eingepflanzte Subjekt in Gestalt des religiösen Individuums nach Schleiermacher) vermittelt die Herrschaft, wie die Anspielung auf das inwendige Reich Gottes (nach Luk 17,21 in der alten Luther-Übersetzung) zeigt.

<sup>334</sup> Vgl KU 71B.92ff; III 2,195B.

<sup>335</sup> Diese hat (zunächst wenigstens) philosophische Wurzeln: Der empirische Mensch ist (und bleibt) ganz vergängliche Natur im Sinne der empirischen Wissenschaft. Geschöpf ist er (als Geist) in seiner Abhängigkeit von dem überweltlichen transzendenten Gott, der ihn zum unvergänglichen (neuen) Menschen bestimmt hat. Der Mensch überwindet seine bloße Tierheit, indem er mit seinem Willen diese Bestimmung zu göttlicher Güte (vgl KU 70ff.85ff) in unendlichem Streben ergreift: die Gnade. Die Erkenntnis der Vollkommenheit Gottes in Jesus hilft ihm auf den Weg der Nachfolge. So kann es heißen, daß allein die Ausrichtung (Orientierung) des unendlichen Strebens rechtfertigt, neu und ewig macht; die Unvollkommenheit bis zur Vollendung versteht sich folglich (KU 71BC). Dem unendlichen Streben (Bewegung von unten nach oben) entspricht die eine Herrschaft, „die eine Realität des Gottesreichs“ (396A), als die Materie verwandelnde Kraft (Bewegung von oben nach unten; 396C). Und in diesem Sinne kann es heißen. „Die soziale Hilfe ist *der* Weg zum ewigen Leben.“ (397B)

<sup>336</sup> Genau genommen ergibt sich der bezeichnete Unterschied (und ist mit dieser Voraussetzung historisch zutreffend bezeichnet) für das von dem Jesus der Evangelien ausgehende Denken oder der (eigentlichen, vollen) Offenbarung Gottes in Jesus, daß das Gesetz dem Alten Testament zugeordnet ist, dem Neuen das Evangelium, und dies mit Gebot und Verheißung.

<sup>337</sup> Mit Wilhelm Herrmann gab Barth das Christentum als Lehrüberlieferung der Kritik preis. Kutters eigentlicher Angriff galt schon gar nicht mehr der in egoistischer Innerlichkeit abgefallenen (Staats-) Kirche der Gegenwart und dem ihr konformen Bürgertum (der Religion), sondern gleichsam der Vereinskirche: denen, die das Recht des Sozialismus oder etwas davon erkannt hatten; die Forderung der Gesellschaftsreform war freilich allgemein. In seiner Naumann-Kritik (seit 1903) wohl an Kutter anküpfend, unterschied Ragaz bereits 1906 (als ein Ergebnis seiner Naumann-Kritik) in dem relativ bekannt gewordenen Vortrag über das Evangelium und den sozialen Kampf der Gegenwart zwei Typen des Christentums überhaupt bis ins Neue Testament hinein (vorwärtsdrängendes Reichgottes-Christentum der Synoptiker, mystisch-quietistisches des Paulus) und unterschied dem entsprechend die schweizerische von der deutschen Reformation. (Mamü I 98ff)

Jesus noch viel zu lernen habe, ist Barths (dem Begriff von dem einen Reiche Gottes gemäße) Überzeugung, die er nicht verleugnet; zugleich dient es dem Schutz der eigenen Stellungnahme, die das Streben nach einer „den materiellen Interessen des Proletariats besser dienenden Gesellschaftsordnung“<sup>338</sup> als berechtigt und zu Unterstützung verpflichtend anerkennt. Die Sozialdemokratie „hat jenes: *sie soll nicht sein* der materiellen Not gegenüber mit einer Energie aufgenommen, wie es seit Jesus nicht wieder geschehen ist“.<sup>339</sup> Freilich, es braucht neuer Menschen vor dem Zukunftsstaat, „aber im Ziel ist sie (die Sozialdemokratie) mit Jesus eins“ – sie strebt auf der Linie und in der Richtung gedeihlicher und sittlich notwendiger Entwicklung, Fortschritts zum Guten. Sogleich im allerersten Eingang hatte Barth nicht nur von besonderer Energie gesprochen, vielmehr, weit darüber hinausgehend, aber als Freundlichkeit der ersten Worte ohne besonderes Gewicht vielleicht noch zu überhören, davon gesprochen, „daß die soziale Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts . . . ein ganz direkter Forttrieb der, . . . mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft“ sei.<sup>340</sup> Das Reich Gottes kommt auch durch die Sozialdemokratie.<sup>341</sup>

„Das Reich Gottes ist zu den Armen gekommen.“<sup>342</sup> hatte Barth seinen zweiten Teil begonnen. „Dem Kommen des Reiches Gottes auf Erden steht aber etwas im Wege, sagt Jesus.“ beginnt er auch den dritten Teil<sup>343</sup> mit dem Evangelium vom Reich. Den Protest gegen das Nichtkommen des Reiches Gottes bringt diesmal die Sozialdemokratie vor, und diesmal ist der erhobene Protest, die Einrede zu Beginn des neuen Teils, berechtigt: „Was im Wege steht, ist der Kapitalismus.“<sup>344</sup> Das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist dessen Voraussetzung und wichtigstes Merkmal, sodaß dieser Teil von Eigentum und Selbstsucht als Hindernis des Reiches Gottes handeln wird. Durch den herrschenden Kapitalismus führen die Vielen die Existenz des „abhängigen und seiner Existenz ewig unsicheren Lohnarbeiters“. Den Lohnarbeitern steht in der Gestalt des Meisters oder des Fabrikherrn der eine andere Mitarbeiter gegenüber, den das Privateigentum an den Produktionsmitteln auszeichnet, weshalb „der Reinertrag der gemeinsamen Arbeit ohne weiteres zum Kapital, d. h. aber zum *Privateigentum* des letzteren geschlagen wird.“<sup>345</sup> Das Mißverhältnis im Ertrag der Arbeit erklärt der Sozialismus für „eine Ungerechtigkeit“.<sup>346</sup> Darum muß das Erwerbssystem des Kapitalismus fallen, „vor allem seine Grundsäule: das *Privateigentum*, nicht das Privateigentum überhaupt, aber das Privateigentum an Produktionsmitteln. Wie die Arbeit kollektiv, gemeinsam ist, so muß auch der Reinertrag der Arbeit ein gemeinsamer werden.“<sup>347</sup> Weil die von Barth wiedergegebene „antikapitalistische Theorie der Sozialdemokratie“ das Risiko des Unternehmers wohl sieht und einbezieht, fordert sie des weiteren, es müsse „die schrankenlose *Konkurrenz* zwischen den einzelnen Produzenten fallen, der Staat, die Gesamtheit muß selbst Produzent werden und darum Eigentümer der

---

<sup>338</sup> 397C

<sup>339</sup> 398A

<sup>340</sup> 387A

<sup>341</sup> Mit solchen Gedanken steht Barth Kutter näher als Ragaz. Vgl überdies GA III 2,134C unter „b“.

<sup>342</sup> 393CD

<sup>343</sup> 398B-402C

<sup>344</sup> 398BC

<sup>345</sup> 398C

<sup>346</sup> 398D. „Der Sozialismus erklärt, es ist eine Ungerechtigkeit, daß der eine Mitarbeiter für seine Leistungen eben nur so abgefunden wird, während der andere den ganzen eigentlichen Gewinn der gemeinsamen Leistung einstreicht. Es ist eine Ungerechtigkeit, daß der eine ein vornehmer Herr wird, Kapital an Kapital häuft, in einem schönen Hause wohnt und sich alle Genüsse des Lebens gestatten kann, während der andere von der Hand in den Mund leben muß, im besten Fall einige Ersparnisse macht und, wenn ihm dies aus irgendeinem Grunde nicht möglich ist, ein ‚armer Teufel‘ bleibt, der zuletzt auf die Wohltätigkeit angewiesen ist. Dieser klaffende Widerspruch, sagt der Sozialismus, ist das tägliche Verbrechen des Kapitalismus.“ (398Df)

<sup>347</sup> 399B

Produktionsmittel“<sup>348</sup> – Ist das kapitalistische Wirtschaftssystem als eine moderne Erscheinung den Evangelien fremd wie die sozialistische Gegentheorie gleichfalls, wir haben es darin „zu tun mit einem Problem, das so alt ist wie die Menschheit selbst, nämlich mit der Frage des *Privateigentums*. Wie stellt Jesus sich dazu? Das dürfen wir mit Fug und Recht fragen und von da aus dann auch seine Stellung zu Kapitalismus und Sozialismus der Gegenwart ableiten.“<sup>349</sup> Doch fragt Barth, ehe er Jesu Spruch zu Gehör bringt, zuvor wiederum nach dem Wort der Kirche, und diese enttäuscht abermals. Beide, Staat und Kirche, haben „den Begriff des Privateigentums mit allen möglichen Schranken der Heiligkeit und Unverletzlichkeit umgeben“<sup>350</sup>. Die Christen halten am Privateigentum fest, nicht nur „weil es vielleicht vorerst noch nicht anders ginge, sondern sie tun, als ob er (jener Satz: Was mein ist, ist mein usw) ein göttliches Gesetz wäre, und sind in höchstes Befremden geraten über die Absicht der Sozialdemokratie, das Eigentum zum großen Teil aufzuheben, den Privatkapitalismus in Sozialkapitalismus umzuwandeln.“<sup>351</sup>

Auch was das Eigentum betrifft, Ursache des Kapitalismus, welcher nach der Sozialdemokratie das Kommen des Reiches Gottes auf Erden verhindert, steht wiederum Meinung gegen Meinung, und mit größerem Recht wäre die Sozialdemokratie, der Verteidigung des herrschenden Privatkapitalismus wegen, über die Kirche befremdet. Denn wiederum überwindet Jesu überlegener Urteilsspruch den Gegensatz so, daß nichts davon übrig bleibt, das Hindernis des Reiches Gottes aufgelöst wird; wiederum befindet die Kirche sich im Unrecht, und Jesus geht weiter als die Sozialisten. Es findet sich, daß ohne Deuteln der kirchlichen Theologen<sup>352</sup> Jesu Worte „genau diesen Begriff: was mein ist, ist mein, in einer Schärfe verurteilen, wie es vielleicht in der ganzen sozialistischen Literatur nirgends der Fall ist. Jesus ist sozialistischer als die Sozialisten.“<sup>353</sup> Die Bildworte, Gleichnisse und Geschichten Jesu zeigen es, vom Kamel und Nadelöhr angefangen: „Ein Reicher, ein Besitzender kommt *nicht* ins Reich Gottes.“<sup>354</sup> Der unausweichliche Schluß lautet: „Jesus verpönt den Begriff des Eigentums, daran scheint mir kein Zweifel möglich. Er verpönt gerade jenen Grundsatz: Was mein ist, ist mein! Unsere Stellung zum materiellen Vermögen soll die jenes berühmten Verwalters im Gleichnis (Luc 16,1-12) sein: Machtet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit! Wir sollen nicht besitzen, sondern wir sollen damit ‚treu sein‘. Und dieses ‚treu sein‘ bedeutet an jener Stelle ganz deutlich: Wir sollen die andern zu Miteigentümern machen.“<sup>355</sup> Der „Herzschlag dieses Evangeliums“ ist: „Ihr sollt frei werden von allem, was mit ‚Ich‘ und ‚Mein‘ anfängt, absolut frei, um frei zu sein für die soziale Hilfe.“<sup>356</sup> Ein sozialistischer Verächter Jesu und des Christentums hat die Selbstsucht als die Wurzel der Vorstellung vom Eigentum entdeckt: „Dieser Verächter Jesu hat Jesus *recht* verstanden. Jesu Meinung über das Eigentum lautet: Eigentum ist Sünde, denn Eigentum ist

<sup>348</sup> 399B. Im Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht kommt dies (noch) nicht so scharf zum Ausdruck. (375Cf)

<sup>349</sup> 399C

<sup>350</sup> 399D. Forts: „Uns allen ist es mehr oder weniger in Fleisch und Blut übergegangen, daß, was mein ist, mein bleiben muß. In unserm Strafrecht genießt das Eigentum weit höhern Schutz als zum Beispiel der gute Ruf oder die Sittlichkeit. Was mein ist, ist mein, und niemand darf daran rütteln.“

<sup>351</sup> 400A

<sup>352</sup> Man bemerke das Stück Schriftauslegung (die evangelische Geschichte betreffend) gegen die Exegeten.

<sup>353</sup> 400B

<sup>354</sup> 400C. In der Bergpredigt hören wir (Matth 6,19ff), daß das Schätzesammeln das innere Licht im Menschen zur Finsternis werden läßt, und wir werden vor das große Entweder-Oder gestellt: Niemand kann zwei Herren dienen. (401B) „Man kann nur immer wieder staunen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie leicht es die Christenheit aller Konfessionen und Parteien mit diesen Worten genommen hat, während sie in den dogmatischen Fragen, die im Leben Jesu gar keine Bedeutung hatten, oft so übereifrig streng und genau war.“ (401BC)

<sup>355</sup> 401C. Forts: „Als Privateigentum ist und bleibt es eben Mammon der Ungerechtigkeit.“ Jesus forderte Verzicht von den ersten Jüngern, die zur Nachfolge bereit waren. „Ja, die Abstreifung alles Privatwesens geht noch weiter. . . Er kennt auch keine Familienbande mehr, die etwas Persönliches, Privates an sich hätten.“ (401Df)

<sup>356</sup> 402B. Forts: „Gehen die beiden zusammen: Jesus und der Kapitalismus, das System des schrankenlos wachsenden Privateigentums?“ Zu Ich und Mein vgl Pred 1914,516AB.631AB.

Selbstsucht. Was mein ist, ist durchaus nicht mein!<sup>357</sup> Nachdem er in dem Artikel zur Schließung des Genfer Glücksspiels die Verbindung des Libertinismus mit dem Mammonismus gegeißelt hatte, schloß Barth, wie erinnerlich, vor wenigen Monaten seinen Beitrag mit der Wendung von „der geistigen Verlotterung der Selbstsucht“.<sup>358</sup>

In Jesus ist das Reich Gottes zu den Armen gekommen. Aber was ist das Reich Gottes?<sup>359</sup> „Die Liebe und die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische.“<sup>360</sup> Bereits der zweite Teil, der geistig und leiblich Arme dem Ziel des Reiches Gottes auf Erden unterstellte, ergibt: Wäre in einer besseren Gesellschaftsordnung die Existenz des Armen, des Proletariers, nicht mehr in jedem Augenblick bedrohlich ungewiß, so wäre auch das sittliche Leben unter der Herrschaft Gottes nicht mehr von vornherein in Frage gestellt, das Reich Gottes hätte Platz im Land. Dem Kommen des Reiches Gottes, göttlicher Liebe und Gerechtigkeit, selbstloser Hilfe, steht aber, so der dritte Teil, der egoistische Mammonismus des kapitalistischen Wirtschaftssystems im Wege. Die religiös-sittliche Würdigung des sozialistischen Wollens stößt auf die nackte Unsittlichkeit der von der Kirche weiterhin verteidigten bürgerlichen Ordnung des Eigentums. Diesem Anstoß, den er am Kapitalismus und modernen Erwerbsleben lange schon nimmt, setzt Barth den vierten Teil<sup>361</sup> seiner Abhandlung des Themas entgegen; der vierte Teil gibt auf den Protest Jesu und der Sozialdemokratie im dritten Antwort.<sup>362</sup>

Freilich, was hat der Sozialismus der Selbstsucht des Kapitalismus mit ihrer ruinösen selbstsüchtigen Konkurrenz entgegenzusetzen? scheint die Frage. Doch die Sozialdemokratie erhebt nicht nur Forderungen zur Verbesserung der materiellen Situation der Arbeiter, die nicht unbillig sind, „sondern sie ergreift und handhabt ein Mittel, um diese Ziele der Verwirklichung entgegenzuführen. Das Mittel heißt *Organisation*.“<sup>363</sup> Und mit einem „bewußte, planmäßige Organisation“ als Zeichen der neueren Zeit feiernden Zitat schließt hier der (erste) Unterabschnitt über die Sozialdemokratie.<sup>364</sup> Barth nennt auch Formen sozialistischer Organisation;<sup>365</sup> mehr als an den Formen ist ihm jedoch an der Voraussetzung solcher Organisation gelegen, der Solidarität, „die tatsächlich durch das kapitalistische System dem Proletariat bereits auferlegt ist“, längst nämlich durch die Fabrikarbeit.<sup>366</sup> „Nun will der Sozialismus dem Arbeiter diese an sich notwendige Solidarität zum Bewußtsein bringen als etwas Stolzes und Schönes, als die Quelle seiner Kraft und seines Fortschritts. Er soll kollektiv, solidarisch, gemeinsam, sozial *denken* lernen, wie er tatsächlich längst sozial gearbeitet hat. Er soll ein klassenbewußter Arbeiter werden.“<sup>367</sup> „Ein Sozialist sein heißt ein ‚Genosse‘ sein.“<sup>368</sup> bezieht Barth auf Vereinigungen, von der Masse, von der Sombart schreibt, will er nicht

<sup>357</sup> 402C. Hermann Kutter behandelt in „Das Unmittelbare“ das Eigentum als zentrale geschichtliche Frage, doch viel zu differenziert, und er läßt sie mit Postulaten offen.

<sup>358</sup> 328C

<sup>359</sup> 393D

<sup>360</sup> 396B

<sup>361</sup> 402D-407B

<sup>362</sup> Der zweite und der dritte Teil begannen mit einer unberechtigten und einer berechtigten Antithese, beide aber zu überwinden. Der vierte beginnt mit einem sozialistischen Ansatz neuen Lebens, der anzuerkennen und zu verteidigen und in die Perspektive des Reiches Gottes zu rücken ist.

<sup>363</sup> 402D

<sup>364</sup> 403C. Es sind Worte desselben Sozialisten und „entschlossenen Verächters Jesu“ aus dem dritten Teil. – Zur Organisation vgl 376A; III 3,13f.

<sup>365</sup> Konsumverein, Gewerkschaft, politischer Parteiverein (403C).

<sup>366</sup> 403A. Über die Charakterisierung der Fabrik als eines sozialen Organismus s 630AB u Anm 175 und unten die dem Grütliverein Oberentfelden 1913 gehaltene Festrede.

<sup>367</sup> 403AB. Forts: „Es ist die Redensart entstanden von den ‚Arbeiterbataillonen‘.“ Zu letzterem Ausdruck vgl außer Anm 27 zu S 403B: S 279C u Anm 33 (Lassalle). – Hatte Barth im ersten Vortrag zu einem Punkt ausdrücklich die persönliche Übereinstimmung mit dem Parteiprogramm erklärt, so zieht er in diesem das Kommunistische Manifest an mit seinem berühmten Schlußruf: Proletarier aller Länder, vereinigt euch! (402Df)

<sup>368</sup> 403BC

wissen.<sup>369</sup> Der Einzelne, der aufhört, „etwas für sich zu sein,“ „macht ernst mit dem schönen Schweizerwort: Einer für alle, alle für einen.“<sup>370</sup> Solidarität ist bei Barth die bewußt wahrgenommene Verpflichtung des Teilhaber und Glied gewordenen Einzelnen, die die Organisation, Form eines neuen Lebens aus einem neuen Geist, als Mittel trägt und handhabt.

„Jesus Christus und die soziale Bewegung“: Der erste Teil stellt beide als Bewegung von unten nach oben nebeneinander und zusammen. Der zweite, dritte und auch dieser vierte Teil haben als zweiten Abschnitt jeweils einen kritischen Blick auf die Christenheit vom Neuen Testament bis in die Gegenwart. Die sozialistische Lehre von der Solidarität und die Aufforderung zur Buße scheinen einander darum so fremd gegenüberzustehen, weil es sich bei letzterer „nicht um eine Angelegenheit der Masse, sondern der einzelnen Seele“ handelt.<sup>371</sup> Das Gebet wird dem Kämmerlein zugewiesen, die Gemeinde auf das Predigt-Hören beschränkt. „Diese Stimmung und Auffassung findet sich heute noch ganz besonders bei den Christen Deutschlands, vor allem soweit sie unter dem Einfluß *Luthers* stehen. Sie zeichnen sich denn auch samt und sonders aus durch eine ganz hervorragende Verständnislosigkeit gegenüber der Sozialdemokratie.“<sup>372</sup>

Anders, entgegengesetzt wiederum<sup>373</sup> Jesus; wir beten nicht „*Mein Vater!*“, sondern „*Unser Vater!*“ „Ist damit nicht schon Alles gesagt? Daß es für Jesus nur einen solidarischen, sozialen Gott und darum auch nur eine solidarische, soziale Religion gibt!“<sup>374</sup> Allein Helfen und Dienen sind groß vor Gott. „Es gibt vor Gott keine andere Größe als die Größe des Helfens . . . Das alles aber *nicht neben* dem Glauben an Gott den Vater im Himmel als etwas, was auch noch so dazugehörte, sondern es ist unlöslich mit ihm zusammengeschmiedet.“<sup>375</sup> Barth erläutert das Gebot der Liebe zu Gott und den Menschen: „Aus dem Bewußtsein des kollektiven, solidarischen, genossenschaftlichen, sozialen Gottes fließt ganz von selbst die Regel eines dem entsprechenden Handelns.“<sup>376</sup> Barth zitiert nicht den Kategorischen Imperativ, aber die Goldene Regel. „Gottes Liebe soll in uns einströmen, um uns in Liebe zu den Menschen verwandelt wieder zu verlassen.“<sup>377</sup> Auf Jesu Worte folgt ein Blick auf sein Leben.<sup>378</sup> Durch dieses ist das Kreuz das Zeichen unserer Religion geworden: „Er gibt sein Leben hin – in den Tod, nicht um seiner selbst, nicht um seiner Seligkeit willen, sondern um den Vielen zu helfen“<sup>379</sup> – Barth

<sup>369</sup> Werner Sombart, *Sozialismus und Soziale Bewegung*, Jena <sup>6</sup>1908, 11ff

<sup>370</sup> 403C. Forts: „Er denkt und empfindet und handelt nicht mehr als Privatmann, wenn er ein rechter Sozialist ist, sondern als Glied der aufwärts strebenden kämpfenden Gesamtheit.“

<sup>371</sup> 404A. Nach dem zweiten Teil bestand der Abfall von Jesus in der Beschränkung des Geistes auf die Innerlichkeit, worüber die soziale Hilfe im Äußeren und Materiellen zurückgesetzt wurde. Dieser vierte rügt nun den Individualismus durch Beschränkung auf die Pflege der Seele.

<sup>372</sup> 404C. Forts: „Wir Schweizer sind darin, auch wenn wir es nicht wissen, durch unsere Reformatoren *Zwingli* und *Calvin* anders erzogen worden. Diesen Männern war die Religion von vornherein etwas Genossenschaftliches, etwas Soziales, nicht nur äußerlich, sondern innerlich. Es ist darum kein Zufall, daß es zwischen Christentum und Sozialismus bei uns nie zu dem Riß gekommen ist, wie gerade in Deutschland. Immer deutlicher fängt man vielmehr auf beiden Seiten an, sich der Zusammengehörigkeit, ja der *Einheit* beider bewußt zu werden.“ (405A) Zum Vorzug der Schweizer Reformatoren gegenüber dem deutschen Luthertum s *Mattmü*, *Ragaz* I 98f; des weiteren für spätere Zeit und einen Unterschied zu *Kutter* ebd II 80ff.

<sup>373</sup> Nach einem ersten Abschnitt, der das Problem der sozialen Bewegung verkennend oder zutreffend vorstellt im zweiten, dritten, vierten Teil, folgen kritische Worte über die Christenheit in einem zweiten Abschnitt; im dritten Abschnitt (des zweiten bis vierten Teils) dann, was Jesus und dem Reich Gottes entspricht.

<sup>374</sup> 405C. Forts: „Haben wir nach seiner Meinung das ewige Leben in einer Einsiedlerklause, oder haben wir es im *Reiche Gottes?*“ (Vgl *KU* 93C) „Nicht um unserer selbst willen sind wir berufen, nicht um der Selbstsucht der Seele willen soll der Mensch Buße tun.“ (405Cf) Jesus kämpft dagegen an, „fromm sein zu wollen statt Liebe zu üben“.

(406A)

<sup>375</sup> 406B

<sup>376</sup> 406C

<sup>377</sup> 406C

<sup>378</sup> „Wir treten hier ein in das Allerheiligste unseres Glaubens.“ (406CD)

<sup>379</sup> 406D. Auch *HKutter*, *Das Unmittelbare*, Basel <sup>3</sup>1921, 306 zeichnet den Tod Jesu am Kreuz als völlige Hingabe an den Willen des Vaters: „Jesus geht in den Tod, um alles Halbe ein für allemal und für immer auszulöschen. . . . Alle Menschenwerke abzutun und es unwidersprechlich klar zu machen, daß nur *ein* Werk, nur *eine* Liebe, nur *ein* Leben, nur *eine* Herrschaft gilt, die des Vaters, war sein Wille, als er sich hingab in den Tod. Im Kreuze schmilzt

erinnert an die Worte bei der Einsetzung des Abendmahls. „Haben wir das Wort vom Kreuze verstanden, solange wir uns so stellen, als gebe es im Leben etwas *noch* Höheres als den *Einsatz* des Lebens für die andern, als dieses Solidaritätsbewußtsein, das den Nächsten sich gleichstellt? . . . Wer es fassen kann, der fasse es, daß man sein Leben verlieren muß, um es zu finden, daß man aufhören muß, etwas für sich zu sein, daß man ein Gemeinschaftsmensch, ein Genosse werden muß, um überhaupt ein Mensch zu werden.“<sup>380</sup> Mit Beziehung auf das Wort des Paulus vom Kreuz als Gotteskraft schließt Barth diesen Punkt: „Etwas von dieser Gotteskraft finde ich in dem Organisationsgedanken<sup>381</sup> der Sozialdemokratie. Ich finde sie auch anderswo, aber ich finde sie hier deutlicher und reiner, und ich finde sie hier so, wie sie in *unserer* Zeit wirken muß.“<sup>382</sup> Solidarität und Liebe, die sich zu Dienst und Hilfe hingeben und darin aufgehen, gleichen sich als sozialetische Forderung an das Individuum, als Kraft des Reiches Gottes, die darin wirkt.

In einem Nachwort wiederholt Barth, an die kirchlich-bürgerlichen Hörer gewendet, daß er nicht dem Tun der Sozialisten Recht gegeben,<sup>383</sup> sondern von ihrem Wollen und Streben gesagt habe: „*das wollte Jesus auch*“. Dann beunruhigt, hätten sie ihn recht verstanden.<sup>384</sup> „Dann besinnt euch, ob ihr nicht als Jünger Jesu der sozialen Bewegung unserer Zeit mehr Verständnis, mehr guten Willen, mehr *Teilnahme* entgegenbringen solltet als bisher“.<sup>385</sup> Und in die Ohren der sozialistischen Freunde sagte Barth: „Jesus wollte, was ihr wollt: er wollte den Geringen helfen, er wollte das Reich Gottes auf dieser Erde aufrichten, er wollte das selbstsüchtige Eigentum aufheben, er wollte die Menschen zu Genossen machen. Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu. Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit. Das darf euch mit Stolz und Genugtuung für eure Sache erfüllen.“<sup>386</sup> Der Unterschied zwischen Wollen und Tun, erinnert er sie gleichwohl, sei der zwischen Jesus und ihnen. „Das ist ja überhaupt der Unterschied zwischen Jesus und uns andern, daß bei uns das Meiste Programm ist, während bei Jesus Programm und Ausführung eins waren.“<sup>387</sup> – In den allgemeinen Schlußworten klingt an, daß das Reich des lebendigen Gottes von Jahrtausend zu Jahrtausend weiter ist, als die soziale Frage ahnen läßt, und Barth lenkt, da der Vortrag am Nachmittag des dritten Advents stattfand, auf das „alte Verheißungswort“ hin, „das auch von der sozialen Bewegung unserer Tage geschrieben sein könnte: *Das Volk, das im Finstern wandert, sieht ein großes Licht*.“<sup>388</sup>

---

alles zusammen, was bis dahin *auch* gegolten, *auch* ein Faktor neben Gott gewesen war, . . .“ Vgl Kutter, Gerechtigkeit, Berlin 1905, 109Dff.

<sup>380</sup> 407A

<sup>381</sup> 402f ist von „Organisation“ die Rede, nun vom „Organisationsgedanken“; vgl Staat und Staatsgedanke im ersten Vortrag.

<sup>382</sup> 407B. Die Modernität und der Vorzug des Sozialismus als Erscheinung der Gegenwart liegen in der Radikalität der Ethik: der Forderung einer völligen Hingabe. Vgl KU 78f; III 2,33ff.

<sup>383</sup> „Es wäre mir ein Kinderspiel, eine große Kritik zu geben.“ (407CD)

<sup>384</sup> 407D. „Wenn ihr euch beunruhigt fühlt, dann ist’s recht. Wenn ihr das Gefühl habt: o weh, das Christentum ist eine harte und gefährliche Sache, wenn man ihm auf den Grund geht, dann habt ihr mich – nicht *mich*, nein *Jesus* recht verstanden.“

<sup>385</sup> 407Df

<sup>386</sup> 408A. In dem „(der) rechte (Sozialismus)“ liegt der 387A angemeldete Vorbehalt für die Gleichsetzung von Sozialismus und Christentum. Der rechte Sozialismus setzt aber Geist und Kraft Jesu (zur Einheit von Wollen und Vollbringen) voraus, was die nun folgenden Worte umschreiben.

<sup>387</sup> 408B. Forts: „Darum sagt euch Jesus ganz einfach, daß ihr euer Programm ausführen, daß ihr *machen* sollt, was ihr *wollt*. Dann seid ihr Christen und rechte Menschen. Laßt die Oberflächlichkeit und den Haß, den Mammonsgeist und die Selbstsucht, die es auch in euern Reihen gibt, dahinten: sie gehören *nicht* zu eurer Sache. Laßt die Treue und die Energie, den Gemeinschaftssinn und den Opfermut Jesu wirklich walten in euch, in euerm ganzen Leben, dann seid ihr rechte Sozialisten.“

<sup>388</sup> 409A

## Zusammenfassende Beobachtungen

1. Mehrere schwierige Fragen werden nicht eigens gestellt und der (Hörer und) Leser muß sie sich selbst beantworten:

a) Der erste Teil des Vortrags nimmt, so scheint es, den gesellschaftlichen Klassenkampf auf, den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Sozialismus und Kapitalismus. Jesus ergreift Partei, nimmt Partei für die Armen, gegen die Reichen. „Nicht die Armen haben Mitleid nötig, sondern die Reichen.“<sup>389</sup> Dies, obgleich der Gegensatz nicht im verdrängenden Sieg der Klasse der Armen endet, sondern in der Befreiung eines jeden einzelnen Proletariers zum vollen Leben des neuen Menschen, höher, als der Sozialismus gedacht<sup>390</sup>. – Entlarvt der dritte Teil des Vortrags den Kapitalismus als Selbstsucht, so ist auch dies eine individuelle, vielmehr generell-anthropologische Betrachtungsweise, die aber mit dem sozialen, gesellschaftlichen Problem in Verbindung steht. – Sozialkapitalismus<sup>391</sup> und unternehmerische Aufgabe des Staats<sup>392</sup> bleiben in diesem Vortrag hingeworfene Stichwörter ohne weitere Erläuterung.

b) Barth benennt den weltanschaulichen Gegensatz zwischen bürgerlich-kirchlichem Christentum und religionskritischem Sozialismus. Dieser bestimmt bereits die Einleitung. Die Sozialdemokratie, wie sie sich gibt, ist durch den Verweis auf das Wollen der Kritik entzogen; von der Kirche, die eigentlich keine Bedeutung hat, wird auf Jesus abgelenkt. – Im zweiten, dritten und vierten Teil des Vortrags wird der Gegensatz zwischen Kirche und Sozialismus derart aufgenommen, daß nach der Darstellung in allen drei Teilen der Abstand zwischen den Anhängern des Evangeliums und den Sozialisten weit übertroffen wird von dem zwischen beiden und der Kirche, ja durch den Abfall der Kirche als ganzer in den Schatten gestellt erscheint und damit die Kirche unter der Anklage eines rein innerlichen Individualismus und Unterstützung der Selbstsucht als Hauptschuldige und Kern des im Vortrag verhandelten Problems dargestellt wird.<sup>393</sup> – Der individualethisch-anthropologischen Verurteilung des Kapitalismus steht also in dieser zweiten Gestalt des großen Zeitgegensatzes eine Anklage der Kirche als geschichtlicher Erscheinung, der ganzen Christenheit zur Seite, die dem Antikapitalismus nahe kommt als eine indirekte Parteinahme für den verkannten und verfemten Sozialismus.

c) Er wolle die Brücke aufweisen zwischen Jesus und dem Sozialismus (nach seinem Wollen und Programm), schloß Barth seine Einleitung, und für den ersten Blick bestimmt ein gleichmäßiges Hin und Her den ganzen Vortrag und Artikel. Es gilt für die Einleitung, schon nicht mehr für den mit der gemeinsamen Bewegung werbenden ersten Teil; das Reich Gottes, von dem Jesus sprach, schafft ein Übergewicht; verklammert dies Leitwort doch etwa ersten und zweiten Teil und taugte für einen Untertitel des Ganzen. Der zweite Teil stellt Sozialdemokratie und Kirche einander entgegen, bis, in gleicher Ausführlichkeit wie der irrümliche Gegensatz dargestellt, durch das in Jesus auf Erden und in die Leiblichkeit gekommene Reich Gottes der falsche Gegensatz in der „einen Realität des Gottesreichs“ überwunden scheint. Im dritten Teil hat die den Privatkapitalismus als Hindernis des Reiches Gottes beklagende Sozialdemokratie die Vorhand; sie setzt Kirche und Staat ins Unrecht, wenn auch Jesus schließlich, sozialistischer als die Sozialisten, im Interesse der Freiheit zu sozialer Hilfe, einem extremen Sozialisten recht gibt: alles Eigentum ist Sünde, weil Selbstsucht. Im vierten Teil bleibt die Vorhand bei der Sozialdemokratie; sie klagt und fordert nicht nur, sondern ergreift um des Zieles der Besserung willen Mittel und handelt. Indes die ihr gegenüberstehende Kirche bei der einzelnen Seele

---

<sup>389</sup> 393BC

<sup>390</sup> 391D

<sup>391</sup> 400A

<sup>392</sup> 399B

<sup>393</sup> Außer in der (annähernden) Gleichsetzung des Wollens Jesu mit dem des Sozialismus schließt Barth an Kutters Sie müssen! sich an im Vorwurf an die Kirche, von Jesus, dem Evangelium abgefallen zu sein, und dies durch die Beschränkung auf Geist und Innerlichkeit und die Entgegensetzung von Geist und Materie, angewendet auf das Verhältnis von Kirche und Sozialismus. Der Innerlichkeit fügt Barth den Individualismus hinzu.

verharrt, tritt sie den Weg nach oben an, lernt vom Kapitalismus die Organisation, und Jesus gibt ihr recht: Unser Vater ist ein sozialer, solidarischer Gott. So wird der Sozialismus anerkannt, hat er auch noch viel zu lernen von Jesus über den Weg zum Reich Gottes. Nacheinander an beide Parteien des Gegensatzes sich wendend, kehrt das Schlußwort höflich zum gleichen Hin und Her über die Brücke zurück.

2. Aufgabe und Absicht war, den von der Sozialdemokratie vertretenen Sozialismus mit dem zu vergleichen, was der Name Jesus Christus in sich schloß, um das Verhältnis beider Größen zueinander zu bestimmen. In Jesus Christus offenbarten sich Wollen und Reich Gottes in Kraft. Schon darum (das heißt um der Vergleichbarkeit willen) mußte der Sozialismus beschränkend auf sein Wollen hin betrachtet, mußten Person und Handeln einzelner von der Betrachtung ausgeschlossen werden.<sup>394</sup>

3. Die erste Hälfte des Vortrags (der erste und der zweite Teil) ist dem Reich Gottes gewidmet, das in Jesus Christus offenbar wurde, von dem wiederum der Geist der Hilfe in die Geschichte ausging.<sup>395</sup> Das Proletariat teilt Jesu Streben nach oben, darin verkannt. Die andere Hälfte des Vortrags (dritter und vierter Teil) gilt dem Kapitalismus als Hindernis des Reiches Gottes in der Gegenwart (Selbstsucht des Eigentums, alles Privaten) und der Sozialdemokratie (Organisation der Solidarität überhaupt, nicht nur in der Verstaatlichung der Produktionsmittel) als Anfang des Reiches Gottes in der Gegenwart.

4. Was kam unter diesen Voraussetzungen vom Sozialismus zur Sprache? Barth nahm zum ersten den Sozialismus als die Bewegung des Proletariats in den Blick und deswegen die unsichere Existenz des einzelnen lohnabhängigen Arbeiters sowie die Befreiung aus dieser Abhängigkeit. Damit ist, erster Hauptpunkt, vom ersten Teil des Vortrags an der Klassengegensatz aufgenommen. Die vom Unternehmer in der Fabrikarbeit aufgebotene organisierte Solidarität wird als Klassenmerkmal bewußt gemacht. Die Solidarität schlägt zum zweiten zum zukunftssträchtigen Vorteil aus in der genossenschaftlichen Organisation der Proletarier unter sich. Bewußte Solidarität (Solidaritätsbewußtsein) und genossenschaftliches Denken als das wahrhaft menschliche Denken sind die Stärke des Sozialismus und der Anfang einer Entwicklung zum Besseren. Und noch immer kann die Solidarität im urschweizerischen Rütli-Geist der Eidgenossen erblickt werden.<sup>396</sup> Darum wird der Zukunftsstaat, in dem eine Gesellschaft der Zukunft einträchtig in ökonomischer Gerechtigkeit, ja sozialer Hilfe lebt, zum dritten als Schlaraffenland unbillig verspottet.<sup>397</sup> Der Privatkapitalismus zum vierten und zweiten Hauptpunkt, weil wirtschaftlicher und politischer Kernpunkt der sozialen oder Arbeiterfrage, taugt nicht zur Grundlage eines modernen Erwerbssystems, muß vielmehr, was das Eigentum an den Produktionsmitteln angeht, durch einen Sozialkapitalismus des Staates abgelöst werden und den Staat als Produzenten.

5. Was waren andererseits die Ansatzpunkte in der eigenen Gedankenwelt, von denen aus Barth den von der Sozialdemokratie vertretenen Sozialismus zu würdigen vermochte, als Safenwil ihn mit dem Klassenkampf konfrontierte? Er brachte zum ersten aus Genf die

---

<sup>394</sup> Weitere Voraussetzungen für die Auseinandersetzung Barths mit dem Sozialismus, die in einer günstigen Beurteilung, der Fürsprache und schließlich einem Bekenntnis dazu endete: Wenn Barth den Sozialismus seinem bisherigen Gedankengebäude einordnet, so versteht sich, daß gewisse Kategorien, Schemata, Denkstrukturen auch unausgesprochen zugrundeliegen und Voraussetzung sind, gelten und wirken. So der Unterschied oder Gegensatz von Zeitlichem und Ewigem; Materie, Natur und Geist; unvollkommener Tatsächlichkeit und moralischer Absicht des Wollens und Strebens; Äußerem und Innerem (als Ort des Ewigen im Zeitlich-Vorläufigen und Vergänglichen); Geist (von oben), der die Materie verwandelt, von innen nach außen; Entwicklung und Fortschritt vom Niederen zum Höheren, Anfang einer aufsteigenden Bewegung, von unten nach oben (391Cff!), besonders in der Geschichte (der Menschheit); Kampf, zum Beispiel zwischen den als Gegensatz aufgefaßten Natur und Geist. Die einander entgegengesetzten Zweitheiten sind meist ungleich und zur Auflösung in der (allein wahren) Einheit des Höheren bestimmt.

<sup>395</sup> „Das Reich Gottes ist zu den Armen gekommen.“ (393C; vgl 387A)

<sup>396</sup> 403C

<sup>397</sup> 393Df.397Df

Erkenntnis der Selbstsucht des Mammonismus mit, durch Anschauung ihm bestätigt. Wenn zum zweiten der Schweizer Religiöse Sozialismus Fürsprache und Parteinahme für den von der Sozialdemokratie vertretenen Sozialismus mit der Verpflichtung durch das in Jesu Christus offenbar gewordene Reich Gottes begründete, so traf dies bei Barth auf offene Ohren und Bereitschaft zu mehr als Verständnis. An den schweizerpatriotischen Stolz auf die eidgenössische Demokratie mit ihren Anknüpfungspunkten für einen auf die Menschheit und das Reich Gottes hin orientierten Staat ist zum dritten fast nur nebenbei zu erinnern. So hatte Barth zum vierten bereits in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ im Punkt der dem Privatkapitalismus zu entziehenden Produktionsmittel dem sozialdemokratischen Parteiprogramm zugestimmt.

Nun faßt Barth im ersten Teil Sozialismus und Wirken Jesu als Bewegung von unten nach oben zusammen.<sup>398</sup> Hiermit ist im Sinne Barths bereits die spätere ehrende Anerkennung ausgesprochen, das „Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu“<sup>399</sup> vorweggenommen. Der Sozialismus ist damit als Bewegung des Aufstiegs zu Höherem und Höchstem, als idealisches Streben nach einem letzten Ziel, als jedenfalls auf dem Wege dazu befindlich charakterisiert, und die Seligpreisung der Armen ist gerechtfertigt. Denn zum zweiten ist in Jesus, in einer Bewegung von oben nach unten, das Reich Gottes zu den Armen gekommen,<sup>400</sup> die soziale Hilfe, sogar in materieller Hinsicht.<sup>401</sup> Jesus trägt als der Offenbarer des Vaters das evangelische Doppelgebot der Liebe zunächst in sich, arbeitet aber von innen nach außen,<sup>402</sup> heilend und um tatkräftige Hilfe in der brüderlichen Liebe werbend;<sup>403</sup> denn die Not soll nicht sein, auch materielle nicht. Darum flößt Jesus, von innen nach außen arbeitend, den Geist ein, der, die Materie verwandelnd, den neuen Menschen schafft.<sup>404</sup> Mit dieser Schilderung von der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden ist Barth bis zum Ende des zweiten Teils seines Vortrags befaßt.<sup>405</sup>

<sup>398</sup> Dies zu verstehen hilft keine scheinbare Parallele bei Ragaz (Anzinger), und die Kritik Paul Wernles faßt das Gesagte zu historisch, zu konkret-geschichtlich auf, um Barths Meinung und Absicht zu treffen.

<sup>399</sup> 408A

<sup>400</sup> 396B. In dem ganz aufwärts und empor, auf den himmlischen Vater hin orientierten Menschen Jesus (Teil I) ist das Reich Gottes zu den Menschen herabgekommen (Teil II). Zur Erinnerung: „Für ihn (Jesus) gibt es nicht jene zwei Welten (eines sozialistischen Materialismus und der angeblich christlichen bloßen Innerlichkeit), sondern nur die eine Realität des Gottesreichs. (396A) „Das Wort ward Fleisch“ heißt: „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische.“ (396B) – Wo Pfeleiderer einmal von Anzinger abweicht, verschlimmbessert er ihn. Von „ontologisierender Rede“ kann bei genauerem Nachlesen durchaus keine Rede sein. (Gegen Pfeleiderer 230BC; vgl Anzinger 73f)

<sup>401</sup> 396D

<sup>402</sup> 397D. In Jesus, vollkommen in der Gottes- und Menschenliebe, gewinnt die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes die Herrschaft über das Äußere und Irdische, vollkommen zunächst in dieser Person. (396B; vgl 406C)

<sup>403</sup> Dem offenbarten höchsten und letzten Ziel auf Erden, auch wenn es nicht erreicht und in Vollendung erfüllt wird.

<sup>404</sup> Daß nicht der Zukunftsstaat neue Menschen schafft, sondern daß umgekehrt wir „Zukunftsmenschen brauchen, um den Zukunftsstaat zu bekommen,“ das heißt den neuen Menschen, das muß die Sozialdemokratie allerdings noch einsehen. (397Df)

<sup>405</sup> 398B. Die erste Hälfte des Vortrags (Teil I und II) sind durch Religion und Theologie bestimmt: das in Jesus offenbarte Reich Gottes. Die andere Hälfte (Teil III und IV) gibt ein Musterbeispiel religiös-sozialen Denkens: Von einem religiös-theologischen Standpunkt aus werden Sozialismus und Sozialdemokratie selbständig beleuchtet, gedeutet und aufgefaßt, schließlich (kritisch) beurteilt und gewürdigt. Teil III geht von der sozialistischen Stellung zum Eigentum (an den Produktionsmitteln) aus (um sie mit der selbstverleugnenden Liebe Jesu zu vergleichen), Teil IV geht von der (in der Fabrikarbeit vom Kapitalismus zwangsweise erlernten, nun aber in Freiheit) sozialistischen organisierten genossenschaftlichen Solidarität aus (um sie der vom Evangelium gebotenen durch den Geist Jesu kräftigen brüderlichen Menschenliebe zu vergleichen). – Die zweite Hälfte des Vortrags hat aber die erste zur (theologischen) Voraussetzung; ist darum nicht auch die erste Hälfte religiös-sozial zu nennen? Doch wohl; und warum, was macht sie dazu, was läßt schon die erste Hälfte des Vortrags religiös-soziale Theologie sein (im Unterschied zu Barths Theologie und Ethik vor Safenwil einerseits und erneuter Ausweitung zu einer allgemeinen Kulturkritik im Frühjahr 1914 andererseits? Darauf dürfte zu antworten sein: Die Anwendung des Evangeliums, die es auf die Armen zuspitzt (erster Teil des Vortrags) – dies aber in Auseinandersetzung (zweiter Teil des Vortrags) mit der neutralen Theologie oder Theologie überhaupt, die in Gestalt der bürgerlich-kirchlichen Theologie von der sozialen Frage – offenkundig oder scheinbar – keine Kenntnis nimmt und dem Mammonismus sich nicht entgegensetzt, obgleich das Reich Gottes doch nur eines ist.

Was aber den selbstsüchtigen Kapitalismus betrifft, der nach dem dritten Teil des Vortrags dem Kommen des Reiches Gottes im Wege steht, so erkennt Jesus<sup>406</sup> zum dritten auch in anderer Hinsicht kein Privatwesen an.<sup>407</sup> (Goldene Regel oder Kategorischer Imperativ) Jesus ist die selbstlose Entäußerung, die Freiheit von sich selbst im Dienst sozialer Hilfe in Person.<sup>408</sup> „Eigentum ist Sünde, denn Eigentum ist Selbstsucht.“<sup>409</sup> Jesus läßt zum vierten sogar die „Selbstsucht der Seele“<sup>410</sup> hinter sich. Das Reich Gottes ist keine Einsiedlerklause; das (ewige) Leben erwirbt, wer das (natürliche) Leben zur Hilfe gebraucht und wie Jesus im Dienst der anderen sich hingibt. Das Doppelgebot der Liebe bedeutet: „Aus dem Bewußtsein des kollektiven, solidarischen, genossenschaftlichen, sozialen Gottes fließt ganz von selbst die Regel eines dem entsprechenden Handelns.“<sup>411</sup> Aus allem folgt, daß Christentum und Sozialismus immer deutlicher der Zusammengehörigkeit, ja ihrer Einheit sich bewußt werden.<sup>412</sup> Ist das Wort vom Kreuz nach Paulus eine Gotteskraft, so lebt von dieser Gotteskraft etwas im genossenschaftlichen, das heißt gottgemäß „kollektiven, solidarischen, gemeinsamen, sozialen“<sup>413</sup> Denken der Sozialdemokratie, wie Barth einordnend Anerkennung des Sozialismus und Überlegenheit des Evangeliums verbindet.<sup>414</sup> Die Gotteskraft des Kreuzes findet sich natürlich auch anderswo, „aber ich finde sie hier deutlicher und reiner, und finde sie hier so, wie sie in *unserer* Zeit wirken muß“.<sup>415</sup> Das Reich Gottes ist eines.<sup>416</sup>

6. Der Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ setzt den mit „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ eingeschlagenen Weg fort und zielt mit dem anderen (von der Theologie her gesehen grundsätzlichen Thema) in die gleiche Richtung<sup>417</sup>: Barth nimmt wesentliche sozialistische Gedanken auf und ordnet sie durch Zurechtdeutung dem bisherigen Grundriß seiner Gedanken ein. Dies besagt, daß „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ und überhaupt Barths Auffassung und Einordnung des Sozialismus (in einer eigenen Gestalt des Schweizer Religiösen Sozialismus) von dem ausgebildeten Cohen-Herrmann-Schema her zu verstehen ist.<sup>418</sup> Diesem entspricht ein Begriff von Religion und Religionen, der im Bewußtsein der eigenen Überlegenheit positive Würdigung erlaubt, die durch Einordnung anerkennt und dadurch die Anerkennung zugleich beschränkt; zur Einschränkung kann die korrigierend bestimmende

<sup>406</sup> „sozialistischer als die Sozialisten“ (400B)

<sup>407</sup> Jesus kennt allenfalls Haushalterschaft, die zu Miteigentümern macht. (401C) – Der Gedanke, sich mit etwas vorläufig abzufinden, liegt Barth immer nahe. Auch er wird in Bezug auf den bürgerlichen Satz vom Eigentum hier gestreift: „An diesen Satz haben sich die Christen nicht nur gewöhnt, weil es vielleicht vorläufig noch nicht anders ginge, sondern sie tun usw.“ (400A) Die Ansicht, etwas für vorläufig unumgänglich zu halten, bestimmt zB die Stellungnahme zur Militär-Aviatik (485)488ff.

<sup>408</sup> 402B

<sup>409</sup> 402C. „Sozialistischer als die Sozialisten“ heißt dann, daß Jesus oder ein Nachfolger Jesu den Sozialismus (auch den eines sozialistischen Staates), den Sozialismus übertreffend, zugunsten eines weit anderen, Neuen hinter sich läßt.

<sup>410</sup> 405C

<sup>411</sup> 406C

<sup>412</sup> 405A; vgl 386Df.

<sup>413</sup> 403B; vgl 406C.

<sup>414</sup> Die einordnende Anerkennung des Sozialismus (in Entgegensetzung zum Mammonismus) hat Barths Theologie (des einen Reiches Gottes) insoweit parteiisch gemacht.

<sup>415</sup> 407B. – Nicht anders denn als eine Rechtfertigung der Einschränkung zu verstehen, so momentan wie entschieden. – Vgl „Jesus Christus . . . und ein Stück von den Kräften, die von seiner Person ausgegangen sind in die Geschichte und ins Leben“ (386CD); die soziale Bewegung „im besonderen ein ganz direkter Forttrieb der . . . mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft“ (387AB); Brief an WLoew v 30.IV.1910 (38AB).

<sup>416</sup> „die eine Realität des Gottesreichs“ (396A)

<sup>417</sup> Allein daß die praktisch-politische Frage der reformerischen Vermittlung des gesellschaftlichen Gegensatzes durch den Staat angesichts der theologischen Grundsätzlichkeit (Allgemeinheit) zurücktritt oder verdrängt wird.

<sup>418</sup> Der Schweizer Religiöse Sozialismus sieht sich als Bewegung einer Gesellschaftsreform. Das Cohen-Herrmann-Schema gibt eine „positive“, fortschrittliche Definition des Verhältnisses von Religion und Kultur.

Regulierung<sup>419</sup> hinzutreten. „Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu. Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“<sup>420</sup> Das Reich Gottes ist eines.

7. a) Mit der sozialen Frage früh vertraut, suchte Barth ihre Lösung in der erweiternden Beziehung auf die größere Gemeinschaft des Staates und deren Erneuerung insgesamt. Dabei blieb er, als er im ersten, im Oktober gehaltenen Vortrag über den Staat zwei wesentliche Punkte des Sozialismus aufnahm: 1. den Klassengegensatz und damit den sozialdemokratisch-sozialistischen Antikapitalismus; sowie 2. den „politischen Fortschritt auf wirtschaftlichem Gebiet“<sup>421</sup>, um nicht von einer Verstaatlichung oder Vergesellschaftlichung der Produktionsmittel zu sprechen. Als Richtungsvorgabe für einen langfristigen Reformprozeß fügte er beides dem von ihm entworfenen Bild eines lebendigen Staates ein. Im Thema des Oktober-Vortrags war begründet, daß der weitere philosophische und religiös-theologische Zusammenhang seines Entwurfs nicht zur Sprache kam (und umgekehrt nicht die Frage des Eigentums an den Produktionsmitteln in Barths zweitem Vortrag).

b) Im Thema des zweiten Vortrags, der Verhältnisbestimmung von Sozialismus und Reich Gottes, lag begründet, daß der Staat und damit Barths reformerische Auffassung von der Verstaatlichung der Produktion zugunsten der prinzipiellen Rechtfertigung dieser sozialistischen Forderung zurücktrat. So werden Staat und Verstaatlichung zwar erwähnt,<sup>422</sup> doch nicht mehr ausgeführt, dafür der Antikapitalismus ausführlich religiös-moralisch begründet und ebenso das Recht, ja die Notwendigkeit des sozialistischen Gemeinschaftsdenkens.

c) Die bezeichnete Differenz beider Vorträge ist für den Fortgang der Dinge und die Entwicklung des Konflikts in Safenwil zu bedenken, insofern die Safenwiler Fabrikherren (so wenig wie andere, die nicht Hörer gewesen, bis zum Erscheinen dieses Bandes der Gesamtausgabe) von Barths reformerischen Vorstellungen keine Kenntnis erlangt hatten, vielmehr erst den zweiten, in einem sozialdemokratischen Blatt erschienenen Vortrag zu lesen bekamen (dessen philosophisch-theologische Voraussetzungen wiederum ebenso unbekannt waren).

d) Die Entwicklung der Safenwiler Verhältnisse und Gegebenheiten und die Entwicklung von Barths Gedanken sind darum fürs erste getrennt zu verfolgen und alsdann miteinander zu vergleichen. Von besonderem Interesse ist, ob Barth trotz Klassenherrschaft und Klassengegensatz, des bald beginnenden Klassenkampfes, des zwischen Barth und den Fabrikherren drohenden Konflikts bei der reformerischen Auffassung des Sozialismus verbleibt.

8. Vortrag und Artikel über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ haben ihren Ort in einem Zusammenhang. a) Barths Annäherung an den Sozialismus ist ohne die vermittelnde Person des Präsidenten des Arbeitervereins kaum vorstellbar. b) Die Tatsache der Zusammenarbeit, obgleich zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der Arbeiterbildung, mochte

<sup>419</sup> Indem Jesus, um die Bewegung von unten nach oben zu ermöglichen, das Höchste bringt und, durch den Geist die Materie verwandelnd, von innen nach außen arbeitet, schafft er den neuen Menschen, um eine neue Welt zu schaffen. (Die erste Hälfte des Vortrags enthält selber Ansatzpunkte der Rückkehr von der Parteilichkeit zu theologischer Universalität und (staatlich-) politischer Vermittlung des Konflikts.) Die Sozialdemokratie muß lernen, „daß wir Zukunftsmenschen brauchen, um den Zukunftsstaat zu bekommen“. (397Df) Eine weitere überbietende Korrektur: „Jesus ist sozialistischer als die Sozialisten“ (400B), indem er alles Eigentum, ja alles Selbstsüchtig-Private verbietet, in seiner Hingabe an den Dienst in brüderlicher Liebe und Solidarität. (406) Daß alle Menschen Genossen werden müssen, organisiert im menschheitlich orientierten Staat, bedeutet die Aufhebung der Klasse als Endform der Gesellschaft. (402ff; vgl 378CD) Der Sozialismus „liegt in der Linie der Sache Jesu“; aber „der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit“. (408AB) Die moralische Vervollkommnung (besonders in der Reinheit des Kampfes) ist in den weiteren dörflichen Vereinsvorträgen wichtiger Punkt der Erörterung und Ermahnung (wie ebenso vor dem Blauen Kreuz, 711BC)

<sup>420</sup> 408AB

<sup>421</sup> 375C. Nämlich „bis der Staatsgedanke, die verbindliche Pflichtregel, sich im Verhältnis zwischen beiden (den zwei beteiligten Faktoren Kapital und Arbeit) durchgesetzt hat“.

<sup>422</sup> Auf Pflügerschen „Staatssozialismus“ bezieht Barth sich III 2, 686 (u Anm 6; 1913).

den Verdacht einer konkreten lokalen Parteinahme wecken. c) Barths unnachsichtiger Eifer in der Amtsführung ohne Respekt vor Safenwiler Gepflogenheiten verletzte unmittelbar die Interessen der Fabrikanten; Zeitpunkt und Umfang des Konfirmandenunterrichts sind dafür vielleicht das erste Beispiel. Derlei mochte den Verdacht nähren. d) Die Veröffentlichung dieses zweiten vor dem Safenwiler Arbeiterverein gehaltenen Vortrags „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ erfolgte nicht in einer theologischen Zeitschrift oder einem kirchlichen Blatt, nicht im Zofinger Tagblatt oder den Basler Nachrichten, sondern in den Dezember-Nummern des sozialistischen „Freien Aargauers“. Dies mußte als öffentliche Parteinahme in der großen Auseinandersetzung gelten, insofern auch die Safenwiler Verhältnisse ihr entsprachen, und konnte als Fehde-Ansage wirken. Sozialdemokratie und Sozialismus wurden oft genug genannt, einmal sogar das Kommunistische Manifest zitiert. e) Der Offene Brief eines jüngeren Hüßy-Verwandten zeigte an, daß in Safenwil Barth ein offener Konflikt drohte. Barth antwortete dem unterlegenen Gegner so, daß er den Konflikt annahm – mochte er es später bereuen.

9. a) Lag dem ersten Teil des Vortrags die Offenbarung des Reiches Gottes in und durch Jesus zugrunde, so handelte der zweite von dessen Wesen und Gestalt; es soll nach Gottes Willen bis in die Leiblichkeit reichen. Daß der Sozialismus unzutreffenderweise als (bloß) materialistisch gelte und darum von der Christenheit der Gegenwart irrtümlich abgelehnt und nur verworfen werde, nimmt Barth von Kutter auf. Daß der Abfall des Christentums von Christus durch Beschränkung des christlich Wesentlichen auf Geist und Innerlichkeit unter Hintansetzung tätiger Hilfe (als notwendiger Frucht) eine sehr alte Verirrung sei, nimmt (nicht nur Kutters Kirchenkritik, sondern neben anderer Kritik am bürgerlichen und erweckten Christentum) Ragazens (darauf beruhende) Unterscheidung eines ruhenden (und wie die deutschen, lutherischen Kirchen einen mystischen Quietismus pflegenden) Christentums von einem (gleich dem reformierten der Schweiz und der Sekten des Mittelalters zur Verwirklichung des Reiches Gottes aktiv) vorwärtsdrängenden Christentum auf.<sup>423</sup>

b) Für seine selbständige Abwandlung des vorgefundenen Schweizer Religiösen Sozialismus verdankt Barth also wesentliche Punkte (geübter Kritik) beiden Vätern, die er (mit einem gewissen Abstand) lange Jahre beide gleich schätzt, indes der theologische Hauptpunkt, die Würdigung von der Goldenen Regel aus oder vielmehr von dem Doppelgebot der Liebe, ursprünglich Barthisch ist (in wesentlicher Übereinkunft mit Kutter und Ragaz).

c) Erweitert Barth Wilhelm Herrmanns Kritik des überlieferten Lehrchristentums zu einer umfassenden Kritik der Kirche als von der nachapostolischen Zeit an abgefallen (und dies im Theologischen verbleibend und ohne auf soziale Fragen auch nur versuchsweise einzugehen – Franziskus<sup>424</sup> ausgenommen), wie an den Predigten der Jahre 1913 und 1914 festzustellen, so mag auch dies in freiem Anschluß an Kutter und Ragaz geschehen sein.<sup>425</sup>

10. Wandelt sich mit „Jesus Christus und die soziale Frage“ Karl Barths Theologie und wird (insgesamt) religiös-soziale Theologie?

a) Die erste Hälfte des Vortrags (Teil I und II) sind durch Religion und Theologie bestimmt: das in Jesus offenbarte Reich Gottes. Aber: „Das Reich Gottes ist zu den Armen gekommen.“ schränkt der erste Satz des zweiten Teils ein. Danach gibt jedenfalls die andere Hälfte des Vortrags (Teil III und IV) ein Musterbeispiel religiös-sozialen Denkens: Von einem religiös-theologischen Standpunkt aus werden Sozialismus und Sozialdemokratie selbständig beleuchtet, gedeutet und aufgefaßt, schließlich (kritisch) beurteilt und gewürdigt. Teil III geht von der sozialistischen Stellung zum Eigentum (an den Produktionsmitteln) aus (um sie mit der selbstverleugnenden Liebe Jesu zu vergleichen), Teil IV geht von der (in der Fabrikarbeit vom Kapitalismus zwangsweise erlernten, nun aber in Freiheit) sozialistisch organisierten

<sup>423</sup> Über den Austausch zwischen Ragaz und Troeltsch s Mattmüller I 99; Troeltsch, Soziallehren, 1912/1919, 365.

<sup>424</sup> Zu Franz v Assisi vgl III 3,127-130.51f.56; 2,237f.339B. – Troeltschs Soziallehren erschienen erst 1912, Barth las sie im Sommer 1913.

<sup>425</sup> Barth setzt die Zäsur gegen beide ans Ende der apostolischen Zeit des NT.

genossenschaftlichen Solidarität aus (um sie der vom Evangelium gebotenen durch den Geist Jesu kräftigen brüderlichen Menschenliebe zu vergleichen; ja, um in der ersteren bereits ein Stück der letzteren zu finden und damit des Reiches Gottes). – Die zweite Hälfte des Vortrags hat aber die erste zur (theologischen) Voraussetzung; ist darum nicht auch die erste Hälfte religiös-sozial zu nennen? Doch wohl; und was läßt schon die erste Hälfte des Vortrags religiös-soziale Theologie sein (im Unterschied zu Barths Theologie und Ethik vor Safenwil einerseits und der auf den Religiösen Sozialismus gegründeten allgemeinen Kulturkritik im Frühjahr 1914 andererseits? Doch wohl die einschränkende Anwendung des Evangeliums, die es auf die Armen zuspitzt (erster Teil des Vortrags) – dies aber in Auseinandersetzung (zweiter Teil des Vortrags) mit der neutralen Theologie oder Theologie überhaupt, die in Gestalt der bürgerlich-kirchlichen Theologie von der sozialen Frage – offenkundig oder scheinbar – keine Kenntnis nimmt und dem Mammonismus sich nicht entgegensetzt, obgleich das Reich Gottes doch nur eines ist.

b) Der Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ war, der Reihe entsprechend, ebenso gut als grundsätzliche Stellungnahme gedacht wie „Menschenrecht und Bürgerpflicht“. Es folgte „Religion und Wissenschaft“. Davon ist der historische und biographische Gesichtspunkt zu unterscheiden, daß der Vortrag unter den Bedingungen der Safenwiler Konstellation abgefaßt wurde zum einen, Barth damit seine Motive offenlegte und sein Tun und Lassen begründete zum andern: Barth stellte sich mit seiner Eigenart in den Zusammenhang des Schweizer Religiösen Sozialismus, als die soziale Frage von der Theologie des einen Reiches Gottes, die für den Safenwiler Pfarrer galt, im Augenblick eine bündige Entscheidung im Sinne der (besseren) Gerechtigkeit Gottes verlangte;<sup>426</sup> im Augenblick, am Ort und unter Bedingungen, die, wie es schien, für Vermittlung (durch Staat und Politik, durch Verhandlung) weder Zeit noch Raum ließen.<sup>427</sup>

c) Der nachfolgende Vortrag über „Religion und Wissenschaft“ läßt von den Wirrungen, die der vorhergehende auslöste, nichts erkennen; als hätte es diesen vorhergehenden nicht gegeben, als sei er nie gedacht und gehalten worden. Und auf „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ folgte nicht allein „Religion und Wissenschaft“, es folgte (noch im gleichen Jahr 1912 die Heim-Rezension, vor allem aber) im folgenden Jahr der zur gedruckten Abhandlung ausgearbeitete Vortrag „Der Glaube an den persönlichen Gott“, der von Schweizer Religiösem Sozialismus ebensowenig zu erkennen gibt. Demnach ist der Schweizer Religiöse Sozialismus für Barth von Belang in der sozialen Frage sowie bald in der weiteren sozialetischen von Krieg und Frieden.

d) Die allgemeine Kritik der modernen Kultur in ihrer Gottlosigkeit, die Barth nach der Lektüre von Troeltschs Soziallehren seit dem Frühjahr 1914 auf das religiös-soziale Zukunftsbild gründet, hat jedoch eine rein religiös-theologische Wurzel in ihrem Widerspruch gegen eine moderne Welt, die sich dem einen Reich und der Herrschaft Gottes nicht unterordnen will.

11. Oder: a) „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ ist eine begriffliche Konstruktion, ein Programm, das vorschlägt, wie man den Klassenkampf sofort beenden könnte und den Klassengegensatz auf dem Verhandlungswege allmählich auflösen.

b) „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ dagegen handelt von geschichtlichen Größen, deren Verhältnis zueinander ein christlicher Theologe erwägt. In Genf begegnet Barth in der reinen Selbstsucht des Mammonismus, Sozialismus, Libertinismus Formen des Menschseins, die sich auf die tierische Natur des Menschen beschränkten, abseits der göttlichen Bestimmung des Menschen zum Geist. In Safenwil begriff Barth mit dem Schweizer Religiösen Sozialismus die soziale Bewegung als geistige Bewegung in Richtung auf das von Gott dem Menschen gesteckte

<sup>426</sup> „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische. Der Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden.“ (396B)

<sup>427</sup> Entsprechende spätere Vorträge erhielten andere Titel, nicht zuletzt der christologischen Frage wegen (die als solche für Barth fortbestand): Evangelium und Sozialismus: Februar 1914; (Krieg, Sozialismus und Christentum I.II: Dezember 1914. Februar 1915); Christus und die Sozialdemokratie: April 1915; (Die innere Zukunft der Sozialdemokratie: August 1915; Was heißt: Sozialist sein?: August 1915); Religion und Sozialismus: Dezember 1915; Sozialismus und Kirche: ?; (Unsere Stellung zur Kirche: Januar 1916); Die Zukunft des Christentums und der Sozialismus: Juli 1917; (Der Christ in der Gesellschaft: September 1919)

Ziel; durch ihre Abkunft von Jesus, der Offenbarung des Willens Gottes und seines Waltens, dem einen Reich und Regiment nicht entgegen, sondern nahe. Als geistige Bewegung war sie der durch Jesus verkörperten Geistesmacht vergleichbar und kam ihr im Guten wie im Bösen (der Gefahr allzu großer Unvollkommenheit, ja des Abfalls) nahe.<sup>428</sup> – „Religion und Wissenschaft“ betrifft das Verhältnis von Religion und Kultur, zu dessen Aufklärung das Cohen-Herrmann-Schema entwickelt wurde. „Der Glaube an den persönlichen Gott“ endlich wirft „eine Frage aus dem Gebiet der speziellen Dogmatik“ auf, die eine alte „crux theologorum darstellt“,<sup>429</sup> der aus mehreren Gründen auch heute noch Aufmerksamkeit zukommt, weshalb sie nach bestem Wissen und Gewissen anzugehen ist.

#### § 5 Barths „Antwort auf den offenen Brief“<sup>430</sup> – Bekenntnis zum Schweizer Religiösen Sozialismus und Anerkennung als Sozialist

Vortrag und Artikel über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ haben ihren Ort in einem Zusammenhang. Barths Annäherung an den Sozialismus ist ohne die vermittelnde Person des Präsidenten des Safenwiler Arbeitervereins schwer vorstellbar. Die Tatsache der Zusammenarbeit, obgleich zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der Arbeiterbildung, mochte den Verdacht einer konkreten lokalen Parteinahme wecken. Barths unnachsichtiger Eifer in der Amtsführung ohne Respekt vor Safenwiler Gepflogenheiten verletzte unmittelbar die Interessen der Fabrikanten; Zeitpunkt und Umfang des Konfirmandenunterrichts sind dafür vielleicht das erste Beispiel. Derlei mochte den Verdacht nähren. blieb sodann der erste Vortrag, der die reformerische Deutung der sozialistischen Vorstellungen zum Ausdruck brachte, ungedruckt, den zweiten grundsätzlichen ließ Barth drucken. Die Veröffentlichung erfolgte nicht in einer theologischen Zeitschrift oder einem kirchlichen Blatt, nicht im bürgerlichen<sup>431</sup> Zofinger Tagblatt oder den Basler Nachrichten, sondern im sozialistischen „Freien Aargauer“. Dies mußte als öffentliche Parteinahme in der großen Auseinandersetzung gelten, insofern auch die Safenwiler Verhältnisse ihr entsprachen, und konnte als Fehde-Ansage wirken. Sozialdemokratie und Sozialismus wurden oft genug genannt, einmal sogar das Kommunistische Manifest zitiert. Barth berichtete dem Vater von „ziemlichem“ „Furore“ „bei den Aargauer Sozialisten“.<sup>432</sup> Der „Freie Aargauer“ druckte den Vortrag in den folgenden letzten Dezember-Nummern; das Zofinger Tagblatt brachte einen Monat später, Anfang Februar,<sup>433</sup> den „Offenen Brief“<sup>434</sup> eines Gliedes der Safenwiler Fabrikantenfamilie Hüssy, womit dieser Barth auf seinen Artikel im Freien Aargauer hin eine Erwiderung gab: „Es ist mir gestern Ihr Vortrag . . . zu Gesicht gekommen.“

Der Briefschreiber folgerte aus der Forderung nach Aufhebung des „Privateigentums an Produktionsmitteln“: „Damit wollen Sie also sagen, das Privateigentum unselbständig Erwerbender wird gesichert, dasjenige der selbständig Erwerbenden konfisziert und verteilt. Danach muß aber auch jedem unselbständig Erwerbenden zugunsten der andern wieder der Garaus gemacht werden, sobald er sich, kraft seiner Intelligenz und seines Arbeitsgeistes, zum selbständig Erwerbenden erhebt.“<sup>435</sup> Einige Sätze weiter rückt der Verfasser den Aufstieg einiger

<sup>428</sup> Die Neuen Wege ließen nach Kriegsausbruch Romain Rolland von Christentum und Sozialismus als den zwei „sittlichen Mächten“ sprechen, deren Schwäche offenbar geworden sei; Barth, der das Wort gerne zitierte, sprach von der Enttäuschung durch die „beiden Geistesmächt“. (ZB III 3,86 u Anm 3; vgl die Gerichtspredigt Nr 235 v 23.VIII.1914,435BC)

<sup>429</sup> III 2,499D

<sup>430</sup> III 2,(381f)411-418 / GA V OffBr 1909ff,(4-6)(7-10)10-16 (17)

<sup>431</sup> 382A

<sup>432</sup> 18.I.1912 nach 381D

<sup>433</sup> 1./3.II.1912

<sup>434</sup> 409A-411A / GA V OffBr 1909ff,7-10

<sup>435</sup> 409BC/7C

Arbeiter zu Unternehmern vor Augen: „Viele der größten Arbeitgeber aller Zeiten waren in ihrer Jugend unselbständig Erwerbende, man hätte sie also beizeiten, getreu Ihrer Theorie, herunterzerren sollen, damit sie nicht zu hoch kommen. Wieviele Hunderttausende von Familien dann nicht die behagliche Existenz erhalten hätten, derer sie sich jetzt erfreuen, das zu beurteilen überlasse ich denen, die ein objektiveres Urteil haben, und die ich auch unter den Leuten finde, denen Sie jetzt den Kopf zu verdrehen trachten.“<sup>436</sup> Aufstrebenden solle der Weg versperrt, jegliche Initiative im Keime unterdrückt werden. „Wer zieht aber dann den Karren?“<sup>437</sup> Selbst im 20. Jahrhundert besteht „immer noch ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis . . . über den uns auch die ältesten und deshalb nicht mehr zeitgemäßen Bibelsprüche nicht hinweghelfen“.<sup>438</sup>

Außer dem Zukunftsziel der Produktionsmittel in Gemeinbesitz entdeckt der Briefschreiber in Barths Vortrag „einen noch mehr aktuellen Wunsch, den, vorläufig sich mit der Teilung des Reingewinnes zufrieden zu geben“.<sup>439</sup> Hierauf antwortet er, daß die Gewinne zum Ausgleich der Verluste bei schlechtem Geschäftsgang nötig seien.<sup>440</sup> Vor allem trennt das Glied der Fabrikantenfamilie die Produktion, bei der nichts zu gewinnen sei, vom Vertrieb. „Wenn nun überhaupt bei einem Betriebe ein Gewinn erzielt wird, so gehört das Verdienst lediglich der kaufmännischen Leitung desselben. Kauf, Verkauf und rationeller Betrieb sind die Faktoren, die da bestimmend in Betracht fallen. Was trägt aber der Arbeiter dazu bei? Mit welchem moralischen Rechte verlangen die Arbeiter, oder besser gesagt, Sie und Ihre Gesinnungsgenossen, für dieselben einen Anteil an etwas, zu dem sie nicht das Mindeste beigetragen haben?“<sup>441</sup> Ein gebildeter Mensch äußere sich nur über Materien, die er vollkommen beherrsche. Er schließt: „Kapitalismus und Industrie sind zwei ganz verschiedene Begriffe. Ich hätte Ihnen zugetraut, daß Sie das wissen.“<sup>442</sup>

Der offene Brief eines jüngeren Hüssy-Verwandten hätte den Safenwiler Pfarrer warnen können. Barth, unnachsichtig als Feind des Mammon und rigoroser Antikapitalist, wiewohl reformerischer Sozialist, ließ sich auf den Konflikt ein – mag er es hernach bereut haben.<sup>443</sup> Er antwortete prompt<sup>444</sup> – fast ebenso prompt wie jener Hüssy, nachdem er den Artikel gelesen, zur Feder gegriffen – und auch eingehend und ausführlich. Hüssy habe „den Kriegspfad“ gegen ihn betreten, er, Barth, nehme „den Kampf“ „in Hemdsärmeln“ auf.<sup>445</sup> Er habe „völlig objektiv über den Kapitalismus als solchen geredet und jede persönliche Zuspitzung auf bestimmte Kapitalisten peinlich vermieden. Nun haben *Sie* durch Ihren ‚offenen Brief‘ das allgemeine Interesse auf sich und Ihren Namen gelenkt und damit meinem Vortrag eine Spitze gegeben, die er nicht haben sollte. Das bedaure ich, aber *Sie* tragen die *volle* Verantwortung dafür. *Ich* habe *Sie* nicht geheißt, sich betroffen zu fühlen und aller Welt davon Kenntnis zu geben.“<sup>446</sup>

Woher immer er wisse, daß die meisten Zuhörer den Vortrag nicht verstanden hätten, er, Hüssy, habe von dem Vortrag „*gar nichts verstanden*“.<sup>447</sup> Rede er von „Konfiszieren und Verteilen“, so beweise er, daß er „von dem Sinn meines jedem auch nur einigermaßen

<sup>436</sup> 409D/8AB. Daß Barth sich auf das „Wollen des Sozialismus“ beschränkte, wurde als bloße Verallgemeinerung aufgefaßt. (409C/8A)

<sup>437</sup> 409D/8C

<sup>438</sup> 410A/8D

<sup>439</sup> 410B/9AB

<sup>440</sup> 410B/9B. Dies verbietet ihre Verteilung.

<sup>441</sup> 410C/9Cf

<sup>442</sup> 411A/10B

<sup>443</sup> Vgl die Antwort v 31.V.1912 auf Paul Wernles Kritik nach 385Df.

<sup>444</sup> 6./9.II.1912

<sup>445</sup> 411B/10D

<sup>446</sup> 411D/11B

<sup>447</sup> 412B/11CD. „Den Grundgedanken meines Vortrags berühren Sie nämlich mit keinem Wort, sondern von allem, was ich sagte, haben Ihnen nur einige Sätze über das Privateigentum Eindruck gemacht. Sie haben zwar auch diese mißverstanden; aber sie haben Ihnen sichtlich den roten Schrecken eingejagt, als ob wir morgen schon an das große ‚Verteilen‘ gehen wollten. Und *daraufhin* haben Sie zur Feder gegriffen.“ (412BC/11Df)

Sachkundigen ganz geläufigen Gedankens keine blasse Ahnung“ habe.<sup>448</sup> Barth verweist zur „Verstaatlichung der Produktionsmittel“ auf den „Wortlaut des offiziellen Programms der sozialdemokratischen Partei der Schweiz“<sup>449</sup> und zitiert: „Ersatz der kapitalistischen Wirtschaft, die zum Zweck des Profits produziert, durch eine Gemeinwirtschaft, deren Zweck in der Deckung des gesellschaftlichen Bedarfs besteht“.<sup>450</sup> Außer ruinöser Konkurrenz müssen Überproduktion und periodische Krisen vermieden werden.<sup>451</sup> Der von Hüsey behaupteten „behaglichen Existenz“ „Hunderttausender von Familien“ stünden Millionen gegenüber, von denen das Gegenteil gelte.<sup>452</sup> „Und darum wollen wir die Verstaatlichung der Produktionsmittel, von der wir eine Regelung der Produktion und damit eine Vermeidung jener Erscheinungen erwarten.“ bekennt Barth sich zu dem vom sozialdemokratischen Parteiprogramm geforderten Wirtschaftssystem, nun per „wir“ und nun ausdrücklich zur Verstaatlichung der Produktionsmittel.<sup>453</sup>

Zu der von Hüsey geforderten „Ellbogenfreiheit“ bemerkt Barth, solle sie die Freiheit bedeuten, „ändern den Ellenbogen in die Rippen zu drücken, um selbst vorwärts zu kommen“: „Da bin ich allerdings der Ansicht, daß das einmal aufhören muß und aufhören wird. Ich meine aber, daß sich die Menschen zu einer Arbeit, zu einer Initiative, zu einer Freiheit werden erziehen lassen, die sich freudig und willig in den Dienst der Gesamtheit stellen wird, wie sie jetzt bloß vom Privatinteresse geleitet ist. Nicht wahr, ich bin ein Träumer, geehrter Herr? Sehen Sie, dieser Ansicht bin ich, weil ich an einen sittlichen Fortschritt in der Menschheit glaube.“<sup>454</sup> „Gerade das hat mich“, erklärt Barth, „als Pfarrer dazu geführt, mich auf [die] Seite des Sozialismus zu stellen (der Partei gehöre ich aus bestimmten Gründen bis auf weiteres *nicht* an<sup>455</sup>), daß ich in der Idee des sozialistischen ‚Zukunftsstaates‘, über die Sie zu spötteln beliebten, diesen Glauben ausgesprochen finde an einen Fortschritt vom wirtschaftlichen Egoismus zum wirtschaftlichen Gemeinschaftssinn. Ich gehe darin einig mit einer großen Anzahl schweizerischer Christen und Pfarrer. Erklären Sie nur offen, daß Sie an diesen Fortschritt nicht glauben. Dann ist die Lage klar zwischen uns. Alles Übrige ist Beiwerk.“<sup>456</sup>

Daß er die Teilung des Reingewinns als vorläufiges vom Endziel des sozialistischen Gedankens unterscheide, beweist Barth Hüseys Ahnungslosigkeit, weil „es sich hier um den springenden Punkt handelt zwischen Kapitalismus und Sozialismus“.<sup>457</sup> Hüseys Unterscheidung von Kapitalismus und Industrie hält Barth entgegen: „Sie wissen recht gut, daß die gesamte *Industrie kapitalistisch organisiert* ist.“<sup>458</sup> Auch eine verstaatlichte Produktion wird Rücklagen

---

<sup>448</sup> 412CD/12AB

<sup>449</sup> 413BC/12D

<sup>450</sup> 413C/13A

<sup>451</sup> 413C.414A/13AB

<sup>452</sup> 414A/13BC

<sup>453</sup> 414B/13C. Im Vortrag vom Dezember hatte Barth, die antikapitalistische Theorie der Sozialdemokratie darstellend, im gleichen Begründungszusammenhang berichtsweise davon gesprochen, daß der Staat, die Gesamtheit selbst Produzent und darum Eigentümer der Produktionsmittel werden müsse. (399BC) In „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ hatte er gesagt, daß der Staat in seiner Kompetenz im Sinne des politischen Fortschritts auf wirtschaftlichem Gebiet nicht ruhen dürfe, bis der Staatsgedanke als die verbindende Pflichtregel im Verhältnis der beiden beteiligten Faktoren Kapital und Arbeit sich durchgesetzt habe. (375BC)

<sup>454</sup> 414BC/13Df mit Bezug auf 409Df/8C. „An einen sittlichen Fortschritt in der Menschheit glaube“ steht allem Anschein nach für „an ein Kommen des Reiches Gottes glaube“: „Reich Gottes“ als „tieferes Wort“ statt „Fortschritt“, das Hüsey „vermutlich doch als ‚unzeitgemäß‘ betrachten“ würde.

<sup>455</sup> Zu Barths Zögern s GA III 2,574ff mit Versammlung von Stellen bis zum Eintritt in die Partei im Januar 1915; BwR 90B (19.I.(II.?)1914).

<sup>456</sup> 414Df/14B. Zu „Zukunftsstaat“ vgl 397Df (Barth) und 410A/8D (Hüsey).

<sup>457</sup> 415AB/14Cf

<sup>458</sup> 415C/15B. „Dieses Wirtschaftssystem bekämpft der Sozialismus, und das mit Recht. Denn diese Einstellung des Reinertrages in das Privatvermögen des Unternehmers ist durchaus nicht ein Äquivalent für dessen persönlichen Beitrag zu der gemeinsamen Arbeitsleistung. Die kaufmännische Leitung, die in der Regel in seinen Händen liegt, ist zwar das letzte und darum gewiß ein äußerst wichtiges Glied des Produktionsprozesses. Aber sie ist nur ein Glied

bilden.<sup>459</sup> „Wollen Sie im Ernst behaupten, daß die Kapitalisierung des Reingewinns nur zur Kompensation schlechter Geschäftsjahre nötig und dienlich sei? Das glaubt Ihnen in *Safenwil* niemand, verehrter Herr Hüssy!“<sup>460</sup> „Was Sie mit der Praxis meinen,“ schließt Barth, „das ist der *Privatnutzen*, und was ich mit der Theorie meine, das ist die *Gerechtigkeit*. Sie tun sehr klug daran, dem Privatnutzen die Gerechtigkeit möglichst vom Leibe zu halten und gewisse fatale Bibelsprüche als ‚alt und deshalb nicht mehr zeitgemäß‘ zu erklären. Aber wir wollen es abwarten, wessen Licht länger brennt, dasjenige Ihrer Klugheit, die die Theorie von der Praxis trennt, oder dasjenige des Sozialismus und der Bibel, die an die Stelle des Privatnutzens die Gerechtigkeit setzen.“<sup>461</sup> Und Barth verweist zur Erklärung dessen, was „zeitgemäß“ heiße, auf die Gewinne der Sozialdemokraten bei den deutschen Reichstagswahlen im Januar 1912.

Es gab noch eine kurze Gegenantwort, sodaß einer dem anderen die Personifizierung der sachlichen Auseinandersetzung zuschob. Vor allem aber erschien im Zofinger Tagblatt nach Abschluß des Briefwechsels noch ein nicht gezeichneter Artikel, „Zur roten Gefahr in Safenwil“<sup>462</sup>, der in Safenwil eine Erregung verursachte, welche die persönliche Konfrontation zwischen Barth und den Fabrikanten überlagerte. Barth berichtete dem Vater: „Hüssy hat da eine Agitation für die Soziale Sache heraufbeschworen, die man sich wirksamer und dramatischer kaum denken könnte. Die Leute fangen jetzt ganz von selbst davon an mit mir und ich muß ihnen vom Sozialismus reden, ohne daß ichs will. . . Zweitens ist erstaunlich zu sehen, wie diese Bevölkerung für den Sozialismus reif war. ‚Wenn einmal einer kommt und uns es sagt . . .‘, das hörte ich jetzt ein paarmal. Natürlich werden sie deshalb noch keine Sozialisten, aber das ist ja auch nicht nötig, wenn sie nur einmal ‚sozial‘ werden. Drittens ist da noch ein Respekt vor der geistlichen Amtsperson als solcher, wie ich ihn *nie* gesucht hätte bei den Aargauern. Das war eben doch das Schändlichste an der ganzen Schreibung, einen *Pfarrer* so anzugreifen.“<sup>463</sup> Als Barth dies schrieb, lag der dritte der Vorträge vor dem Arbeiterverein zurück, über „Religion und Wissenschaft“.<sup>464</sup>

## Rückblick

1. Im Juli 1911 hatte Barth sein Safenwiler Pfarramt angetreten. Wie ist sein Stand und der Stand der Dinge am Ort Ende Februar 1912 einzuschätzen? a) Der neue Pfarrer bestand gegenüber den Fabrikanten auf seinem Recht an den Konfirmanden: Der Konfirmandenunterricht geht von deren Arbeitszeit ab. Die Kirchenpflege gestand dem Pfarrer ab Anfang des Jahres 1912 sogar eine dritte Unterrichtsstunde zu, weiterer Anstoß, den er den Fabrikanten gab.

b) Im September 1911 beschloß der sozialdemokratische Arbeiterverein Safenwil, für den Winter eine Vortragsreihe, die der Arbeiterbildung dienen sollte. Der Pfarrer beteiligte sich an der Planung und übernahm den ersten sowie weitere Vorträge.

c) Der erste Vortrag über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ blieb so gut wie unbekannt. Barths zweiter Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ im Dezember 1911 wurde durch die alsbald folgende Veröffentlichung im sozialdemokratischen Freien Aargauer bekannt. Der Hüssy-Brief im bürgerlich-liberalen Zofinger Tagblatt zeigt das völlige Unverständnis und den fraglos ablehnenden Unwillen der Gegenseite. Barth galt fortan als

---

neben anderen. Es ist starker Tabak, den Sie uns serviert haben mit der Behauptung, der Arbeiter habe zum Reinertrag ‚nicht das Mindeste‘ beigetragen.“ (415CD/15BC)

<sup>459</sup> 416AB/15D

<sup>460</sup> 416B/15Df. Über den Reichtum der Familie Hüssy s GA V OffBr 1909ff, 16 u Anm 31.

<sup>461</sup> 416C/16AB

<sup>462</sup> 383A; am 12.II.1912.

<sup>463</sup> An den Vater schon am 13.II.1912 nach 384A.

<sup>464</sup> Gehalten am 4.II.1912 (418B).

vorbehaltloser Parteigänger des sozialdemokratischen Sozialismus; mit der Überschrift des anonymen Leserbriefs als die „rote Gefahr in Safenwil“ erkannt, anerkannt und gebrandmarkt. Der Amtseifer des Pfarrers, der besondere Standpunkt des Schweizer Religiös-Sozialen blieb völlig unbeachtet. Das Forum des Arbeitervereins und die Veröffentlichung im sozialdemokratischen Blatt setzten alle Vorbehalte Barths außer Kraft. Barths Parteinahme wurde nun aller Anstoß zugeschrieben, den er gegeben und weiterhin gab.

2. Barth betreffend heißt dies: a) Der lokal begründete Konflikt wirkte dahin oder trug dazu bei, daß er Barths Blick und die Aufmerksamkeit der ihm folgenden Späteren auf die eine vielbesprochene unversöhnlich scheinende gesellschaftliche Antithese von Kapitalismus und Sozialismus fixierte, den im zweiten Vortrag behandelten Klassegegensatz. Ebenso wenig wie Barth die von Sombart beschriebene „Massenhaftigkeit“ aufnimmt, geht Sombarts Differenzierung der Bevölkerungsschichten und Nachweis des zwar großen, aber doch begrenzten Anteils der Arbeiterschaft<sup>465</sup> unter.

b) Die unvermeidliche Idealisierung, welche die Reduktion der Sozialdemokratie auf deren sozialistisches Wollen (durch den Vergleich mit Jesus gefordert) bedeutete, kam nun ebenso einer Konfliktpartei zugute wie die moralische Verurteilung als Selbstsucht nun nicht mehr nur ein Erwerbssystem charakterisierte, zum Nachdenken anregend und vielleicht zur Besinnung nötigend, sondern auf bestimmte Gegner zu fallen drohte.

c) Im unbekanntem ersten Vortrag der Reihe war durch die Cohensche Formulierung und Auffassung des Themas „Staat“ die Hoffnung auf fortschreitende Besserung und allmähliche Auflösung des Klassenkampfes durch wachsende Einsicht auf beiden Seiten angelegt, der moralischen Auffassung des Politischen zum Trotz. Mit den Folgen des publizierten zweiten Vortrags droht, daß Barths Blick entschwindet, was in der Geschichte die von den Sozialisten aufgestellte unversöhnliche Antithese übergreifen und lösbar machen sollte, der bis zu seiner Vollendung zu reformierende Staat.<sup>466</sup> Der Staat findet an der Menschheit sein Maß, der religiöse Sozialismus ebenso unmittelbar. Jesus Christus und das in ihm auf die Erde gekommene Reich Gottes umfaßt, den Sozialismus einschließend, Welt und Geschichte; das kapitalistische Wirtschaftssystem kommt nicht mehr als geschichtliches Problem in zeitlicher Begrenzung vor, vielmehr nur noch in der moralischen Ablehnung und Verurteilung eines niederen Triebs im dritten Teil des Vortrags.

3. a) In der Antwort auf den offenen Brief bekennt Barth sich zum Sozialismus: „Gerade das (nämlich der Glaube „an einen sittlichen Fortschritt in der Menschheit“, wie Barth diesmal anstelle des „tieferen“ „Reich Gottes“ sagt) hat mich als Pfarrer dazu geführt, mich auf [die] Seite des Sozialismus zu stellen (der *Partei* gehöre ich aus bestimmten Gründen bis auf weiteres *nicht* an), daß ich in der Idee des sozialistischen ‚Zukunftsstaates‘, . . ., diesen Glauben ausgesprochen finde an einen Fortschritt vom wirtschaftlichen Egoismus zum wirtschaftlichen Gemeinschaftssinn.“<sup>467</sup>

b) Mit dem hierauf folgenden Satz bekennt Barth sich des näheren zur bunten Schar des Schweizer Religiösen Sozialismus, der zur Sozialdemokratischen Partei der Schweiz eine sehr verschiedene Stellung einnahm: „Ich gehe darin einig mit einer großen Anzahl schweizerischer Christen und Pfarrer.“<sup>468</sup>

<sup>465</sup> WSombart, Sozialismus und Soziale Bewegung, <sup>6</sup>1908, 11f.7f. Die Masse mag dem Angehörigen des so vielfach gegliederten Kleinstaats der Eidgenossenschaft fremd sein; daß Barth Sombarts Begriff nicht aufnimmt, hat seinen Hauptgrund in dem einerseits personalen, andererseits menschheitlichen Denken; vgl III 2,444Bff. Barth und die Safenwiler Verhältnisse betreffend vgl 383CD (im Brief an den Vater vom 13.II.1912); den Bericht an Rade v 19.I./II.1914 (BwR 88Dff); v 13.VIII.1914 (BwR 94CD).

<sup>466</sup> Vgl Pred Nr 236 v 30.VIII.1914. In „Verdienen, Arbeiten, Leben“ wird die Menschheit (uneigentlich, bildlich) als moralischer „Arbeitsstaat“ vorgestellt. (III 2,447B). Auf Pflügerschen „Staatssozialismus“ bezieht Barth sich III 2, 686 (u Anm 6; 1913).

<sup>467</sup> 414CD/14B

<sup>468</sup> 414Df/14B

4. Daß Barth die nächsten Jahre in der Tat sich zu den Religiösen Sozialisten hielt, belegt nicht zuletzt der Briefwechsel mit Thurneysen. Daß Barth fortan wenigstens teilweise für einen (sozialdemokratischen) Sozialisten gehalten oder als solcher anerkannt wurde, bis er im Januar 1915 der SPS förmlich beitrug, ist jedoch wichtiger als sein Bekenntnis.<sup>469</sup>

5. Schon von der Biographie her verdient Barths Anleitung zu gewerkschaftlicher Organisation und Unterstützung gewerkschaftlicher Arbeit im besonderen die Mühe näherer Erkundung.

---

<sup>469</sup> Der oben erwähnte anonyme Artikel v 12.II.1912 über die rote Gefahr in Safenwil beweist es bereits mit dem Titel. (383A) Im April 1912 spricht Barth auf einer Versammlung der Textilarbeitergewerkschaft in Fahrwangen. (439ff) „Mit den schweizerischen Textilern bin ich nun überhaupt gut Freund, sogar Ehren-Abonnet ihres Wochenblattes.“ (439B) Im „Frühjahr“ 1913 wird eine Großratskandidatur Barths erwogen. (Busch 83C) Im Juni 1913 bittet der Vorstand des Safenwiler Arbeitervereins Barth um Beitritt und Übernahme der Präsidentschaft. (574AB; Busch 83C) Im August 1913 wird Barth vom Grütliverein Oberentfelden um die Festrede gebeten. (683) Im Oktober 1913 umwirbt ihn die Stadtzürcher Gemeinde Wipkingen, „ein Stadtteil mit überwiegend sozialdemokratischer Bevölkerung“. (723A) Im Dezember 1913 hält Barth die Arbeiterweihnachtsfeier in Rothrist. Obwohl Barth im Sommer 1913 dem Arbeiterverein nicht beitrug, wird er allmählich sozialistischer Redner und wird zunächst von einigen kirchenfreundlichen Vereinen des Aargaus eingeladen.

## Kapitel VII

### Pfarrer Karl Barth als parteiloser Schweizer Religiöser Sozialist bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs

#### § 1 „Verdienen, Arbeiten, Leben“<sup>1</sup> – Wahre und falsche Lebensart des Menschen

Ende April 1912 sprach Barth zum ersten Mal auswärts, nämlich in Fahrwangen, das zur weiteren Nachbarschaft gehörte. Dort war vor Jahresfrist (also vor Barths Aufzug in Safenwil) unter bewegten Auseinandersetzungen eine Ortsgruppe der Textilarbeitergewerkschaft gegründet worden, zu der Barth inzwischen Beziehungen hatte.<sup>2</sup> Auf einer „Agitationsversammlung“ werde er einen Vortrag halten, kündigte er einem Marburger Studienfreund an, „wahrscheinlich über ‚Arbeit und Reich Gottes‘.“<sup>3</sup>

„Wir Pfarrer fangen unsern Konfirmandenunterricht gerne an etwa mit der Frage: Was meint ihr Kinder, *wozu seid ihr auf der Welt?* Wozu leben wir Menschen?“<sup>4</sup> Der Pfarrer oder ein Lehrer darf zu Antworten erwarten: Wir leben, um zu arbeiten! und Wir leben, um zu verdienen! Die erste wird freudig gegeben,<sup>5</sup> in der zweiten klingt „eine weniger schöne, eine dunklere Seite“ der Welt an.<sup>6</sup> In Arbeiten und Verdienen stehen einander „zwei verschiedene, ja miteinander absolut unversöhnliche Lebensauffassungen und Weltanschauungen“ gegenüber.<sup>7</sup> Die Arbeit ist „zwar etwas *Schweres*“, „aber auch etwas *Schönes*“.<sup>8</sup> Und nun widmet Barth dem Ruhm der Arbeit das Doppelte der Zeit, die er nachher der Fragwürdigkeit des Verdienens einräumt.<sup>9</sup> Der Mensch hat die Arbeit nötig, „um nicht innerlich zu verkommen“; wir müssen Arbeiter sein, „um überhaupt Mensch zu sein“.<sup>10</sup> Der „Wert eines Menschen“ beruht darauf, „daß er nach seiner Anlage und seinen Kräften etwas Rechtes, Ernsthaftes schafft in der Welt“. Der Rentier und der Vagabund sind nicht zu beneiden, genießen keinen Respekt.<sup>11</sup> Wir gewinnen aber Respekt vor uns selbst, wenn durch unsere Bemühung, welcher Art immer, „die Welt an einer kleinen Ecke um ein ganz klein bißchen besser, vollkommener geworden“ ist.<sup>12</sup> – Der Mensch muß also zu

<sup>1</sup> III 2,(439)440-456; Erstdruck des Vortragsmanuskripts.

<sup>2</sup> Auch die Gründung von Textil-Gewerkschaften mußte Barth also nicht erst beginnen, wohl aber wahrnehmen und sich beteiligen; ebensogut wie Arbeiterverein und Blaukreuz, den Schweizer Religiösen Sozialismus.

<sup>3</sup> Barth an WLoew 16.IV.1912 nach 439B.

<sup>4</sup> 440D

<sup>5</sup> „Man spürt in dieser Kinderantwort etwas davon, daß die Menschheit nicht herunterkommen, sondern aufwärts steigen will, etwas vom Herzschlag eines gesunden zukunftsreichen Volkes. Man empfindet es dankbar, daß man Echo und Verständnis finden wird, wenn man sich nun bemüht, der Jugend, die so antworten kann, den Weg in die Welt und durch die Welt der Arbeit zu zeigen.“ (441AB)

<sup>6</sup> 441C. „Da haben alle unbewußt das Gefühl, daß die Welt auch eine weniger schöne, eine dunklere Seite hat. Sie ahnen, daß es nicht nur Freude, Fortschritt, Tapferkeit gibt im Leben, sondern auch hindernde, drückende, müde machende Gewalten, die den Menschen unten halten wollen.“

<sup>7</sup> 442B

<sup>8</sup> 442C

<sup>9</sup> 442C-449D; 449D-453C

<sup>10</sup> 442D; vgl 446B. Der Rentier ist ein Geistesverwandter des Vagabunden. (443A)

<sup>11</sup> 443AB

<sup>12</sup> 443C. „Alle diese Dinge, an denen wir gearbeitet haben und weiter arbeiten, sie rufen uns zu: ich bin dein Werk, es ist die Welt an einer kleinen Ecke um ein ganz klein bißchen besser, vollkommener geworden durch *deine* Überlegung, durch *deine* Kraft, es ist ein Ruck nach vorwärts geschehen und *du* hast gerückt oder doch mitgerückt dabei.“ Dies Bewußtsein strahlt zurück auf uns, wir fühlen uns dadurch gehoben. Ob geistige oder Handarbeit (443D), wir alle „können in gleicher Weise das Bewußtsein haben: ich habe mit *meiner* Anlage und mit *meiner* Kraft etwas Rechtes geschafft. Es gibt keine Aristokratie innerhalb des Reiches der Arbeit, sondern jeder arbeitende Mensch ist als solcher ein Aristokrat der Menschheit. Pöbel, Menschen zweiten Ranges sind immer nur die, die nicht nach ihrer Anlage und Kraft mitarbeiten wollen.“ (444A)

allererst um seiner selbst willen arbeiten.<sup>13</sup> „In der Arbeit bestätigt und entfaltet sich die Seele, die *Persönlichkeit* des Menschen“, entsteht der Charakter. „Ein Mensch der nicht arbeiten will, bleibt seiner Lebtag ein Fragezeichen, ja ein Nichts.“<sup>14</sup> Er erfährt sich nicht, weder in seiner Kraft, noch in seinen Grenzen. In der Arbeit, welcher immer, wächst er über sich und das, was er gelernt hat, hinaus und vervollkommnet sich. „Selbst bei der einfachsten Arbeit stellt sich dieser Drang nach Verbesserung, dieser Aufwärtstrieb ein.“<sup>15</sup> Hat man ausgelernt, wird die Arbeit langweilig; aber der rechte Arbeitsgeist sucht sich eine Nebenbeschäftigung, er liest oder betätigt sich in einem Verein.<sup>16</sup>

Noch ausführlicher schildert Barth nach der die Persönlichkeit des einzelnen betreffenden die andere, die gleichsam soziale Seite der Arbeit. Längst arbeitet keiner mehr für sich, seit Jahrhunderten gilt „der Grundsatz der *Arbeitsgemeinschaft*“.<sup>17</sup> Was einer schafft, dient zum größten Teil dem Bedarf anderer, „ihm selbst meistens ganz unbekannter Mitmenschen“, „und alle möglichen anderen Leute haben auch nicht für sich selbst gearbeitet, sondern, wie ihr mit Händen greifen könnt, für euch.“<sup>18</sup> Der uralte, neuerdings aber so bedeutungsvoll gewordene Grundsatz der *Arbeitsgemeinschaft* „bedeutet aber zweifellos einen gewaltigen Fortschritt, vor allem darum, weil er zu dem Bilde der menschlichen Arbeit, wie wir es bis dahin gezeichnet haben, einen neuen Zug von überragender Bedeutung hinzufügt. Arbeiten heißt nicht oder nur zum allergeringsten Teil für sich selber sorgen. Sondern Arbeiten – was für eine Arbeit es immer sei – heißt seine Bürgerpflicht erfüllen in dem ungeheuren menschlichen Arbeitsstaat, der sich über die ganze zivilisierte Erde erstreckt. Dieser Arbeitsstaat, in den wir eingefügt sind, ist nichts als eine Anwendung derselben natürlichen Gottesgesetze, die wir im Ameisenbau oder im Bienenkorb wirksam sehen oder auch in jedem andern lebendigen Organismus der Natur, . . . So lebt auch von uns Menschen keiner aus eigener Kraft, sondern immer verdanken wir alles oder das meiste zugleich der Arbeit anderer. Und so arbeitet keiner von uns für sich selbst, sondern unsere Arbeit ist immer ganz oder zum größten Teil ein Dienst, den wir andern erweisen. Das ist die natürliche, die göttliche Bedeutung der Arbeit, daß sie uns zu bewußten Mitmenschen macht, daß sie uns anleitet, dankbar zu sein gegen die andern und zugleich fruchtbar für die andern.“<sup>19</sup>

Mit der *Arbeitsgemeinschaft* hängt „aufs engste zusammen der Grundsatz der *Arbeitsteilung*“. „Auch in dieser Hinsicht hat die Geschichte der Menschheit eine fortschreitende Entwicklung durchgemacht und macht sie noch durch.“<sup>20</sup> Wie heute sechzig Hände an einem Schuh arbeiten, so war Albrecht von Haller der letzte Universalgelehrte.<sup>21</sup> Die „Lichtseite der modernen Spezialarbeit“ überwiegt wohl die Schattenseiten wie etwa die Langeweile.<sup>22</sup> Aber der Grundsatz der *Arbeitsteilung* ist nicht nur der Qualität der Produkte zugute gekommen,<sup>23</sup> er hat „vor allem seine Bedeutung für den arbeitenden Menschen selbst. Noch einmal wird hier der Begriff der Arbeit auf eine deutlich höhere Stufe erhoben. Nicht nur arbeiten wir nie für uns selbst, sondern

<sup>13</sup> An der Bearbeitung der Welt wachsen wir selber. „Aber wir müssen nun gleich noch tiefer eindringen in dieses veredelnde, erhebende Wesen der menschlichen Arbeit. Ich habe schon darauf hingedeutet, daß es zusammenhängt mit der besonderen Anlage jedes einzelnen.“ (444B)

<sup>14</sup> 444B

<sup>15</sup> 445A

<sup>16</sup> 445Df

<sup>17</sup> 446C. Die „*Arbeitsteilung*“ folgt 447D. – Vgl den vierten Teil über die Solidarität der Arbeiter in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ und ebenso zum Folgenden über das Verdienen.

<sup>18</sup> 446D

<sup>19</sup> 447AB-C. Barth schildert den Arbeitsstaat der Menschheit als die ein bewußtes Subjekt voraussetzende „Anwendung“ „natürlicher Gottesgesetze“ (447B), also als die (auf Grund des moralischen Apriori) als moralischer Staat sich denkende Menschheit; „Staat“ ist bildlich gebraucht, nicht politisch. Barth bedenkt, daß er nicht Konfirmationsunterricht erteilt, sondern (mit einem Stück natürlicher Theologie) in einer gewerkschaftlichen Versammlung spricht.

<sup>20</sup> 447D

<sup>21</sup> 448AB. Albrecht von Haller, 1708-1777, ein Berner.

<sup>22</sup> 448C

<sup>23</sup> 449A

unsere Arbeit ist auch immer nur ein Teilstück der Arbeit, die überhaupt getan werden muß. Nicht nur leben wir von der Arbeit anderer, sondern wir könnten nicht einmal arbeiten, wenn nicht andere vor uns gearbeitet hätten, und neben uns und uns in die Hände arbeiten würden. Ich meine, im Lichte dieser Tatsache muß uns unsere Arbeit, und wäre es die geringste, als etwas unaussprechlich Weihevolleres, Großes erscheinen. Sie flößt uns die demütige Erkenntnis ein, daß wir kleinen Menschen namens So und So hinter unseren Maschinen oder hinter unserem Studierpult gar nichts sind gegenüber der arbeitenden, zusammenarbeitenden Menschheit im ganzen. Sie gibt uns aber zugleich das stolze Bewußtsein, daß wir an unserer kleinen Arbeitsstelle wichtig und nötig und unentbehrlich sind, damit das Werk der Menschheit im ganzen getan werde. Wir lernen uns bei diesem Gedanken fühlen als Soldaten in der großen Armee der Arbeit, als Bausteine des großen lebendigen Tempels, als Wellen in dem unendlichen Ozean des wahren, des göttlichen Lebens.<sup>24</sup>

Aber – „wir sind auf der Welt, um zu verdienen“. Alles bisher Gesagte tritt zurück gegenüber dem Anspruch auf Lohn, den die Arbeit erwirbt.<sup>25</sup> Mit „Verdienen“ ist die „Empfindung von etwas Saurem, Mühsamem, Notgedrungenem“ verknüpft.<sup>26</sup> Nun malt Barth die Schatten frühmorgens bei Dunkelheit Aufbrechender und abends bei Dunkelheit erschöpft Heimkehrender oder gar ins Wirtshaus Abbiegender, „um da über den Unsinn des Lebens hinwegzukommen“.<sup>27</sup> Barth malt die hinter Maschinen kümmernden Mädchen; die, unterstützt von den Kindern, in Heimarbeit Verdienst suchenden Familienmütter. Für Nebenbeschäftigungen, „in denen sich der Geist wieder entfalten könnte,“ läßt der überlange Arbeitstag keine Zeit mehr.<sup>28</sup> Die Arbeit stumpft ab statt zu erfreuen, die Arbeit für die anderen gerät aus dem Blick, weil, was die meisten zunächst „vor sich sehen und mit Händen greifen können, das ist, daß all ihr Arbeiten zunächst einem einzelnen Menschen oder einigen wenigen in ganz unverhältnismäßiger Weise zugute kommt, und das ist derselbe oder dieselben, die ihnen nur gegen die Leistung eines elfstündigen Arbeitstags hinter der Maschine den sogenannten Verdienst, d. h. aber die Möglichkeit zum Leben für sich und ihre Familie zukommen lassen. Es ist freilich etwas anderes, rein als Bürger des menschlichen Arbeitsstaates, für den Bedarf, für das Leben der andern zu arbeiten, wie sie für uns arbeiten, oder aber für die Privattasche einiger Weniger.“<sup>29</sup> Und wie kann schließlich sich „die Würde, die jedem Arbeiter gebührt, behaupten gegenüber der Tatsache, daß es von der Gnade oder Ungnade jenes Einzelnen oder jener Wenigen abhängt, ob er überhaupt mitarbeiten darf, daß er sich von ihnen kränken und beleidigen und in den einfachsten Freiheiten einschränken lassen muß, nur weil es in ihrer Macht steht, ihm seinen Verdienst, das heißt aber seinen Brotkorb nach Belieben höher zu hängen?“<sup>30</sup>

„Man arbeitet nicht um zu essen, sondern man arbeitet um zu arbeiten, weil Arbeiten und Leben dasselbe ist. Das Essen, der Brotkorb ist nur die selbstverständliche Folge der Arbeit. Man redet nicht davon. So sollte es sein.“<sup>31</sup> Es ist aber der Kapitalismus entstanden,<sup>32</sup> nachdem im Altertum das Geld eingeführt wurde und „dabei bereits ein unreines Element in den menschlichen Arbeitsstaat hineingekommen“ ist, weshalb Jesus „das Geld schlankweg den ‚Mammon der Ungerechtigkeit‘ nannte. Es war eine Lüge, die das Geld zu etwas an sich selbst Wertvollem gemacht hat. Es trat damit etwas Unpersönliches, Zweideutiges in den Verkehr der Menschen hinein, während die Arbeit und der gegenseitige Austausch der Arbeitsprodukte doch

<sup>24</sup> 449B-D

<sup>25</sup> 450B

<sup>26</sup> 450A

<sup>27</sup> 450C

<sup>28</sup> 450D

<sup>29</sup> 451AB

<sup>30</sup> 451CD. Die Arbeit hat Wert und Schönheit verloren, weil die Unzähligen im Verdienen Sinn und Zweck ihres Lebens finden müssen. Sie fühlen sich gelangweilt, entrechtet, entwürdigt, „und doch kommen sie von dieser Arbeit nicht los, weil sie verdienen müssen“. (451Df)

<sup>31</sup> 452C

<sup>32</sup> 452CD

etwas durchaus Persönliches, Klares ist. Diese Lüge hat sich gerächt. Geld konnte durch geschickte Operationen, die mit dem Zinsnehmen anfangen, gesammelt und in einer Hand vereinigt werden, durch Operationen, die mit der Arbeit im eigentlichen Sinn nichts mehr zu tun haben. Das ist denn auch geschehen<sup>33</sup>, und „so ist der unreine Gedanke des Lohnes in die menschliche Arbeit hineingekommen.“<sup>34</sup> Wer nichts hat als seine Arbeitskraft, muß sich der Gefahr der Industriearbeit, der Ungerechtigkeit und der persönlichen Entwürdigung beugen, „um existieren zu können“<sup>35</sup>.

Am Ende seiner Rede ruft Barth zum Kampf auf. Was tun angesichts des geschilderten großen Gegensatzes? Sich in die böse Welt schicken?<sup>36</sup> Mit den Wölfen heulen und im Fall großen Glücks die Not, Ungerechtigkeit, Unwürdigkeit vergessen und ärger werden als die, von denen man einst abhängig war? Ein „Verrat an der heiligen Sache der Arbeit“ ist ebensowenig ein Weg wie „das dumpfe, gedankenlose, ziellose Dahinleben unter den Zuständen, wie sie einmal sind.“<sup>37</sup> Der Arbeiter muß lernen, in den Kampf zu ziehen, in den „Kampf“ „für den Wert, für die Gerechtigkeit, für die Würde der menschlichen Arbeit, in den Kampf gegen die gegenwärtige böse Welt und für die zukünftige bessere Welt, in den Kampf für den Arbeitsgedanken und gegen den niedrigen, unreinen Lohn- und Verdienstgedanken“.<sup>38</sup> Über die Waffen in diesem Kampf, den politischen Sozialismus, die Gewerkschaftsbewegung, das Konsumvereinswesen können andere besser belehren „Aber einige Ratschläge oder Wünsche darf ich euch vielleicht noch mitgeben, die mir besonders am Herzen liegen, über die Art, wie ihr diesen Kampf führen sollt.“<sup>39</sup> Es sind drei:

„Erstens. Dieser Kampf ist ein heiliger Kampf. Wo die Macht der Arbeit gegen die Macht des Geldes steht, da handelt es sich um den ewigen Krieg zwischen Gut und Böse. Macht, daß man Euch das anmerke, daß Ihr die Kämpfer für das Gute seid. Laßt keine unreinen persönlichen Interessen darin mitspielen.“ Barth warnt vor Neid, weil man selber geldgierig ist; warnt vor Krakehlen und Wüsttun; warnt vor dem Alkohol.<sup>40</sup> „Die Unreinheit wird nur durch reine Menschen überwunden.“<sup>41</sup> – „Zweitens. Dieser Kampf ist ein allgemein-menschlicher Kampf“ und „nicht gegen bestimmte Personen gerichtet“. Man muß den Gegner „behandeln wie einen, der nächstens zu besserer Einsicht kommen wird, auch wenn das oft recht unwahrscheinlich sein mag“.<sup>42</sup> – „Drittens und letztens. Dieser Kampf ist ein Kampf um Gott. Ich meine damit, daß die letzten und tiefsten Kräfte im Menschen mobil gemacht werden müssen, um diesen Kampf recht zu kämpfen. Ein Sozialist sein heißt ein tiefdenkender und gründlich selbstloser, ein ewig hoffnungsvoller Mensch sein. Mit Phrasen und Schlagworten kommt man da nicht aus. Und ich meine, daß man da ohne Gott nicht auskommt.“ „Gott ist da, wo tief und selbstlos und hoffnungsvoll gekämpft wird. Gott ist da, wo gearbeitet wird.“<sup>43</sup> Barth schließt mit Versen zum Lob der Arbeit aus Schillers Glocke.

---

<sup>33</sup> 452Df

<sup>34</sup> 453BC

<sup>35</sup> 453C

<sup>36</sup> 453D

<sup>37</sup> 454A. Davor: „Es hat schon mancher einfache Arbeiter den Weg aufwärts in die Welt der Geldbesitzer gefunden und ist dann gewöhnlich ärger geworden als die, von denen er einst abhängig war.“

<sup>38</sup> 454B

<sup>39</sup> 454BC

<sup>40</sup> 454C. „Laßt vor allem den Alkohol. Wer für das Recht der Arbeit streitet, müßte vor allem einsehen, daß die geistigen Getränke die schlimmsten Verbündeten der Geldmacht sind.“ (454D)

<sup>41</sup> 454D

<sup>42</sup> 455A; vgl 724f.731BC. „Es hat mir selbst ein sehr eifrig anti-sozialistischer Fabrikant gesagt: Wenn ich Arbeiter wäre, wäre ich auch Sozialist! An dieses Bewußtsein vom Recht eurer Sache, das auch der Gegner hat, müßt ihr appellieren.“

<sup>43</sup> 455BC. Zwischen beiden Zitaten die Bitte, im Falle des Anstoßes in der Kirche Gesagtes nicht mit der Sache zu verwechseln.

## Zusammenfassende und einordnende Beobachtungen

1. a) Barths „sozialistische Rede“<sup>44</sup>, gehalten im Zusammenhang des gewerkschaftlichen Kampfes vor Ort, nimmt mit der Entgegensetzung von Arbeit und Lohn als dem Verdienst in Abhängigkeit den Klassengegensatz auf. b) Barth deutet und bewertet aber den Gegensatz von Arbeiten und Verdienen als Gegensatz in der Lebensart, der moralisch zum Kampf um das letzte Ziel des Menschen zwingt.
2. a) Der Redner enthält sich jeder Bestimmtheit bezüglich der Gegebenheiten der äußeren Lage und der zu ergreifenden Maßnahmen. b) Der Redner beschränkt sich auf das Wollen und reflektiert dessen Bestimmungsgründe.
3. a) Der Kampf gilt dem Klassengegensatz und dessen Überwindung in fortlaufender organisierter Auseinandersetzung. Das Ziel ist der Sieg des Guten, Arbeit als Erfüllung einer Bürgerpflicht im moralischen Staat der Menschheit. b) Daß der Kampf heilig sei und darum rein geführt werden müsse, ist Appell an die Moral, das Wollen jedes Einzelnen an seinem Platz.
4. a) In der Bestimmung des Kampfes als eines allgemein-menschlichen und der Mahnung, den Gegner zu achten, ist die Feindschaft des Klassengegensatzes in etwas Übergreifendem aufgehoben. b) Diese Mäßigung entspricht dem Reform-Willen des Vortrags über Menschenrecht und Bürgerpflicht. In der Beschreibung der Arbeit als Bürgerpflicht in einem über die ganze Erde reichenden Arbeitsstaat<sup>45</sup> der Menschheit klingt der nach Versöhnung der Gegensätze trachtende Reformwille sogar ausdrücklich an. c) Dies ist umsomehr der Beachtung wert, als der Lohngedanke<sup>46</sup> so gut wie das Geld<sup>47</sup> als unrein moralisch verurteilt werden. d) Barth deutet den Klassenkampf um: er gilt nicht „bestimmten Personen“, ist vielmehr „gegen eine falsche Richtung des Menschenherzens überhaupt“, das heißt: aller Menschen gerichtet.<sup>48</sup> Damit kann es einen Sieg der einen über die anderen, der einen Klasse über die andere nicht geben: Barth anerkennt einen Klassengegensatz, lehnt aber den Klassenkampf weiterhin ab. e) In „Arbeitsstaat“ ist der Staatsgedanke allerdings übertragen, bildlich gebraucht. So wenig der gute Wille, den Klassengegensatz in einem Übergreifenden aufgehoben zu wissen zu übersehen ist, die Paränese kann den (politischen) Staat als Vermittlungsinstanz wie er in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ vorausgesetzt ist, nur in der guten Absicht ersetzen, folglich nicht ersetzen.
5. Der dritte und letzte Rat enthält anerkennende Einordnung des sozialistischen Kampfes in das religiös-sittliche Cohen-Herrmann-Schema, womit die Bezeichnung des sozialistischen Kampfes als eines heiligen Kampfes und die Aufforderung, ihn rein zu führen, begründet sind.<sup>49</sup>

## § 2 Soziale Reform und moralischer Kampf nach verschiedenen Zeugnissen

*Die Arbeiterfrage*<sup>50</sup> Im Juni 1913 ersuchte der Vorstand des Safenwiler Arbeitervereins Barth um seinen Beitritt. Die Bitte wurde mit lokalen Wünschen begründet, hatte aber auch regionale Gründe: In der Sozialdemokratischen Partei des Kantons Aargau fehlte es an „gebildeten Vertretern“, die als „Redner und Agitator im Kanton herum“<sup>51</sup> in Frage kamen. Sosehr die Aufgabe ihn lockte,<sup>52</sup> sagte Barth vorläufig ab, „da ich mir noch nicht genügend Kenntnis der

<sup>44</sup> „Sozialistische Reden“ notierte Barth anfangs 1915, um die Zeit des Eintritts in die Partei auf dem Umschlag, in den er dieses Manuskript mit anderen vereinigte. (III 2, S XIX).

<sup>45</sup> 447B

<sup>46</sup> 453BC

<sup>47</sup> 452D

<sup>48</sup> 455A

<sup>49</sup> Weder das Reich Gottes noch Cohens menschheitlich orientierter Staat lassen einen Klassenkampf als absoluten Gegensatz und den Sieg der einen Klasse zu.

<sup>50</sup> III 2,(573)578-682. Eine (bisher ungedruckte) Materialsammlung Barths.

<sup>51</sup> 16.VII.1913 Barth an WLoew nach 574BC.

<sup>52</sup> „Die Aufgabe im christlichen Sinn zu übernehmen und durchzuführen, wäre sehr schön; ein theologisches Hindernis scheint mir nicht vorzuliegen, im Gegenteil, aber . . .“ (16.VII.1913 an WLoew nach 574BC)

Fragen zutraue, um so an die große (aargauische!) Öffentlichkeit zu treten als Politiker, was der Eintritt in den Arbeiterverein zweifellos zur Folge hätte“.<sup>53</sup> Ferner zeichnete sich seit Juni ein Unternehmen ab, das ebenso etwas von der vermißten Kenntnis voraussetzte: „Es entsteht vielleicht diesen Winter eine sozialpolitische Jünglingsgruppe von hiesigen Lehrlingen, angehenden Geschäftsmännern und Gymnasiasten“.<sup>54</sup> Die Gruppe kam zustande und traf sich neunmal zwischen Oktober 1913 und März 1914.

Beides miteinander und vielleicht noch weiteres bewog Barth, zur eigenen Unterrichtung und um für derlei Fälle wie das Vorhaben im Winter und die erwarteten Anfragen gerüstet zu sein, im Herbst und Winter 1913/14<sup>55</sup> eine umfangreiche Materialsammlung anzulegen. Sie bot die sachlich und gedanklich einschlägigen Gesichtspunkte, skizzierte knapp Entwicklungen und gab Darstellungen (auch aus anderen Ländern), versammelte Zahlen und Statistiken, Argumente für und wider, beispielhafte Meldungen und Geschichten. Barth lehnte sich in Übersicht und Gliederung hauptsächlich an die umfangreiche Einführung in die Arbeiterfrage des Berliner Nationalökonom Heinrich Herkner an,<sup>56</sup> ergänzte hauptsächlich um Schweizerisches und tat letzteres bis etwa 1916. Aus dieser Vorarbeit schöpfend ließ sich begründet über Kinder- und Frauenarbeit reden samt Lohnunterschieden, Arbeitszeiten, Schonzeiten für Mütter und Heimarbeit; über die Bedeutung elterlicher Arbeitszeiten für die Erziehung und über die bildungs- und erziehungsfeindlichen Arbeitsverhältnisse Jugendlicher; das Verhältnis von Arbeitszeit und Arbeitsleistung sowie Arbeitsunfällen; über Formen der Entlohnung, dürftigen Lebensunterhalt und elende Wohnungsverhältnisse; die Breite der Versicherungen (das Kassenwesen); durch Konjunkturschwankungen, technische Neuerungen, Verlagerung einer Produktion ins Ausland oder durch Lebensalter bedingte Arbeitslosigkeit; das Mißverhältnis von Lohn und Dividenden, Auswirkungen von Spekulation in verschiedener Richtung; Wohltaten von Unternehmerseite und Wohltat als Hindernis des Rechts; Gesetzgebung und eigenes Verhalten des Staates usw.

Die ersten Safenwiler Vorträge, nämlich über „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ und „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, zeigen, wie Barth der sozialistischen Deutung der sozialen Frage sich näherte und sie seinen religiös-sittlichen Vorstellungen einfügte, vielmehr die sozialistische Begriffswelt aufnahm, indem er sie auf seine, höchst eigene Weise religiös-sozial umdeutete. Seine Annäherung an den Sozialismus war gewiß durch die Safenwiler Verhältnisse und Umstände bedingt und befördert; der Prozeß des Hineinwachsens in die Sozialdemokratie vollzog sich jedoch nicht nur als einfaches Sich-Beteiligen und Mittun und auf dem Wege der praktischen Aneignung sozialistischer Forderungen im einzelnen, sondern auf dem Wege des Studierens und Nachdenkens über die Grundsätze als Annäherung an den Komplex der Gedanken und Begriffe. So erklärte er in der dritten (unserem heutigen Wissen nach) der grundsätzlich sozialistischen Reden den Zuhörern zum Kampf, der um die Arbeit und gegen das Verdienen nötig ist: „Ich brauche Euch nicht zu reden von den Waffen, die Ihr in diesem Kampf gebrauchen müßt. Was der politische Sozialismus, was die Gewerkschaftsbewegung, was das Konsumvereinswesen für diesen Kampf bedeutet, das wißt Ihr und darüber können Euch andere besser unterrichten als ich.“<sup>57</sup> Dieses grundsätzliche Hauptinteresse am Religiös-Sittlichen hielt Barth fest, und es verblieb dabei; er wurde (nach einiger Zeit) sozialistischer Redner im Kanton, ging aber nicht in die Politik, die ihm widerstrebte und die ihn von dem idealistischen, religiös-sozialen Hauptinteresse abgezogen hätte. (Daß er, anders als verschiedene andere Schweizer Pfarrer, dem (überörtlichen) politischen Kampf sich ganz entzog, will mit den Folgen für ihn,

<sup>53</sup> 9.VII.1913 an die Mutter nach 574D. Barth fühlte sich „der Unternehmung noch nicht gewachsen 1. hinsichtlich der politischen Kenntnisse und Gewandtheiten, die dazu nötig sind, . . .“ (16.VII.1913 an WLoew nach 574C)

<sup>54</sup> 29.IX.1913 an den Bruder Peter nach 575C.

<sup>55</sup> Wahrscheinlich bis in den Januar oder Februar.

<sup>56</sup> 573CD; vgl S XVI.

<sup>57</sup> 454C; Verdienen, Arbeiten, Leben, April 1912.

recht bedacht, ebenfalls nach verschiedenen Seiten hin überlegt sein.) Als Pfarrer wie als Freund und Förderer der um das Einzelne sich mühenden Sozialisten sah er sich freilich den Menschen, unter denen er lebte, genug verpflichtet, um die ihm in diesem Umkreis als dem an Bildung und Kenntnis Überlegenen zufallende Aufgabe des kundig anleitenden und über die Wege unterrichtenden Lehrers zu übernehmen und also auch sich darauf vorzubereiten. Jedoch gibt es wohl dafür, daß Barth sich einer Mühe wie dieser Materialsammlung unterzog, einen letzten Grund, der persönlich und sachlich zugleich ist. Es ist der antirevolutionäre, aus religiös-sittlichem Beweggrund eine friedliche Besserung der Verhältnisse anstrebende Zug, der in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ programmatisch formuliert und als schrittweise bessernder „Fortschritt“ der „Revolution“ von unten und oben entgegengesetzt wird.<sup>58</sup> Dasselbe Streben spricht aus dem Ansporn zum „Kampf“, das wie in „Verdienen, Arbeiten, Leben“ dem einzelnen Arbeiter gilt (indes über den organisierten Kampf andere unterrichten sollen). In schwieriger Lage erinnert Barth in Fahrwangen, indem er sozusagen eine religiös-soziale Predigt hielt,<sup>59</sup> allein an den über den schwierigen Alltag des Klassenkampfes erhabenen religiös-sittlichen Grund, der die erforderliche große Anstrengung erhebend und zum „heiligen Kampf“ macht. Gut ein Jahr nach dem Fahrwanger Vortrag sieht Barth sich zu seiner Sammlung genötigt. Er unterteilt sie, als er sie beginnt, in Anlehnung an Herkner in „Lage und Lebensverhältnisse der Arbeiter“ und „Versuche, die Arbeiterfrage zu lösen“.<sup>60</sup> In Herkners Buch ist der entsprechende zweite Teil überschrieben „Die soziale Reform“.<sup>61</sup> Alle Verhandlungen zur Verständigung über die Arbeiterfrage um friedlicher Lösung willen müssen allseits wohl vorbereitet und bekannt sein.

*Festrede an der Novemberfeier des Grütlivereins<sup>62</sup> Ober-Entfelden<sup>63</sup>* Im August 1913 wurde Barth aus einem Nachbarort gebeten, in der Novemberfeier zum Gedenken des Rütlichswurs „die Ziele und Bestrebungen nach Vorwärts und Aufwärts dem werktätigen Volke zu erläutern und im besonderen unsere heutigen wirtschaftlichen und politischen Zustände im Klassenstaate zu streifen“;<sup>64</sup> man habe ihn als unerschrockenen Kanzelredner gehört. Von Barths „einstündiger Festrede“<sup>65</sup> ist ein Konzept erhalten, in dem auf einen ausgeführten Anfang<sup>66</sup> hauptsächlich Stichworte folgen.

Der Rütligeist prägt die schweizerische Sozialdemokratie: „Durch Solidarität zur Freiheit“.<sup>67</sup> Der Tag erinnert an die erlangte „*nationale Freiheit*“, aber es „folgten lange dunkle Jahrhunderte“ unter einer „Herrenkaste“, das Volk „politisch fast oder ganz rechtlos“. „Die Revolution brachte die *politische Freiheit*“,<sup>68</sup> „die Freiheit der wirtschaftlich Starken“.<sup>69</sup> Das 19. Jahrhundert wurde das „Jahrhundert der Gewaltherrschaft des Besitzes“, des

<sup>58</sup> 372CD

<sup>59</sup> Der Predigt im Gottesdienst zur Eröffnung des allgemeinen aargauischen Abtinententages, den er im August 1913 ausrichtete, vergleichbar.

<sup>60</sup> 578B. 628 lautet die Überschrift des zweiten Teils dann „Antworten und Lösungen“.

<sup>61</sup> Heinrich Herkner, Die Arbeiterfrage. Eine Einführung, Berlin <sup>5</sup>1908, 761 S; dort S VIII (Inhaltsverzeichnis); vgl bei Barth 578 Anm 1. Vgl auch Sombart, Sozialismus 321f.

<sup>62</sup> „Der Grütliverein repräsentiert innerhalb der sozialistischen Bewegung der Schweiz eine nationale und antirevolutionäre Linie, innerhalb der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz deren rechten Flügel.“ (HADrewes 683D) Nach 403 Anm 28 zeigte der Briefkopf des Vereins die drei Männer des Rütli-Schwures und darüber als Motto: „Einer für Alle, Alle für Einen!“

<sup>63</sup> III 2,(683)684-689

<sup>64</sup> So das Einladungsschreiben nach 683B.

<sup>65</sup> 20.XI.1913 an die Mutter nach 684B: „über Sozialismus und wie man dafür arbeiten soll“.

<sup>66</sup> Darin: „Sozialistische Arbeiter und Pfarrer müssen sich verstehen. ‚Vorwärts und aufwärts‘ wollen wir beide. In Deutschland nicht möglich. Gutes Zeichen für die Zukunft?!“ (684C) – „Vorwärts und aufwärts“ öfters in Barths Predigten, die doch keine „Sozi-Predigten“.

<sup>67</sup> 685A

<sup>68</sup> „In Deutschland heißt: wären wir nur schon so weit! Wir sehen deutlich: politische Freiheit genügt nicht.“

<sup>69</sup> 685B

„Kapitalismus“.<sup>70</sup> Die unmittelbaren wirtschaftlichen „Folgen dieses Systems“ waren für das Volk, wie Barth ausführen wollte: „Niedrige Löhne – Hohe Mietzinse und Lebensmittelpreise – Arbeitslosigkeit – Krieg“ Als „moralische Folgen“ dieser „Ausbeutung des eigentlich arbeitenden Volkes“ zählte der Redner nacheinander auf: „Gegensatz von Reichtum und Armut – Unsicherheit der Existenz – Gier oder Sorge“<sup>71</sup> und hatte damit den Klassengegensatz zu Lasten des „eigentlich arbeitenden Volkes“ vor Augen gestellt. Soll man „Unternehmertum, Hochfinanz, Handel, Bodenspekulation“, die „vier Formen“, in denen der Kapitalismus das Volk ausbeutete, „gute Herrscher“ nennen?<sup>72</sup> Die Antwort kann nur lauten: „Wir sehen das *Unrecht* ein und rufen auf zum Kampf dagegen.“<sup>73</sup> – Nach dem kurzen Rückblick in die Schweizer Geschichte mit Andeutung des Unrechts, das dem Volk seit der politischen Befreiung widerfahren ist, wird die Festrede zu einem einzigen Aufruf zum Kampf, zum langwierigen Kampf gegen das Unrecht um des großen „Zieler“ willen: „Zur politischen muß die wirtschaftliche soziale Demokratie kommen.“<sup>74</sup> Das Ziel bekräftigt ein vierfaches „Nicht“, welches das Ziel gegen geläufige Mißverständnisse, die es verdächtigen, verteidigt.<sup>75</sup>

An diesem Punkt nimmt die Festrede eine Wendung, die aufs erste verwundert. „Wer kämpft?“<sup>76</sup> wollte Barth die Grütlianer fragen, als verstünde dies sich in dieser Versammlung nicht von selbst. „Alle Rechtdenkenden,“ lautet die ebenso verwunderliche erste Hälfte der Antwort, die Barth sich selbst und den Hörern gibt, „alle leiden, es geht alle an.“ Alle leiden unter den Unrechtsverhältnissen, die sich herausgebildet haben. Auch der Reichtum leidet, leidet wie die Armut; leidet unter der Gier wie die Armut unter der Sorge. Oder leidet auch die Armut vielleicht unter Gier? Barth, der Redner, lenkt die Aufmerksamkeit auf das moralische Gebrechen. Das moralische Leiden ist ärger als etwa das physische. Alle leiden, es geht alle an, alle Rechtdenkenden. Barth liebte, an Recht und Gerechtigkeit zu erinnern, den Kategorischen Imperativ; bei dieser Gelegenheit erinnerte er ohne Zweifel an den Rütli-Geist: Einer für alle; alle für einen. Und dies Urgesetz der Schweiz wird zunehmend beachtet, es zeichnen sich Fortschritte ab in der Solidarität: „Tatsächlich gewinnt das soziale Prinzip immer mehr an Boden, auch in den Kreisen des Bürgertums, besonders der Intelligenz.“ Ein ehemaliger Pfarrer war Präsident des Grütli-Vereins<sup>77</sup> und hatte 1910 eine „Einführung in die soziale Frage“ verfaßt. An diese Schrift, die er ohnehin schätzte, lehnt Barth sich an, wenn er nun beschreibt,

<sup>70</sup> 685BC. „In vier Formen: Unternehmertum, Hochfinanz, Handel, Bodenspekulation.“

<sup>71</sup> 685C

<sup>72</sup> 685B

<sup>73</sup> 685CD

<sup>74</sup> 685D. GA: „wirtschaftl.soziale“. Verstehe: Die wirtschaftliche ist die (oder ist als solche die) soziale Demokratie – mit Anspielung auch auf den Parteinamen. Vgl „Eine Fabrik ist ein sozialer Organismus wie der konstitutionelle Staat und nicht ein Privathaus . . . Politische Gleichberechtigung ruft nach der wirtschaftlichen.“ (630B) Auf das im Haupttext angeführte Zitat folgt (685D ebd): „Lassalle!“ Lassalle hat Barths Aufmerksamkeit und wird als Zeuge aufgerufen, insofern er die Produktion (Arbeit) mit dem Staat verbinden wollte. – In dem S 630 Anm 175 (zu „Schmoller“ in der Lücke, die im Zitat aus 630B soeben gelassen wurde) als Nachweis gedachten Zitat Schmollers bei Herkner ist (nur) von der Gleichberechtigung von Arbeitgeber und Arbeitnehmer als Verhandlungspartnern die Rede. Barth hat anderes und mehr im Auge; er argumentiert (in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ (375A) wohl zum ersten Male) von der Demokratie als Staatsform aus.

<sup>75</sup> 686A. „Nicht: keine Unterschiede mehr – doch, aber nicht künstliche!“ „Nicht: Eigentum zerstören – jedem sein Eigentum sichern“. Eine künstliche Gleichheit (nämlich der Einkünfte und des Besitzes) wird unterstellt (vgl 409Bf in dem offenen Brief aus der Fabrikanten-Familie Hüsey); hätte als natürlicher Unterschied das mit den unterschiedlichen Kräften selbst Erworbene zu gelten, vielmehr der zustehende Anteil am Ertrag der eigenen Produktionsgemeinschaft (vgl „Gleichmäßigkeit“ 375C; 415D)? „Nicht: Schlaraffenland – aber keine arbeitslose Ausnützung starker und guter Arbeiter“. „Nicht: der Himmel auf Erden, aber eine notwendige Stufe in der Entwicklung: Gemeinsames Arbeiten und Genießen“. Zu „Schlaraffenland“ und „Himmel auf Erden“ vgl 393Df. Zu „arbeitslose Ausnützung“ vgl 451B; dagegen Mitgenuß nach gemeinsamer Arbeit, 452AB.

<sup>76</sup> 686B

<sup>77</sup> Über Paul Pflüger, ehemals Pfarrer und Sozialdemokrat, der aus dem Pfarramt in die Politik übergegangen war, s 389 (JC u d soz Bew) u Anm 14.

wie das soziale Prinzip die Schweizer Gesetzgebung zunehmend durchdringt. Es gibt Fortschritte in der Frage der Verstaatlichungen (des Staatssozialismus also), des Versicherungswesens, der Arbeiterschutzgesetzgebung (und dies in Verbindung mit internationalen Konferenzen), Fortschritte im Genossenschaftswesen.<sup>78</sup>

Wer soll kämpfen? Im eingepägten, ja eingeschärften sozialen Sinn im weiteren Verstand einer Besserung des allgemeinen Wesens: „Die Arbeiterklasse selbst! Wo das Leiden am stärksten ist, daher muß die Hilfe kommen. Aber nicht egoistisches Klasseninteresse: [Der] Arbeiterstand ist [der] Träger des höheren sittlichen Prinzips.“<sup>79</sup> Die „Kampfmittel der Arbeiterklasse“ sind seinen sozialistischen Hörern wohlvertraut, und hierüber braucht er sie nicht weiters zu belehren: „Organisation a) als Produzenten b) als Konsumenten c) als Staatsbürger“. Aber das scheint Barth wichtig, daß er zum Beschluß dieses Teils der Rede mit Nachdruck abermals einprägt: Der Kampf, den sie zu bestehen haben, ist nicht ein Kampf im Klasseninteresse, ist der „Kampf um [eine] höhere Stufe in der Menschenwürde aller“. Und weil die Oberentfeldener Grütlianner, die ihn eingeladen haben, kirchlich gesonnene Sozialisten sind, fügt Barth hinzu, daß dieser Kampf um den Fortschritt in der Menschenwürde aller „ein Stück vom Kommen des Reiches Gottes“ ist. – Einen dritten und letzten Teil<sup>80</sup> der Rede widmet Barth der Frage, wie zu kämpfen sei. Es sind Hinweise und dringende Ermahnungen, Wünsche und Empfehlungen, welche in fünf einzelnen Punkten die Hörer mit auf den Weg bekommen.

Es handelt (zum ersten) „sich *nicht um Magenfragen*“, die bloße Tierheit des Menschen also; wer der „Gier“, der er begegnet, „Begehrlichkeit“ entgegensetzt, kämpft nicht den rechten Kampf oder hat ihn verloren. Angemessen ist vielmehr die „Haltung von solchen, die an der Spitze der Menschheit marschieren!“ Man muß sogar „Sich in Acht nehmen vor denen, die nur um ihres *Vorteils* willen oder aus *Ärger* mitmachen, sich prüfen, ob man nicht selbst in diesem Falle ist!“ Zum zweiten warnt Barth vor „bürgerlicher Gemütlichkeit“.<sup>81</sup> „Arbeiter haben Besseres zu tun.“ Er warnt insbesondere vor dem Alkohol. Statt die untätige Gemütlichkeit der Bürger nachzuahmen, soll der Arbeiter (zum dritten) für sich lesen, soll gründlich die Zeitung und besonders die Gewerkschaftsblätter lesen; unter den Büchern nannte Barth nun die vorerwähnte „Einführung in die soziale Frage“, die der Präsident verfaßt hatte. Er empfahl Bebels Autobiographie und Lassalles Schrift von 1862: „Arbeiterprogramm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes“<sup>82</sup> (Staatssozialismus!). Man müsse bildende Vorträge hören.<sup>83</sup> Im gleichen Sinne heißt es (zum vierten) von den (lokalen) Vereinen, daß sie mehr tun sollten: „Wenn nichts anderes, Leseabende, Einzelne sollen sich ausbilden zu Leitern.“ Barth hielt den Grütliannern das Blaue Kreuz vor. „Wo nichts geht, darf man auch nicht Erfolge erwarten.“<sup>84</sup> Zum fünften und letzten faßte der Festredner drei wohlgemeinte Warnungen<sup>85</sup> in die Mahnung zusammen: „Wo gekämpft wird, muß *nobel gekämpft* werden“.<sup>86</sup>

Nach so vielen Ermahnungen und Ratschlägen schien es Barth angebracht, Wissen um die für reformerische Mühe nötige Geduld zu beweisen. Der „Kampf“ sei „schwierig“, wollte er einräumen, der „Fortschritt“ „sehr langsam“, und als Beispiele hatte er sich Gesetzesvorhaben und lokale Auseinandersetzungen notiert. „Gerade daran erkennen wir, daß unsere Sache gut

<sup>78</sup> 686B

<sup>79</sup> 687A

<sup>80</sup> 687B-688B

<sup>81</sup> 687C. „Trinken, Jassen (Skat), Vereinsmeierei“.

<sup>82</sup> 1825-1864, GA weist eine Ausgabe Zürich 1887 nach.

<sup>83</sup> 687Cf. „Wo die Leute studieren, verschwinden die Unselbständigen, die Kritisierer, die Mutlosen.“

<sup>84</sup> 688A

<sup>85</sup> Wer nicht zur Partei gehört (oder einer anderen angehört), kann dennoch Freund der Arbeiter, muß *nicht* ihr Feind sein, und Barth wollte zwei bekannte Namen nennen. „*Nicht* Kleinigkeiten und Persönlichkeiten zerrupfen, sondern sachlich sein.“ „*Nicht* so barbarisch schimpfen in der Zeitung“.

<sup>86</sup> 688AB

ist.“ lenkte er dann zu seiner Überzeugung zurück. „Das Beste in der bisherigen Menschheit treibt auf den Sozialismus hin, sorgen wir dafür, daß die große Aufgabe Männer und Frauen findet, die ihr gewachsen sind“.<sup>87</sup>

Was ist an dieser sozialistischen Festrede bemerkenswert? 1. In dieser Rede vor Grütlianern ist der den Klassengegensatz übergreifende gemeinsame Staat selbstverständlich, und dies, weil vor den Grütlianern verbunden mit schweizerisch-vaterländischer Erinnerung, sodaß das 1906 vor der Berner Zofingia gehaltene Referat sich erstaunlich weitgehend vergleichen läßt: staatliche Einheit und Freiheit durch Solidarität;<sup>88</sup> menschheitliches Reich Gottes;<sup>89</sup> die (französische) Revolution Vermittlerin der politischen Freiheit – den „wirtschaftlich Starken“;<sup>90</sup> Aufgabe der Gegenwart, um des menschheitsgeschichtlichen Fortschritts willen die politische Demokratie durch die wirtschaftliche zu ergänzen;<sup>91</sup> die soziale Frage (der Gerechtigkeit) nicht als bloße Magenfrage (und durch materielle Zugeständnisse zu bannende Gefahr bürgerlicherseits gefürchteter Revolution) zu unterschätzen.<sup>92</sup>

2. Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts wird als Klassengegensatz aufgenommen, dieser aber anthropologisch-moralisch gedeutet.<sup>93</sup> Denen, die aus dem Klassengegensatz den Klassenkampf folgern, stimmt Barth insofern zu, als ein Kampf geführt werden muß. (Erster Teil) Der Kampf ist jedoch nicht (in ebenso egoistisch-niederem Klasseninteresse) gegen Personen, sondern sachlich, das heißt in moralisch-allgemeiner Ausrichtung für alle und von allen zu führen. Kurz, Barth anerkennt den Klassengegensatz, setzt aber der Vorstellung vom Klassenkampf einen (letztlich vom Reich Gottes her religiös begründeten) menschheitlich-moralischen Begriff des Kampfes entgegen. Ebenso läßt der Fortschritt keinen Sieg einer Klasse zu.

3. „*Wer kämpft?* (Zweiter Teil:) Alle Rechtdenkenden, alle leiden, es geht alle an.“ Barth berichtet in staatssozialistischem Sinn von den Fortschritten in der Schweizer Gesetzgebung (und empfiehlt im dritten Teil die „Einführung in die soziale Frage“ des staatssozialistisch denkenden Präsidenten des Grütli-Vereins zur Lektüre)<sup>94</sup>. Kämpfen soll „Die Arbeiterklasse selbst! Wo das Leiden am stärksten ist, daher muß die Hilfe kommen.“<sup>95</sup> Doch darf sie nicht für sich, sondern muß für alle kämpfen; dann kommt ein Stück des Reiches Gottes. – Gleiches gilt für den Kampf, den ein jeder für sich zu führen hat, wie unter der Frage „*Wie kämpfen?*“ (im dritten Teil) geschildert. Die Arbeiter marschieren an der Spitze der Menschheit!

4. Durch den Anlaß der Rede gegeben, ist anfangs der Staat wohl im Blick, sogar geschichtlich bestimmt die Eidgenossenschaft. Der Staat ist aber Klassenstaat geworden (vor dem Bürgertum wird auch abgesehen vom Kapitalismus gewarnt<sup>96</sup>). Erscheint der Staat als Gegenstand von Forderungen, so nicht mit der Aufgabe der Vermittlung. Der Fortschritt hat von allen Rechtdenkenden auszugehen (eine Aufforderung, die wachsende Einsicht der bürgerlichen Intelligenz in den notwendigen Gang der Dinge zu erkennen), insbesondere aber von der selbstlos-rechtdenkenden und sozialistisch-rechthandelnden Arbeiterklasse. Ihrem (moralischen) Kampf ist die Vermittlung zur Menschheit und dem Reiche Gottes aufgetragen. Der geschichtliche Gang der Dinge in der Schweiz ist dazu angetan, daß ein notwendiges rechtes Streben ihn weiter befördere.

<sup>87</sup> 689A

<sup>88</sup> Zu 685A vgl 403C u Anm 28; 1,76A-C.

<sup>89</sup> Zu 687A vgl 1,76AB.

<sup>90</sup> Zu 685B vgl 1,75Df.

<sup>91</sup> Zu 685D vgl wiederum 1,75D-76C: Lassalle fehlt.

<sup>92</sup> Zu 687B vgl 1,75C.

<sup>93</sup> 685C

<sup>94</sup> 686 Anm 6; 389 Anm 14

<sup>95</sup> 686B.687A

<sup>96</sup> 687BC

5. Im Rückblick auf „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ ist wenigstens zweierlei bemerkenswert. Jenen Vortrag und die Festrede verbindet zum ersten die geschichtliche Argumentation: Barth kann geschichtlich denken und reden und argumentieren. 1911 würdigte Barth die soziale Bewegung, indem er sie der göttlichen Offenbarungsgeschichte eingliederte. In der Kampfrede 1913 sucht der Redner das Selbstbewußtsein und den Kampfgeist der Hörer zu stärken, indem er ihren Schweizerstolz anspricht und ihnen den bislang vernunftgemäßen rechten Gang der Dinge vorrückt, den es zu befördern gilt. Beide Male dient, zum zweiten, der menschheitlich weite Reichsgottes-Horizont dazu, die Fremdheit der Klassen gegeneinander und ihre Gegnerschaft, welche die Gegenwart bestimmt, aufs Ganze der Geschichte gesehen nicht mit einem Sieg der einen über die andern enden zu lassen. Zum dritten zeigt sich, dies gegenüber „Menschenrecht und Bürgerpflicht“, daß der Staat, obgleich nicht zum Mittler zwischen den Parteien bestellt, darum doch nicht aus den Gedanken verloren ist. Pflüger ist Staatssozialist und für Ähnliches steht der Name Lassalles, der gleichfalls zur Lektüre empfohlen wird. Der Klage über den Klassenstaat des Bürgertums steht entgegen, daß in der bürgerlichen Intelligenz das soziale Prinzip an Boden gewinnt, wie neuerliche Entwicklungen beweisen.

*Weihnachtsfeier des Arbeitervereins Rothrist*<sup>97</sup> Am vierten Advent 1913 redete Barth in der Kirche des benachbarten Dorfes „an einer roten Weihnachtsfeier, bei der es aber durchaus christlich zugeht“.<sup>98</sup> Er las Lukas 2,1-20, und ein Stichwortkonzept zeugt von der Ansprache, die er an den verheißenen „Frieden auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens“ knüpfte. – Auch diese Ansprache war weltgeschichtlich angelegt. „Weihnachtsgedanken und Weihnachtserfahrungen bilden zusammen eine Weltgeschichte: die Denker, die Künstler, die Traurigen, die Armen, die Kinder – *die Sozialisten*“.<sup>99</sup> In einer „Welt voll Krieg“, wie sie unter den Römern war, bedeutete „Friede“: „Miteinander auskommen auf Grund der inneren Einigkeit derer, die wollen, was Gott will: Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit“.<sup>100</sup> Dann unterstrich Barth das „auf Erden“, Friede jetzt, unter den gegebenen widrigen Umständen. Diese Hoffnung flüchtete sich freilich ins Jenseits. Aber: „Der Menschheit wird der Mut zu sich selbst trotz allem zurückgegeben.“ Daraus folgt zum dritten die Aufgabe, der Kampf: Die Erwählten, die Christengemeinde, dürfen solchen Frieden haben und verbreiten, „aber nicht als still genießende Sekte, sondern als Salz und Senfkorn“. Seit die Engel vom Himmel diese Botschaft brachten, „schied sich die Menschheit in zwei kämpfende Hälften: die einen kennen den Frieden Gottes nicht und wollen ihn nicht, weil er der Selbstsucht zuwider ist, – die andern sehnen sich danach und arbeiten dafür, obwohl sie auch schwache irrende sündige Menschen sind.“<sup>101</sup>

Und was bedeutet diese Botschaft heute? ist denn „dieser Kampf heutzutage noch nötig? Ja, mit dem Sieg gehts langsam.“ Der Weihnachtsfrieden hat zwar schon vieles gewonnen: Er hat es gewonnen gegen den „Grundsatz der Vergeltung (Gleiches mit Gleichem), Sklaverei, politische Ungleichheit, Alkoholismus, Prostitution, Krankheit und Gebrechen“. Dennoch ist nun der Friede noch nicht da. „Der Hauptfeind steht noch: *der wirtschaftliche Egoismus*: ich muß für mich sehen!“ Dieser Grundsatz „hat sogar stark zugenommen“; „im Mittelalter [war] mehr Rücksicht nötig.“ Als die „Zeit der sogenannten Freiheit“ kam, wurde sie zur „Freiheit der Besitzenden, noch mehr zu erwerben“. „Wirtschaftliches Ziel für den einzelnen wird seine eigene Bereicherung, die andern sind bloß Mittel zum Zweck.“ Damit hat der Egoismus gegenüber dem Mittelalter, als mehr Rücksicht nötig war, zugenommen.<sup>102</sup> Man darf ja sich dadurch nicht täuschen lassen, daß es „einzelne wohlgesinnte Vertreter dieses Systems“ gibt. „Der Grundsatz der Freiheit der Geldmacht ist der Feind, denn er bedeutet für Unzählige

<sup>97</sup> III 2,(723)723-725

<sup>98</sup> 22.XII.1913 (einen Tag später) an Wilhelm Spoendlin nach 723CD.

<sup>99</sup> 723Df

<sup>100</sup> 724A

<sup>101</sup> 724B

<sup>102</sup> 724C

Unfreiheit, Benachteiligung, Elend, er bedeutet den beständigen *Krieg* unter den Menschen“.<sup>103</sup> Eine Aufzählung sozialer Nöte<sup>104</sup> beweist: „Krieg!“ Das Friedenswort trifft ein „Christentum der Gleichgültigkeit“, das resigniert. Ob die Friedensbotschaft und der Kampf dafür heute noch nötig seien, hatte der Redner gefragt<sup>105</sup> und gibt nun die Antwort: „*Wir glauben daran!*“ und „Die soziale Frage ist uns nicht nur Magenfrage; weil wir an Gott glauben, müssen wir an bessere Verhältnisse glauben.“ Wie in der Oberentfeldener Grütlistrede wehrt Barth ab, daß dies Schwärmerei sei: „Wir schwärmen nicht, wir glauben nicht an ein Traumland ohne Unterschiede, ohne Arbeit, ohne Eigentum. Aber an einen Zustand der Gemeinsamkeit von Arbeit und Ertrag, von Recht, von Frieden“.<sup>106</sup> Und die Weihnacht gibt dem trotzigen „Wir glauben daran!“ recht: „Die Weihnacht sagt uns, daß wir ein Recht haben, daran zu glauben und fordert uns dazu auf.“ Und die Weihnacht sagt: Es ist eine „Botschaft an *alle* Stände!“

Bedeutet der allen verkündete Weihnachtsfriede, daß ein Kampf fortzusetzen ist, so gilt der letzte Teil der Rede dem rechten Kampf: „Wer wird ein Kämpfer für den Frieden?“ Hier folgt noch das „Ehre sei Gott in der Höhe“. Kämpfer müssen „Menschen mit erhobenem Herzen“ sein und mit „feinem Gewissen“, woraus eine dreifache Ermahnung<sup>107</sup> folgt: Eigene niedere Antriebe<sup>108</sup> machen den „sozialen Kampf zu einer gottlosen Balgerei. Es handelt sich um das Recht und zwar um das *Recht Gottes*, um eine heilige Sache!“ Man hüte sich ferner „vor dem Tröster *Alkohol!* Er hilft nicht, sondern hindert im sozialen Kampf“, und Barth hat sich zur Erläuterung dessen drei Stichworte<sup>109</sup> notiert. Die „hohe Mission an der ganzen Menschheit“ verlangt: „würdig an der Spitze [zu] stehen!“ Und schließlich<sup>110</sup> muß man „Rein kämpfen“: „Nicht Kleinliches. Nicht immer schimpfen.“<sup>111</sup> Wieder schloß Barth damit, daß der Kampf schwer und lang sei, die Widerstände groß – weil die Sache groß. „Das ewig Licht [geht da herein, gibt der Welt ein neuen Schein.]“<sup>112</sup>

Die Weihnachtsfeier des Arbeitervereins in der Kirche bringt mit sich, daß die individuelle religiös-sittliche Seite des sozialen Kampfes hervortritt. Aber der moralische Kampf für die Menschheit überwindet die Klassenschranke. Klasse und Überwindung der Klasse enthält, was für das Leitwort des Barthschen Religiösen Sozialismus gelten könnte: „Die Arbeiterschaft hat eine hohe Mission an der ganzen Menschheit,“ und darum muß sie „würdig an der Spitze stehn“.<sup>113</sup>

*Rede beim Blaukreuzfest in Rapperswil*<sup>114</sup> Diese Rede wurde Mitte November 1913 auf dem dörflichen Fest gehalten. Barth besuchte seit September 1911 die Versammlungen des Blaukreuzvereins in Safenwil und wurde dessen fleißiger Mitarbeiter;<sup>115</sup> 1912 bis 1916 amtierte er als Präsident des Safenwiler Vereins, und im August 1913 richtete Safenwil den kantonalen Abstinententag aus. Auch vor dem Blauen Kreuz sprach Barth von Kampf.

<sup>103</sup> 724D

<sup>104</sup> 725A. „Arbeitslosigkeit, Wohnungselend, Frauen- und Kinderarbeit, Überproduktion und Krisen, Lebensmittelteuerung, Krieg!“

<sup>105</sup> 724C

<sup>106</sup> 725AB; vgl 686A.

<sup>107</sup> 725C

<sup>108</sup> „Sozialismus aus Unzufriedenheit und Egoismus“

<sup>109</sup> Der Alkohol kostet „Lohn, Familie, geistiges Leben!“

<sup>110</sup> 725D

<sup>111</sup> Das Schimpfen „Hilft nichts, und wenn es hilft, zu nichts Gutem!“

<sup>112</sup> 725D

<sup>113</sup> 725CD

<sup>114</sup> III 2,(710)710-711

<sup>115</sup> Über die Bewegung und Barths Mitarbeit 559-561. Der Materialsammlung zur Arbeiterfrage vergleichbare Notizen unter der Überschrift „Abstinenzbewegung“ III 2,(693f)698-700.701C.703C.

Die vorbereitenden Notizen sind kurz. Er begann mit freundlichen Worten, unter anderem von der Stärkung, die Begegnung bringt, wenn man für eine schöne Aufgabe auf einsamem Posten steht. Sodann sprach er vom Blauen Kreuz, wie er es auffasse: „Eine Abteilung in dem großen Heer, das *gegen die selbstgeschaffene Not in der Welt* kämpft.“<sup>116</sup> Not, die direkt von Gott kommt, muß man annehmen, gegen die selbstgeschaffene „muß unser guter Wille (aber von Gott geleitet!) sich aufstellen“.<sup>117</sup> Solche Nöte sind „das Heidentum, die sozialen Ungerechtigkeiten, die schlechte Erziehung – *der Alkoholismus*“, und das Blaue Kreuz ist damit eine der Abteilungen in Gottes Heer, die gegen einen der Feinde kämpft. Das „macht uns bescheiden, bewahrt uns vor Fanatismus, macht uns aber auch stark und sicher, [und] wir fühlen uns als Mitkämpfer in der größten Sache: Gott gegen Teufel“. – In einem folgenden Teil rief Barth in Erinnerung, warum von einer „Alkoholnot“ zu reden sei. Außer physischen Schäden, die der Alkohol anrichtet, und Verbrechen, für die er Ursache wird, ist die Alkoholnot eine moralische: er „macht *selbstsüchtig*“,<sup>118</sup> „macht *ehrlos*“,<sup>119</sup> „macht *gedankenlos*“<sup>120</sup>.

An die Schilderung der Not schloß der Redner: „Also *Kampf dagegen*. Gott muß Raum gewinnen. Geht es nicht anders, so muß eben der Alkohol weichen.“<sup>121</sup> Daß Mäßigkeit genügt, unterliegt dem Zweifel; sie genügt wenigstens, wie sich zeigt, nicht immer. „Liebe, Freiheit, Wahrheit gedeihen besser, sicherer ohne als mit“ Alkohol. „Aber *was heißt da kämpfen?*“<sup>122</sup> Das bloße „Nein sagen“, die Abstinenz, genügt nicht. Das Blaue Kreuz versteht unter dem „Kämpfen“ mehr: Man muß „das Falsche durch Besseres ersetzen“. Und Barth wollte das Bessere in dreifache Richtung erläuternd darlegen: „Mission, Evangelium, Erziehung“. Mit diesem Besseren treten „Gotteskräfte an die Stelle der Sünde. *Das will das Blaue Kreuz.*“ – Wie vor zwei Wochen in Oberentfelden und dann zu Weihnachten in Rothrist stellte Barth drei (diesmal kurze) mahnende Warnungen ans Ende: Nicht zanken! Nicht langweilig sein! „Sichs nicht gleich verleiden lassen, das heißt den Gotteskampf wirklich mit Gott kämpfen, das ‚Menschelige‘ auf die Seite stellen“! Denn „wir sind noch schwach und wenige. Trotzdem schon dieser Erfolg im Aargau und in der Schweiz. Unsere Sache ist Gottes Sache, wenn wir sie recht vertreten.“<sup>123</sup>

Über Überwindung bloßer Not hinaus gilt auch im Blauen Kreuz der Kampf der Gewinnung und Vermittlung des Besseren und ist nur mit Gotteskräften zu führen. Auch hier wird also Fortschritt erstrebt, und es gilt das gleiche „Vorwärts und Aufwärts“ wie im Sozialismus.<sup>124</sup> Auch im Blauen Kreuz ist Bildung und Erziehung zu leisten.<sup>125</sup> Allein daß es in der Tat die Sache einer kleinen Gemeinschaft ist, die Worte sich an einzelne richten und den einzelnen im Blick haben. Der Horizont ist freilich so weit wie in den sozialistischen Reden: Gott und Teufel, Gut und Böse, Gotteskräfte und Sünde, Welt und Menschheit.

„*Bessere Zeiten*“<sup>126</sup> Dieser Blaukreuz-Vortrag wurde im Februar 1914 auf dem Dorfe Biberist gehalten, ein Entwurf in Stichworten zeugt davon. Der Titel zitiert eine Unterhaus-Rede des englischen Politikers Lloyd George, herausgegeben von dem deutschen Sozialisten Eduard Bernstein. Zum Eingang rühmt Barth den Engländer, weil er, die englischen Mißverhältnisse vor

<sup>116</sup> 710B

<sup>117</sup> 710C

<sup>118</sup> 710D. Es beginnt mit der „Gemütlichkeit“ und harmlosem, dann grobem An-sich-selbst-Denken. „Höhere Funktionen ausgeschaltet.“

<sup>119</sup> 711A. „Kein Respekt vor sich selber“. Und immer erinnerte Barth durch notierte Namen sich an Beispiele.

<sup>120</sup> Blöde Witze, Kartenspiel, „politischer Sumpf. Auch kein Gottesgedanke hätte Platz.“ – Zu „politischer Sumpf“ vgl. „Politikasteri“ 736C.

<sup>121</sup> 711A

<sup>122</sup> 711B

<sup>123</sup> 711C

<sup>124</sup> Zu 683B vgl. etwa 391C.392A.396C.

<sup>125</sup> S III 2,572.690-703; 3,109f.118.119.121.127.140.

<sup>126</sup> III 2,(734)735-738

Augen, „die solidarische Verantwortung zum Prinzip“ mache.<sup>127</sup> Er knüpft hieran die Betrachtung: „Ein Stück von der *Wirklichkeit Gottes*: nicht Gewalt, nicht Geld, sondern Gerechtigkeit soll herrschen . . . Anlaß, auf ein Reich Gottes zu hoffen, das noch besser ist als alle Gesetzgebung.“ Dürfen auch wir für unsere Nöte „auf bessere Zeiten hoffen? ja, wenn wir unsere Bruderpflicht tun. Je mehr ganze Arbeit, desto besser [die Zeiten].“<sup>128</sup>

„Ein Stück Not ist der *Alkoholismus*.“ hebt Barth den ersten Teil seines Vortrags an.<sup>129</sup> Mit der Behebung dieses Teils aller Not werden die besseren Zeiten noch nicht erreicht, es ist aber ein Beitrag und wichtige Mitarbeit geleistet. „Worin besteht die *Alkoholnot*?“<sup>130</sup> Barth zählt die physischen Schäden des Zuviel auf und ergänzt diese Schilderung durch die knappe Erläuterung von „Vergehen, Verbrechen, Armut“. Dann fährt er fort: Das Zuviel „zerstört die Seele unseres Volkes, der Mensch geht seiner Würde und seines göttlichen Berufes verlustig“. Vier Namen deuten an, daß die Lebensläufe zu Beispielen dienen sollten. Das mäßige Trinken – hat oft in die Sucht geführt. „Und im übrigen: Gemütliche Selbstsucht, Philisterei, Politikasterei, Vergnügungssucht, Klatsch, geistige Bedürfnislosigkeit, Mangel an Gottesgedanken. Ist das keine Not? Solls immer ärger werden? Wollen wir zusehen?“<sup>131</sup>

„Nein, wir glauben an *bessere Zeiten*.“ Der zweite Teil des Vortrags sollte der Einsicht in die zusammenwirkenden Ursachen und den Möglichkeiten der Bekämpfung gelten. Unter den Ursachen steht an erster Stelle „die natürliche Trägheit des Menschen“, dazu zählen die verbreiteten Trinksitten, es ist das überreiche Angebot zu nennen, die bedrückenden wirtschaftlichen Verhältnisse tragen ihr Teil dazu bei: dürftiger Lohn, erschöpfend lange Arbeitstage, elende Wohnungsverhältnisse.<sup>132</sup> Die Bekämpfung betreffend kommt Barth noch einmal auf die Mäßigkeit zurück. „Ja, wenn es sich um gewisse Einzelne handeln würde, dann [wäre sie] gut, aber vor einer Volksnot und zur Herbeiführung besserer Zeiten genügt sie nicht.“<sup>133</sup> So steht unter den Kampfmitteln an vorderster Stelle die Abstinenz, „als gutes Beispiel, als Kampfmittel gegen die Trinksitte und gegen das Alkoholkapital“. Ein ganzer Posten von Zahlen sollte das Durchdringen der Abstinenzbewegung ermutigend belegen, und eine wachsende Einsicht auch in nichtabstinenten Kreisen kommt hinzu.<sup>134</sup> Der Bekämpfung kann auch eine entsprechende Gesetzgebung (Trinkerfürsorge, Beschränkung des Handels, Auflagen für die Wirte) dienen, dient jedenfalls die Hebung der wirtschaftlichen Verhältnisse, die ein weniger bedrücktes Leben erlaubt.<sup>135</sup>

Hat Barth auf Grund der eben angelegten Materialsammlung zur Arbeiterfrage<sup>136</sup> über die persönliche Amtserfahrung hinaus, wie sich zeigt, Überblick gewonnen über Möglichkeiten und bereits getroffene Maßnahmen des Staats zur Bekämpfung des Alkoholismus, sodaß er mit Sachkenntnis berichten kann, so genügt ein Weniges (an Notizen) für den ganzen allgemein-paränetischen Schlußteil: „Bessere Zeiten durch *bessere Menschen*.<sup>137</sup> – Bruderliebe, verankert in Gottesliebe. – Die Liebe Christi dringet uns also. Ohne mich könnt ihr nichts tun.“<sup>138</sup>

---

<sup>127</sup> 735B

<sup>128</sup> 735Cf

<sup>129</sup> 736A

<sup>130</sup> 736B

<sup>131</sup> 736BC

<sup>132</sup> 736Cf

<sup>133</sup> 737A

<sup>134</sup> 737AB

<sup>135</sup> 738A

<sup>136</sup> 573-682

<sup>137</sup> Den Sozialisten sagt Barth: Die (neuen) Zukunftsmenschen müssen dem (idealen) Zukunftsstaat vorhergehen.

<sup>138</sup> 737AB. – Diese dreigliedrige Notiz für den Schlußteil könnte man die Prinzipien der Barthschen Moral nennen, ja eine knappe Zusammenfassung seiner Welt- und Lebensanschauung. Vor Sozialisten hätte er den ersten Satz ebenso vorbringen können (vgl 397Df), den zweiten anders ausgedrückt (vgl 396B), den dritten als Hinweis auf ein Größeres, Überlegenes kaum unterlassen, zB „Eure Sache liegt in der Linie der Sache Jesu. Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentm in unserer Zeit.“ (408AB).

## Resümierende Bemerkungen

1. „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ sowie „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ sind die Dokumente der Auseinandersetzung Barths mit der sozialistischen Theorie in deren Aneignung, als er sich ihr nähert und, Partei ergreifend, den sozialdemokratischen Sozialismus zu unterstützen beginnt. „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ nimmt für einen Fortschritt durch Reform den Staat in Pflicht.<sup>139</sup> „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ erklärt das geschichtliche Recht der sozialen Bewegung im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes und das Streben nach dessen besserer Gerechtigkeit (im Staat). Dann geht nach der literarischen Hinterlassenschaft seine Unterstützung der sozialistischen Bewegung in zwei Richtungen auseinander.

2. Barth hält zum einen einige wenige Vorträge über die auch von Sozialisten, vielmehr eben von Sozialisten in ihrem Kämpfen und überhaupt im Leben zu beachtenden moralischen oder Lebens-Grundsätze. Er warnt vor Geld und Egoismus, nicht der Sieg im Klassenkampf, sondern die allen geltende göttliche Gerechtigkeit, das menscheitsweite Reich Gottes ist das Ziel; der Kampf gilt Gut und Böse und muß darum rein geführt werden. Er warnt in der sozialistischen Versammlung vor dem Alkohol, wie er vor dem Blauen Kreuz vom reinen Kampfe spricht. Er erinnert gegebenenfalls wie früher an den alten Rütli-Geist. Derart erinnert er die Genossen an das Allgemein-Menschliche (in der Schweiz), wie er das genossenschaftliche Denken und Handeln als musterhaft menschlich und christlich darstellen kann. Seine „Sozialistischen Reden“ hält Barth auf Einladung religionsfreundlicher und patriotisch gesonnener Sozialisten. – Barth kämpft nicht literarisch: Auf „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ im Freien Aargauer Ende 1911 folgt 1914 ein erster Beitrag zu den „Neuen Wegen“ – die Predigt über die Berner Landesaustellung.

3. Barth widmet sich zum andern mit der Sachlichkeit und in der Breite des Blickwinkels eines Heinrich Herkner dem Studium der Arbeiterfrage; sammelt, an dessen Buch angelehnt, Material, für die schweizerischen Verhältnisse im Besonderen ergänzend; Material, das ihm einen so breiten wie tiefen Einblick in das Leben der Gesellschaft mit ihrer Wirtschaft, dem Formenreichtum und deren Betrachtungsweisen vermittelt; das ihm nun nicht nur zu würdigen, sondern mit Fakten und Zahlen zu argumentieren erlaubt.<sup>140</sup> Darin schulend, leistete er dem Arbeiterverein weitere Unterstützung; nichts von Argumentation in sozialistischer Begrifflichkeit. An dies so gar nicht öffentlichkeitswirksame Studium, das Sammeln und die Schulung muß Barth nicht wenig Zeit gewendet haben.

4. a) Wurde Barth in Safenwil Sozialist und Sozialdemokrat, so nicht irgendwie und überhaupt; dafür war die Schweizer Sozialdemokratie zu reich und vielgestaltig und hatte neben öffentlichkeitswirksamen politischen Führern und publizistischen Organen genug anders geartete Gruppen, um Einzelne sich scharende Zirkel, fast intim zu nennende Verhältnisse; ferner stand sie in Personen und literarisch im Austausch mit Deutschland. So muß man nach der bestimmten Gestalt und Prägung fragen, in der Barth Sozialist und Sozialdemokrat war, fragt man danach,

<sup>139</sup> „Ist Produktion und Konsum ein Menschenrecht, dann muß sie auch eine Ausübung der Bürgerpflicht darstellen. Das tut sie nun zweifellos nicht, solange nicht eine wirkliche Gleichmäßigkeit – nicht Gleichheit – besteht in Bezug auf den Ertrag zwischen den beiden beteiligten Faktoren Kapital und Arbeit. Es wird der politische Fortschritt auf wirtschaftlichem Gebiet nicht zur Ruhe kommen, bis der Staatgedanke, die verbindende Pflichtregel sich im Verhältnis zwischen beiden durchgesetzt hat.“ (III 2,375BC; Menschenrecht und Bürgerpflicht) – Geht „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ von Produktion und Konsum aus (der sozialen Frage) und zielt auf deren gerechte Lösung, so „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ vom „Privateigentum an den Produktionsmitteln“ (398f) und damit vom religiös-theologischen Anstoß am Mammonismus, dem organisierte Gemeinschaft entgegengesetzt wird.

<sup>140</sup> Zur detaillierten Sachkunde, deren er fähig war, s auch III 3,(9)11-20 („Das neue Fabrikgesetz“) und den Vortrag über „Die Gewerkschaftsbewegung“ 1916 (III 3,(265)266-274)

wie doch angebracht. Auch in dieser Hinsicht ist jene Materialsammlung zur Arbeiterfrage lehrreich: man stößt auf Namen, die für Gedanken und Einflüsse stehen, und es ist bezeichnend, wenn offen bleibt, ob aus erster oder dritter Hand.<sup>141</sup>

b) Wurde Barth Sozialist und Sozialdemokrat, so also im Anschluß an den Schweizer Religiösen Sozialismus, und dies unter der Bedingung der eigenen Theologie. Er wurde Sozialist und Sozialdemokrat auf dem rechten Flügel, im Geist des Grütli-Vereins; den im Gang befindlichen Klassenkampf je länger, desto mehr nicht verleugnend, doch standhaft einen Sieg des Proletariats als Ziel um des Universalismus der Menschheit und des Reiches Gottes willen ablehnend (weshalb vor allem den Einzelnen gilt: Kämpft heilig-rein, damit ihr den Gegner durch eure Moral überzeugt und gewinnt). Nicht kirchlich, doch aller Religionsfeindschaft fern; wie der Kirche, so auch der Partei gegenüber ohne Illusionen kritisch in pragmatischer Anerkennung; national-schweizerisch in seinem Republik-Stolz;<sup>142</sup> revolutionär-radikal in den allgemeinen Grundsätzen, doch politisch auf die Reform des Staats und der Staatsgewalt bauend (Demokratisierung auch der Wirtschaft). Alles miteinander ließ ihm die Genfer Sozialisten so fern und fremd sein wie die antireligiöse Sozialdemokratie im „lutherischen“ Deutschland.

5. Ebenso wie Barths Mühe um Theorie und Sachkunde in der sozialen Frage hauptsächlich dem Ort und der Nachbarschaft zugute kam, ebenso, was er an Zeit und Kraft um der Gegenwartsnot des Alkoholismus und der gegebenen Gelegenheit willen dem Blauen Kreuz widmete. Die Notizen zur Kirchengeschichte bezeugen, daß er in der Blaukreuz-Arbeit eine weitere Gelegenheit zur Volksbildung sah.<sup>143</sup> – Ein Anhängsel im Kampf gegen den Mammonismus war die Verwendung im Kampf gegen das Glücksspiel.<sup>144</sup>

6. Alle diese verschiedenerlei Bemühungen einte, daß sie für den Ortspfarrer von Safenwil auf den einen Gott ausgerichtet waren und dessen Willen und Reich zu Diensten geschahen. So sei zum Beschluß noch einmal an diese Voraussetzung erinnert, Religion und Theologie des Schweizer Religiösen Sozialisten Karl Barth: Nach Umständen und Anlaß und gewählttem Ausgangspunkt können Argumentation und Gedankenführung (begrifflich-theoretisch, geschichtlich) in Abwandlungen wechseln; ein Grundgesetz, wenige feste Orientierungspunkte bleiben unveränderlich und gelten für alle Darstellungen: (1) Gott und Mensch (samt Welt) trennt (als unendlicher Abstand) und verbindet gleicherweise (als Werden) die Transzendenz Gottes als seine Überlegenheit wie Herrschaft. Dies ist irgendwie jeweils neu zur Geltung zu bringen. (2) Das Doppelgebot der Liebe in Gestalt der Goldenen Regel oder des Kategorischen Imperativs. (3) In Jesus die Offenbarung des einen Gottes und seines einen Willens, in Walten und Gebieten nichts als Liebe. – Ist der Pfarrer von Safenwil immer und zu allererst Pfarrer und Theologe, so danach immer im Sinne des Schweizer Religiösen Sozialismus, wie er diesen auffaßt, und ist Sozialist im Geist des Schweizer Grütlivereins.

<sup>141</sup> S zB III 2,630 u Anm 175. Mehr noch als aus dem Briefwechsel müßte hierzu aus Barths Bibliothek Auskunft zu erlangen sein.

<sup>142</sup> So sehr er seit jeher den Militarismus der aufstrebenden Kaiserreichs „draußen“ ablehnte, verstand sich für ihn die Landesverteidigung auf dem neuesten Stand der Militärtechnik (Militär-Aviatik). Krieg verurteilte Barth theologisch als Rückfall in urzeitliche Barbarei; Ragazens Pazifismus und Kampf für den Frieden galt ihm für nicht mehr als idealistisches ethisches Programm; theologischen Respekt gewann ihm Ragaz damit nicht ab.

<sup>143</sup> III 2,690ff.693ff; vgl 575B.

<sup>144</sup> Alles Vorstehende, wohlbemerkt, allein auf Grund der in der GA versammelten Texte sowie der Einleitungen dazu, ganz ohne weitere biographische Studien.

§ 3 „Evangelium und Sozialismus“<sup>145</sup> – Unverändertes Urteil über Jesus und die soziale Bewegung wie vor zwei Jahren und Votum für die Verbindung beider

Anfang Februar 1914 hielt Barth vor dem Arbeiterverein des Nachbarortes Küngoldingen einen Vortrag mit ausführlicher Einleitung und vier Teilen, von dem ein Entwurf in Stichworten und mit einigen ausgeführten Sätzen erhalten ist. – Nicht „Christentum und Sozialismus“ müsse das Thema sein (wie vielleicht die Anfrage lautete), sondern „Evangelium und Sozialismus“, sollten die allerersten Worte der Einleitung sein.<sup>146</sup> Die Hörer mögen sich leicht verwundert haben, daß der Redner das Evangelium von der Kirche absetzte, und darum behielten sie es im Gedächtnis. Die den Pfarrer eingeladen hatten, müssen ja Leute gleich denen vom Safenwiler Arbeiterverein gewesen sein, Sozialisten und zugleich wohlmeinende Christen. In den Arbeitervereinen der Schweiz nicht vereinzelt, waren solche Männer doch gewiß nicht in der Mehrheit, sondern eine Gruppe am Rande. Dann dankte der Redner für die Einladung, denn die Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Sozialismus sei „wichtig und groß“, für ihn und für sie, die Hörer, wer immer die am Ende nun waren.

Für ihn, den Redner ist, das „Evangelium zu verkündigen“, der erwählte „Lebensberuf“, und mit diesem Lebensberuf sucht er den „Sozialismus“ zu vereinen, will Verkündiger des Evangeliums und zugleich Sozialist sein. Pfarrer und Sozialist in seiner Person miteinander zu verbinden und als Pfarrer der Sozialdemokratischen Partei anzugehören, ist draußen in „Deutschland“ unmöglich. Und „bei uns“ denkt man im allgemeinen zum wenigsten ähnlich, und es heißt: Die Kirche soll sich „nicht einmischen“, wenn die Unternehmer und ihre Arbeiter etwas zu verhandeln haben oder gar miteinander streiten. (Wenn zum Beispiel im Auftrag des Bundesrats in verschiedenen Gremien die Neufassung des Fabrikgesetzes erörtert und der vorgelegte Entwurf schließlich im Nationalrat behandelt wird.<sup>147</sup> Es geht die Kirche nichts an; sie hat genug damit zu tun, allen das Evangelium zu verkündigen.<sup>148</sup> Doch kann ich als Pfarrer alle Wege, krumm und gerade, Licht und Schatten, gleich gut sein lassen, oder haben Christentum und Sozialismus etwas gemeinsam? So ist die Frage „Evangelium und Sozialismus“ „für mich“ „wichtig und groß“.)

Und wie steht es „für euch“? (Ihr seid Christen und geht zur Kirche, und ihr gehört dem Arbeiterverein an und geht zur Versammlung. Warum beides? Wie bringt ihr das zusammen, was liegt euch an dieser Vereinigung? Ihr wißt doch, daß nach „landläufigem Urteil“ (das eine mit dem anderen durchaus nichts zu tun hat). Viele „christliche Kreise“ sind der Meinung, das eine schließe das andere aus; der Sozialismus ist eine weltliche, äußerliche Sache<sup>149</sup>; die Religion ist innerlich, ist Andacht und Frommsein, betrifft Gott und das Heil der Seele.<sup>150</sup> (Und unter uns Sozialisten hält andererseits der größere Teil ohnehin nichts von der Religion:.) In „manchen sozialistischen Blättern“ kann man lesen, wie sehr das Christentum überholt ist und der modernen Wissenschaft widerstreitet<sup>151</sup>; das Evangelium hat die Menschheit in vielen Jahrhunderten nicht weitergebracht.<sup>152</sup> Religion war nie mehr als eine Illusion, der Himmel gehört den Spatzen.<sup>153</sup> Genug unserer „Redner“ können einem nachweisen, daß die Kirche ein Mittel der Bourgeoisie ist, um das Proletariat unten zu halten.<sup>154</sup> Was wollt Ihr also? Kommt Ihr

<sup>145</sup> III 2,(729)729-733. Die nachzeichnend verdeutlichende Wiedergabe versucht, (in Klammern gesetzt) weiteres Material zur anschaulichen Ergänzung heranzuziehen und mit in Anführungszeichen Gesetztem aus Barths Text zu verbinden.

<sup>146</sup> 729CD

<sup>147</sup> Eine von Barth verfolgte Frage; s zB III 2,373A; 3,9f(f).

<sup>148</sup> Vgl III 2,384Df.

<sup>149</sup> Vgl 731AB.395A.

<sup>150</sup> 404AB.405BC; vgl Pred 1913,492f.

<sup>151</sup> Vgl 731CD 418ff.

<sup>152</sup> Vgl 732A.

<sup>153</sup> Vgl 393Df.

<sup>154</sup> Vgl 732A.

da nicht geradezu in einen „Gewissenskonflikt“<sup>155</sup>, weil Christentum und Kirche sich mit einer sozialistischen Weltanschauung nie und nimmer verträgt?

So etwa gedachte der Redner Barth seine Hörer mit ihrer „wichtigen und großen“ „Anfrage“ zuerst einmal in Verlegenheit zu bringen, zwei Dinge in ihrer Person miteinander „vereinigen“ zu wollen, die draußen in der Welt widereinander stehen und sich ausschließen: bürgerliches Christentum einerseits, Arbeiterverein und proletarischen Sozialismus andererseits. Was dem Klassengegensatz fast gleichkam und wenigstens ein guter Teil davon war,<sup>156</sup> sollte sie ein wenig spalten und zerreißen. Dann sollten sie aufatmen, wenn er mit weiteren Sätzen seiner Einleitung sie von dem Zwiespalt in sich, der äußere Fronten spiegelte, befreite, indem er sie über das Widereinander beider Seiten hinaushob. Denn er wollte sie erkennen lehren, daß sie in Wahrheit keineswegs zwischen den Fronten, an denen bürgerliches Christentum und Parteisozialismus einander befehden, in Bedrängnis geraten seien. Die Befreiung von dem großen Irrtum war mit den allerersten Sätzen über die genaue Fassung des Themas von Anfang an eingeleitet und konnte nun desto überraschender erfolgen. Man muß nur über die alten Gegensätze sich hinwegsetzen, sie einfach hinter sich lassen, die eine wie die andere Seite. Der Pfarrer spricht zuerst den Christen an in jedem Hörer: „1. Ein rechter Christ muß Freude haben am Sozialismus und das Seine tun zum sozialen Fortschritt.“ Auf den ersten Teil der Formel für die dauerhafte, wahre „Vereinigung“ ihrer guten Absichten, in denen die Hörer mit einer leichten Korrektur bestärkt werden, folgt sogleich der andere. Als religiöser Sozialist sucht der Redner die Hörer auch von dem falschen Partei-Sozialismus zu befreien: „2. Ein rechter Sozialist muß Freude haben am Evangelium, muß dort seine Richtlinien und seine Kraft suchen.“<sup>157</sup>

„Evangelium und Sozialismus“? So, wie nun erklärt und zum befreienden Programm erhoben, gelingt die „Vereinigung“, und das „und“ zwischen den beiden Gliedern des Themas erhält einen so guten Sinn, daß das Fragezeichen am Ende der alten Frage sein Recht verloren hat. Dann werden (immer noch zur Einleitung des Vortrags gehörend) „Evangelium“ und „Sozialismus“ nach ihrem wesentlichen Wollen, nach ihrem rechten, guten Sinn, wie er für das Verständnis und für das Leben eigentlich allein maßgebend ist, nacheinander beschrieben und so, wie das zweite aus dem ersten folgt.<sup>158</sup> „Evangelium“ ist nicht „Kirchentum“, „Christentum“, etwas, das „die Menschen“ „aus“ dem „was Jesus in die Welt brachte“, „gemacht“ haben.<sup>159</sup> Evangelium sind die von Gott in Jesus offenbarten „Gedanken“ Gottes, ist die in Jesus erschienene, für Gott gewinnende und zu dem Gott gemäßen Tun befähigende „Kraft“<sup>160</sup>; Gott offenbart sich in einer

<sup>155</sup> 729D

<sup>156</sup> 393D-395A

<sup>157</sup> 729D. „Ein rechter Christ, Ein rechter Sozialist“: der eingefügte kleine Vorbehalt erinnert daran, daß das Verhältnis des einen Wollens und Strebens zu einem anderen zu bestimmen ist, daß die Ziele zu vergleichen sind; der theologische Redner darum aus philosophischen und theologischen Gründen mit einem eigenen höchst grundsätzlichen Urteil von der schweizerischen Sozialdemokratie, wie sie ist, und von der Kirche, wie sie auf Erden besteht, als ein Religiöser Sozialist geziemenden Abstand hält. Oder: Barth knüpft deutlich an den Eingang und die Schlußsätze von „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, 1911, an. (III 2,388Bff; 407BCf)

<sup>158</sup> Nach einer Zwischenbemerkung dritter Schritt der langen Einleitung. – Als Zwischenbemerkung folgen ein paar Sätze, die Barth in Erinnerung an jenen seinen Safenwiler Vortrag vor gut zwei Jahren wie zu sich selbst spricht: Diesmal soll's einfacher werden, keine theologische Gelehrsamkeit, vor allem nicht in kunstvollen dialektischen Konstruktionen: „Nicht gelehrtes Vorgehen – Schwierige Frage geschichtlicher und philosophischer Natur (Troeltsch) Vereinfachung – Kann darum nicht auf alles eingehen – Eigenes Nachdenken und Lesen“ (729D) Im Dezember 1911 kannte Barth von Harnacks Dogmengeschichte, nicht aber Troeltschs Soziallehren, die damals eben erschienen, die er nun eben gelesen hat; bereits die Sozialgeschichte der Kirche ist ein schwieriges Feld geworden. Es wird auch alles frei vorgetragen, hat diesmal für Barth nicht das Gewicht, das zu einer Veröffentlichung drängte, obgleich es sich diesmal um die Kernfrage eines religiösen Sozialismus handelte.

<sup>159</sup> Vgl 395A.

<sup>160</sup> Verstehe: die moralischen Grundsätze und die Kraft des Reiches Gottes, der neuen Welt. Als Barth vor zwei Jahren vor dem Safenwiler Arbeiterverein über „Religion und Wissenschaft“ sprach, führte er aus: Das Christentum bestehe nicht aus Katechismussätzen, sei nicht Lehre, sondern „ein neues überlegenes *Leben*“. Dieses hat die

„Person“. „Kennenlernen“ kann man den Gott, der sich offenbart hat, freilich nur im „Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis zu ihm“.<sup>161</sup> – Der „Sozialismus“ (zum andern) ist „die große moderne Bewegung, die dahin geht, die gegenwärtig geltende, auf Selbstsucht und Geringschätzung der Menschen beruhende Gesellschaftsordnung durch eine neue auf Solidarität und Gerechtigkeit gegründete zu ersetzen“.<sup>162</sup> Selbstregiment muß wie in der Politik, so auch in der Wirtschaft gelten: „Die Gemeinschaft (societas) will sich auch wirtschaftlich selbst regieren, damit der Einzelne wieder zu Freiheit und Würde komme.“<sup>163</sup> – Inwiefern das rechte „Evangelium“ zum rechten „Sozialismus“ führe oder der rechte Sozialismus im Evangelium gründe oder daraus folge oder darauf aufbaue, wie die beiden Leitsätze behauptet hatten, wird der dritte Teil des Vortrags auszuführen haben. Der erste wird die notwendige Verknüpfung biographisch vor Augen stellen,<sup>164</sup> der zweite sie nach beiden Seiten hin argumentativ verteidigen und rechtfertigen.

Für den ersten Teil seines Vortrags (und nur für diesen) fällt Barth nun in das Ich eines jener wenigen, die Evangelium und Sozialismus miteinander zu verbinden gelernt haben. „Wie bin ich dazu gekommen, Evangelium und Sozialismus [miteinander] zu verbinden?“ eröffnet er den ersten Teil mit der persönlichen Antwort auf die gestellte Gewissensfrage.<sup>165</sup> Er muß zunächst die ihn einst bedrängende Verlegenheit verständlich machen. Zu teilnehmender Aufmerksamkeit auf die soziale Frage erzogen, lernte er die „satte Indifferenz“ bürgerlicher

---

neutestamentlichen Zeugen „berührt und erfaßt und umgestaltet“. (435B) „Es war unvollkommen, annähernd in den Propheten und Aposteln, es war vollendet in Jesus Christus. Diese Menschen der Bibel sind den Christen die Offenbarung Gottes, nicht in dem, was sie gelehrt haben, sondern in dem, was sie gewesen sind, in der Kraft, die von ihnen ausgegangen ist. In dieser Kraft spüren wir nämlich etwas von jener Welt der *Wirklichkeit*, die die Wissenschaft ewig sucht und ewig nicht findet. Und wir erfahren es, daß unser eigenes Leben in diese Welt der *Wirklichkeit* versetzt wird, wenn wir uns von ihrem Leben erfassen und verwandeln lassen. Ich sage *Wirklichkeit*, aber was ich meine, ist *Gott*.“ (435C) Vgl 548ff (1913).

<sup>161</sup> 730A. Vgl zum Vertrauensgehorsam in der Nachfolge Jesu KU 83Dff; § 17ff (1910/11). Evangelium und Kirchentum, Christentum stehen einander wie Vollkommenes, Ewiges und Zeitliches, Vergänglich-Vergebliches gegenüber.

<sup>162</sup> 730A. Die Kritik der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung im obigen Satz entspricht der sozialistischen Kritik am selbstsüchtigen Eigentum im dritten Teil von 1911; die positive Würdigung des obigen Satzes als solche der positiven Würdigung des Sozialismus im vierten Teil von 1911: Barth würdigte die tatkräftigen Anfänge, die der Sozialismus auf dem Wege zu einem Leben in Solidarität und Liebe bedeutet, sodaß er schließlich feststellen konnte: Was die Sozialisten wollen, „das wollte Jesus auch“ (407CD); oder: die Sache des Sozialismus „liegt in der Linie der Sache Jesu“ (408A). Es bleibt aber, fuhr er damals fort, anders als bei Jesus im Sozialismus die Ausführung hinter dem Programm zurück; deshalb: „Der *rechte* Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“ (408AB) Entsprechend, nur geradezu (nämlich in der Anrede an diese Rechtgesonnenen; nicht vom gewöhnlichen oder Partei-Sozialismus, sondern vom Evangelium ausgehend; und so, nachdem der Redner dem rechten Christen Freude am Sozialismus und einen Beitrag zum sozialen Fortschritt angesonnen hatte) hier, 1914: „*Ein rechter Sozialist muß Freude haben am Evangelium, muß dort seine Richtlinien und seine Kraft suchen*“ (729D)

<sup>163</sup> 730B; vgl 685D mit Berufung auf Lassalle (1913), prinzipiell 630AB. Da nun die Einleitung ihrem Ende sich nähert, wollte Barth den Arbeiterverein an die „verschiedenen Arten des Sozialismus“ erinnern haben, vermutlich an die Gewerkschaft und den Konsumverein neben dem Arbeiterverein, die alle „klare(s) Erfassen des Endziels“ voraussetzen. „Ein Sozialist sein heißt ein ‚Genosse‘ sein: im Konsumverein, in der Gewerkschaft, im politischen Parteiverein.“ (403BC) hieß es 1911. Was zum Ziel („Freiheit und Würde“ des einzelnen) führt und die „Selbstsucht“ vertreiben muß, ließe sich wie damals, 1911, umschreiben „mit dem schönen Schweizerwort: Einer für alle, alle für einen“. (683ff); spielte nicht überhaupt auf die besondere Art des Grütli-Sozialismus an, die auch ihm offenbar näherlag. Barth schloß dann die wiederum länger geratene Einleitung: „Und doch *eine* Bewegung, weit über die Grenzen der sozialistischen Partei hinausgehend.“ – wie eben mit der Erinnerung an die verschieden „Arten“ des Sozialismus dargetan.

<sup>164</sup> Dies, nachdem er die Hörer bereits seine Befreiung selber hat erleben lassen.

<sup>165</sup> Zu 730C vgl 729C. In dem Vortrag und Artikel „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ vom Dezember 1911 redete Barth als einer, der geprüft hatte und nun aus einem eingenommenen freundlichen Abstand befürwortete. Erst in der Antwort auf den offenen Brief vom Februar 1912 ging er von der sachlichen Belehrung zum parteilichen sozialistischen Wir über. (414AB)

Kreise kennen und stieß sich daran. Armut und Not, die er in Genf kennenlernte, machten ihn noch mehr ratlos, als daß sie ihn hilflos ließen. Es bedrängte ihn, den jungen Hilfspfarrer, am allermeisten die theologische Frage, daß „der Glaube“ „unter die soziale Not“ und dagegen „bloß eine starke, aber unpraktische Hoffnung zu setzen“ hatte.<sup>166</sup>

Dann erzählt Barth zum zweiten von seiner Calvin-Lektüre in Genf: „Etwas Neues brachte mir *Calvins* Idee des *Gottesstaates* auf Erden, und das führte mich darauf, daß *Jesus* das *Reich Gottes* als einen Zustand vollkommener Gottes- und Bruderliebe beschrieben hat.“<sup>167</sup> Daß ein Calvin vom „Gottesstaat auf Erden“ sprach,<sup>168</sup> erzählt Barth, ließ ihn das Evangelium, nämlich Jesu Predigt vom Reiche Gottes besser verstehen. Die Herrschaft Gottes in vollkommener Gottes- und Bruderliebe ist für hier und jetzt gedacht und ist doch Ein Reich, Eine Herrschaft, mag sie zugleich dasein und kommen.<sup>169</sup> Wie Barth in seinem Bericht die Erkenntnis des Willens Gottes nach dem Evangelium an den Namen Calvins knüpft, so an den des Küngoldinger Nachbarorts Safenwil das nähere Befassen mit dem Sozialismus; dort studierte er ihn und erkannte sein Recht vor dem Evangelium. „Durch Safenwil [wurde ich] mit [dem] Sozialismus bekannt und zu genauerem Überlegen und Studieren der Sache getrieben. Seitdem halte ich die sozialistischen Forderungen für ein wichtiges Stück Anwendung des Evangeliums.“ Die Forderungen des Sozialismus betreffend,<sup>170</sup> so fügt Barth, diesen ersten, persönlichen Teil beschließend, hinzu: „[Ich] glaube allerdings auch, daß sie sich nicht ohne das Evangelium realisieren lassen.“<sup>171</sup>

Am Beispiel des eigenen Lebens- und Erkenntnisweges, in der ersten Person vorgetragen, zeigte Barth, wie eben die gegebenen Verhältnisse, begegnet man den Armen und tritt auf ihre Seite, zur Verbindung von Christentum und Sozialismus nötigen können und ihn, Barth, tatsächlich dazu genötigt haben. Der nächste, der zweite Teil des Referats handelt, zur dritten Person eines engagierten allgemeinen Berichts zurückkehrend, von dem vermeintlichen Gegensatz von Christentum und Sozialismus und dem, was ihn nach mehrheitlicher Ansicht auf beiden Seiten begründet. Je drei als „Widersprüche“ der einen Seite gegen die andere vorgetragene Gründe werden jeweils auch sofort widerlegt. Dieser zweite Teil enthält also (nach dem persönlichen Bericht) ein Stück argumentativer Auseinandersetzung, das zum einen der

<sup>166</sup> Barths Formulierung von 1914 ist eine freundliche Übertreibung der eigenen Hilflosigkeit damals.

<sup>167</sup> 730Cf. – Weil Barth sich hier auf Calvin beruft, war von diesem ersten ordentlichen Teil des Küngoldinger Vortrags in Kap III § 6 schon einmal die Rede, als die 1910 beginnende Einwirkung Calvins verfolgt wurde.

<sup>168</sup> Vgl in der Bettagsbetrachtung 1910: „Wenn einer ein international denkender Christ gewesen ist, so war es unser Calvin. Aber er hat den Staat Gottes nicht überall und nirgends gesucht und angestrebt, sondern zunächst ganz schlicht und bestimmt da, wo Gott ihn hingestellt, nämlich in der Republik Genf.“ (2,141AB)

<sup>169</sup> Vgl KU 93C „Darum ist das Reich Gottes der Weg zur Ordnung, zum Frieden und zur Wohlfahrt unter den Völkern, unter den sozialen Klassen und unter den einzelnen Menschen.“ (Schluß der Leitsätze für die 25. Stunde „Das Reich Gottes“; dann zur Ausführung 93D:) „1. Von einem *Reich Gottes* hat darum Jesu geredet. Es sei *da* und es solle doch erst *kommen*. In *ihm* war es, in seinen *Jüngern* kommt es: das Leben mit Gott.“

<sup>170</sup> In der Einleitung sprach Barth, als er den Sozialismus umschrieb und von dessen Gestalten handelte, von „schrittweisen Reformen, sozialen Verbesserungen der gegenwärtigen Ordnung“ (730B), stillschweigend Institutionen und Verhandlungen voraussetzend. An dieser Stelle nun kann es sich bei den „sozialistischen Forderungen“ (731A) nur um solche grundsätzlicher Art handeln, ob genannt oder nicht. Woran hätte man Barths wegen zu denken? Weg vom Privat-, hin zu einem Sozialkapitalismus (400A), von der privatwirtschaftlichen Produktion hin zur staatswirtschaftlichen (375B), einer den Bedarf befriedigenden Gemeinwirtschaft (413C) mit Gleichmäßigkeit des Ertrags (375C) aus der Bürgerpflicht der Arbeit (447). Was den Weg dorthin betrifft, so wäre auf die 375Cf geäußerte Zuversicht sowie auf die Materialsammlung zur Arbeiterfrage (573-682) zu verweisen. – In polemischer Absicht sollten kurz danach, nämlich zu Beginn des zweiten Teils, einige dringende Arbeiternöte aufgezählt werden. (731AB)

<sup>171</sup> 731A. Die beiden Bemerkungen über Anwendung des Evangeliums und Vermögen der Realisierung entsprechen genau „Richtlinien und Kraft“, die der „rechte Sozialist“ im Evangelium suchen muß. (729D) Die letzte Bemerkung betrifft einseitig den Sozialismus, etwa die Forderung des Zukunftsstaats (397Df).

Vergewisserung, zum andern einer einfachen Schulung dient.<sup>172</sup> Im ersten „Widerspruch von rechts“ lehnt das bürgerlich-kirchliche Lager den Sozialismus als eine „weltliche, äußerliche Sache“ ab, wogegen Barth einige Daten der jüngst angelegten Materialsammlung aufführt (von der Arbeitszeit der Familienväter und dem Mißverhältnis von Lohn und Dividende angefangen)<sup>173</sup> und hinzusetzt: „Die, die unter diesen Verhältnissen leiden, und die, die sie anerkennen, können nicht in Gemeinschaft mit Gott stehen.“<sup>174</sup> Sein allen zugute kommendes Ziel rechtfertigt die Härte des Klassenkampfes, stellt Barth fest.<sup>175</sup>

Wird von links die Verbindung von Evangelium und Sozialismus abgelehnt, weil das Evangelium „überholt, nichts für moderne Menschen“ sei usw, so weicht Barth mit der Verwechslung von Kirche und Evangelium aus. Das Evangelium sei „Gehorsam, Liebe, Kreuz?! Das ist ewig, überholt uns, ohne das [ist] kein Sozialismus“.<sup>176</sup> Erklären Dritte das Evangelium nicht für überholt und nicht für unwirksam, hingegen für „gefährlich“, weil die Kirche „eine Institution der besitzenden Klassen zur Unterdrückung etc“ sei, so bezweifelt Barth dies: „Wirklich, bei uns in der Schweiz?“, fährt aber fort: „Und wenn, das ist *nur* die Kirche. Im Evangelium liegen vielmehr die Kräfte zu einem lebendigen, ernsthaften Sozialismus“.<sup>177</sup>

Am Ende des zweiten Teils zeigt sich: Der Widerspruch von beiden Seiten, der fast den Klassengegensatz abbildet, und dessen Widerlegung, sie gelten der Verbindung von Evangelium und Sozialismus zum Zweck der Hilfe für die unter den Verhältnissen Leidenden und darum der Bereitschaft zu höchst nötiger sozialer Reform aus evangelischer Liebe nach Gottes ewigem

<sup>172</sup> Was 1911 die Einleitung lang gemacht hatte, die Einsprüche von rechts und links und die Entgegnung darauf (387B-391C; vgl 393Dff), das ergibt hier den zweiten Teil des Vortrags.

<sup>173</sup> Das meiste aus dem Kap „Die Lebensverhältnisse des Arbeiters“ (584). Zu 4,85 Fr als täglichem Durchschnittslohn s 587AB; zu 9-10 % Dividende im Durchschnitt 586A; Zahl der arbeitenden Kinder im Aargau 603C, vgl 605A; Arbeitslosigkeit 608f; „Abstoßung der älteren Arbeiter“ 609Cff; Konjunkturalgewinn ?; Wohnungsverhältnisse 613ff; Familie, Erziehung 617ff; Sparwille ?; Alkoholismus: Der Materialsammlung zur Arbeiterfrage vergleichbare Notizen unter der Überschrift „Abstinenzbewegung“ III 2,(693f)698-700.701C.703C. – Die falsche Entgegensetzung von Innen und Außen als „zwei Welten“ (396A) behandelt in dem Vortrag vom Dezember 1911 dessen zweiter Teil.

<sup>174</sup> 731B. Forts: „Gerade darum!“ weil sie rechts diese Leiden schaffenden Verhältnisse für eine bloß „weltliche, äußerliche Sache“ erklären. – Auf die Beschuldigung der „Auflehnung!“ gegen Gottes Herrschaft und Weltregierung (731BC; Nr 2) antwortet Barth: „Die menschliche Sünde hat diese Verhältnisse geschaffen. Sie sind nun vor uns als Aufgabe. Gott will diese Dinge nicht, darum sollen wir sie auch nicht wollen. Auflehnung ist Gehorsam. Sie richtet sich nicht gegen Menschen, [sondern] gegen Zustände.“ (731BC; vgl 455AB)

<sup>175</sup> Zu 731C,Nr 3 vgl 686A-687B: innerhalb des Staates. Dem ersten Widerspruch von bürgerlich-kirchlicher Seite begegnete Barth mit dem Hinweis auf Notlagen. Im zweiten, soziale Arbeit sei „Auflehnung“ gegen Gott (731B), setzt Barth entgegen, sie sei vielmehr Gehorsam gegen Gott (Gebot der Bruderliebe oder Goldene Regel). Wenn er dann unvermittelt fortfährt, dies Tun richte „sich nicht gegen Menschen, (vielmehr) gegen Zustände“ wie die unter dem vorigen Punkt aufgezählten, so ist damit unvermittelt an den Klassenkampf erinnert, wie Bourgeoisie (und kirchliches bourgeois Christentum) ihn aus eigensüchtigen Gründen ablehnen. Dem unbestimmt-allgemeinen Widerspruch gegen die „bösen Mittel der Sozialisten“ zum dritten (731C) wollte der Redner die harmlos scheinende Bestimmung entgegensetzen: „Das Mittel heißt ‚Einigkeit macht stark‘“. Die proletarische Selbstorganisation, die 1911 der vierte Teil lobte (III 2,402Dff), wird dort gerühmt, weil sie der Solidarität und gegenseitigen Hilfe dient. Hier stellt sich Barth, wie bei der Weihnachtsfeier in Rothrist im geschlossenen Kreis redend, dem Einwand, daß Einigkeit (auch) zum Kampf stark machen soll. Den „Kampf“ betreffend erklärt Barth und meint wie unter dem vorigen Punkt damit deutlich den Klassenkampf: „Der Kampf gilt nicht den Unternehmern etc., er geschieht auch für sie, Menschheitsbefreiung geht nicht ohne Wehtun, ist darum doch im Sinn des Evangeliums.“ (731C; vgl 455AB). Ist der Klassengegensatz unleugbar, Klassenkampf irgendwelcher Art unvermeidlich, die Härte einer Klassenfeindschaft und eines Klassensiegs als Ziel bleibt doch in der Einheit der Menschheit und des Reiches Gottes aufgehoben. Vgl III 3,218Df. (Dez 1915)

<sup>176</sup> 731C; vgl den Schluß des ersten Teils 731A. – Wird zweitens das Evang „unwirksam“ genannt, so hält Barth dagegen: „Nein, aber die Menschheit ist zähe“ und die Liebe Gottes „eine schwere Lektion“. Er verweist ferner auf einige „Erfolge“ des Christentums in seiner Geschichte: „Familie, Rechtsanschauungen, Wert der Arbeit, Veredlung und Aufhebung der Sklaverei. Gegenbeispiele beweisen nur unsere Unvollkommenheit. Jetzt sind wir am Aufwachen.“ (732A; vgl 724C)

<sup>177</sup> 732A

Willen, was immer es koste.<sup>178</sup> Indem er von den Stationen des eigenen Lebensweges berichtete, hatte der Referent dies im ersten Teil als Notwendigkeit des Augenblicks und Forderung aufgestellt, die sich aus dem Reiche Gottes ergibt; im zweiten verteidigte er die Verbindung nun nach Seiten der Kirche wie des gewöhnlichen Partei-Sozialismus.

Im dritten und vierten Teil des Vortrags schließt Barth sich mit den Hörern zu einem Wir zusammen; er spricht zur kleinen Schar derer, die nach ihrer Erkenntnis auch als Minderheit seiner Hoffnung gemäß beides sein wollen, Christen und in Bruderliebe hilfsbereite Sozialisten.<sup>179</sup> Nun werden die beiden Leitsätze erläutert, vielmehr ihre Zusammengehörigkeit, ihr Zusammenhang, die „Vereinigung“<sup>180</sup> von Evangelium und Sozialismus. Nacheinander redet er die Hörer in jeder der beiden Eigenschaften an, um sie in deren Verbindung zu bestärken; wie notwendig, zuerst als Christen: „Warum wir uns als Christen des Sozialismus freuen sollen?“ oder, weniger persönlich, sondern sachlicher und vorsichtiger gefragt: „Was hat der Sozialismus mit dem Evangelium gemein?“<sup>181</sup> Ist Barth nun genötigt, von dem Jesus der Evangelien zu reden, von dem er den Ausgang nimmt, so fällt auf, daß er verglichen mit dem Vortrag vor zwei Jahren, einen Unterschied der Zeiten voraussetzt.<sup>182</sup> Als Evangelium bleibt: „Jesus kündigte die *neue Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe* an.“ Und der aus dem eigenen Lebensgang gewonnenen Einsicht, daß die „sozialistischen Forderungen“ „ein wichtiges Stück Anwendung des Evangeliums“ seien,<sup>183</sup> entsprechend fährt Barth fort: „Der Sozialismus realisiert davon (von der neuen Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe) nur ein Stück, bringt nicht das Paradies auf die Erde . . . aber doch ein *Stück*, das die Voraussetzung anderer ist. Vom ‚Endziel‘ des Evangeliums ist das Endziel des Sozialismus eine Vorstufe.“<sup>184</sup> Damit verbleibt Barth, was das Verhältnis des Sozialismus zum Evangelium angeht, bei der Überlegenheit des Evangeliums und darum auch bei der einordnenden Würdigung des Sozialismus, die zugleich anerkennt und beschränkt.

Nachdem er sie als Christen auf ihr Verhältnis zum Sozialismus angesprochen, redet Barth die Küngoldinger Zuhörer, die Leute von der Art des Safenwiler Arbeitervereins gewesen sein müssen, als Sozialisten auf ihre gemeinsame Treue zum Evangelium an: „Warum wir als Sozialisten uns des Evangeliums freuen sollen“: „Weil wir ohne die Gesinnung und ohne die Kraft des Evangeliums nicht ins Reich Gottes kommen, nicht einmal bis zum sozialistischen Endziel.“<sup>185</sup> Barth ist jedoch weit davon entfernt, sich nun über das Recht und gar das gute

---

<sup>178</sup> Die neue, schwierige Frage.

<sup>179</sup> Deshalb bereiten Klassengegensatz und Klassenkampf in diesen Teilen keine Mühe mehr.

<sup>180</sup> 729CD

<sup>181</sup> 732BC

<sup>182</sup> 385BC. Er hatte damals wohl gemeint, einen der Zeit enthobenen Eindruck, den dem Evangelium zufolge das Bild des (äußeren) Lebens Jesu auch auf den gegenwärtigen Betrachter machen muß, im sozialdemokratischen Wollen einem zeitlosen Inneren der Gesinnung, der Orientierung, des Strebens vergleichend zur Seite zu stellen (als die allezeit selbe Bewegung vom Unten der Armen nach oben), war aber doch mehr Schrifttheologe gewesen (der mit vielen Schriftstellen argumentierte), was ihm entsprechende Kritik des Basler Neutestamentlers Paul Wernle eintrug. (385BC) Offenbar den Vorhaltungen Wernles Rechnung tragend, hatte Barth den Küngoldinger Vortrag nun anders angelegt. In Küngoldingen heißt es nun: „Jesus war nicht Sozialist – auch nicht Abstinenz, richtete keine Haushaltsschule ein. Selbstverständlich! Er lebte in seiner Zeit und in seinen Anschauungen (baldiges Weltende), wir in der unsrigen. Aber wenn wir auf ihn hören, werden wir auf den Sozialismus hingewiesen.“ (732BC) Des Unterschieds der Zeiten ungeachtet bleibt als Evangelium, was oben als Zitat folgt: „Jesus kündigte die neue Welt usw.“

<sup>183</sup> 731A

<sup>184</sup> 732C. Den Abstand vom Paradies demonstriert Barth durch den Hinweis auf „Neid, Zank, Kleinlichkeit, Stumpsinn, Begehrlichkeit!“ Nach dem Beitritt zur Partei war derlei Gegenstand unverblümt offener Kritik am Partei-Sozialismus.

<sup>185</sup> 732C; vgl. 731A. (Unter dem sozialistischen Endziel wäre wohl der Zukunftsstaat zu verstehen.) Forts: „Nur als Christen liefern wir die *Bedingungen*, die uns die Fähigkeit zum Kämpfen und das Recht zum Hoffen auf die sozialistischen Ziele geben.“ – Im dritten und vierten Teil bereitet nur noch die Härte des Kampfes mit sich selbst

christliche Recht sozialistischer Forderungen und Ziele zu ergehen, dem Safenwiler Vortrag vor zwei Jahren vergleichbar. Als er den kirchlich-bürgerlichen Widerspruch zurückwies,<sup>186</sup> hat er in Kürze gezeigt daß er es könnte. Mit vier biblischen, evangelischen Sprüchen von der Mühe des Evangeliums<sup>187</sup> ermahnt er sie vielmehr zum Kampf, zum rechten Kampf für die sozialistischen Ziele. Denn der „Sozialismus braucht nachdenkliche, reine, starke, selbstverleugnende Menschen, braucht einen großen Zug nach oben, eine große Liebe zur Menschheit. Die finden wir als Sozialisten im Evangelium und haben es bitter nötig. Gott hat uns nicht nötig, aber wir ihn.“<sup>188</sup> Barth schließt, in einem vierten Teil, mit drei einzelnen Mahnungen, wie er seit zwei Jahren bei derlei Gelegenheiten zu tun pflegte: Die Sache ist gut, „eine heilige, eine Gottessache“.<sup>189</sup> „2. Wir müssen sie aber auch *als solche* [eine heilige, eine Gottessache] *behandeln*. Mehr ernste eifrige Sozialisten!<sup>190</sup> Und mehr Reinheit und Liebe in der Aktion.<sup>191</sup> [Ihr seid] Bürger der zukünftigen Welt. [Darum] stellet euch nicht dieser Welt gleich!“ Die dritte Ermahnung war rein religiös: „Zu den *Quellen* gehen: Gottes Art in Jesus auf uns wirken lassen“, womit Barth auffordern wollte, das Neue Testament zu lesen und zu beten. – Barth faßt das Verhältnis von Evangelium und Sozialismus in die Schlußformel: „ ‚Vom Christen zum Sozialisten‘ – und umgekehrt!“<sup>192</sup>

### Zusammenfassung und Vergleich

1. a) Die sehr ausführliche Einleitung versucht, die Hörer einen gegebenen Gegensatz zwischen bürgerlichem Christentum der Gegenwart und (Partei-) Sozialismus empfinden zu lassen, um sie alsdann in den Gedanken ihrer besseren (religiös-sozialen) Erkenntnis über beide und damit über den Gegensatz hinauszuhoben.

b) Evangelium und in seinem Zusammenhang mit dem Evangelium gesehener und dorthin eingeordneter Sozialismus gehören (gegen das Urteil vieler) so sehr zusammen, daß sie vereinigt gehören: Was Jesus mit seinen Gedanken, an Kraft, in seiner Person gebracht hat, treibt um des sozialen Fortschritts willen zur Anteilnahme am Sozialismus. Ein Sozialist andererseits findet im Evangelium das letzte Ziel seines Strebens und die Kraft für sein Tun. Denn das Evangelium fordert und findet in der großen modernen Bewegung des Sozialismus (nach aller bisherigen Selbstsucht und Geringschätzung des Menschen) den Anfang einer neuen, auf Solidarität und Gerechtigkeit gegründeten Gesellschaftsordnung. Durch schrittweise Reform wie der politischen so auch der wirtschaftlichen Ordnungen soll der Einzelne wieder zu Freiheit und Würde gelangen.

2. Der erste Teil erzählt den Weg des allgemeinen sozialen Fortschritts biographisch (und damit von keinem Wernle anzufechten).

Mühe; die Härte des Kampfes mit Menschen wegen eines Gegensatzes unter ihnen gefährdet die gesuchte Einheit (des menscheitsweiten Reiches Gottes) nicht mehr.

<sup>186</sup> 732A, zu Anfang des zweiten Teils.

<sup>187</sup> 732CD; gegenüber 1911 diesmal ohne die Angabe von Bibelstellen! Barth notiert sich nur Stichworte: „[Geht ein durch die] Enge Pforte, selig [sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, . . . ], [Wer mich] verleugnet [vor den Menschen], was hülfte es [dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne] . . .“ – Statt „Mt 5,3ff“ wäre also wohl „Mt 5,6(10)“ zu lesen.

<sup>188</sup> 732CD. Man erinnere sich der „Richtlinien“ und der „Kraft“ aus dem Evangelium – laut des zweiten Programmsatzes.

<sup>189</sup> 733A. Den Teil „Praktisches“ wollte er beginnen: „1. Wir dürfen mit gutem Gewissen für den Sozialismus *werben und arbeiten und ebenso uns dazu gewinnen lassen*. Das letztere wird sogar jedem, der einmal die Dinge eingesehen hat, zur Gewissenssache werden. Es handelt sich um eine heilige, eine Gottessache.“ (732Df)

<sup>190</sup> Vgl „1. Ein rechter Christ . . . muß das Seine tun zum sozialen Fortschritt“. (729A) – Gründete die erste Mahnung auf der Überlegenheit der religiösen Einsicht, so vertritt diese zweite (noch einmal, nämlich nach der Einleitung) die Erinnerung an die den Klassengegensatz übergreifende Einheit.

<sup>191</sup> 733A. Vgl „2. Ein rechter Sozialist . . . muß dort (im Evangelium) seine Richtlinien und seine Kraft suchen“. (729A)

<sup>192</sup> 733A. „Vom Christen zum Sozialisten“: des Tuns, der Anwendung, des sozialen Fortschritts wegen. „Und umgekehrt“, dh zurück zum Evangelium: der göttlichen Reinheit der Liebe zum einen, der Kraft zum andern wegen.

a) Der Genfer Hilfsprediger, der die Armut und soziale Not in der Stadt wahrnahm, lernte von Calvin, das evangelische Gebot verstehen, das Reich Gottes zu verwirklichen.

b) Den jungen Pfarrer von Safenwil bewog die soziale Not am Ort, der Deutung und Würdigung des gewöhnlichen oder Partei-Sozialismus durch den Schweizer Religiösen Sozialismus zu folgen: Er erkannte in den Forderungen des Sozialismus ein wichtiges Stück Anwendung des Evangeliums. (Daß er als Pfarrer dem entsprechend handelte, brachte ihn zu diesem Vortrag nach Küngoldingen, wo es wie in Safenwil christliche Sozialisten gab.)

3. Schloß die Einleitung mit der religiös-sozialen Auffassung von Evangelium und Sozialismus, so wird beides im zweiten Teil des Vortrags nach rechts und links, nach der Seite des herkömmlichen bürgerlichen Christentums wie nach der Seite des Parteisozialismus, argumentativ verteidigt und gerechtfertigt. Zweimal drei Einwände (drei Widersprüche des kirchlichen Christentums gegen den Religiösen Sozialismus, drei des (Partei-) Sozialismus gegen das Evangelium) laufen durch Irrtum ins Leere, geben vielmehr alle sechs Religiösem Sozialismus und Evangelium recht: Ungerechtigkeit und Not der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse (durch Zahlen belegt) schreien zum Himmel. Wir gehorchen Gottes Willen, wenn wir als unsere Aufgabe betrachten, gegen Verhältnisse zu kämpfen, die Frucht menschlicher Sünde sind. Der (religiös-) sozialistische (Klassen-) Kampf gilt der Menschheitsbefreiung, ist also (da nicht gegen die Unternehmer gerichtet, sondern auch ihnen dienend) im Sinn des Evangeliums. Das Evangelium ist mit Gehorsam, Liebe, Kreuz ewig (uns alle überholend) und Voraussetzung eines jeden Sozialismus. Daß Gott die Liebe sei, war und ist für die Menschheit eine schwere Lektion, die immerhin einige Erfolge aufzuweisen hat: (das christliche Bild der) Familie, (die modernen) Rechtsanschauungen, (die christlich-religiössoziale Anschauung vom) Wert der Arbeit, „Veredlung und Aufhebung der Sklaverei“. „Im Evangelium liegen . . . die Kräfte zu einem lebendigen, ernsthaften Sozialismus.“<sup>193</sup>

4. Der dritte Teil begründet Zusammenhang und Rangfolge der beiden Leitsätze: Jesus „kündigte die neue Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe an“; davon „realisiert“ der Sozialismus ein erstes Stück. Der Sozialismus setzt, schon um das eigene Ziel zu erreichen, Gesinnung und Kraft des Evangeliums voraus (wie die moralischen Schwächen der Parteisozialisten zeigen).

5. Drei Ermahnungen beschließen in einem dem „Praktischen“ gewidmeten vierten und letzten Teil: Der Sozialismus verlangt als eine Gottessache göttliche Reinheit und Liebe, zu gewinnen durch Betrachtung der Gestalt Jesu und Gebet.

6. „Evangelium und Sozialismus“: Der Sozialismus ist die große moderne Bewegung, die eine (die alte<sup>194</sup> ersetzende) neue Gesellschaftsordnung anstrebt, die auf Solidarität (das heißt auf brüderlicher oder Menschenliebe in göttlicher Reinheit) und Gerechtigkeit gegründet ist. In ihrem politischen und wirtschaftlichen Selbstregiment kommt dann der einzelne wieder zu (der ihm göttlich bestimmten) Freiheit und Würde.<sup>195</sup> Die Kräfte dazu liegen im Evangelium.

---

<sup>193</sup> Der dreifache Widerspruch des kirchlich-bürgerlichen Christentums gegen den (Religiösen) Sozialismus wird zurückgewiesen: Der Religiöse Sozialismus widme sich Weltlich-Äußerlichem, ist gottlos; daß er sich gegen Gottes zulassenden Willen auflehne, verkennt (ebenso gottlos), daß die gegenwärtigen Verhältnisse sozialer Not nicht Werk Gottes und nach seinem Willen sind, sondern Frucht menschlicher Sünde (und darum unsere menschliche Aufgabe); der Klassenkampf, zu dem die (Religiösen) Sozialisten sich vereinigen, ist nicht böses Mittel, weil nicht gegen die Person der Unternehmer gerichtet (sondern der Menschheitsbefreiung dienend). – Der dreifache Einwand des (Partei-) Sozialismus gegen das Evangelium (!) wird zurückgewiesen: Das Evangelium sei überholt, verwechselt es mit der Kirche; es sei unwirksam, verkennt die zähe Unvollkommenheit der Menschheit (in ihrer Geschichte: „Jetzt sind wir am Aufwachen.“); das Evangelium sei als Instrument bourgoiser Unterdrückung gefährlich, verwechselt es mit der Kirche und kann für die Schweiz ohnehin kaum gelten.

<sup>194</sup> Die alte Gesellschaftsordnung beruht auf Selbstsucht und Geringschätzung der Menschen. (730AB)

<sup>195</sup> In Staatssozialismus und Wirtschaftsdemokratie.

7. Der Redner setzt auf „sozialen Fortschritt“<sup>196</sup> in „schrittweisen Reformen“<sup>197</sup> und verteidigt zwischendurch den Klassenkampf zur „Menschheitsbefreiung“ („geht nicht ohne Wehtun“)<sup>198</sup>. Die religiös-soziale Deutung des Sozialismus ergibt die Bewältigung des Klassegegensatzes: Die erstrebte neue Gesellschaftsordnung bedeutet die Befreiung beider einander entgegengesetzter Klassen zur Menschheit in der neuen Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe (Reich Gottes). Dem entspricht der Appell an die Hörer als einzelne Kämpfer.

8. *Das Urteil über Sozialismus und Sozialdemokratie im Vergleich mit „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ 1911* Der Vortrag über „Evangelium und Sozialismus“ 1914 und der frühere über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ 1911 haben denselben Gegenstand, nämlich die theologische Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und die religiöse oder vielmehr theologische Würdigung des Sozialismus; Gelegenheit und Umstände sind jedoch verschieden.<sup>199</sup> a) Um zu einem theologischen Urteil über den Sozialismus zu kommen, entnahm Barth 1911 die Sozialdemokratie der Zeit, indem er sie auf ihr inneres moralisches Wollen zurückführte. Der von den neutestamentlichen Zeugen festgehaltene Eindruck, den Jesus als Gottes Sohn und Offenbarer des Vaters auf sie gemacht hatte, der als Bild des evangelischen Jesus noch uns gleicherweise innerlich beeindruckt, ist ebenso über den Abstand der Jahrhunderte erhaben und von einem durch die Zeit bedingten geschichtlichen Wandel nicht betroffen. Sozialistisches Wollen und in Jesus aus ewiger Liebe des Vaters Fleisch gewordenes Reich Gottes (als Wollen des Vaters) ließen sich vergleichen. b) 1914 ging Barth vom Sozialismus als Bewegung der Gegenwart aus. Jesus blieb Kind seiner Zeit, aber die „neue Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe“, die er einst ankündigte, weist uns auf den Sozialismus hin.<sup>200</sup> c) Beide Male würdigte Barth den sozialdemokratischen Sozialismus als in der Linie der Sache Jesu liegend und damit auf dem Wege zum Reiche Gottes und als dessen organisatorisch verwirklichten Anfang<sup>201</sup> oder dessen Vorstufe und ein Stück davon<sup>202</sup>. Auf diesem Wege gelangte Barth beide Male zu einer durch Ein- und Unterordnung beschränkten und auch regulierten<sup>203</sup> Würdigung und Anerkennung, und er wird 1914 noch ebenso günstig beurteilt wie 1911.

---

<sup>196</sup> 729D

<sup>197</sup> 730B

<sup>198</sup> 731C

<sup>199</sup> 1911 war dieser Vortrag der dritte innerhalb des neuartigen Versuchs einer Vortragsreihe im Dienst der Arbeiterbildung. Welche Hörerschaft diese öffentlichen Vorträge an einem Sonntagnachmittag im alten Schulhaus zu erwarten hatten, blieb nur zu vermuten, und insbesondere, wer den Ortspfarrer über dieses Thema werde hören wollen, wie breit also die Aufmerksamkeit. Für den Redner war das Thema (von aller überhaupt mangelnden Erfahrung abgesehen) neu. Barth stand als Christ und Pfarrer selbst erst seit kurzem in der näheren Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, und dies unter den angedeuteten lokalen Bedingungen. Der Vortrag war ihm Anlaß, das gefundene Ergebnis zu formulieren, und er war in den Gedankengängen des eben hinter sich gebrachten Wegstücks noch befangen. – 1914, gut zwei Jahre später, wurde Barth als in seiner Stellungnahme bekannter Mann von Gesinnungsfreunden nach auswärts eingeladen und konnte (unter anderen) mit der beschränkten Zahl einer ihm vertrauensvoll nahestehenden Zuhörerschaft rechnen. Daß die eigenen Gedankenwege für die Zuhörerschaft auf dem Dorf nicht taugten, er vielmehr Predigt und Konfirmandenunterricht sich zum Maßstab nehmen müsse, dessen war er sich längst bewußt geworden und hatte überhaupt als Redner an Erfahrung und Freiheit gewonnen. – Sind (auch) infolgedessen beide Vorträge verschieden angelegt, sind sie mit Vorsicht und Einschränkung zu vergleichen.

<sup>200</sup> 732BC

<sup>201</sup> 408A.402D

<sup>202</sup> 732C

<sup>203</sup> Regulierung durch Ein- und Unterordnung in „Evangelium und Sozialismus“: 1. Wie der rechte Christ Freude haben muß am Sozialismus und das Seine tun zum sozialen Fortschritt, so muß der „rechte“ Sozialist Freude haben am Evangelium, „muß dort seine Richtlinien und seine Kraft suchen“. (729D; vgl 731A) Die Orientierung ist zu prüfen, das Ziel muß weit genug gesteckt sein. 2. Der Sozialismus braucht ferner die Kraft des Christentums. (731A.732AB.CD) 3. Der Kampf muß „in Reinheit“ geführt werden, als „eine heilige, eine Gottessache“. (733A) 4. Die Erneuerung der Gesellschaft soll durch „schrittweise Reformen, soziale Verbesserungen der gegenwärtigen Ordnung“ geschehen. (730B)

9. Zu einer neuen „auf Solidarität und Gerechtigkeit gegründeten“ Gesellschaftsordnung ist durch „schrittweise Reformen, soziale Verbesserungen der gegenwärtigen Ordnung“ zu gelangen.<sup>204</sup>

10. Der Kampf liegt wie alle Aktion moralisch dem einzelnen auf dem Gewissen, ist „in Reinheit und Liebe“ zu führen (das heißt um der Sache willen, ohne unlautere Nebenmotive von der Selbstsucht angefangen), als „eine heilige, eine Gottessache“.<sup>205</sup>

11. *Summa summarum*: Barths Gedanken gehen einerseits von dem einen, universalen Reich Gottes aus, vom Doppelgebot der Liebe oder dem Kategorischen Imperativ, andererseits von den Armen, der sozialen Frage. Um der Not der sozialen Frage willen ergreift Barth im Sinne des Schweizer Religiösen Sozialismus für die sozialistische Bewegung in ihrer Breite, ja für den Partei-Sozialismus Partei.<sup>206</sup> Unter den sozialistischen Richtungen tritt Barth für die (antirevolutionäre) reformistische Richtung ein, (gegen Ragaz) mit Pflüger und Lassalle für den Staatssozialismus, mit Lassalle für Demokratisierung der Wirtschaft. Zu der von ihm ausgebildeten Gestalt des Schweizer Religiösen Sozialismus gehört zum ersten, daß er göttliche Gerechtigkeit<sup>207</sup> fordert im Gegensatz zur Ungerechtigkeit der Welt, welche die soziale Not offenbart. Die von ihm ausgebildete Gestalt des Schweizer Religiösen Sozialismus zeichnet zum zweiten aus, daß Barth wie immer wieder, so auch hier sich (in verschiedener Form) gegen das Theorem des antithetischen, unversöhnlichen Klassenkampfes wendet,<sup>208</sup> zu dem der Sozialismus den gegebenen Klassengegensatz verschärft hat. (Dies läßt sich wohl weder von Kutter noch von Ragaz noch gar vom Evangelisch-Sozialen Kongreß sagen.) Der Reformismus steht mit dem für diese Welt bestimmten Reich Gottes in göttlicher Gerechtigkeit in innerer Verbindung. – Kurz, Barths Sozialismus ist als wohlüberlegte sozialistische Theorie nicht zu unterschätzen. Calvin aber hatte Barth in seiner Genfer Zeit 1910 veranlaßt, die Gestaltung des sozialen Lebens auf die Verwirklichung des Reiches Gottes auszurichten; so ist auch Barths Abwandlung des Schweizer Religiösen Sozialismus als wohlbegründete Theorie des christlichen Lebens nicht zu unterschätzen.

<sup>204</sup> 730AB; vgl 375f in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ 1911.

<sup>205</sup> 733A. „Aber Kampf?! Der Kampf gilt nicht den Unternehmern etc, er geschieht auch für sie, Menschheitsbefreiung geht nicht ohne Wehtun, sie ist darum doch im Sinne des Evangeliums.“ (731C) Vgl zu „Kampf“ „Verdienen, Arbeiten, Leben“ 1912 (439ff, bes 455AB); ferner 724f. Das Wort „Klasse“ erscheint in den Notizen nicht; so wenig, wie von Kapitalismus, Eigentum, Produktion und Produktionsmitteln die Rede ist (s zwar, anders gewendet, 730B).

<sup>206</sup> Im Dezember 1911 zitiert Barth Lk 6,20: Selig seid ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes.

<sup>207</sup> Im Dezember 1911 erläutert Barth „Das Wort ward Fleisch (Joh 1,14)“ so: „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlische Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische. Der Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden (Matth. 6,10).“ (396AB)

<sup>208</sup> Im Dezember 1911 zitiert Barth das „Kommunistische Manifest“ (402Df) Vgl HKutter, Das Unmittelbare, Basel 1921, 250Cff. Der Klassenkampf wird von Barth ausdrücklich abgelehnt III 2,366Df(f).375Cf (Menschenrecht und Bürgerpflicht); indirekt 414Cf (Offener Brief).455AB (Verdienen, Arbeiten, Leben); 725C. Vgl darüber in der Materialsammlung „Die Arbeiterfrage“ im Zusammenhang der Arbeitskämpfe 640ff; im Zusammenhang des Klassenstaats 685ff.

## Kapitel VIII

Die Gottesferne der modernen Kultur – Karl Barths religiös begründete  
Kulturkritik im Frühsommer 1914§ 1 Die Predigt vom 7. Juni 1914 über die Schweizerische Landesausstellung in Bern<sup>1</sup> –  
Der Widerspruch in der Kultur der Gegenwart

Seit Jahr und Tag vorbereitet, wurde Mitte Mai 1914 in Bern eine große Schweizerische Landesausstellung eröffnet. Sie war bald vielbesprochenes Ereignis; hier präsentierte sich stolz der Fortschritt in Kultur und Zivilisation, und die täglich gemeldeten Scharen von Besuchern gaben dem werbend zur Schau gestellten Glanz durch neuen Erfolg recht. Barth besuchte die Ausstellung nach Pfingsten zweimal mit Geschwistern. Dann machte er sie, damit Besucher aus Safenwil, geblendet, nicht nur den Glanz wahrnehmen, am Sonntag danach, dem 7. Juni, zum Gegenstand der Predigt, die er hernach überarbeitet in den „Neuen Wegen“ veröffentlichte. Die Einleitung ist kurz, kündigt eine Predigt über die Landesausstellung in Bern an und rechnet mit der Verwunderung der Hörer: Was hat ein Stück Welt in der Kirche von Gott zu sagen?

Der Prediger bestätigt: Ja, ein Stück Welt, und mehr als ein Stück Welt ist auch die Ausstellungskirche nicht mit allen ihren Siebensachen. „Sie kann doch nur falsche Begriffe erwecken von dem, was Religion und Christentum in Wirklichkeit ist.“<sup>2</sup> Wer aber in der Kirche von der Welt nicht geredet haben will, „das ist fast immer einer, der Angst hat, er könnte im Weltlichen gestört werden durch Gott. Darum will er nur von Gott hören! Und das ist eben Heuchelei.“<sup>3</sup> Wir müssen „dem Weltlichen klar ins Gesicht sehen“, und „da kann uns die Ausstellung einen großen Dienst tun“.<sup>4</sup> Denn sie zeigt ja nicht „Maschinen, Bauwerke, Kleider, Pflanzen Tiere und wieder Maschinen“, sie zeigt „uns selbst, den Menschen, in unserer ganzen Weltlichkeit. Was wir möchten und was wir schon erreicht haben: Reichtum und Schönheit, Wohlsein und Bequemlichkeit, Ordnung und kluge Organisation, Arbeit, Geschicklichkeit und Freude, das alles breitet sich da vor uns aus, das alles findet da seinen vollendeten Ausdruck, kann da . . . übersichtlich und gründlich erlebt werden, wie nicht gleich wieder. Ganz überwältigt ist man zunächst von der Größe und Herrlichkeit des menschlichen Wesens. Man hat Mühe, an Gott zu denken inmitten all dieser Dinge, die von nichts anderem reden als von menschlicher Gescheitheit und Energie, von menschlichen Fortschritten und Annehmlichkeiten. Was soll Gott

<sup>1</sup> Pred Nr 224, gehalten in Safenwil am 7.VI.1914, Pred 1914,287-301 (Manuskript der gehaltenen Predigt, von dem im Zusammenhang von „Karl Barths Predigten 1914“ ausgegangen ist).301-314 (Druckfassung, von der hier ausgegangen wird). Zur Vorgeschichte der Ausstellung wie der Predigt s GA III 2,(457)461-468. Die Predigt ist ausdrücklich der Landesausstellung gewidmet und hat dennoch zwei Textworte: Ps 8,6-10 (im Wortlaut vorangestellt: V 6a.7) und Matth 16,26 (im Wortlaut vorangestellt: V 26a). Nach der Einleitung (301D-302A) gilt der erste Teil (302AB-305D) ganz der Ausstellung als Gegenstand der Predigt; der zweite Teil (305D-309C) schließt an die Ps 8 entnommenen Worte von der Erhöhung des Menschen an, der dritte (309CD-313D) an das Jesus-Wort: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die Welt gewönne und Schaden nähme an der Seele. Nach dem Beschluß muß die Ausstellung dazu dienen, über das gezeigte Menschenwesen hinauszuführen: wir hoffen auf eine neue Menschheit, weil wir an den lebendigen Gott glauben. (313D-314BC)

<sup>2</sup> 303A. „Vom lebendigen Gott ist dort (in jener Ecke der Ausstellung) gerade so wenig oder so viel wahrzunehmen, wie etwa beim großen Dieselmotor der Gebrüder Sulzer in der Maschinenhalle. Man kann sogar den Motor voziehen. Also ist es wirklich eine weltliche Sache, diese Ausstellung in Bern, weltlich von A bis Z, weltlich in den Absichten und in den Wirkungen.“ (303BC) Barth stößt sich an dem gleichordnenden Nebeneinander. „Das Christentum ist in unserm Leben vorhanden wie ein mehr oder weniger schönes Gartenbeet neben allerlei anderen Gartenbeeten.“ (III 2,459C) sagte er 1912 in einer Predigt zu dem Plan, in Bern 1914 auch die Kirchen auszustellen, wie nun geschehen.

<sup>3</sup> 303D. Forts: „Wenn wir weiter kommen wollen darin, durch alles hindurch nach dem Reiche Gottes zu trachten, dann müssen wir vor allem ganz ehrlich werden und dem Weltlichen klar ins Gesicht sehen.“

<sup>4</sup> 303Df

in dieser wundervoll eingerichteten und funktionierenden Menschenwelt?<sup>5</sup> Uns „armen unentschiedenen Christenmenschen“ tut es gut, daß in dieser Ausstellung unser Volk sich selbst den Spiegel vorhält. Da sieht man, was wir sind und erstreben: „Wohlstand, Wohlfahrt, Zivilisation vielleicht, Kultur sogar, aber nicht Gott. Man kann Gott gerade so gut hinwegdenken, es liegt näher, ihn hinwegzudenken. Kraft und Stoff<sup>6</sup> und stolzer, unerschöpflicher Menschenwille, das sind die Wirklichkeiten des Lebens.“<sup>7</sup> Und wir gehören zu dem Volk, „das da sich selbst erkennt“.<sup>8</sup> Alte Zweifel an Gott müssen wieder aufsteigen. „Die Welt ist so stark und so laut, so gescheit und so schön ohne ihn? Muß es nicht ohne Gott gehen?“<sup>9</sup> Bedenken angesichts all der Pracht? „Ich wünsche euch, daß recht viele von euch dieses Erlebnis der Unsicherheit machen möchten, wenn sie nach Bern kommen.“<sup>10</sup> Ein solches Erlebnis tut gut. „Wenn die Welt uns so deutlich und übermächtig entgegentritt, dann können wir auch wieder verstehen, im Unterschied dazu, wer und was Gott ist. Gerade wenn die Welt so laut zu uns redet, wenn sie uns so deutlich sagt, daß sie die Welt ist, gerade dann werden Glaube, Liebe, Hoffnung uns lebendig als die Tatsachen, die über Vernunft und Stoff und Kultur stehen. Wir wissen wieder, wozu wir da sind und wohin unser Weg geht.“<sup>11</sup> Eine solche Unsicherheit durchgestanden zu haben, macht frei von der Welt. Man kann sie dann wieder ruhig ansehen, ja dankbar: „Wir ahnen das Göttliche, das irgendwie darin verborgen sein muß; wir hören auf das, was Gott uns durch die Welt zu sagen hat.“<sup>12</sup>

Darum gehört die Landesausstellung in die Kirche; die Predigt kann, ja muß in der Kirche von der Welt reden, „weil keiner dessen so sicher gewesen wie Jesus, daß die Welt Gottes ist und daß in der ganzen Fülle des Lebens, im Großen wie im Kleinen, im Guten wie im Bösen, Gottes Gedanken und Gesetze verborgen sind.“<sup>13</sup> Jesus „hatte die Augen, sie zu lesen“. Und ebenso muß uns auch die Landesausstellung „mit all dem durch und durch Weltlichen, was sie ist und bezweckt, zum Gleichnis werden, durch das wir hindurchsehen ins Ewige. Wir wollen mit hineinsehen in den Spiegel, der uns das „Menschenwesen in voller Entfaltung zeigt. Gott wird uns wohl etwas damit zu sagen haben.“<sup>14</sup> – Kurz, von der Landesausstellung lohnt sich in der Kirche vor Gott zu reden, weil in den Maschinen und all den anderen ausgestellten Stücken die Schweiz ihre moderne Kultur und Zivilisation darstellt. Die Ausstellung ist ein Spiegel ihres gegenwärtigen Lebens, eine Erklärung ihres, unseres Tuns und Wollens. Wer sind wir vor dem Hintergrund des Ewigen?

„Wir wollen die Ausstellung zuerst ansehen mit den Augen des Mannes, der in alter Zeit den achten Psalm gedichtet hat. Voll Bewunderung und Freude redet er von der Größe, die Gott dem Menschen gegeben hat. Ihm ist's aufgegangen, wie wunderbar das eigentlich ist, daß der kleine, schwache Mensch so inmitten der unendlichen Natur leben und durch seinen Geist sogar darin herrschen darf. Er sieht die ungeheuren Kräfte der Natur: das Meer und den Sturm, die Tiere und die Pflanzen – und nun das kleine Wesen, das sie bändigt und in seinen Dienst stellt, nur durch das Denken und durch die Arbeit. Was für ein Schauspiel! Herrschaft, so viel Herrschaft! Ist das

<sup>5</sup> 304AB

<sup>6</sup> Ludwig Büchner (Arzt, materialistischer Schriftsteller), Kraft und Stoff, Frankfurt aM 1855.

<sup>7</sup> 304C

<sup>8</sup> 304C. Es galt zunächst den Safenwiler Hörern: „Da wird darum auch jedem einzelnen der Spiegel vorgehalten: sieh einmal, so steht es auch bei dir, so gewaltig groß ist auch bei dir das Trachten nach dem, was drunten ist; denn du meinst doch hoffentlich nicht, daß du persönlich so ganz anders seist als das ganze Volk, das da sich selbst ausstellt? Nein, nein, so ist der Mensch, so bist du auch, so voll von Welt, von lauter prächtiger, gescheiter, schöner Welt.“ (290Df)

<sup>9</sup> 304CD

<sup>10</sup> 304D

<sup>11</sup> 305A

<sup>12</sup> 305B

<sup>13</sup> 305B

<sup>14</sup> 305C. Forts: „Zweierlei, meine ich: Das eine ist wichtig, und das andere ist noch wichtiger, das eine aus dem alten Testament und das andere aus dem neuen. Wir müssen beides hören.“

nicht Gott selber, Gott im Menschen? Der ewige Schöpfer und Vater aller Dinge, der seine Gewalt ausübt durch den Verstand und Willen des Menschenkindes?! Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst.“<sup>15</sup> „Er ist ein zweiter Gott hier auf der Erde. Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk.“<sup>16</sup> Der Dichter zählt die zahmen und die wilden Tiere auf, die Geschöpfe am Himmel und im Meer: „Alles hast du unter seine Füße getan, . . . – Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen.“<sup>17</sup> Es ist „das hohe Lied von der Herrlichkeit des Menschen, nein von der Herrlichkeit Gottes, die im Geist und in der Arbeit des Menschen wirksam ist.“<sup>18</sup>

Was würde der alte Dichter nach einem Rundgang durch die Ausstellung in Bern heute singen und sagen, könnte er aus seinem Grabe auferstehen und uns begleiten. „Das war ja noch gar nichts, was zu seiner Zeit die Menschen wußten und konnten. Wie unbeholfen und roh kommen uns heute die Einrichtungen und Werkzeuge vor, deren man sich damals bediente – und doch freut er sich darüber, dankt Gott, der dem Menschen solche Macht verliehen!“<sup>19</sup> Welche Freude hätte er heute, da die Menschen Meister geworden sind nicht nur über Schafe und Ochsen, „sondern über Dampfkraft und Wasserkraft, über Magnetismus und Elektrizität, über die Tiefen der Erde und über die Höhen des Luftreiches; wie ihnen kein Steingebirge mehr zu hart ist, sie bahnen sich ihren Weg hindurch, und kein Metall zu spröde, sie machen daraus, was sie wollen, mit wunderbarer Genauigkeit und Feinheit.“<sup>20</sup> Der Prediger erinnert an die Maschinen, die heute in kurzer Zeit fertigen, wozu früher viele Menschen Tage und Wochen brauchten; er erinnert an die Mittel, schnell über die größten Entfernungen hinweg miteinander zu verkehren; die „raffinierte Umsicht der modernen Unternehmer und Techniker, für die es gar keine Schwierigkeit mehr zu geben scheint“.<sup>21</sup> „Wie hätte er da erst gebetet, zwischen Demut und Begeisterung: Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen! Ja seht, wie merkwürdig, das ist das erste, was uns die Ausstellung gerade in ihrer ganzen Menschlichkeit und Weltlichkeit zu sagen hat: Wie groß ist doch Gott!“<sup>22</sup>

Wer von uns nach Bern kommt, der sieht zunächst die Firmennamen und Preisschilder mit Menschen, die sich da groß machen, ihre selbstsüchtigen Zwecke verfolgen. „Dann ahnen wir: sie verstehen sich selbst nicht in ihrem Tun.“ Was sind sie, die einzelnen Bauern, Fabrikanten, Techniker, Beamte, Künstler? „Nichts, gar nichts schließlich, denn die Leistung jedes einzelnen ist ja nur eine Stufe, die ohne die Leistungen früherer Geschlechter unmöglich wäre und die selbst bald wieder überholt und vergessen sein wird. Und nur ein Posten ist sie in dem ungeheuren Reiche der Arbeit überhaupt, wertlos und unverständlich ohne das Ganze.“<sup>23</sup> Hinter und über dem einzelnen aber, da offenbart sich etwas, „das ist wahrhaftig und ewig, das ist der schaffende, ordnende, gestaltende Wille. Was ist der Mensch vor diesem Willen? Und doch ist dieser Wille in der Menschheit und ihrer Arbeit wirksam. Wenn wir in der Ausstellung nicht nur Fabrikanten und Fabrikate sehen, wenn wir dort etwas spüren und erleben von diesem Willen, dann kann uns dort etwas von der Herrlichkeit Gottes offenbar werden.“<sup>24</sup> Seht euch die Schnellzugslokomotiven an, die Wunderwerke der Brückenkonstruktionen über die tiefsten Täler hinweg, zehn Meter lange Webmaschinen, von einer Person kontrolliert. „Seht, das ist Gott der Schöpfer, Gott der Geist und die Kraft, Gott mitten im Menschenwerk!“<sup>25</sup> Arm ist, wer nur das Menschliche, Weltliche, Äußerliche sieht, ob bewundernd oder mißtrauisch, und nicht den Sieg

---

<sup>15</sup> 305Df

<sup>16</sup> 306B

<sup>17</sup> 306B

<sup>18</sup> 306C. „die sich im Geist und in der Arbeit des Menschen offenbart“ (293A)

<sup>19</sup> 306CD

<sup>20</sup> 306D

<sup>21</sup> 307A

<sup>22</sup> 307B

<sup>23</sup> 307C

<sup>24</sup> 307D

<sup>25</sup> 308A

Gottes erkennt, wenn der Mensch allmählich das Gebot erfüllt und die Erde sich untertan macht.<sup>26</sup>

Man muß über das nachdenken, was man in Bern zu sehen bekommt. Oder, wie der Prediger Barth zuerst zu seinen Safenwiler Hörern sagte: „Und nun hör nur genau zu, was dir Gott alles zu sagen hat durch die Stimme dieser Menschenwerke“.<sup>27</sup> Die ausgestellten Meisterleistungen der Technik zeigen: „Sieh, wie der Mensch fertig werden kann mit der gewaltigen Natur, wenn er sich anstrengt und will. Du jammerst und kapitulierst so oft vor deiner Schwachheit und Leidenschaft und vor der anderer, vor den Hindernissen und Unvollkommenheiten des Lebens, vor den Unwahrheiten und Ungerechtigkeiten der Welt. Du seufzest und meinst, das alles müsse so sein. Nein doch, das alles ist nur Natur, und Natur bedeutet für uns Menschen immer eine Aufgabe, unsere menschliche Natur so gut wie Feuer und Wasser, Berge und Luftwirbel, Stahl und Eisen, die von Technikern gebändigt werden. Gott läßt es uns gewinnen über die Natur – wollen wir uns vor dem großen Motor schämen mit unserer Bedenklichkeit?“<sup>28</sup> – Danach kommt zu diesem Zweiten noch ein Drittes, das sich laut dieses zweiten Teils der Predigt auf dem Rundgang durch die Ausstellung mit den Augen des Psalmdichters lernen läßt, von dem wenigstens, der die von Gott verliehene Herrschaft des Geistes über die Natur wahrgenommen und erkannt hat.<sup>29</sup> „Und nun beruht die Arbeit und das Leben überhaupt auf der Gemeinschaftlichkeit, auf dem Zusammenstehen und Zusammenschaffen.“<sup>30</sup> Was sollen da Gleichgültigkeit und Eigenbrötelei, worunter wir nur leiden; was Ellenbogen und Feinseligkeit. „An der Ausstellung können wir wieder einmal sehen, was das eigentlich für ein Unsinn ist. Kopf und Hand, Feder und Hammer, Erdscholle und Maschine, Bureau und Studierzimmer, das sind freilich verschiedene Welten, so verschieden, wie die Menschen selbst sind. Aber darum gehören sie doch zusammen und sind aufeinander angewiesen, die Menschen und ihre Werke. Sie sind gar nichts, wenn sie nicht Brüder sind und Bruderwerke.“

Zur Ausstellung haben viele sich zusammengetan, „eines des anderen Ergänzung“<sup>31</sup>. So betrachtet gleicht die Ausstellung einer Verheißung, ist „der Weg zu noch viel Größerem“.<sup>32</sup> „Die menschliche Arbeit wird einmal ein Ganzes werden, und dann erst wird sie allen Menschen, die guten Willens sind, ein Segen sein. Die Mächte der Selbstsucht, die sie jetzt voneinander trennen, sind überwindbar. Es werden einst alle mit allen und für alle arbeiten an der großen Gottesaufgabe, die unserm Geschlecht gestellt ist.“ Über die Begeisterung des Psalmsängers hinaus macht das Neue Testament diese Hoffnung selbstverständlich, durch die Ausstellung wird sie zu einer Weissagung: „Das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, kommt, kommt auch für die menschliche Arbeit, bei der jetzt noch einer des andern Feind sein muß. Wir haben noch andere, höhere Hoffnungen, aber wir haben auch diese, und es ist nötig,

<sup>26</sup> 308A. In Safenwil hieß es: „Ein armer Mensch, der beim Anblick von all dem über das Menschliche, Weltliche, Äußerliche nicht hinwegkommt, dem das Herz nur an das Geschäft und die Reklame zu denken vermag, die da getrieben werden; dem das Herz nicht höher schlägt bei dem Gedanken, was doch die Menschheit zu leisten vermag, wenn sie ihre Gaben verwendet, wie erfolgreich sie für ihr Leben kämpfen, ihr Leben sich erleichtern und verschönern kann!“ (294BC) In Safenwil erhob der Prediger den Blick vom Interesse des Einzelnen zu Entwicklung und Fortschritt der Menschheit. Den Hinweis auf die früheren Geschlechter, dem Mühe und Erfolg des Einzelnen sich einordnen, das Reich der Arbeit, das Ganze ergänzt erst die Druckbearbeitung.

<sup>27</sup> 294CD.308B

<sup>28</sup> 308BC; vgl 294Df. In Safenwil fuhr Barth dann fort: „Du kannst auch Gewaltiges leisten, wir alle können es, wenn wir nur an den Geist und an die Kraft glauben wollen. Gott läßt es den Menschen gewinnen über die Natur, geh hin nach Bern und sieh es, wenn du es nicht glaubst.“ (295A) Dann fuhr er fort mit den verschiedenen Gaben und Aufgaben der Menschen, damit „alle dasselbe Gotteswerk des Geistes und der Kraft“ betreiben, „die Natur in den Dienst des Menschen zu stellen nach Gottes Gebot“. Darauf kann eine Ausstellung aufmerksam machen. (295BC) – Vgl KU 70f; 1910/11.

<sup>29</sup> 308C-309C

<sup>30</sup> 308C

<sup>31</sup> 308D

<sup>32</sup> 309A

daß die Menschen heutzutage gerade diese Hoffnung haben.<sup>33</sup> Da jammere nun niemand mehr, kapituliere vor irgendeiner Schwachheit, rufe „Unmöglich!“ Vielmehr mögen recht viele, die diesen Sommer nach Bern ziehen, Ohren haben für diese Weissagung. Damit einmal die Zeit komme, in der die Menschen „angesichts dessen, was ihr Denken und ihre Arbeit geschaffen, bekennen werden: Herr unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!“<sup>34</sup>

Wie kann eine Landesausstellung Gegenstand der Predigt werden? Die Hörer sollen, durch den Glanz des zur Schau Gestellten nicht geblendet, alles auf das Göttliche und Ewige beziehen. An den glanzvoll präsentierten Gegenständen ist nur insofern gelegen, als sie ein Spiegel des gegenwärtigen Schweizervolkes und seines Lebens vor Gott sind. Da fand der Prediger im Psalmbuch einen Dichter, der, noch in den bescheidenen Verhältnissen des Altertums lebend, doch schon die Größe pries, die Gott dem Menschen als einem zweiten Gott auf Erden verliehen hat. In der gewaltigen, übermächtigen Natur lebend, soll er über sie herrschen und durch seinen Geist, in dem Gott wirkt, sie bezwingen. Wie würde der alte Dichter in dem Glanz der ausgestellten technischen Wunderwerke erst den Fortschritt bewundern, den Geist und Arbeit des Menschen in der Bezwingung der Natur gemacht haben. Auf diese Weise kann auch der Prediger den Glanz der Ausstellung und allen Erfindergeist zunächst rühmen als Sieg Gottes in der Erfüllung seines Gebotes, die Erde sich untertan zu machen. Und beschwert der Mensch sich und beklagt sich über die Schwachheit seiner Natur und mißliche Verhältnisse, so verweist der Prediger ihn an die Ausstellung: „Und dann denke weiter nach über das, was du siehst! Sieh, wie der Mensch fertig werden kann mit der gewaltigen Natur, wenn er sich anstrengt und will.“ „Nein doch, das alles ist nur Natur, und Natur bedeutet für uns Menschen immer eine Aufgabe, unsere menschliche Natur so gut wie Feuer und Wasser, Berge und Luftwirbel, Stahl und Eisen, die von Technikern gebändigt werden.“<sup>35</sup> „Die Mächte der Selbstsucht, . . . , sind überwindbar.“<sup>36</sup> Auf diese Weise verläßt der Prediger den Lobpreis des Psalms zugunsten einer dem gegenwärtigen Geschlecht, das die Ausstellung gemacht hat, gestellten großen Gottesaufgabe. „Das Reich des Friedens<sup>37</sup> und der Gerechtigkeit kommt, kommt auch für die menschliche Arbeit, bei der jetzt noch einer des andern Feind sein muß. . . es ist nötig, daß die Menschen heutzutage gerade diese Hoffnung haben.“<sup>38</sup> Die Besucher der Ausstellung sollen die Aufgabe als Weissagung nehmen, die einmal ihre Erfüllung finden wird. „Herr unser Herrscher!“ lenkt er halbwegs zum Psalm zurück. – Dann aber schlägt der Prediger die Gegenwart betreffend einen sehr anderen Ton an mit dem kritischen Jesus-Wort: Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Der Spiegel, den sich das Schweizervolk in der Ausstellung vorhält, rechtfertigt nicht allein den alten Lobgesang und seinen Freudenruf.

„Es wäre eine Unwahrheit, ein Unrecht, dabei stehen zu bleiben.“ leitet er den dritten Teil seiner Predigt ein. „Gott sei Dank, daß wir uns mit jenem Mann an der geleisteten Kulturarbeit einmal ganz getrost freuen dürfen; aber Gott sei Dank, daß er uns durch unsern Herrn Jesus nun auch noch tiefere Einblicke gibt in unser Leben und in das, was wir nötig haben.“<sup>39</sup> „Was wird denn aus eurer Seele bei dieser ganzen Kulturarbeit? fragt er (Jesus) uns. Er weiß *auch*, daß wir dazu gemacht sind, wenig niedriger zu sein als Gott. Er hat auch das Wort dafür, das dem Psalmsänger noch fehlte: Kinder des ewigen Vaters sind wir. Aber sind wir’s?“<sup>40</sup> Die

---

<sup>33</sup> 309BC

<sup>34</sup> 309C

<sup>35</sup> 308B.BC

<sup>36</sup> 309A

<sup>37</sup> 1912/13 fanden die beiden Balkankriege statt, und Barth hatte in der Predigt zum Eidgenössischen Buß- und Betttag 1913 über Krieg und Frieden gesprochen.

<sup>38</sup> 309BC

<sup>39</sup> 309D

<sup>40</sup> 310A

Schöpfertugenden sowie Geist und Kraft zur Beherrschung der Natur, wie sie die Ausstellung zeigt, sind nicht alles in Gott, „es kann *auch* nicht alles sein in seinen Kindern. Gott ist die Wahrhaftigkeit und die Gerechtigkeit und der Friede, Gott ist die Heiligkeit und die Seligkeit, Gott ist die Liebe. Sind wir seine Kinder, sind wir, wie *er* ist? Oder sind wir's nur in dem kleinen Stück, das wir Kulturarbeit nennen? Gott ist größer, Gott will auch uns mehr sein, als wir denken.“<sup>41</sup> Mit der Frage Jesu im Herzen betrachtet, „müssen sofort die tiefen Schatten, die auf dem Bilde (der Ausstellung) liegen, hervortreten.“<sup>42</sup> „Brutale menschliche Selbstsucht,“ vielfältige Gier werfen so starke Schatten, „daß sie einem das glänzende Bild fast verleiden könnten.“<sup>43</sup> Nirgends etwas Göttliches, dafür erzittert der Boden „unter den Stößen der gewaltigen widergöttlichen Kräfte, die in dieser Gotteswelt auch wirksam sind“.<sup>44</sup> Ein „vollkommenes Leben“, Herrschaft des Geistes über die Natur, ist nicht so einfach, wie schauend und dichtend zuvor gedacht. „Warum erfüllen die Menschen nicht rein und völlig ihre Bestimmung?“<sup>45</sup>

Unerklärlich ist etwas zwischenhinein gekommen und bewirkte unfriedliche Zerrissenheit statt Einigkeit.<sup>46</sup> „Nicht nur die Leistung, sondern auch das Leiden des modernen Menschen wird in der Ausstellung offenbar. Und das große Übel der Periode, in der wir leben, ist der Kapitalismus, das rücksichtslose blinde Gewinnstreben, das alle Arbeit beherrscht.“<sup>47</sup> Eine unglückliche Menschheit leidet unter Sünde und Not. „Nicht als ob der Kapitalismus der letzte Feind wäre, wir ahnen tiefere Zusammenhänge, ahnen ein Reich des Widerstandes gegen Gott, das immer wieder seine Boten aussendet als Engel des Lichts verkleidet. Aber der Kapitalismus ist seine (des letzten Feindes) heutige Erscheinung. Und seine Folgen sind so fürchterlich, daß sie auch durch das glänzende Kulturbild einer solchen Ausstellung nicht verhüllt, sondern vielmehr

---

<sup>41</sup> 310AB

<sup>42</sup> 310C. Die Safenwiler Hörer sollten anders angeleitet werden, die „tiefen Schatten“ zu bemerken: „Was hülfe es dem Menschen . . . ? Ja, gibt es denn eine Gefahr *für unsere Seele* bei all dem herrlichen Geistesstreben und Arbeiten, bei all der Entfaltung von Wissenschaft und Kunst, Technik und Industrie, die unsere Zeit kennzeichnet?, so möchten wir fragen. Jawohl, diese Gefahr ist wirklich da, und es ist tatsächlich so, daß bei all dem, was wir vorhin bewundert und gerühmt haben, Unzählige Schaden an ihrer Seele leiden. Woher kommt denn das? Seht, das wäre ja wundervoll, wenn die Menschen wirklich nichts anderes täten als alle gemeinsam jeder nach seinen Gaben und jeder an seiner Stelle arbeiten, mitarbeiten an der Beherrschung der Natur durch den Geist. Dann könnten wir uns rückhaltlos freuen an der Größe des Menschen und an den gewaltigen Fortschritten, die er in seinem Können gemacht hat. Aber dem ist nun nicht so. Das Bild im Spiegel zeigt uns einen gewaltigen tiefen Schatten. Neben dem freudigen schönen Schaffen und Vorwärtsschreiten zeigt es uns auch riesengroß die menschliche Selbstsucht, die Gier zu besitzen, die Gier zu genießen, die Gier zu herrschen. Gewaltig ist diese Kraft des Bösen in unserem Weltwesen und Menschenwesen, gewaltig kommt sie auch in der schönen Berner Ausstellung zum Vorschein für jeden, der sehen kann.“ (296D-297BC) Im Druck unterbleibt die zitierte Erinnerung an die gemeinsame Arbeit, welche die fortschreitende Überwindung der Natur durch den Geist voraussetzt. Dafür wird aller Nachdruck auf den Ausdruck der Selbstsucht, ja Gier als Kraft des Bösen gelegt.

<sup>43</sup> 310C

<sup>44</sup> 310CD

<sup>45</sup> 310D

<sup>46</sup> 310D. Vgl. Röm 5,20: „Das Gesetz aber ist neben eingekommen.“ (Luther 1912), „ist dazwischen hereingekommen.“ (Weizsäcker), „trat dazwischen hinein“ (Schlatter, Erläuterungen), „daneben hinein gekommen“ (Jülicher 1917) „ist zwischenhinein gekommen“ (Barth 1919). – Auch als er diese Predigt in Safenwil hielt, sprach Barth davon, daß „die Sucht, die Gier, die Unruhe, der Haß, – die Sünde mit einem Wort“, unbegreiflich „zwischenhineingekommen“ sei, sodaß die Menschen den Segen, der auf ihrem Arbeiten und Fortschreiten liegen sollte, nicht genießen. (297CD) „Das Böse ist da und kämpft gegen Gottes Herrlichkeit und verwirrt und verdirbt die Menschen, sodaß aus ihrer Gottähnlichkeit nichts wird trotz der Verheißung. Was hilft es nun dem Menschen, wenn er wenig niedriger ist als Gott, wenn ihm alles unter seine Füße getan ist, und er nimmt doch Schaden an seiner Seele, und er ist bei aller Kultur und allem Glanz ein armes, gottfernes Wesen, weil er das Seine sucht und nicht das, was Gottes und was seines Bruders ist? Können zB diese wundervollen Maschinen der Neuzeit nicht fast ein teuflisches Gesicht bekommen . . . ?“ (297Df) In der Druckfassung heißt es vorsichtiger: „Es ist, wie wenn etwas zwischenhinein gekommen wäre, eine Unruhe eine Hast, eine Sucht, eine Wut; wir sehen sie unglücklich, schlecht, unfriedlich untereinander, uneinig und zerrissen in sich selbst.“ (310D)

<sup>47</sup> 310Df

enthüllt werden.“<sup>48</sup> Ja, so nehmen wir Schaden an unserer Seele, „trotzdem wir’s so herrlich weit gebracht haben! Wir sind in der Gottesfremde mitten in all der Entfaltung unseres Wissens und Könnens. Können sie nicht fast ein teuflisches Gesicht annehmen, die wundervollen Maschinen der Neuzeit, wenn wir daran denken, daß sie schließlich am allerwenigsten dazu dienen, allem Volk wirklich das Leben zu erleichtern und zu verschönern, sondern dazu, das Geld und damit die Macht und den Lebensgenuß einiger weniger zu vermehren?“<sup>49</sup>

Damit meint der Prediger seine Hörer auf den Besuch der Ausstellung genugsam vorbereitet zu haben und zu Einsicht bringendem Schauen vorweg angeleitet. Nun greift er zum Zeigestock und führt durch die Ausstellung; er sagt nur noch: Sieh hier, aber da; sieh dies, aber auch das. „Wir gehen durch die Räume mit all den Herrlichkeiten von Möbeln, Kleidern, Kunstgegenständen – wieviel von diesen Herrlichkeiten kommt denen zugute, die daran gearbeitet haben? wie groß wird überhaupt die Zahl derer sein, die derartige Dinge zu genießen bekommen gegenüber der Unzahl derer, die das Nötige, ja vielleicht das Nötigste, Luft und Licht und gesunde Nahrung entbehren müssen, auch in unserem Lande?“<sup>50</sup> Da wird gezeigt, wie die Tuberkulose bekämpft wird. „Aber unmittelbar daneben kann man sehen, wie die Tuberkulose durch die schlecht gelegenen und schlecht gebauten Armenwohnungen der großen Städte notwendig immer wieder herangezüchtet wird; auch diese Wohnungen sind Reichtumsquellen!“<sup>51</sup> Armen- und Krankenwesen, Fürsorge und Polizei sind dargestellt, Genossenschafts- und Abstinenzbewegung. Gegenüber aber liegt die Halle, „in der einige vortrefflich eingerichtete Eisenbahnwagen zu sehen sind, die ausschließlich dem Transport von – Bier und Wein dienen. Mit solchen Wagen werden jährlich sechs Millionen Hektoliter alkoholischer Getränke über die ganze Schweiz verbreitet.“ Der „ganze komplizierte Verbesserungsapparat“ möchte einem „wie ein großer Schwindel vorkommen“.<sup>52</sup> „Oder noch etwas: Da ist ein Saal, in dem einem gar anschaulich die Tätigkeit und die Hilfsmittel der Militärsanität gezeigt werden“, und der Prediger zählt alles auf. „Ja, sehr schön, nur ist leider dieser Saal ein kleines Anhängsel einer großen Halle, und diese Halle ist voll von Geschützen, Granaten, Patronen, Säbeln, Bajonetten und allen möglichen Mordinstrumenten.“<sup>53</sup> „Solche Rätsel, solche unbegreiflichen Widersprüche finden sich noch mehr in der Ausstellung. Ich rede nicht davon, um zu kritteln. Den Spiegel wird kein Vernünftiger tadeln, die Ausstellung ist sehr schön. Aber das Bild, das der Spiegel zeigt, ist jammervoll. Es zeigt uns die moderne Menschheit, diese rastlose, erfinderische, arbeitsame Menschheit, zu der wir ja auch gehören, als eine Herde, die keinen Hirten hat.“<sup>54</sup>

„Wir sind krank an unserer Seele“, haben eigentlich zwei Seelen. „Wir folgen mit halbem Herzen den guten Geistern der Wahrheit, des Rechts, der Bruderliebe; mit halbem Herzen aber auch den Geistern der schrankenlosen Gier, des Genießens, des Unfriedens. Seht, das heißt: Schaden leiden an seiner Seele, ferne sein vom lebendigen Gott, wenn man so alles halb ist.“<sup>55</sup> Denen, die ihn jetzt hören und im Laufe des Sommers die Ausstellung besuchen werden, wünscht der Prediger, daß sie „auch etwas spüren möchten von dieser entsetzlichen Halbheit, von diesem fürchterlichen Widerspruch, der durch unsere ganze Kultur hindurchgeht, trotz all

<sup>48</sup> 311A

<sup>49</sup> 311BC. Forts: „(zu vermehren,) während Unzählige durch sie zu müden gehetzten Sklaven werden, die zum großen Teil schon so tief gesunken sind, daß sie die Ketten nicht einmal mehr spüren, die sie tragen? Helfen sollten sie (die wundervollen Maschinen der Neuzeit) dem Menschen, zu herrschen über die Natur, frei zu sein, und zum Mittel werden sie, durch das der eine den andern materiell ausnützt und geistig unterdrückt!“ (311CD)

<sup>50</sup> 311D. Forts: „Und wir können noch weiter fragen: Wie groß wird schließlich die Zahl derer sein, die an diesen Dingen wirklich Freude erleben, wenn sie sie haben, gegenüber den vielen, vielen, die alles haben, was sie begehren, und doch unruhig, unzufrieden, unglücklich sind, die im Genuß verschmachten nach Begierde?“ (bis 312A)

<sup>51</sup> 312AB

<sup>52</sup> 312C

<sup>53</sup> 312D

<sup>54</sup> 313A

<sup>55</sup> 313B

ihrer Klugheit und all ihres Glanzes.“<sup>56</sup> Da alles, was da an Fortschritten und erreichten Zielen sich ausgebreitet findet, von so fraglichem Wert ist, muß sich ihnen die Frage ins Herz brennen: „Was helfen uns die steinernen, hölzernen, eisernen Fortschritte<sup>57</sup>, wenn die Gegenkräfte, die Trägheit und das Raubtier im Menschen, so gewaltig sind, größer vielleicht und schneller fortschreitend als das, was wir Kultur nennen?“<sup>58</sup>

Die Schweizerische Landesausstellung, im Sommer 1914 in Bern zu sehen, zeigt das Menschenwesen in seiner Größe und in seinem Jammer; sie sollte aber dadurch darüber hinausführen.<sup>59</sup> Denn sie sollte „Sehnsucht und Hoffnung nach einer neuen Menschheit wecken, „in der alles Weltliche ganz und gar von Gott, von Gott in seiner ganzen Fülle durchdrungen sein wird; in der die großen Gaben, die Gott der Menschheit gegeben, frei und ungehindert zur Entfaltung kommen werden; in der sie (die Menschheit) ihre großen Aufgaben lösen wird, rein und vollkommen und ohne die störende Einwirkung der bösen Geister, von denen wir jetzt geplagt sind. Wir glauben an diese kommende Menschheit, weil wir an den lebendigen Gott glauben, der die Quelle alles Lebens und der Überwinder des Bösen ist. Er ist unser Ziel und unsere Heimat. Er will die Welt und die menschliche Gemeinschaft und jeden einzelnen von uns umgestalten in das Bild seines Sohnes.“<sup>60</sup> „Sein ist die Herrschaft und die Kraft im Äußern und im Inwendigen, im Gegenwärtigen und im Zukünftigen, in der Zeit und in der Ewigkeit.“

#### Schrittweise Zusammenfassung:

1. Die Schweizerische Landesausstellung in Bern, seit fünf Jahren vorbereitet und Mitte Mai 1914 eröffnet, erwies sich als Ereignis, das Beachtung fand und Besucher aus nah und fern anlockte. Am 7. Juni, dem Sonntag nach Pfingsten, widmete Barth ihr eine Predigt, die er alsbald für den Druck in den „Neuen Wegen“ bearbeitete.

2. Der weltliche Glanz der Ausstellung ist einer Predigt wert, weil das Schweizervolk darin sich einen Spiegel vorhalte, führt deren erster Teil aus. Wer die Ausstellung durchwandert, hat indes Mühe, inmitten all der Dinge, die da ausgestellt sind, an Gott zu denken. „Was soll Gott in dieser wundervoll eingerichteten und funktionierenden Menschenwelt?“ Kein Wunder; denn als Bild des Schweizervolks („dessen, was wir sind und erstreben“) erscheint im Spiegel der Ausstellung „etwas anderes als Gott: Wohlstand, Wohlfahrt, Zivilisation vielleicht, Kultur sogar, aber nicht Gott. Man kann Gott gerade so gut hinwegdenken; es liegt näher, ihn hinwegzudenken. Kraft und Stoff und stolzer, unerschöpflicher Menschenwille, das sind die Wirklichkeiten des Lebens.“ „Muß es nicht ohne Gott gehen?“<sup>61</sup> „Gerade wenn die Welt so laut zu uns redet, wenn sie uns so deutlich sagt, daß sie die Welt ist, gerade dann werden Glaube, Liebe, Hoffnung uns lebendig als die Tatsachen, die über Vernunft und Stoff und Kultur stehen.“<sup>62</sup> „So soll uns auch die Landesausstellung mit all dem durch und durch Weltlichen, was sie ist und bezweckt, zum Gleichnis werden, durch das wir hindurchsehen ins Ewige.“<sup>63</sup>

3. Der achte Psalm, so dann der zweite Teil der Predigt, redet schon unter den gleichsam rückständigen Lebensbedingungen der alten Welt von der Größe, die Gott dem Menschen gegeben hat. Der kleine Mensch darf in der unendlichen Natur leben und durch seinen Geist sogar darin herrschen, das heißt die unheuren Kräfte bändigen und in seinen Dienst stellen. Er

<sup>56</sup> 313C

<sup>57</sup> Vgl zB Dan 5,4.23; Offb 9,20 (Luther-Bibel).

<sup>58</sup> 313CD

<sup>59</sup> 313D. „Die moderne Menschheit“ (299C) „geht immer wieder in die Irre, heute vielleicht bei aller Höhe unserer Kultur mehr denn je.“ (300C)

<sup>60</sup> 314AB. Gott wird den Schaden der Seele heilen.

<sup>61</sup> 304B.C.D

<sup>62</sup> 305A. Oder: Keiner war dessen so sicher „wie Jesus, daß die Welt Gottes ist und daß in der ganzen Fülle des Lebens, . . . Gottes Gedanken und Gesetze verborgen sind.“ (305BC) „Er (Jesus) hatte die Augen, sie (die Welt) zu lesen. Er fand Gott beim Gras auf dem Feld und beim habstüchtigen Kaufmann. Ihm wurde alles Vergängliche zu einem Gleichnis.“ (305C)

<sup>63</sup> 305C

gleich dem Schöpfer, ein zweiter Gott. Und der Schöpfer ist in Geist und Arbeit des Menschen wirksam. Wie würde der Dichter heute jubeln, zeigte ihm die Ausstellung, worüber der Mensch mittlerweile Meister geworden ist. Er würde Gott danken, der dem Menschen solche Macht verliehen hat, auch wenn die Aussteller allein sich und ihre selbstsüchtigen Zwecke im Sinn haben, der Vorfahren, auf deren Schultern sie stehen, uneingedenk, des ganzen ungeheuren Reiches der Arbeit überhaupt. Denn was ist der einzelne Mensch vor dem in der Menschheit und ihrer Arbeit wirksamen Willen? Der alte Dichter des Psalms priese, die Ausstellung durchwandernd, Gottes Geist und Gottes Kraft, mitten im Menschenwerk der Maschinen. An diese Siege Gottes über die gewaltige Natur denke, wer über Schwachheit und Unvollkommenheit der Menschen jammert, heißt es in demselben zweiten Teil der Predigt sodann noch. „Sieh, wie der Mensch fertig werden kann mit der gewaltigen Natur, wenn er sich anstrengt und will.“ „Das alles ist nur Natur, und Natur bedeutet für uns Menschen immer eine Aufgabe, unsere menschliche Natur so gut wie Feuer und Wasser, Berge und Luftwirbel, Stahl und Eisen, die von den Technikern gebändigt werden.“<sup>64</sup> Und noch einmal geht der Prediger in diesem selben Teil seiner Predigt von den technischen Erfolgen (des Geistes über die Natur) zur Moral über: „Und nun beruht die Arbeit und das Leben überhaupt auf der Gemeinschaftlichkeit, auf dem Zusammenstehen und Zusammenschaffen.“ „Sie (die Menschen und ihre Werke) sind gar nichts, wenn sie nicht Brüder sind und Bruderwerke.“<sup>65</sup> „Ist die Ausstellung nicht wie eine Verheißung? Die menschliche Arbeit wird einmal ein Ganzes werden, und dann erst wird sie allen Menschen, die guten Willens sind, ein Segen sein. Die Mächte der Selbstsucht, die sie (die Menschen) jetzt voneinander trennen, sind überwindbar. Es werden einst alle mit allen und alle für alle arbeiten an der großen Gottesaufgabe, die unserm Geschlecht gestellt ist. Diese Hoffnung ist mehr als die Begeisterung des Psalmsängers.“<sup>66</sup> Ein „Unmöglich!“ läßt der Prediger nicht gelten. „Und die Ausstellung sagt es uns: Das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit kommt, kommt auch für die menschliche Arbeit, bei der jetzt noch einer des andern Feind sein muß. Wir haben noch andere, höhere Hoffnungen, aber wir haben auch diese, und es ist nötig, daß die Menschen heutzutage gerade diese Hoffnung haben.“<sup>67</sup>

4. An das Jesus-Wort geknüpft vom Gewinnen der Welt und Verlieren der Seele, fragt der dritte Teil der Predigt, ob wir ganz Gotteskinder sind oder nur „in dem kleinen Stück, das wir Kulturarbeit nennen?“ Damit wird die Aufmerksamkeit auf die tiefen Schatten gelenkt, welche Selbstsucht, ja Gier auf den Glanz der Ausstellung werfen „und einem das glänzende Bild fast verleiden könnten“.<sup>68</sup> „Das große Übel der Periode, in der wir leben, ist der Kapitalismus, das rücksichtslose, blinde Gewinnstreben, das alle Arbeit beherrscht. Ein Meer von Sünde und Not hat in dieser Verirrung ihre Quelle. Wer das nicht versteht oder verstehen will, der versteht das Elend der heutigen Menschheit nicht. Nicht als ob der Kapitalismus der letzte Feind wäre, wir ahnen tiefere Zusammenhänge, ahnen ein Reich des Widerstandes gegen Gott, das immer wieder seine Boten aussendet als Engel des Lichts verkleidet. Aber der Kapitalismus ist seine heutige Erscheinung. Und seine Folgen sind so fürchterlich, daß sie auch durch das glänzende Kulturbild einer solchen Ausstellung nicht verhüllt, sondern vielmehr enthüllt werden.“<sup>69</sup> „Wir sind in der Gottesfremde mitten in all der Entfaltung unseres Wissens und Könnens. Können sie nicht fast

---

<sup>64</sup> 308B.BC

<sup>65</sup> 308C.D. Forts: „Friedlich haben sie sich in Bern nebeneinander gestellt, eines des anderen Ergänzung. Das ist etwas vom Wichtigsten, was so eine Ausstellung leisten kann, sie lehrt uns, einander verstehen und achten, und das ist dann bereits der Weg zu noch viel Größerem.“ (308Df)

<sup>66</sup> 309AB

<sup>67</sup> 309BC

<sup>68</sup> 310B.C. „Wir fühlen den Boden erzittern unter den Stößen der gewaltigen widergöttlichen Kräfte, die in dieser Gotteswelt auch wirksam sind. Wir ahnen, daß das vollkommene Leben nichts so Einfaches ist, wie wir vorher im Rausch der Bewunderung wohl dachten. Warum erfüllen die Menschen nicht rein und völlig ihre Bestimmung?“ (310CD)

<sup>69</sup> 310D-311AB

ein teuflisches Gesicht annehmen, die wundervollen Maschinen der Neuzeit?<sup>70</sup> „Helfen sollten sie (die wundervollen Maschinen der Neuzeit) dem Menschen, zu herrschen über die Natur, frei zu sein; und zum Mittel werden sie, durch das der eine den andern materiell ausnützt und geistig unterdrückt!“<sup>71</sup> Außer diesem Grundwiderspruch der Neuzeit liegen im einzelnen drei weitere vor Augen, und man muß sie nur bemerken: Wird der Kampf gegen die Tuberkulose gezeigt, so steht dem die immer neue Ursache in miserablen Armenwohnungen als einer der Quellen des Reichtums gegenüber. Dem Kampf gegen den Alkohol kontrastieren die „vortrefflich eingerichteten Eisenbahnwagen“ für dessen Transport. Die Militärsanität ist „Anhängsel“ einer großen Halle voll militärischen Geräts, Mordinstrumenten. „Wir folgen mit halbem Herzen den guten Geistern der Wahrheit, des Rechts, der Bruderliebe; mit halbem Herzen aber auch den Geistern der schrankenlosen Gier, des Genießens, des Unfriedens. Seht, das heißt: Schaden leiden an seiner Seele, ferne sein vom lebendigen Gott, wenn man alles so halb ist.“<sup>72</sup> „Was helfen uns die steinernen, hölzernen, eisernen Fortschritte, wenn die Gegenkräfte, die Trägheit und das Raubtier im Menschen, so gewaltig sind, größer vielleicht und schneller fortschreitend als das, was wir Kultur nennen?“<sup>73</sup>

5. Im Beschluß der Predigt heißt es von der Ausstellung: „Unser Menschenwesen soll sie uns zeigen, in seiner Größe und in seinem Jammer. Und indem sie es uns zeigt, uns darüber hinausführen. Sehnsucht und Hoffnung in uns erwecken nach einer neuen Menschheit, in der alles Weltliche ganz und gar von Gott, von Gott in seiner ganzen Fülle durchdrungen sein wird; in der die großen Gaben, die Gott der Menschheit gegeben, frei und ungehindert zur Entfaltung kommen werden; in der sie ihre großen Aufgaben lösen wird, rein und vollkommen und ohne die störende Einwirkung der bösen Geister, von denen wir jetzt geplagt sind.“<sup>74</sup> „Er (der lebendige Gott, der die Quelle alles Lebens und Überwinder alles Bösen ist) will die Welt und die menschliche Gesellschaft und jeden einzelnen von uns umgestalten in das Bild seines Sohnes.“<sup>75</sup>

6. Die Ausstellung glänzt durch die Technik. In der Technik gelingt die fortschreitende Bezwingung der Natur durch den Geist. In der Moral des einzelnen Menschen wie der Gesamtheit gelingt diese Aufgabe der bestimmungsgemäßen Herrschaft des Geistes über die Natur nicht, wie der Prediger in der Mitte des zweiten Teils feststellt, obgleich die Menschen in ihren Werken und darum auch in der Arbeit aufeinander angewiesen sind. („Sie (die Menschen und ihre Werke) sind gar nichts, wenn sie nicht Brüder sind und Bruderwerke.“<sup>76</sup>) Aber einmal wird die menschliche Arbeit ein Ganzes werden, „und dann erst wird sie allen Menschen, die guten Willens sind, ein Segen sein. Die Mächte der Selbstsucht, die sie jetzt voneinander trennen, sind überwindbar.“<sup>77</sup> „Gott ist größer (als das kleine Stück, das wir unsere Kulturarbeit nennen), Gott will auch uns mehr sein, als wir denken.“<sup>78</sup> Das große Übel der Gegenwart ist „der Kapitalismus, das rücksichtslose, blinde Gewinnstreben, das alle Arbeit beherrscht.“<sup>79</sup> „Nicht als ob der Kapitalismus der letzte Feind wäre, wir ahnen . . . ein Reich des Widerstandes gegen Gott, das immer wieder seine Boten aussendet, als Engel des Lichts verkleidet.“<sup>80</sup> Der in der

<sup>70</sup> 311B

<sup>71</sup> 311C. Folgt ein allgemeines Beispiel zu den unter dem Kapitalismus verkehrten Lebensverhältnissen, nämlich von der Herrlichkeit des Reichtums und dem Elend der Armut.

<sup>72</sup> 313BC. Forts: „Und nun möchte ich euch auch *das* wünschen, daß recht viele von denen, die die Ausstellung besuchen oder davon hören oder lesen werden, auch etwas spüren möchten von dieser entsetzlichen Halbheit, von diesem fürchterlichen Widerspruch, der durch unsere ganze Kultur hindurchgeht, trotz all ihrer Klugheit und all ihres Glanzes.“

<sup>73</sup> 313CD

<sup>74</sup> 313Df

<sup>75</sup> 314B

<sup>76</sup> 308D

<sup>77</sup> 309A

<sup>78</sup> 310B

<sup>79</sup> 310Df

<sup>80</sup> 311A

Ausstellung sichtbare Grundwiderspruch und die daraus folgenden einzelnen geben Jesus recht: „Wir sind krank an unserer Seele, und unsere Krankheit besteht darin, daß wir eigentlich zwei Seelen haben. Wir wissen nicht, wo hinaus wir streben sollen. Wir folgen mit halbem Herzen den guten Geistern der Wahrheit, des Rechtes, der Bruderliebe; mit halbem Herzen aber auch den Geistern der schrankenlosen Gier, des Genießens, des Unfriedens.“<sup>81</sup> Schaden leiden an seiner Seele heißt: ferne sein vom lebendigen Gott, indem man so alles halb ist. Und dieser „fürchterliche Widerspruch“ geht „durch unsere ganze Kultur hindurch“ „trotz all ihrer Klugheit und all ihres Glanzes“.<sup>82</sup> Fern vom lebendigen Gott ist man halb; daher rührt der Mangel, der Schaden unserer Kultur, wie die Ausstellung zeigt.

7. a) Zu Anfang des dritten, des kritischen Teils der Predigt faßt Barth, was die Berner Landesausstellung den Besuchern vor Augen führt, als das Bild der im Land geleisteten „Kulturarbeit“<sup>83</sup> in einem Ausdruck zusammen:<sup>84</sup> Die Ausstellung zeigt die moderne Welt ohne Gott. b) An der stolz vorgeführten Kultur der Moderne übt die Predigt eine allgemeine, religiös begründete Kulturkritik;<sup>85</sup> sie führt auf die Kritik, indem sie auf die Widersprüche im glänzenden Bild hinweist, von dort auf den großen inneren Widerspruch der unbestritten großartigen modernen Kulturarbeit, die Ursache des großen Mangels, unter dem die Moderne leidet. Zwei Seelen im Menschen sind die Ursache der christlichen Halbheit und des daraus folgenden Übelstandes in Leben und Welt der also scheinbar glänzenden modernen Kultur. Der große Widerspruch wird als „Kapitalismus“ bezeichnet, weil dieser, von der Arbeitswelt ausgehend (als der Herkunft der gezeigten Produkte), das ganze Leben bestimmt. Zu freudloser Gier gesteigerte Selbstsucht<sup>86</sup> dient Macht und Lebensgenuß Weniger,<sup>87</sup> was für Unzählige das Elend krankmachender Armut zur Folge hat. c) Das erstrebenswerte Gegenbild betreffend verlautet nichts von Sozialismus oder gar Sozialdemokratie.<sup>88</sup> Christlich und menschlich ist Gemeinschaftlichkeit in Arbeit und Leben: „Zusammenstehen und Zusammenschaffen“<sup>89</sup>. Ein

---

<sup>81</sup> 313B

<sup>82</sup> 313C

<sup>83</sup> 309D

<sup>84</sup> Die Bezeichnung steht für ein Gesamt an Produkten, ist materialgebunden, schließt die Frage ein, was dieser Spiegel, das Produkt das Kapitalismus, eigentlich zeigt und bedeutet. Fragte man nach einem Bewußtsein, für das diese „Kulturarbeit“ steht, so erinnert nichts an das Cohensche allgemeine Kulturbewußtsein, stünde diesem gegenüber für einen engeren Horizont. Die mit dem alten Psalmisten noch einmal bewunderte Großartigkeit ist zum ersten modern, zum zweiten Gott fremd und umgekehrt; steht zum dritten für Schaden an der Seele und verfehlte Bestimmung als Mensch (in ihrer widersprüchlichen Art, durch die widersprüchliche Doppelorientierung): was die noch in ihren Widersprüchen glänzende moderne Welt der gezeigten „Kulturarbeit“ kritikwürdig macht und ihren großen Mangel ergibt, ist die fehlende Ausrichtung auf Gott.

<sup>85</sup> Was hat Barth die Augen für diesen Blick auf die Berner Ausstellung geöffnet? Man wird zum ersten die Kontinuität nennen müssen, in der diese Predigt zu aller seiner bisherigen steht. Man wird zum zweiten auf die Mühe des vergangenen Winters hinweisen müssen, die Herkner folgenden Studien zu Arbeiterfrage und die angelegte Materialsammlung. Ohne diese Studien hätte Barth im dritten Teil seiner Predigt nicht so durch die Ausstellung führen können, wie er es dort tat. Dieser Herkners breiter Sachlichkeit zu verdankende kritische Blick und Einblick in das Leben der Gesellschaft, das Volksleben, ist als Voraussetzung ebenso für die Naumann-Kritik in Anschlag zu bringen, insofern sie das Innenleben einer der größeren mitteleuropäischen Gesellschaften oder Nationen betrifft. – Als Anregung mag gedient haben: Jean Matthieu, Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart, 1913 erschienen und sogleich von Ragaz in den NW besprochen. Das dritte Kapitel überschrieb Matthieu: „Das Christentum im Kampf mit der modernen Kultur“.

<sup>86</sup> 310C

<sup>87</sup> 311C

<sup>88</sup> Religiöser Sozialismus bedeutet (insbesondere in Bezug auf Barth) die christlich-religiöse Deutung des Sozialismus als Anfang des Reiches Gottes, das menschheitlich eines ist und nicht durch den Sieg einer Klasse über die andere kommt, sondern in der Überwindung des Klassengegensatzes.

<sup>89</sup> 308C. Der wahre (rechte) Christ ist der wahre Mensch, wie ebenso Christ und Sozialist in diesem Sinne übereinkommen. Die Bedeutung der Arbeit für das Leben beschreibt Barth wohl eher als Schüler der Marburger Ethiker. Den Vortrag über „Verdienen, Arbeiten, Leben“ (III 2,439ff; April 1912) hält Barth als (damals noch parteiloser) Schweizer Religiöser Sozialist und hält doch keinen religiös-sozialen Vortrag (oder dieser ist allenfalls

Reich des Friedens und der Gerechtigkeit für Arbeit und Leben ist die große Gottesaufgabe, die unserem Geschlecht gestellt ist,<sup>90</sup> und die Predigt schließt mit dem Hinweis auf die eine Herrschaft des Reiches Gottes.

8. Die Predigt mißt das Leben des Schweizervolks an einem für das Leben der Menschheit gültigen Kulturideal. Die Menschen sind dazu bestimmt, in ihrem Leben durch Arbeit die Natur dem Geist zu unterwerfen. Diese Aufgabe ist (Selbstsucht überwindend) nur gemeinschaftlich anzugehen, als Bruderwerke von Brüdern, in Zusammenstehen und Zusammenschaffen. Das Elend der Gegenwart ihrer Gottesfremde wegen verlangt Einsicht in diese Wahrheit und Unterwerfung unter diesen einen Willen Gottes als den Weg zu seinem Reich.

9. An die Überarbeitung der Predigt zum Druck<sup>91</sup> schloß sich unmittelbar die im April Rade zugesagte Rezension des Jahrgangs 1913 der „Hilfe“ an.

## § 2 „Die Hilfe“ 1913<sup>92</sup> – Karl Barths Urteil über Friedrich Naumann, Deutschland und die deutschen Evangelisch-Sozialen in der Hilfe-Rezension

Die von Martin Rade bei Barth in Auftrag gegebene Rezension hat eine Vorgeschichte.<sup>93</sup> Auf einer christlich-sozialen Versammlung in Besançon 1910 war beschlossen worden, für einen nächsten internationalen Kongreß sollten die Schweizer Religiös-Sozialen den deutschen Evangelisch-Sozialen Kongreß gewinnen. Ein anfangs für 1912 geplanter „Internationaler Kongreß für soziales Christentum“ wurde um der Deutschen willen nach Basel gelegt, mußte aber nach langwierigen Verhandlungen<sup>94</sup> schließlich auf September 1914 verschoben werden.<sup>95</sup>

---

in den Negationen so zu nennen. Das Problem besteht in derlei wie „Mittleren Axiomen“, mit Joseph Houldsworth Oldham zu reden: Oldham vermißte sie, Barth lehnt, was über das einfache Prinzip hinausgeht, als dem Geist im Augenblick hinderlich ab.)

<sup>90</sup> 309B. – Die Predigt und ihre Kulturkritik ist damit auch nicht religiös-sozial zu nennen, geht vielmehr (auch) über diesen (ohnehin unbestimmten) Rahmen hinaus.

<sup>91</sup> Die Predigt erschien in der durch den Kriegsausbruch verspäteten August-Ausgabe der „Neuen Wege“ 1914.

<sup>92</sup> in: „Die Christliche Welt“, hrsg v MRade, 28(1914) Sp 774-778 (Nr 33 v 15. August); nun GA III 3,(61)64-76 (mit Rades Vorbemerkung); Barths Nachwort, unter dem 13. August 1914 an Rade abgesandt und zu spät eingetroffen, darum bisher ungedruckt, ebd 77-79. – Eine Gliederung des Textes s diesmal unten nach der Wiedergabe und Besprechung.

<sup>93</sup> Dieser und der nächste Absatz im wesentlichen auf Grund von Mamü I 144f; II 17ff; CW 28(1914; Nr 25 v 18.VI.1914 Sp 598; Anzeige des für den Sept 1914 in Basel geplanten Kongresses); RLiechtenhan in CW 28(1914), 723f (Nr 31 v 30. Juli). Zu Barths Teilnahme am Kongreß s unt Anm 230.

<sup>94</sup> Auf das Betreiben Ragazens hätte eines der Themen des großen christlich-sozialen Kongresses „Kirche und Militarismus“ lauten sollte. (Ragaz hatte unter dem Eindruck eines Friedenskongresses der Sozialistischen Internationale, der nach Ausbruch des ersten Balkankrieges auf den November 1912 nach Basel vorverlegt worden war und Ragaz hatte ihn besucht, einen Punkt aus dem Programm von Besançon herausgegriffen und zum Anliegen der Zeit erklärt.) Dagegen erhob der Evangelisch-Soziale Kongreß Einspruch, weil er das Ohr und alle Teilnahme derer zu verlieren fürchtete, für die „Fragen wie das Recht des Krieges und der nationalen Verteidigung überhaupt aus der Diskussion ausscheiden“ (So mit den Worten des Präsidenten des Evangelisch-Sozialen Kongresses, Otto Baumgarten-Kiel, zit nach Mattmü II 20A. Baumgarten schrieb damals im Sommer 1912 an Ragaz über das „gemischte Gebiet der Politik“: „Ich bin durchaus nicht sicher darüber, daß die christliche Gesinnung und Gesittung oder der Geist Christi einen Gewinn davon hätte, wenn die Möglichkeit eines Krieges ausgeschaltet würde.“ – Über Baumgartens Beteiligung an der Friedensfahrt einer deutschen kirchlichen Delegation nach England und Schottland im Jahre 1908 s Hasko v Bassi, Otto Baumgarten. Ffm 1988, 117ff.446f (Europäische Hochschulschr Reihe XXIII Bd 345). RLiechtenhan, Präsident der Vorbereitungscommission, schrieb, die Franzosen seien bereit gewesen, auf das Programm von Besançon als Grundlage zu verzichten. (CW 1914,723C)). Das Thema des dritten und letzten Tages des geplanten Kongresses lautete schließlich: „Christentum und Weltfriede“ und sah einen Vortrag Martin Rades zur Frage vor. Für den ersten Abend – unter dem Thema „Warum haben Christentum und Sozialismus einander nötig?“ – war neben anderen auch Friedrich Naumann, der den Pazifismus für eine der großen Häresien der Neuzeit hielt, als Redner genannt, und er gehörte wie Rade zu den Unterzeichnern der Einladung.

<sup>95</sup> Das angezeigte Programm kündigte für den ersten Tag (Montag, 28.IX.1914) als erstes Hauptthema am Vormittag an: „Warum fordern wir als Christen eine soziale Umgestaltung?“ Ein deutscher (Paul Le Seur), französischer,

In den Verhandlungen über die Einladung zum Kongreß hatte sich gezeigt, „daß die Religiös-Sozialen in der Schweiz sich von ihren Naumannschen Anfängen entfernt hatten und eigene Wege gingen.“<sup>96</sup> Rade, dem die Differenz zwischen den deutschen Evangelisch-Sozialen und den schweizerischen Religiös-Sozialen bewußt war, begann 1911, als Herausgeber der „Christlichen Welt“ die Kreise der reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen mit der Sachlage bekannt zu machen und eine Verständigung, sofern möglich, anzubahnen.<sup>97</sup> Unter der Überschrift „Was wollen die Schweizer Religiös-Sozialen?“ druckte die „Christliche Welt“<sup>98</sup> einen Vortrag, den Karl Barths jüngerer Bruder Peter im Januar 1912 vor den „Freunden der Christlichen Welt“ in Altona gehalten hatte. Peter Barth hatte darin unter anderem herausfordernd erklärt: „Wer keine Hoffnung für die Welt hat, zum Beispiel gegen den Krieg, der ist ein Heide.“<sup>99</sup> Die an den Altonaer Vortrag sich knüpfende Diskussion zog sich bis ins Jahr 1913 hin. Offenbar um die innerdeutsche Diskussion mit neuer Nahrung in Gang zu halten, bat Rade, als Herausgeber der Christlichen Welt nicht allein an der Friedensfrage interessiert, Peter Barths Bruder Karl<sup>100</sup>, den Lesern der Christlichen Welt die gegenwärtige Stellung der Schweizer Religiös-Sozialen zu Naumann und dessen „Hilfe“ darzustellen, indem er den Jahrgang 1913 der Wochenschrift durchprüfe und ein paar Worte dazu sage; Karl Barth, für seine Person zur Auseinandersetzung mit Naumann bisher nicht genötigt, war sofort bereit, das Manuskript wurde noch vor Kriegsausbruch eingereicht<sup>101</sup>.

---

englischer Redner war vorgesehen, und die Diskussion sollte in einer Resolution enden. Für den öffentlichen Abend waren Ansprachen zu dem Thema zu erwarten: „Warum haben Christentum und Sozialismus einander nötig?“ Ein christlich-sozialer Schweizer Pfarrer sollte begrüßen, dann waren Ansprachen einer Berlinerin und Naumanns geplant, eines Engländers, Franzosen, Dänen, Niederländers. Das vormittägliche Hauptthema des zweiten Tages lautete: „Wie stellen wir uns zur Sozialdemokratie?“ Nach einem französischen und englischen Redner (Carlyle), sollte Ragaz die deutsche Stimme vertreten. Die nachmittägliche Diskussion würde wiederum mit einer Resolution enden. Zum dritten Hauptthema „Christentum und Weltfriede“ hätten am Mittwochvormittag vor MRade ein Engländer, nach ihm ein Franzose sprechen sollen. Außer Geschäfts-Verhandlungen waren noch solche über ein Existenz-Minimum (living wage) als christlichen Grundsatz vorgesehen. – Nach dem Artikel in der CW Ende Juli erwartete Liechtenhan, daß es zu Resolutionen vielleicht nicht kommen werde, sondern bei lebendiger Gemeinsamkeit verbleiben. (723Df) Der erste Tag werde die Fülle der Motive zu sozialer Arbeit deutlich machen (724B), der zweite daher die Nötigung zeigen, auch zu den politischen Organisationen Stellung zu nehmen (die sozialdemokratische Religionspolitik werde gleichfalls zur Sprache kommen). Die Christen könnten, leider, noch nicht wie die Sozialisten sich gegenseitig des Willens zum Frieden versichern; sei das Thema des dritten Tages heikel, so durfte man ihm doch nicht ausweichen.

<sup>96</sup> Mamü II 20D. Die Entfernung von Naumann betrifft nicht zuletzt Ragaz. – Die großen Zeiterscheinungen wie Sozialdemokratie und Pazifismus stellten nach Mattmüller (ebd 20Df) von Ragaz her gesehen vor die Frage, ob sie mit Naumann als die großen Häresien der Neuzeit anzusehen seien oder ob man ihre auf innerweltliche Bewegungen gebaute Hoffnung für die Zukunft auch theologisch ernst nehmen könne.

<sup>97</sup> Rade in der Vorbemerkung zum Abdruck der Rezension in CW Nr 33 v 15. August 1914: „Es war unsere Absicht, den Internationalen Kongreß für soziales Christentum, der Ende September dJ stattfinden sollte, durch einige Artikel vorzubereiten. Er würde uns als Schwerstes und Wichtigstes eine Auseinandersetzung zwischen den deutschen Evangelisch-Sozialen und den Schweizer Religiös-Sozialen gebracht haben. Wir hofften, für diese Auseinandersetzung durch Artikel von beiden Seiten Vorarbeit tun zu können. – Obiger Artikel ist das Votum eines Schweizer Religiös-Sozialen über einen Jahrgang der *Naumannschen* ‚Hilfe‘. Der Verfasser, von unseren redaktionellen Plänen nicht unterrichtet, hatte keine weitere Aufgabe, als von seinem Standpunkte aus über diese uns so nahe stehende deutsche Wochenschrift seine Meinung zu sagen.“ (GA III 3,64B) Über den Schweizer Religiösen Sozialismus vgl ob Kap VI § 3.

<sup>98</sup> CW 1912, 875ff in mehreren Folgen.

<sup>99</sup> CW 1912,881C

<sup>100</sup> Seinen im Dezember 1911 gehaltenen Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, im gleichen Jahr noch als Artikel im sozialdemokratischen „Freien Aargauer“ erschienen, hatte Karl Barth selber in Marburg zur Kenntnis gebracht und damit gehörig Verwunderung erregt.

<sup>101</sup> Der Briefwechsel über den ganzen Vorgang BwR 90Dff. Karl Barth ließ sich von dem ihm schon damals wohlbekannten Eduard Thurneysen beraten, entlieh von diesem und anderen auch eine Anzahl Bücher Naumanns und studierte sie. Das Manuskript wurde vor dem 13. Juli 1914 eingereicht. Die Hilfe-Rezension war also bis 2012, bis zum Erscheinen von GA III 3 (Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921), die letzte durch den Druck bekannte Äußerung Barths grundsätzlicher Art vor der großen Erschütterung durch den Kriegsausbruch. Am 21. Juli 1914, also ebenso noch vor Kriegsausbruch, hielt Barth vor einem Religiös-sozialen Kränzchen in Safenwil einen Vortrag

Zur Vorgeschichte im weiteren Sinn und dem Zusammenhang, in dem Barths Rezension steht, gehört auch, daß 1913 aus der Feder von Jean Matthieu, Ragazens engem Vertrauten und Mitredaktor an den Neuen Wegen, ein Buch über „Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart“ erschienen war, von Ragaz selber noch im Sommer 1913 in den Neuen Wegen besprochen. Friedrich Naumann repräsentiert dem Autor den deutschen Standpunkt, insbesondere den Standpunkt der für soziale Reformen aufgeschlossenen Evangelisch-Sozialen. Christentum und moderne Kultur sind den Deutschen auseinandergefallen. Dem Christentum blieb ein Gebiet abseits der Schlacht, bleiben Trost und Pflege der Verwundeten. „Aber es muß darauf verzichtet, den ganzen wilden Strom der Moderne zu lenken.“<sup>102</sup> So hätten die Deutschen sich auf die Seite der Kultur geschlagen, für das Christentum mit dem engen Kreis des Trostes und der Hoffnung auf die Ewigkeit zufrieden. Die deutschen Evangelisch-Sozialen übersähen aber, „wie viel ungebändigte, widergöttliche Energie in der Kultur vorhanden ist und wie viel Gegensatz zum Christentum sie in sich birgt“. Statt mit geschiedenen Bezirken sich zufrieden zu geben, forderte Matthieu eine revolutionäre Kritik an der bestehenden Welt, den Verzicht auf die deutschen nationalen und machtpolitischen Ideale eingeschlossen. Wenn Bismarck oder Tolstoj, dann gegen Bismarcks Evangelium von der gepanzerten Faust.<sup>103</sup>

Die knappe erste Hälfte der Barthschen Rezension besteht in Referat und wohlwollender Charakteristik. Weil die Politik die Hauptsache ist und der Wochenschrift das Gepräge verleiht, die Politik, wie sie nach Naumann für den deutschen Gesichtskreis von Belang ist, versammelt Barth schon Bericht und Charakteristik hierauf. „Deutschland soll ein modernes Industrieland werden, verfaßt und regiert nach dem freiheitlichen Staatsgedanken des Idealismus der Fichte, Arndt, Stein, Scharnhorst usf – denn die Industrie bedarf der freiheitlichen demokratischen Entwicklung, des geistigen Aufstiegs der Masse ebenso sehr, wie dieser auf den technischen und wirtschaftlichen Fortschritt angewiesen ist. Dieser letztere aber hat zur Voraussetzung eine weltwirtschaftliche Stellung Deutschlands, die nur durch höchste Machtentfaltung zu Wasser und zu Lande garantiert werden kann. Daher die notwendige Verbindung von Industrie und Demokratie mit Militarismus und Kaisertum.“<sup>104</sup> – Ferner schickt der Rezensent seiner Kritik die Bemerkung voraus: „Die Hilfe ist *Naumann*. Auch heute noch, trotz des großen und sehr gemischten Mitarbeiterstabes.“ Die Macht der Persönlichkeit Naumanns ist so groß, daß „auch die regelmäßigen Mitarbeiter der Hilfe, die dem Blatt das Gepräge geben,“ – „ich möchte damit keiner Originalität zu nahe treten“ – „im Grunde alle mehr oder weniger Naumann“ sind.<sup>105</sup> So spricht Barth im Folgenden abwechselnd von Naumann und der Hilfe, meint aber fast immer Naumann, wie seine Kritik denn an einigen Stellen fast mehr die Person als die Position Naumanns trifft. –

---

über Naumann, wovon vorbereitende Notizen vorhanden sind (III 3(48)49-60); s den folg §. Zum gezeichneten Bild Naumanns vgl auch Heinrich Meyer-Benfey über Naumann RGG<sup>1</sup> IV(1913) 706-710; ders RGG<sup>2</sup> IV(1930) 468-470.

<sup>102</sup> Alles nach Mamü II 21, der sehr treffend aus S 119f des Matthieuschen Buches zit (ebd 115-129 „Die Zersetzung der christlich-sozialen Bewegung“). – Matthieu Buch mag seinerseits ua bereits auf Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, 1912, fußen. Ein Kutter schrieb noch ganz ohne „den Troeltsch“; Ragaz stand mit Troeltsch in Verbindung und Austausch.

<sup>103</sup> Zu der Anspielung s Barth, GA III 3,52C (Naumann, Briefe über Religion, 1903). – Unter der Überschrift „Sinn für Realität“ schrieb Matthieu NW 6(1912),180: „So ist die Religion die Macht, die den modernen Realismus mit seinen Auswüchsen besiegen kann. Die rohe, kleinliche Stimmung unserer Tage wird nur durch den Sinn für die höhere Realität überwunden werden.“ „Revolutionär“ verstehen Matthieu und Ragaz (Mamü II 21D) nicht praktisch-politisch, sondern als grundsätzlich-radikal in etwa gleichem Sinn, wie Barth ab September 1914 einen radikalen Sozialismus im Sinne eines radikalen Christentums fordert.

<sup>104</sup> 65Cf

<sup>105</sup> 69C-70A. Forts: „Wie seine Gedanken von all diesen so verschiedenartigen und ihrerseits hervorragenden Köpfen aufgenommen und selbständig verarbeitet werden, das kann auch als ein Beweis gelten für ihre außerordentliche Wucht und praktische Bedeutung.“

Auf den schweifenden Überblick samt einigen Bemerkungen<sup>106</sup> folgt die Auseinandersetzung und das Votum.<sup>107</sup> Barth knüpft an den bekannten und vielerörterten Umstand an, daß Naumann eines Tages von der Ausrichtung der Politik auf ein christliches Ideal Abstand nahm; Barth weiß dies, drückt es jedoch absichtsvoll anders aus: „Naumann hat sich von der Vorstellung einer praktischen ‚christlichen‘ Politik abgewandt.“ Barth gesteht zwar ohne weiteres zu: „Ihre (einer praktischen ‚christlichen‘ Politik) einzelnen Entschließungen gehen aus anderen Rücksichten hervor als aus den Rücksichten auf das christliche Ideal. Das sind eigentlich Selbstverständlichkeiten.“ Denn auch für Barth versteht sich: „Die praktische Politik gehört in die Sphäre des Relativen, der Konzessionen und Kompromisse, der Opportunitätsrücksichten“; damit ist „die Vorläufigkeit und Unvollkommenheit des Lebens“ beschrieben. Unter den „einzelnen Entschließungen“ versteht Barth jedoch die im Blick auf die Vollkommenheit des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit dem Staat schrittweise abzurückenden Reformen. Und mit allem ein Ziel zu verfolgen wie das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit, „das christliche Ideal“<sup>108</sup>, unterstellt der Rezensent als auch für einen Naumann bis heute gültige Verpflichtung. Begnügt aber Naumann die Politik betreffend längst sich mit den Zielen einer Reform der Sozialpolitik, so nennt der Rezensent Barth dies von Anfang an „eine Politik, die notwendige Konzessionen und Kompromisse zur Würde von allgemeingültigen letzten Ideen erhebt“. Was Naumann als sozialen Fortschritt erstrebt, sind dem Rezensenten nichts als die (unter Konzessionen und Kompromissen zu erreichenden) „nächsten Zwecke“, „für die wir uns keinen Augenblick begeistern und auf die wir uns nicht festlegen lassen, weil wir an ein Größeres glauben“.<sup>109</sup>

Aus Barths Vorbedingung ergibt sich, daß er seine Kritik beginnt: „Für uns ist die dringendste Frage die, inwiefern in der Hilfpolitik noch heute neben oder über dem Evangelium der Technik, der Macht und des allgemeinen Stimmrechts das Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes spürbar ist.“<sup>110</sup> (Der Rezensent fällt immer wieder in ein Wir, das eher auf eine bestimmte, fest umrissene Gruppe deutet, als daß es nur ein fürstlich-rhetorisches ist.<sup>111</sup>) Worauf es ankommt, ist: „Mitten in dieser Welt der Relativitäten anhaltend unruhig und sehnsüchtig sein, grundsätzlich revolutionär gegenüber dem Bestehenden, sehnsüchtig nach dem

<sup>106</sup> Die hier wichtigste: Die Hilfe ist „ein im Ganzen vornehmes Parteiblatt, ein Parteiblatt, das den ernstlichen Willen und auch die Kräfte hat, den tiefsten Gehalt dieser bestimmten politischen Richtung zum Ausdruck zu bringen. In der Vertiefung des politischen Lebens, zunächst einmal dieser einen Partei, in sittlicher, intellektueller und ästhetischer Hinsicht, liegt ein großes Verdienst der Hilfe und auch eine ihrer wichtigen Aufgaben für die Zukunft. Sie wird ihr in dem Maß gerecht zu werden vermögen, als ihr das *Wie* ebenso wichtig ist als das *Was* und der *Geist* wichtiger als die *Macht* sein und bleiben wird, also je weniger sie Parteiblatt im engeren gewöhnlichen Sinn werden wird.“ (69AB)

<sup>107</sup> 70BC

<sup>108</sup> 70C

<sup>109</sup> 70BC-D

<sup>110</sup> 70BC. – Man beachte das „neben oder über“. Mit einem uneigentlich gebrauchten „Evangelium“ (nämlich „Evangelium der Technik, der Macht und des allgemeinen Stimmrechts“) macht Barth die erkannten Ziele der „Hilfpolitik“ dem „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes“ vergleichbar. Das „Evangelium“ in seinem eigentlichen Sinn gibt das Maß vor, das der Hilfe in Frage zu stehen scheint. Barths „dringendste Frage“ schafft die Voraussetzung für die folgenden anklagenden Sätze: Als habe Naumann sich allein von einer „praktischen ‚christlichen‘ Politik“ abgewandt, nicht aber von der „Rücksicht auf das christliche Ideal“ überhaupt, erhebe er nun Technik, Macht und allgemeines Stimmrecht aus der „Sphäre des Relativen usw.“ in den Rang eines Evangeliums und gelange damit zu einer „Politik, die die notwendigen Konzessionen usw.“ „zur Würde von allgemeingültigen letzten Ideen erhebt“. (70BC) Der Rezensent dagegen rechnet sich zu denen, die „zwar auch Konzessionen machen usw.“ (in Richtung auf ein Größeres, Ideales!) „um der nächsten Zwecke willen“, sehen sie aber nie für mehr an als „Vorläufigkeiten und Unvollkommenheiten“ „und auf die wir uns nicht festlegen lassen, weil wir an Größeres glauben“. (70CD)

<sup>111</sup> Der Rezensent bedient sich nicht nur sachlicher Rede in der dritten Person, er tritt auch als ein Ich hervor und mehrfach als ein Wir in der ersten Person, ohne daß er dies Wir bezeichnete. Rade holt letzteres in seiner redaktionellen Vorbemerkung zutreffend nach: „Obiger Artikel ist das Votum eines Schweizer Religiös-Sozialen.“ (64B)

Bessern, das kommen soll, nach den absoluten Zielen eines menschlichen Gemeinschaftslebens jenseits aller zeitlichen Notwendigkeiten. Nach diesem Glauben, nach dieser Unruhe und Sehnsucht habe ich gesucht in der Hilfe.<sup>112</sup> Denn Naumann und die Hilfe stehen, wie eben zuvor bemerkt, dem Rezensenten in dem Verdacht einer „Politik, die die notwendigen Konzessionen und Kompromisse zur Würde von allgemeingültigen letzten Ideen erhebt“.<sup>113</sup> Sein „Habe ich gesucht in der Hilfe“ durch ein „Und habe nichts gefunden“, was dem aufgestellten Maßstab entsprochen hätte, sich zu ergänzen, überläßt der Rezensent dem Leser, weil eine doppelte Einschränkung zu machen scheint: „Es gibt nun zweifellos politische Gesinnungen, denen gegenüber die Gesinnung der Hilfe außerordentlich kräftig am Absoluten orientiert erscheint, denen gegenüber sie tatsächlich den Idealismus vertritt.“<sup>114</sup>

Das „Vertrauen und Wagen“ des Hilfskreises zum ersten „auf die geistige Beweglichkeit und Willigkeit der Masse und besonders auch ihrer industriellen Führer, auf die Möglichkeit des Sieges über jahrhundertalte Vorurteile und Mächte, wie soll man seinen ganzen Glauben an ein freies und doch starkes, starkes und doch freies Deutschland sonst nennen“ als eben „idealistisch“ und „ethisch-religiöses Interesse“?<sup>115</sup> Das zweite Zugeständnis an Idealismus und Vertretung als absoluten Standpunkt macht Barth der Hilfe nicht ohne ehrliche Anerkennung: „Ich sehe dann das ganz besondere Verdienst der Hilfe darin, daß sie so konsequent und tapfer für den praktischen sozialen Fortschritt eintritt, für Versicherung, Arbeiterschutz, Boden- und Wohnungsreform, Gewerkschafts- und Genossenschaftswesen. Die wöchentlichen Referate über das Wissenswerteste aus der sozialen Bewegung gehören zum Wertvollsten, was sie bietet.“<sup>116</sup>

„Nach rechts vertritt die Hilfe den Idealismus.“<sup>117</sup> Aber alles sieht sich anders an, wenn man ein wenig nach links tritt. „Man kann noch ein wenig mehr erlauben und erhoffen als bloß ein starkes industrielles demokratisches Deutschland. Der Idealismus der Hilfe kommt an ganz bestimmten Punkten ins Stocken, und ganz bestimmte Relativitäten verdichten sich ihr zu Wirklichkeiten.“<sup>118</sup> Der zugestandene Idealismus und noch mehr der zuvor geäußerte Verdacht

---

<sup>112</sup> 71A. Forts: „Bei einem Blatt mit so viel feierlichen Anrufungen Kants und Fichtes dürfte das kein Unrecht sein, ganz abgesehen von seiner ‚christlichen‘ Vergangenheit.“ – Dem Rezensenten Barth ist nicht mehr wie jener älteren Generation etwa ein Fichte Wegweiser, er sucht derzeit vielmehr den im Sinne von Calvins Gottesstaat religiös verstandenen sozialistischen Zukunftsstaat, was aber über der Allgemeinheit des „grundsätzlich revolutionär gegenüber dem Bestehenden“ (71A) füglich schon zurücktritt.

<sup>113</sup> 70CD

<sup>114</sup> 71B. Forts: „In den Augen eines nationalliberalen Geheimrats oder Pfarrers, eines freikonservativen Großindustriellen oder gar eines ‚ostelbischen‘ Agrariers muß die Politik der Hilfe als Gipfel von Glaubens-, ja von Schwärmerpolitik erscheinen. Von dort aus gesehen – und in der Selbstbeurteilung des Hilfskreises, der nur für seinen Gegensatz gegen rechts ethisch-religiöses Interesse hat – muß sich das Streben Naumanns wirklich darstellen als ‚eine gewisse Zuversicht dessen, das man hoffet und nicht zweifeln an dem das man nicht siehet‘. Oder wie soll man sein idealistisches Vertrauen und Wagen auf die geistige Beweglichkeit und Willigkeit der Masse und besonders auch ihrer industriellen Führer, . . . , seinen ganzen Glauben an ein freies und doch starkes, starkes und doch freies Deutschland sonst nennen?“ – Barth fragt damit: Ist nicht Naumanns Idealismus nach rechts noch weit mehr grundlose Schwärmerei als die hoffnungsvolle Zielsetzung des Sozialismus?

<sup>115</sup> 72AB. – Ohne daß dieser Leichtsin in seiner Orientierung über den Rang zeitlicher „politischer Gesinnungen“ hinausgelangte; das wahre Absolute berührt er nicht.

<sup>116</sup> 72B. Forts: „Und die Energie sei ihr hoch angerechnet, mit der sie innerhalb des Liberalismus immer wieder und trotz allerlei Enttäuschungen . . . für den sozialen Gedanken wirbt, mit der sie allen rückläufigen Stimmungen und Versuchen entgegentritt . . . Den Politikern und Volkswirtschaftern zur Rechten gegenüber darf man auf die ‚Hilfe‘ das stolze Sprüchlein anwenden: Der eine fragt: was kommt danach? / Der andre: was ist recht? / Und darin unterscheidet sich / Der Freie von dem Knecht. – Nach rechts vertritt die Hilfe den Idealismus.“

<sup>117</sup> 72D. Freilich: ohne das Absolute zu berühren, wie im Folgenden gezeigt wird.

<sup>118</sup> 72Df. – „Rechts“ und „links“ bezogen sich bisher auf die politische Sphäre; mit „an Größeres glauben“ (70D) klang zuerst deutlich die religiöse Orientierung an, vermehrt in den folgenden Sätzen (71A). Die Rezension kehrt dann in die politische Sphäre zurück, bis mit „erlauben und erhoffen“ (72D) wieder auf die Religion angespielt wird.

erscheinen dann in anderem Licht.<sup>119</sup> „Man sucht in der Hilfe vergeblich nach dem Glauben an ein ‚Jenseits‘ von Krieg und Kapitalismus. Höher als bis zum starken industriellen demokratischen Deutschland langt es nicht in dieser Politik; Panzerschiffe, Eisenbeton, Stimmrecht sind ihre letzten Worte.“<sup>120</sup> Die schlagenden Beispiele dafür, wie es dem ergeht, der ohne Absolutes den Relativitäten der Welt ausgeliefert ist, sind ein Aufsatz Naumanns zum Balkankrieg und ein ebensolcher Naumanns zur Einführung des Taylorismus.<sup>121</sup> Das ratlose Bedauern des türkischen Schicksals „mag nun praktisch betrachtet tausendmal richtig sein – Naumanns Welterfahrung in allen Ehren –, aber eine politische Weltanschauung, die über solche trostlosen Wahrheiten<sup>122</sup> hinaus nichts, kein Wort mehr zu sagen hat, kann trotz all ihrer idealistischen Bestandteile nur bestehen unter der Voraussetzung, daß es – keinen Gott gibt.“<sup>123</sup> Gleiches gilt von Naumanns Ratlosigkeit angesichts der drohenden Einführung des Taylorsystems; er ist „ratlos, weil auch seine Sozialpolitik trotz ihres Eifers für allerlei Reformen nichts weiß und nichts wissen will von einer Überwindung der tieferen Ursache des Übels“.<sup>124</sup> Naumanns Ratlosigkeit ist die Folge der so gepriesenen vorsätzlichen Beschränkung auf den „praktischen sozialen Fortschritt“<sup>125</sup>.

Die bloß „praktische Betrachtung“<sup>126</sup> der Frage von Krieg und Frieden, die nur „das stumpfe Los eines niedergehenden Volkes“ als „trostlose Wahrheit“ zuläßt, ist – gottlos. Die Zusammenfassung enthält das Urteil des Rezensenten über Naumann; es fällt nach sorgsamer Prüfung der Umstände vernichtend aus: „Höher als bis zum starken industriellen demokratischen Deutschland langt es nicht in dieser Politik; Panzerschiffe, Eisenbeton, Stimmrecht sind ihre letzten Worte.“<sup>127</sup> Der nach rechts hin gerichtete, jedenfalls auf Deutschland begrenzte Idealismus endet angesichts zweier internationaler Entwicklungen in Ratlosigkeit; er findet keine Worte mehr, verstummt – ohne Gott.

„Man kann auch ein wenig weiter ‚links‘ stehen als die Hilfe.“<sup>128</sup> – die gebrandmarkte Ratlosigkeit ist nicht unvermeidliches Schicksal. So wendet der Rezensent den Blick nach links, in die Richtung, aus der jene anhaltende Unruhe und Sehnsucht kam, die beständige Frage nach dem Besseren. Hier findet sich ein höherer politischer Glaube, als Naumann und die Hilfe ihn aufbringen, die ratlos verstummen. Barth sah sich ja vor der Aufgabe, den reichsdeutschen und evangelisch-sozialen Lesern nicht allein die Sichtweise des Sozialismus begreiflich zu machen, sondern auch das Recht, das ihr nach der Einsicht der Schweizer Religiös-Sozialen in die Bedeutung des Sozialismus und der Sozialdemokratie zukam; zuletzt waren die Deutschen zu gleicher Einsicht in das eine Reich Gottes zu nötigen, die eine Herrschaft des erhabenen Gottes über die von ihm abhängige Welt. So versucht Barth, den Gesichtskreis der Leser Stück für Stück zu erweitern, seine Sicht der Dinge aufzubauen. „Es gibt nun eine Richtung, die hat einen höheren politischen Glauben, die will sich grundsätzlich bei keiner von den politischen und wirtschaftlichen Relativitäten beruhigen.“<sup>129</sup> Ihr weiterer Blick macht sie denen, die mit dem

<sup>119</sup> Das erste Zugeständnis ist ironisch gemeint, das Vertrauen und Wagen auf Masse und Führer sind Leichtsinns. Das zweite Zugeständnis ist ehrlich und trotzdem kritisch gemeint, weil nicht von grundsätzlicher (religiöser) Achtung des Sozialismus getragen. Das „(Gesucht und) nicht gefunden“ wird damit in Kraft gesetzt.

<sup>120</sup> 73C

<sup>121</sup> 73AB.BC. Zum Taylorismus vgl GA III 2,622ff.

<sup>122</sup> „das stumpfe Los eines niedergehenden Volkes“ (73A)

<sup>123</sup> 73AB. Im Vergleich mit der Predigt Nr 232 v 2.VIII. (Pred 1914,402Cf) sähe Barth hier nichts als naturalistische Hoffnungslosigkeit. „Ohne Gott“ heißt ohne Transzendenz, ohne andere, höhere Welt, ohne Ewigkeit.

<sup>124</sup> 73C. Der Leser fragt, an welche „tiefere Ursache des Übels“ nach dem in der verschweigenden Andeutung liegenden Wunsche Barths er denn zu denken habe. Mit einem Hinweis auf den unersättlichen Kapitalismus und einer Bloßstellung von dessen Selbstsucht wäre Barth (kaum) halb zufrieden gewesen. Die zureichende Antwort auf die Frage nach der Überwindung gibt erst das „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes“ (70C).

<sup>125</sup> 72B

<sup>126</sup> (Vgl) 73AB.

<sup>127</sup> 73C

<sup>128</sup> 72D

<sup>129</sup> 73C. Die Steigerung gereicht zum Besseren, obgleich sie das Ungenügen noch nicht behebt.

Praktischen sich zufrieden geben, überlegen; denn auch sie arbeitet bei den „Aufgaben des Tages“ sehr wohl mit, Konzessionen und Kompromisse sind ihr darum nicht fremd. Doch macht sie sie „von vornherein widerwillig, in apriorischem innerm Gegensatz zu allen Vorläufigkeiten, eben weil sie Vorläufigkeiten sind“.<sup>130</sup> „Über alles, was der Tag erfordert, sieht sie hinweg auf das Ziel einer völligen Menschengemeinschaft der Klassen und Völker.“<sup>131</sup> „Diese Richtung ist die internationale Sozialdemokratie“<sup>132</sup>. Das sozialdemokratische Wollen zeichnet sich dadurch vor allen andern Arten von Politik aus, daß da mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst gemacht wird. Die Gerechtigkeit ist hier die einzige, die revolutionäre Wirklichkeit.“<sup>133</sup>

An den vorstehend angeführten hat man die Kernsätze der Hilfe-Rezension. Im „höheren politischen Glauben“ der internationalen Sozialdemokratie, die sich (anders als Naumann und die „Hilfe“) nicht bei den politischen und wirtschaftlichen Relativitäten Deutschlands beruhigt und ratlos verstummt, wenn es darüber hinausgeht, wird (Barth) etwas von dem „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes spürbar“<sup>134</sup>. Weil die Sozialdemokratie international, idealistisch nicht nur der konservativen Rechten Deutschlands gegenüber, für alle Völker der Welt Gerechtigkeit<sup>135</sup> will, wie Gott sie will, wird hier „mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst gemacht“<sup>136</sup>. Indes Naumanns Idealismus „vor gewissen angeblichen Wirklichkeiten“, die letztlich Relativitäten sind, „kapituliert“<sup>137</sup>, ist für die internationale Sozialdemokratie die auch von Gott gewollte Gerechtigkeit „die einzige, die revolutionäre Wirklichkeit“<sup>138</sup>; und die „an Größeres glauben“ als an Naumanns „Selbstverständlichkeiten“<sup>139</sup>, „anhaltend unruhig und sehnsüchtig“ „mitten in dieser Welt“, darum „grundsätzlich revolutionär gegenüber dem Bestehenden“, weil „sehnsüchtig nach dem Besseren, das kommen soll, nach den absoluten

<sup>130</sup> 73D

<sup>131</sup> 73D. Vgl die Ablehnung des Klassenkampfes und das Dringen auf menschheitliche Gesinnung, wie im letzten Kap berichtet, zuletzt § 3; s ferner das Zitat aus dem Parteiprogramm in der folg Anm. – Was immer es im besonderen meint und heißt, es ist ein höheres Ziel als das der Hilfe-Politik: „Höher als bis zum starken industriellen demokratischen Deutschland . . . ; Panzerschiffe, Eisenbeton, . . .“ (73C)

<sup>132</sup> Barth nennt und meint keine Institution, keine Internationale! Er führt als Gegenstück zu den europäischen Nationen und ihrem nationalen Denken die Sozialdemokratie als internationale Bewegung an, die über die Grenzen der Nationen hinweg in allen Nationen (bereits) vertreten ist. Die am Ende der Rezension für möglich gehaltene Enttäuschung (75Df) trat bei Kriegsausbruch ein; in dem unter dem 13.VIII.1914 Rade zugesandten eigenen Nachwort zum Abdruck der Rezension (77ff) gab er den Irrtum zu; vgl 62f uö. Barths theologisch begründete religiös-soziale Auffassung hatte auch in diesem Punkt Anhalt am Programm der SPS; GA III 3,161Df Anm 2 wird zu Vortragsnotizen von 1915 aus dem Schlußabschnitt über die „Weltgeschichtliche Bedeutung des Sozialismus“ in der „Prinzipienerklärung“ des Programms der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz von 1904 zitiert (s auch ebd 357Cf Anm 22): „Indem die schweizerische Sozialdemokratie in Gemeinschaft mit den sozialistischen Parteien aller Kulturländer durch das Mittel des Klassenkampfes für die Aufhebung der Klassen und der Klassengegensätze kämpft, um an deren Stelle die Solidarität aller Volksgenossen zu setzen, wird sie mit ihrem Siege auch die nationalen Gegensätze beseitigen und die Solidarität aller Völker herstellen. – Damit erlöst die internationale Sozialdemokratie die Nationen vom Fluche des Militarismus und des Krieges und bringt ihnen mit der Erlösung aus Elend und Sorge auch den Frieden und die Verbrüderung zu gemeinsamer Bebauung und Kultivierung des ganzen Erdballs.“ Ebd 163D Anm 3 wird aus dem Schlußabschnitt des Programms der SPS zitiert: „Die sozialdemokratische Partei tritt also aus dem Rahmen einer reinpolitischen Partei weit heraus.“

<sup>133</sup> 73Df. Über Gerechtigkeit als Wille Gottes s KU 7ff; dann KU 93f § 25f; in Safenwil zu Gerechtigkeit: „Daß Gottes Reich zu uns komme in die Materie und auf die Erde. . . Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische usw.“ (III 2,396AB; Dez 1911; 416CD (Febr 1912)). – Barth spitzt den Internationalismus auf Gerechtigkeit zu. Barths zu spät eingegangenes Nachwort (77-79) handelt nicht von der Gerechtigkeit, sondern vom Sieg des Nationalismus.

<sup>134</sup> 70BC

<sup>135</sup> „Sozialismus bedeutet *Gerechtigkeit*“. (162BC; August 1915).

<sup>136</sup> 74A

<sup>137</sup> 76A mit Rückbezug auf 73AB: Vom „Idealismus der Hilfe“, der angesichts der „Sterbenden von Adrianopel“ und der „drohenden Einführung des Taylor-Systems“ ins Stocken gerät, gilt: „Ganz bestimmte Relativitäten verdichten sich ihr (der Hilfe) zu Wirklichkeiten“.

<sup>138</sup> 74A

<sup>139</sup> 70D.C

Zielen eines menschlichen Gemeinschaftslebens jenseits aller zeitlichen Notwendigkeiten“<sup>140</sup>, wovon trotz „so vieler feierlicher Anrufungen Kants und Fichtes“, der großen deutschen Idealisten, in der Hilfe nichts zu finden ist,<sup>141</sup> die sagen (den deutschen Evangelisch-Sozialen, der deutschen Christlichen Welt), letztes Wort des Rezensenten: „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“<sup>142</sup>

Nicht allein das politische weltliche, vielmehr das absolute göttliche Recht der Sozialdemokratie (nach der Auffassung des Schweizerischen Religiösen Sozialismus) war den deutschen Evangelisch-Sozialen überzeugend darzutun, als im strengen Sinn missionarische Aufgabe dieser Rezension. Ehe er mit dem „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“ schließt, untermauert Barth die in der These vorgetragene kritische Sicht Naumanns und der Hilfe mit zwei Argumenten, welche die Kritik abwandeln. Zum ersten. „Für dieses innerste Wesen der Sozialdemokratie (ihr Wollen, das in der angestrebten Gerechtigkeit mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst macht), für ihre revolutionäre Unruhe, für ihren Radikalismus, für ihren Enthusiasmus, hat die Hilfe kein, ich betone es: *kein* Verständnis.“<sup>143</sup> Barth wiederholt die der Hilfe gezollte Anerkennung ihres unverdrossenen Eintretens für soziale Reformen, die Linie, auf der auch sein eigenes praktisches sozialistisches Engagement lag.<sup>144</sup> Dann wiederholt er mahnend, warnend, beschwörend den Tadel: „Aber gerade gegenüber dem, was der Sozialdemokratie ihre unheimliche Größe gegeben hat,<sup>145</sup> weiß sie (die Hilfe) nichts zu tun, als sich in die Reihen der Siebenmalweisen zu stellen und über ihre ‚wirklichkeitsfremden Ideale‘ den Kopf zu schütteln.“<sup>146</sup> Das „Repertoire ihrer Polemik gegen links“ ist lächerlich. Wäre die von Naumann angestrebte Bildung einer Einheitsfront der sozialen Reformer möglich, „es handelt sich für uns nicht darum“.<sup>147</sup> Den gleichen „inneren Frieden“ mit „Kapitalismus, Nationalismus und Militarismus“ als „den Wirklichkeiten des gegenwärtigen Äon“ zu schließen, wie Naumann als Politiker ihn schloß, muß der Sozialdemokratie „sachlich unmöglich“ sein.<sup>148</sup>

Daraus folgt zum zweiten, Probestein der Verständigung zwischen den Evangelisch-Sozialen und den schweizerischen Religiös-Sozialen: „Und diese Unmöglichkeit scheidet die Sozialdemokratie gründlicher von der Hilfpolitik als diese selbst wieder von der der Konservativen usw. geschieden ist. Es ist ein religiöser Unterschied, der die Hoffnungen des Proletariats von den Hoffnungen des Hilfskreises scheidet. Diesen religiösen Unterschied versteht Naumann nicht, er verflacht ihn zu einem bloß politischen.“<sup>149</sup> Naumann und die reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen betreffend, liegt darin für Barth als Schweizer Religiös-sozialen Rezensenten ein scharfes, ein gewagt hartes Urteil: Naumann und die Deutschen sind religiös blind. Hat Barth Naumann doch bereits attestiert, daß seine politische Weltanschauung nur unter der Voraussetzung bestehen kann, „daß es keinen Gott gibt“.<sup>150</sup> Mit der Beschränkung

<sup>140</sup> 71A

<sup>141</sup> 71AB

<sup>142</sup> 76A

<sup>143</sup> 74A. Forts: „Sie hat hohes Verständnis für das industriell-demokratische Element, für den ganzen Reformapparat im sozialdemokratischen Programm; aber gerade dem gegenüber usw.“

<sup>144</sup> Man erinnere sich der im Winter 1913/14 angelegten Materialsammlung „Die Arbeiterfrage“ (III 2,(573)578-682) samt deren Verwendung in Schulungen. Für „Kampf“ um Reformen plädierte Barth von „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ an (III 2,375Cf.408A-C.414Df); zuletzt im Februar 1914 in Küngoldingen (III 2,730B; „Evangelium und Sozialismus“), im April 1914 mit dem Vortrag in Suhr (III 3,9ff detailkundig über „Das neue Fabrikgesetz“); im April 1915 in Seon (III 3,131ff; „Christus und die Sozialdemokraten“) uö.

<sup>145</sup> Womit Barth noch einmal die „Gerechtigkeit“ (74A) als „die einzige, die revolutionäre Wirklichkeit“, die das „innerste Wesen der Sozialdemokratie“ ist, anspricht; Gerechtigkeit, die Gott will.

<sup>146</sup> 74B

<sup>147</sup> 74C

<sup>148</sup> 74Cf

<sup>149</sup> 75A

<sup>150</sup> 73B. Die Türken unterlagen als sterbendes Volk. „Das mag nun praktisch betrachtet tausendmal richtig sein . . . , aber eine politische Weltanschauung, die über solche trostlosen Wahrheiten hinaus nichts, kein Wort mehr zu sagen

auf das in dieser Welt mögliche Vorläufige, Praktische ist eben wiederum die unheimliche, die göttliche Größe der Sozialdemokratie verkannt. Das Lob jener Vernünftigen ist so lächerlich wie die Polemik gegen die marxistischen Dogmatiker. Auf den Revisionismus zu setzen, mutet der Sozialdemokratie zu, ihr Wesen zu verraten.<sup>151</sup> Und wenn Naumann durch die fernere geschichtliche Entwicklung recht bekäme, so der Rezensent Barth,<sup>152</sup> es wäre nicht der Beweis „der einzig möglichen, der richtigen Politik“, vielmehr „für uns höchstens eine neue Enttäuschung“.<sup>153</sup> „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“<sup>154</sup>

### Zusammenfassendes, Beobachtungen, Bemerkungen

1. *Die Darstellung in Sprache und Stil:* Nach dem Vorspiel eines Überblicks (I) wird (II) die „dringendste Frage“ mit Hilfe eines in verschiedenem Sinne zu verstehenden zweimaligen „Evangelium“ formuliert, das erste Mal uneigentlich gebraucht, das zweite Mal eigentlich.<sup>155</sup> Das zweite bezeichnet das Absolute, mit dem ersten werden Relativitäten fälschlich so genannt. Naumann konnte nie anders als unter Absehung vom vollen „christlichen Ideal“ und Verzicht darauf Politik betreiben; darum: kannte er es je? Mit „(das eine ist) – etwas anderes ist“ wird die Frage stillschweigend in die Feststellung verwandelt, daß bei Naumann „neben oder über“ dem „Vorläufigen usw.“ von einem geglaubten „Größeren“ nichts „spürbar“ ist. Die Sehnsucht nach dem Größeren wird gleich schwebend, unbestimmt das ganze Leben umfassend beschrieben, bis auf einmal, wieder ebenso bestimmt wie mit „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes“, die „absoluten Ziele eines menschlichen Gemeinschaftslebens jenseits aller zeitlichen Notwendigkeiten“<sup>156</sup> benannt werden. – Nichts „spürbar“? O doch! Es folgt ein Abschnitt, in dem umgekehrt „das Absolute“ und „Idealismus“ uneigentlich gebraucht werden für teils höchst Ungewisses, fast leichtsinnig Gewagtes, ja zweifelhaftes Vorläufiges, teils für besonders Verdienstliches, das dennoch vorläufig ist. Wenn jenes beides auch noch weniger als der Sozialismus dem Absoluten gegenüber genügt: „Nach rechts vertritt die Hilfe den Idealismus.“<sup>157</sup> – Ein dritter Abschnitt entlarvt den Irrtum, ein kleiner, Abstand nehmender Tritt nach „links“ genügt dazu. Genannter Idealismus ist nicht absolut, gerät ins Stocken, wird relativ

---

hat, kann trotz aller ihrer idealistischen Bestandteile nur bestehen unter der Voraussetzung, daß es – keinen Gott gibt.“

<sup>151</sup> Umgekehrt verbindet die Religiös-Sozialen der Schweiz kaum eine Übereinkunft im politischen Detail, vielmehr die religiös-theologische Würdigung des sozialdemokratischen Sozialismus. Kutter war von dem „Unmittelbaren“, 1902, an aus idealistisch-philosophischen Gründen Gegner des Revisionismus und Freund des älteren, vorrevisionistischen Sozialismus, und er beharrte lebenslang auf der Distanz zur Partei.

<sup>152</sup> Man könnte diesen Schluß (75CDf) das dritte stützende Argument nennen.

<sup>153</sup> Es kam zur Enttäuschung; als die Rezension im Druck erschien, war der Erste Weltkrieg ausgebrochen; darüber s. Barths zu spät eingesandtes Nachwort (77-79), das von Naumann und der Sozialdemokratie spricht, nicht aber von dem ausgefallenen Kongreß.

<sup>154</sup> 75CDf. Über das „Wir“ s. aA.

<sup>155</sup> 70B. – Der Verfasser vergleicht in seiner Rezension zwei ungleich gegensätzliche Paare von Ideal und Wirklichkeit (Evangelium der Technik und Demokratie für die Agrarier und das konservative Großbürgertum; das Evangelium des absoluten Gottes gegenüber allem Vorläufigen, das Evangelium der Technik etc eingeschlossen), wovon der Mensch und Christ das zweite Paar der Gegenüberstellung wählen muß, weil für das ideale Ziel des zweiten Vergleichs das ideale Ziel des ersten zur relativen, vergänglichen Wirklichkeit zählt und also schon die Wirklichkeit der zweiten Gegenüberstellung die ganze erste Gegenüberstellung samt Ziel umgreift und einmal aufheben wird; alles relativ Entgegengesetzte im einen Absoluten. Oder: Die Rezension geht von dem Absoluten als dem einen Ziel aus, dem ein unvergleichlich geringerer Widerspruch in den Zielen, insgesamt nur relativ, sich entzieht, statt, in Hinordnung darauf und Unterordnung, dem einen Ziel als dem einen Absoluten sich zu fügen. Den (vergeblichen) Anspruch des Naumannschen Evangeliums in seinem Widerspruch drückt das zweimalige „Evangelium“ aus, uneigentlich und eigentlich gebraucht.

<sup>156</sup> 71A

<sup>157</sup> 72CD

und andere „Relativitäten verdichten sich“ zu bösen Als-ob-„Wirklichkeiten“.<sup>158</sup> Naumanns „politische Weltanschauung“ verstummt vorzeitig mit vergänglich-sterblichen „letzten Worten“ – als ob es „keinen Gott gibt“<sup>159</sup>, wie zwischendurch wieder nackte Deutlichkeit die verhüllende Sprache durchbricht. Der kleine Abstand von rechts hat den im uneigentlich gebrauchten „Evangelium“ liegenden Verdacht bestätigt: Naumanns „politische Weltanschauung“ weiß nichts vom Evangelium.

Die nun folgende andere Hälfte der rezensierenden Kritik (III) besteht in dem offenen Blick nach links, der freilich der Blick des Schweizer Religiös-Sozialen ist, was, von dem Vorgebrachten abgesehen, allein durch zwei beiläufige „uns“ und das „wir“ des letzten Satzes zum Ausdruck kommt. Von diesem besonderen Blickwinkel abgesehen, wird fortan unverblümt geredet. Mit „Es gibt nun eine Richtung, die hat einen höheren politischen Glauben.“<sup>160</sup> lenkt der Rezensent das Augenmerk auf die internationale Sozialdemokratie. Die Kritik besteht darin, daß der Rezensent dies Bessere vorstellt und die Blindheit (Naumanns und der Hilfe) für die (relative) religiöse Überlegenheit (der Sozialdemokratie) tadelt. Die religiöse Überlegenheit der Sozialdemokratie, die ihrem Wesen nach international, indes Naumann national denkt, ist dem einen Ziel des einen Absoluten gegenüber freilich noch relativ, doch immerhin auf das eine Ziel des Absoluten hingebunden und ihm untergeordnet.

Dem Blickwinkel entsprechend bleiben Politik und Religion, Vorläufig-Relatives und Absolutes beisammen und die Sprache demgemäß allgemein. Das Verhältnis von Religion und Politik, bisher verborgen der den Rezensenten leitende Gesichtspunkt, wird maßgebender Gesichtspunkt nun frei und offen. Der „höhere politische Glaube“ ist „auf das Ziel einer völligen Menschengemeinschaft der Klassen und Völker“ gerichtet.<sup>161</sup> So kommt der Rezensent von der internationalen Sozialdemokratie auf das „Wollen“<sup>162</sup>, das sie leitet und auszeichnet. Indem es auf „die Gerechtigkeit“ gerichtet ist, wird hier „mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst“ gemacht. „Die Gerechtigkeit ist hier die einzige, die revolutionäre Wirklichkeit.“<sup>163</sup> Die zum Ziel genommene Wirklichkeit des Absoluten ist in der Tat (wie zu Anfang des kritischen Teils als „Größeres“, an das wir glauben, bekannt) „grundsätzlich revolutionär gegenüber allem Bestehenden“, „jenseits aller zeitlichen Notwendigkeiten“.<sup>164</sup> Was aus dem so bestimmten „innersten Wesen“ der Sozialdemokratie kommt, kann dem allein an der „praktischen Politik“<sup>165</sup> orientierten Denken nicht anders als fremd sein usw. Die der Sozialdemokratie zugewachsene „unheimliche Größe“<sup>166</sup> hätte zwar Hinweis sein können auf den Weg Gottes in der Geschichte: der letzte verhüllt hinweisende Ausdruck, da hiermit ja nicht äußere, sondern die innere Größe eines „höheren politischen Glaubens“, der Suche und des Strebens nach „der Gerechtigkeit“ gemeint ist.

Religion und Politik stehen in Zusammenhang, gehören zusammen und sind doch als zuletzt auf ein absolutes Ziel gerichtetes Wollen der politischen Weltanschauung zum einen und Reformen in der Welt der Relativitäten, des Vorläufigen der Konzessionen und Kompromisse zum andern zu unterscheiden. Die Forderung der Ausrichtung auf das Absolute hin über den Gegensatz von Absolutem und Relativem hinweg spiegelt sich im Nebeneinander von uneigentlicher und eigentlicher Redeweise; im Versuch, eine Erweiterung des politischen Gesichtskreises sowie Erhöhung und Steigerung der politischen Zielsetzung bis zum Absoluten hin als auch für die Deutschen bestehende Notwendigkeit zu beschreiben. Die steigernde Ausdrucksweise, deren Barth in der Besprechung so reichlich sich bedient, legt (a) Naumann auf

---

<sup>158</sup> 73A

<sup>159</sup> 73B

<sup>160</sup> 73CD

<sup>161</sup> 73D

<sup>162</sup> 74A

<sup>163</sup> 74A

<sup>164</sup> 70D.71A

<sup>165</sup> 70B

<sup>166</sup> 74B

die Sphäre des Praktischen, Vorläufigen, Halben fest; mildert und verschleiert (b) freundlich ein wenig Kritik und Antithese und bringt (c) vorzüglich die vermißte Orientierung auf das Absolute zum Ausdruck, ohne (wie der Naumann-Vortrag) mit der Erklärung zu erschrecken, die Wirklichkeit sei Schein und die Idee die eigentliche und einzige Wirklichkeit.

2. *Gliederung*: 65A-70B I Überblick (65A-66A I.A Die Grundgedanken der Hilfspolitik; 66B-68A I.B Wichtige Artikel durch das Jahr; 68A-69B I.C Empfehlung an das Parteiblatt, den Geist höher schätzend als die Macht, zur Vertiefung des politischen Lebens beizutragen; 69BC-70B I.D Hauptartikel Naumanns und seine die Mitarbeiter prägende Art)

70BC-73CD II Erster kritischer Teil: Kritische Charakteristik (70BC-71A II.A Zweierlei Evangelium, ein uneigentliches<sup>167</sup> und das eigentliche, große, hohe; 71B-72CD II.B Naumanns begrenzter Idealismus und ethisch-religiös vertretenes Interesse gegenüber der konservativen und liberalen deutschen Rechten (72A höchst Gewagtes; 72AB Verdienste um den praktischen sozialen Fortschritt); 72D-73C II.C Von links her gesehen: halber Idealismus der politischen Weltanschauung Naumanns, da er in Ratlosigkeit endet, ohne ein Jenseits, mit letzten Worten des Vergehens – ohne Gott)

73CD-76A III Zweiter kritischer Teil: Das (religiöse) Versagen Naumanns vor dem höheren politischen Glauben, dem unverstandenen Gegenbild des (internationalen) Sozialismus (73CD-74A III.A Der (seinem Wesen nach) internationale Sozialismus macht, indem er „die Gerechtigkeit“ sich zum Ziel setzt, „mit dem Absoluten, mit Gott politisch Ernst“; 74A-75A III.B Für dies „innerste Wesen“ der Sozialdemokratie, das ihr „ihre unheimliche Größe“ gab, hat Naumann „kein Verständnis“; es handelt sich nicht um Zusammenarbeit (74C); 75A-C III.C Weil er ihn nicht erkennt, verflacht Naumann den religiösen Unterschied zu einem politischen; 75CD-76A III.D Sollte Naumann historisch recht behalten, wäre dies nur eine neue Enttäuschung, nicht Beweis seiner richtigen Politik) 76A Schluß: „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“

3. a) Von der Quellenlage her gesehen, ist die Hilfe-Rezension die zweite, weil gedruckt, immer schon bekannte Äußerung Barths in Sachen Sozialismus nach seiner Zuwendung dazu. Diesbezüglich wie überhaupt hat die Publikation vorhandener Manuskripte und selbst von Konzepten sowie der Druck der Gemeinde-Predigten ab 1913 die Quellenlage in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert.

b) Die Hilfe-Rezension, knapp gefaßt, wie sie sein mußte, stellte bis dahin die letzte der wenigen gedruckt vorliegenden Äußerungen des jüngeren Karl Barth dar, die von seinem Denken vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs zeugten. Was die näheren Umstände angeht, gehört Barths Rezension in den Zusammenhang der zu jener Zeit geführten Auseinandersetzung zwischen den Schweizer Religiös-Sozialen und der reichsdeutschen Richtung des Evangelisch-Sozialen Kongresses, deren Höhepunkt für den im September 1914 bevorstehenden internationalen christlich-sozialen Kongreß sich abzeichnete. Naumann stand den Schweizern für die deutschen Evangelisch-Sozialen. Die tiefe Kluft zwischen beiden Richtungen war Rade, der die Rezension für die „Christliche Welt“ in Auftrag gab, wie dem Rezensenten Barth bewußt. Letzterer sah den Graben wohl noch tiefer, den Gegensatz noch schärfer, da es sich für ihn allein um die religiös-theologische Würdigung des Sozialismus handelte und für ihn damit die Differenz von Christentum und Unchristentum auf dem Spiel stand.

c) Die von Barth mit der Übernahme der Rezension verfolgte Absicht grundsätzlicher Auseinandersetzung zeigt die Vorbereitung durch Einsichtnahme in Naumanns Bücher. Zu beachten ist gleichwohl, daß der bekannte Vortrag (und Artikel) vom Dezember 1911 über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ (samt nachfolgendem Briefwechsel), gehalten vor dem Safenwiler Arbeiterverein und seinen Gästen, etwa aus der Reihe der nicht-sozialistischen

<sup>167</sup> Das uneigentliche Evangelium erhebt ein Vorläufig-Selbstverständliches (insofern als Konzessionen und Kompromisse auf das Eigentliche, Absolute hin ausgerichtet) zur Würde allgemeingültiger letzter Ideen.

Kirchgenossen, die Hörer und noch uns Heutige an Barths Aufklärung über sich selbst und seine Wandlung zum Schweizer Religiösen Sozialisten teilnehmen läßt. Der Küngoldinger Vortrag vom Februar 1914 ist vor christlichen Sozialisten in der Nachbarschaft (und Gästen) gehalten. Beide Male spricht Barth auf Einladung eines Arbeitervereins vor mehr oder weniger wohlgesonnenen Schweizer Sozialisten über Christentum und Sozialismus. Die Rezension hingegen wendet sich an reichsdeutsche evangelische Christen, bei denen Barth auf Teilnahme an der sozialen Frage (in der Art des Evangelisch-Sozialen Kongresses) hoffen mochte, aber Ablehnung der Sozialdemokratie voraussetzen mußte, obgleich der Schweizer Religiöse Sozialismus ihnen mehrfach vorgestellt worden.

d) Als Einzelheit ist in eben diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß Barth die strittige Friedensfrage nicht als eigenen Gegenstand aufnimmt. Die Balkankriege hatten die Gefahr eines großen europäischen Krieges deutlich gemacht, die sozialistische Internationale in Eile für den November 1912 nach Basel einen Friedenskongreß einberufen. Von dessen Verlauf beeindruckt strebte Ragaz, einer der Hauptverantwortlichen für einen geplanten internationalen christlich-sozialen Kongreß, desto hartnäckiger, die Friedensfrage zu einem Hauptthema auch des geplanten christlich-sozialen Treffens zu machen, wogegen der Evangelisch-Soziale Kongreß sich sträubte.<sup>168</sup> Schließlich erging im Mai 1914 die Einladung zu dem für Ende September 1914 geplanten internationalen Kongreß für soziales Christentum, der ebenfalls in Basel stattfinden sollte. Daß (1) die Friedensfrage in Barths Rezension als Gegenstand außer und neben dem Sozialismus nicht erscheint<sup>169</sup> (auch nicht die Anti-Kriegsfrage; allenfalls der Anti-Militarismus), ist verständlich, weil (2) Barth die radikale Position Ragazens nicht teilte<sup>170</sup> und (3), diesen Punkt hervorzuheben, das Theologisch-Grundsätzliche der Auseinandersetzung mit Naumann und der Hilfe beeinträchtigt hätte. Barth hätte (4) aus seiner Sicht wie erst recht für die angesprochene deutsche Öffentlichkeit der Christlichen Welt und des Evangelisch-Sozialen Kongresses eine neue, weit andere Frage dazuhin oder nebenbei angehen und behandeln müssen, und dies auf eine für die Leser nicht weniger unverständliche Art.

4. a) Zweierlei räumt Barth der Hilfe ohne weiteres ein: zum ersten, daß sie über die Entwicklung in der sozialen Frage fortlaufend bestens unterrichtet und auch „so konsequent und tapfer für den praktischen sozialen Fortschritt eintritt“.<sup>171</sup> Noch löblicher ist, daß sie, nach rechts gewendet (dem nationalen Freisinn höherer Beamter, Kapital und Industrie, dem ostelbischen Großgrundbesitz gegenüber), statt zu resignieren oder gar zu verzweifeln, den Idealismus des Fortschritts mit einem geradezu „ethisch-religiös“ zu nennenden „Interesse“ vertritt.<sup>172</sup>

b) Das aber kann Naumann und der Hilfe nicht nachgesehen werden, daß er die Relativitäten nicht ausdrücklich Relativitäten nennt und das „Evangelium“ der Technik, der Macht und des allgemeinen Stimmrechts nicht ausdrücklich dem Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes als dem Ziel aller Dinge unterordnet. Der Rezensent Barth erwartet zwar nicht ausdrückliches Unterordnen, aber „spürbares“<sup>173</sup>; auch eine Neben- oder Gleichordnung hätte ihm nicht genügt.<sup>174</sup> –

<sup>168</sup> Leider findet sich nichts darüber bei vBassi, Otto Baumgarten, 1988, oder Gottfried Kretschmar, Der Ev-soz Kongreß, 1972.

<sup>169</sup> In dem kurz nach Abfassung der Rezension vor einem religiös-sozialen Kränzchen gehaltenen Vortrag über Naumann wird sie ebensowenig eigens erörtert. (III 3,61ff)

<sup>170</sup> „Gegenrede betreffend Militär-Flugzeuge“, 1913 (III 2,485ff). – Barth sah den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Militarismus, urteilte in der Frage von Krieg und Frieden aber nicht vom Sozialismus ausgehend, sondern anthropologisch (zB in den Predigten 1913 über die Balkankriege): Krieg ist ein Rückfall in die Barbarei, die ungezähmte Natur, in tierische Wildheit.

<sup>171</sup> 72B

<sup>172</sup> 72A

<sup>173</sup> 70BC

<sup>174</sup> Im Naumann-Vortrag wird „Eigengesetzlichkeit“ ausdrücklich abgelehnt. (51A)

5. Barth und Naumann kommen in der reformerischen Auffassung der sozialen Frage und des Sozialismus überein. Einigen wichtigen Leitbegriffen und Zielvorstellungen des Sozialismus stehen beide fremd gegenüber. Barth adaptiert sie durch deutende Beziehung auf das Reich Gottes oder das Evangelium vom absoluten und lebendigen Gott (in einem Religiösen Sozialismus) und fügt sich ihnen, soweit er der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, die den Sozialismus politisch vertritt, sich unterordnend anschließt, beides mit Berufung auf deren Parteiprogramm („Wollen“). Naumann ist in der sozialen Frage zu gemeinsamer „Gegenwartsarbeit“ bereit,<sup>175</sup> lehnt aber die sozialistische Weltanschauung ab, neben Sozialreformen eigene (politische) Ziele anderer Art (etwa Verfassungsreform, innere Einheit der Gesellschaft und des Staates) verfolgend, wie Barth sie etwa zum eidgenössischen Betttag für die Schweiz auch entwickeln kann.<sup>176</sup>

6. Was aber trennt den Barthschen und den Naumannschen Reformwillen so sehr, daß Barth die Hilfe-Rezension abfaßte? Barth verwirft keines der Ziele, die Naumann außer der sozialen Reform verfolgt, namentlich für sich; sie sind ihm in diesem Augenblick gleichgültig. Die Aufmerksamkeit gilt einzig dem „Idealismus“, dem „höheren politischen Glauben“.<sup>177</sup> „Für uns ist die dringendste Frage die, inwiefern in der Hilfpolitik noch heute neben oder über dem Evangelium der Technik, der Macht und des allgemeinen Stimmrechts das Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes spürbar ist.“<sup>178</sup> Vom göttlichen Evangelium spürt und findet Barth in allen Bestrebungen Naumanns nichts. Er will es an dessen Artikeln zum Balkankrieg und zum Taylorismus zeigen. Die Betrachtung geht nicht höher, als daß er vom „stumpfen Los eines untergehenden Volkes“ spricht und dem Unvermögen Europas, den Krieg zu verhindern:<sup>179</sup> nicht nur „trostlose Wahrheiten“, sondern „eine politische Weltanschauung“, die insgesamt nur bestehen kann „unter der Voraussetzung, daß es – keinen Gott gibt.“<sup>180</sup> Ebenso „ratlos“ läßt Naumann das Taylor-System, eine Frucht des Kapitalismus. „Man sucht in der Hilfe vergeblich nach dem Glauben an ein ‚Jenseits‘ von Krieg und Kapitalismus.“<sup>181</sup> Im Urteil des Religiösen Sozialisten Karl Barth ist Naumanns politische Weltanschauung gottlos; sie beschränkt sich auf den Bereich der Erfahrung, das Diesseits, das Zeitliche, Vergängliche, das allgemeine Kulturbewußtsein; sie weiß nichts (gibt jedenfalls nichts zu erkennen) von der Beziehung auf die Wirklichkeit des Guten, die erst das religiöse Subjekt kennt und vermittelt. Wäre Naumann auf Gott hin orientiert (will sagen: auf den Gott, der Gott ist), er könnte ebensowenig wie die

<sup>175</sup> „Und darum läuft ihre (der Hilfe) ganze Stellung gegen links hinaus auf die immer wiederkehrende Einladung, . . . Arm in Arm mit dem entschiedenen Liberalismus ‚Gegenwartsarbeit‘ zu machen. . . . Es handelt sich für uns nicht darum.“ (74C)

<sup>176</sup> Barths (und anderer Religiöser Sozialisten) Deutung beiseite gesetzt, bleibt, wie sich versteht, die Frage, ob (etwa durch den Revisionismus verleitet) Naumann für eigentümliche Kräfte des Sozialismus genügend Verständnis aufgebracht und ihn (selbst praktisch) ausreichend gewürdigt habe. Ebenso, ob Naumanns Gesichtskreis der außen- und weltpolitischen ‚Zielsetzung‘ vor dem Ersten Weltkrieg weit genug gewesen sei – gemessen allein an dem späteren Naumann.

<sup>177</sup> 73C. Selbst das, ob in Deutschland eine politische Zusammenarbeit in Tagesfragen möglich ist oder nicht, stellt nach Barth kein Punkt des Interesses der Schweizer Religiös-Sozialen dar (weil nur eine rein politische Frage); das Interesse der Schweizer Religiös-Sozialen gilt allein der Frage der religiös-theologischen Beurteilung des (internationalen, dh für Barth: in menschheitlichem Interesse über Nationalinteressen erhabenen) Sozialismus. Dies allein, meint Barth damit, kann und muß auf dem Basler Kongreß im September verhandelt werden; Barth drängt (den Deutschen, dem Evangelisch-Sozialen Kongreß gegenüber) sozusagen auf einen theologischen Kongreß anstelle eines christlich-sozialen im Interesse der sozialen Frage.

<sup>178</sup> 70BC

<sup>179</sup> Bei gleicher Beschreibung von Naumanns politischen Zielen in der Hilfe-Rezension und im wenig späteren Naumann-Vortrag kommt in ersterer von deren und Naumanns Aufmerksamkeit auf außerdeutsche Vorgänge bereits durch die Überschriften angeführter Artikel beiläufig etwas zur Geltung, indes im wenig späteren Vortrag von dem durch den Imperialismus bestimmtem, doch immerhin weltweiten Horizont seines Denkens mehr in dessen Darstellung und Würdigung eingeht. Später gewann Europa als der Lebensumkreis Deutschlands für Naumann an Bedeutung.

<sup>180</sup> 73AB

<sup>181</sup> 73C

Schweizer verkennen, daß Sozialismus und Sozialdemokratie auf dem Wege zu Gott liegen.<sup>182</sup> Anders als das Wollen jener gibt jedoch Naumanns politische Weltanschauung von höheren Zielen (und Unterordnung), höherem Glauben, Sehnsucht nach dem Vollkommenen nichts zu erkennen, ja sie leugnet (oder verleugnet) es. Sie müßte (dem Kategorischen Imperativ oder der Goldenen Regel gemäß) auf das Reich Gottes zustreben; Naumann müßte als deutscher Politiker nicht allein erklärtermaßen, sondern spürbar, das heißt auch erkennbar, zum Beispiel über die sozialen Reformziele hinaus, danach trachten, den Willen Gottes auf der Erde zu erfüllen, der internationalen Sozialdemokratie gleich „die Gerechtigkeit“<sup>183</sup>. In wem (und in wessen politischer Weltanschauung nach seinen Worten) von diesem Wollen aber nichts anzutreffen ist, der ist gottlos. Er lebt, doch nur natürlich, ohne die sichere Richtung und Kraft des Geistes, mit dem kurzen Blick des Tieres, immanent-selbstisch (ob nach den persönlichen oder gemeinschaftlichen Zielen), nicht seiner (und der Welt) transzendenten göttlichen Bestimmung entsprechend. Bei einer im Widerspruch zu Kategorischem Imperativ und Goldener Regel immanent-selbstisch verbleibenden politischen Weltanschauung für sich fromm zu sein und privat für die eigene Person (egoistisch) auf die eigene Seligkeit zu hoffen, bringt den Menschen in seinem Streben über die tierische Selbstsucht nicht hinaus, er bleibt auch für die eigene Person gottlos.<sup>184</sup>

7. Schließlich versteht sich, daß der verschiedene Zusammenhang, in dem soziale Reform bei Barth und bei Naumann steht, diese auch nach Ziel und Absicht unterschiedlich prägt.

---

<sup>182</sup> „Jesus kündigte die *neue Welt der Gottesordnung und der Bruderliebe* an. Der Sozialismus realisiert davon nur ein Stück, bringt nicht das Paradies auf die Erde . . . , aber doch ein *Stück*, das die Voraussetzung anderer ist. Vom ‚Endziel‘ des Evangeliums ist das Endziel des Sozialismus eine Vorstufe.“ (III 2,732BC; Febr 1914)

<sup>183</sup> 74A

<sup>184</sup> Scharf genug sprach Barth in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, vom Cohen-Herrmann-Schema her verständlich, vom Abfall der Kirche (395A.C); vgl ferner 396A-C.405Bf (selbstsüchtige Seligkeitshoffnung!). 550Df.551D-D. Barths kritisches Urteil entsprach in jenem Vortrag vom Dezember 1911 dem seines Bruders Peter, RudLichtenhans, dem Kutters, soweit er referiert wurde, sowie dem Urteil Jean Matthieus in seinem Buche von 1913. Ist das Urteil über Naumann in der Hilfe-Rezension noch einen Ton schärfer, so übernimmt Barth hier die volle Schärfe von Kutters „Sie müssen!“ (1903; zit nach der Ausgabe Jena 1910), und dies nicht mehr in flehender Mahnung der protestantischen Kirche (samt Evangelisch-Sozialem Kongreß), insbesondere der deutschen Landeskirchen (der preußischen voran), als beschwörende Anklage, sondern als Richterspruch und Diagnose: „Wer unter den Christen versteht das Wort ‚Liebet eure Feinde‘? Wer begreift das Gebot: ‚Sammelt euch nicht Schätze auf Erden; sorget nicht für den andern Morgen‘? Sind das nicht Worte einer großen gewaltigen Vergangenheit, un bequem für unsere zierliche, zwerghafte Christlichkeit? Ist also der Umstand, daß wir das gerade Gegenteil von ihnen ausüben, nicht ein Zeichen für unsere – *Gottlosigkeit*?“ (4CD) „Ja, die evangelische Kirche hat des lebendigen Gottes vergessen.“ (14A) „Es ist so: die evangelische Kirche hat des lebendigen Gottes vergessen. – Sie hat seiner vergessen darin, daß sie die Größe der Sozialdemokratie nicht ansehen kann, ohne sie sofort abzuschwächen und auf ihren eigenen geistigen Besitzstand zu reduzieren.“ (15A) „Wie wiederholen es: die Christenheit kennt den lebendigen Gott nicht.“ (24A) „Sie (die Kirche) gebraucht das Schwert des Geistes, um allen Geist auszulöschen. Sie redet vom Worte Gottes, um das Göttliche zu verfälschen. Sie ist fromm, aber ihre Frömmigkeit ist Gottlosigkeit.“ (25D) „Warum hat sie (die Kirche) nur Worte? Warum hat sie keine Taten? – Sie hat keinen Gott. – Sie ist gehalten durch ihre christliche Überlieferung.“ (26C) „*Soll der Mammon fallen, dann muß das heutige Privateigentum fallen.* Das hat die Sozialdemokratie erkannt, . . . Sie sagt: . . . Wir müssen handeln. Hierin liegt der verborgene Grund ihres Atheismus. Sie sieht das Bekenntnis zu Gott zurückschrecken vor dem Mammon. Darum hält sie alle Religion für Aberglauben. Und das bedeutet eine große Schuld der christlichen Kirche: die Kirche ist selbst dem Mammon verfallen.“ (33AB) (Nach einem Zitat Martins v Nathusius:) „So redet ihr – und merket nicht, welcher Gottverlassenheit ihr damit Ausdruck gebet.“ (47AB) „ ‚Aber‘, so sprecht ihr, ‚der Geiz regiert nun einmal die Welt. . . ‘ . . . Gestattet mir die Antwort, daß ich in dieser Sprache nichts anderes als Glaubenslosigkeit – Gottlosigkeit zu erkennen vermag.“ (52C) „Was soll das nur heißen: unser Evangelium ist fürs Innere, nicht fürs Äußere? Liegt in dieser unhaltbaren, ungöttlichen Zertrennung nicht das bittere Geständnis verborgen, daß unser Christentum matt und müde ist, keine Tatkraft mehr besitzt, keinen Geist, keinen Gott? –“ (53D) „Und da wiederholen wir es: *die Kirche, mag sie sich katholisch oder evangelisch nennen, ist vom Geiste des Mammons beherrscht.*“ (55D) „Sie (die Sozialdemokratie) sieht eine sich zu *Gott* bekennende Kirche dem *Mammon* dienen, darum will sie nichts von Gott wissen, weil sie nichts vom Mammon wissen will.“ (59AB) „So bedeutet sie (die Kirche) einen Fluch für die Menschheit. Warum? *Sie anerkennt das Böse.* – Das ist ihr großer Abfall vom lebendigen Gott.“ (100D)

a) Barth trat anfänglich dafür ein, die Lösung der sozialen Frage sei eine Aufgabe des gesamten Vaterlands und durch eine Erneuerung des Gemeingeistes aller zu lösen. (Zofinger-Referat; Genf) Dann vertrat Kant-Cohens menschheitlich orientierter Staat sich mit Schweizer Patriotismus im Sinne des Rütli-Geistes ebensogut, wie er Nationalismus widersprach. Durch den Staatsgedanken ohnehin unter der Forderung der Reform als beständiger Notwendigkeit gehalten (was ihm an Bedeutung gab wie nahm) wurde durch den Staatssozialismus seine Reform durch die Aufgabe der Vermittlung zwischen den Parteien des Klassengegensatzes bestimmt.<sup>185</sup> Der Aspekt der beginnenden Verwirklichung des Gottesstaates oder des Reiches Gottes ließ religiös-sozialistisch sich unter dem besonderen Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit als göttlicher Gerechtigkeit auf den Zukunftsstaat übertragen, der mit neuen Menschen eine neue Welt und Menschheit beginnt, weshalb ohne Feindschaft, heilig, selbstverleugnend zu kämpfen ist. Wird dem Staat praktische Bedeutung zuerkannt, so der Menschheit, vielmehr Reich und Herrschaft Gottes alle religiöse. Und immer noch ließ sich der Rütli-Geist beschwören; das sicherte zugleich die bleibende Bindung an das nach Gottes Providenz bevorzugte Schweizer Vaterland. Die Mammonisten zwar waren in ihrer naturhaft-tierisch-immanenten Selbstsucht gebrandmarkt, schieden mit der moralischen Verurteilung ihrer Klasse, taten sie nicht Buße, um mitzukämpfen, als Mitträger der gemeinsamen Aufgabe aus, blieben aber als Gegner (in der Hoffnung auf ihre Verwandlung) zu achtende Verhandlungspartner auf dem gemeinsamen Wege. Kurz, das Barthsche religiös-sozialistische Reformertum sieht sich im Blick auf Volk, Vaterland, Staat einerseits antikapitalistisch-parteilich (in menschheitlichem Dienste) und andererseits individuell moralisch im Kampf und beides miteinander in vertrauensvollem Gehorsam gegen Gott; im Rütli-Geist nach Gottes Willen schweizerisch-bodenständig.

b) Daß der spätere Politiker Naumann (der auch seine Gewährsleute hatte) darauf verzichtete, in Hinsicht auf die soziale Frage eine religiöse Verpflichtung geltend zu machen und praktisch-politisch sich mit Gegenwartsarbeit begnügte, bezog sich auf den bestehenden (deutschen) Staat und seine Gesellschaft. Die soziale Frage (die Arbeiterfrage) bezeichnet eine schwere gesellschaftliche Verwerfung in Volk und Staat, soziale Reformen sollen heilen und (wieder) integrieren. Für den späteren Naumann steht im Vordergrund, was nach Barth auf dem Wege zu menschheitlicher Vollkommenheit auch die Schweiz nötig hatte: erneuerte innere Einheit des Volkes und seines Staats.<sup>186</sup>

8. Um ins Jahr 1914 und zu Barths Rezension zurückzukehren, die, noch vor dem großen europäischen Kriege verfaßt, in den ersten Kriegswochen dann gedruckt wurde: Die Rezension zeigt den Schweizer Religiösen Sozialisten Barth in der Auseinandersetzung mit dem reichsdeutschen evangelischen Christentum, das zwar an der sozialen Frage Anteil nahm, Sozialismus und Sozialdemokratische Partei aber ablehnte. Stehen in der Hilfe-Rezension somit zwei christliche Ansichten und Einstellungen zum Vergleich, so endet dieser Vergleich von Seiten Barths nicht allein mit Kritik und Ablehnung der anderen Ansicht, sondern mit allerschärfster Verurteilung und Verwerfung: Gottlosigkeit. Und dies, obgleich Barth von dem weiß, was der spätere Naumann da „neben“ oder dar „über“ heilig gehalten hat. Für Barth stehen nicht Sozialpolitik, sondern Religion und Theologie zur Debatte, und dies in einem Sinne, der über den Zusammenhang des Schweizer Religiösen Sozialismus doch wohl hinausreicht.

9. a) Die Besprechung der Hilfe wurde im Juni und Juli 1914 ausgearbeitet. Zu dem scharfen Urteil über Naumann (und die Deutschen) sei an dieser Stelle daran erinnert, daß Barth am 7. Juni 1914, dem Sonntag nach Pfingsten, seiner Safenwiler Gemeinde die Predigt über die Berner Landesausstellung hielt, die er hernach, überarbeitet, in den Neuen Wegen drucken ließ.

<sup>185</sup> Ragaz vertrat einen freien Sozialismus, weil ihm der Staat bourgoiser Klassenstaat geworden war.

<sup>186</sup> Nicht zu vergessen: Der Schweizerstolz auf die eidgenössische Demokratie sieht sich weit erhaben über das reichsdeutsche Kaisertum und gar über die russische Despotie. (III 2,374Df; vgl 372Df; Okt 1911) Der Kriegsausbruch schafft oder vertieft einen religiösen Unterschied. (Predigten Nr 235ff)

Bereits der Entwurf für die Predigt in Safenwil zeigt die Ansätze zu einer allgemeinen, religiös begründeten Kulturkritik, die er in der Ausarbeitung verstärkte. Schon im Entwurf für Safenwil heißt es über die Landesausstellung als Spiegel des Schweizervolks: „Wir folgen mit halbem Herzen den guten Geistern der Wahrheit, des Rechts, der Bruderliebe, mit halbem Herzen aber auch dem Dämon der schrankenlosen Gier, des Genusses, des Unfriedens. Seht, das heißt: Schaden leiden an seiner Seele, fern sein vom lebendigen Gott, wenn man alles so halb ist. Und nun möchte ich euch das wünschen, daß recht viele von denen, die die Ausstellung besuchen oder davon lesen und hören, auch etwas spüren von dieser entsetzlichen Halbheit, von diesem fürchterlichen Widerspruch, der durch unsere ganze Kultur hindurchgeht trotz all ihrer Feinheit und all ihres Glanzes.“<sup>187</sup>

b) Wird Naumann religionsferne weltoffene Natur- und Kulturseligkeit zugeschrieben und vorgeworfen, so ist der Schweizer Religiöse Sozialismus von seiner Kutterschen Wurzel her eine kulturkritische Bewegung. Das Cohen-Herrmann-Schema hatte Barth erlaubt, Religion und Kultur in ein „positives“<sup>188</sup> Verhältnis zueinander zu bringen, indem er historische Kritik und Monopolansprüche der Naturwissenschaft als allgemeines Kulturbewußtsein würdigen, Religion und Theologie aber unterordnen konnte. Die Safenwiler Predigt wendet sich (nachweisbar seit 1913) gegen das halbe Christentum der Kirche, aus Genf brachte Barth die Verwerfung des bürgerlichen Mammonismus mit und trat mit religiösem Sozialismus auf die Seite der Arbeiter.<sup>189</sup> Indem Barth in der Predigt über die Berner Landesausstellung sich der allgemeinen Kulturkritik öffnet, vollendet sich ihm das Verwerfungsurteil über die moderne Welt ihrer Gottesfremde wegen. In diesem Augenblick sucht Barth in der Hilfe-Rezension die grundsätzliche Auseinandersetzung mit Friedrich Naumann.<sup>190</sup>

### § 3 „Politik, Idealismus und Christentum bei Friedrich Naumann“<sup>191</sup> – Bei Naumann Politik ohne Idealismus und Christentum, indes die Gottesfrage entscheidend ist

Zwei bis drei Wochen, nachdem Barth die Hilfe-Rezension eingereicht hatte, fand am 21. Juli 1914, also immer noch vor Kriegsausbruch, im Safenwiler Pfarrhaus ein religiös-soziales Kränzchen statt. Offenbar sagte Kutter als Redner ab, und Barth sprang in Eile mit einem Referat über „Politik, Idealismus und Christentum bei Friedrich Naumann“<sup>192</sup> ein, wovon ein Stichwort-Konzept erhalten ist. Der Entwurf verdient aus mehreren Gründen Beachtung. Barth spricht von Naumann, ohne durch die Aufgabe gebunden zu sein, einen Jahrgang der Hilfe anzuzeigen; ist vielmehr frei, die bei den gründlichen Vorarbeiten für die Rezension gewonnene Einsicht

<sup>187</sup> Pred 1914, 299Df; vgl 313BC.

<sup>188</sup> III 1,347B

<sup>189</sup> Mit „Verdienen, Arbeiten, Leben“ erhofft er dort eine neue Lebensanschauung, später in der sozialistischen Bewegung den Beginn einer neuen Welt.

<sup>190</sup> Aus dieser Konstellation ergibt sich, daß Naumann trotz des theologischen Rückzugs weltoffen-modern wirkt, Barth indessen, allem Sozialismus zum Trotz oder eben wegen seines religiösen Sozialismus, auf konservativ-christliche Weise weltabgewandt und kulturkritisch der Gegenwart fern, mag er dies noch so gewandt ausdrücken.

<sup>191</sup> III 3,(48)49-60; Erstdruck des Konzepts für den Vortrag am 21.VII.1914; gedruckt nach der leicht überarbeiteten (dh v ihm selber ergänzten) Abschrift, die Barth nach einigen Tagen für den Freund Wilhelm Loew anfertigte. – Zur Einleitung: Die in GA III 3,61ff anschließend abgedruckte Hilfe-Rezension war im April 1914 (in Vorbereitung des Basler Kongresses im September dJ) von MRade als Herausgeber der CW erbeten worden. Zur Angabe des Kongreß-Themas (48D) und über den Zweck des Kongresses (49B) s (richtiger) S 64 Anm 18 sowie ob in der Einleitung zur Hilfe-Rezension. Worüber HKutter, für den Barth als Redner einsprang, hätte sprechen sollen, scheint unbekannt. Barth jedenfalls sah das Kränzchen als im Zusammenhang der Vorbereitung auf den Kongreß im September stehend an; er fertigte die Abschrift für Loew mit der Bitte, ihn auf Lücken des Verständnisses aufmerksam zu machen, zumal er am Kongreß selber teilnehmen wollte (s unt Anm 230) – Nach dem gedruckt und ungedruckt Überlieferten (samt Konzepten) wäre dieser Naumann-Vortrag bis dahin der einzige Vortrag gewesen, den Barth vor einem religiös-sozialen Hörerkreis hielt. (Der nächste nach GA „Unsere Stellung zur Kirche“, am 24.I.1916 in Rümlingen gehalten; III 3,(246)246-249.)

<sup>192</sup> 49B

vorzutragen. Er redet vor Schweizer Gesinnungsgenossen, nicht an eine deutsche Öffentlichkeit gewendet. Nach dem Entwurf plante Barth vier Teile. Der Titel ist so verstehen, daß der Politik Idealismus und Christentum gegenübergestellt werden. Überschrift und Einleitung zufolge sieht Barth sich vor einer wohlvertrauten Frage: dem „Problem des Verhältnisses von Christentum und Kultur, Idee und Wirklichkeit, Gott und Welt“<sup>193</sup>. Es ist das einst mit Hilfe des Cohen-Herrmann-Schemas gelöste Problem von Religion und Kultur.

Von den vier Teilen des Vortrags ist der erste „Naumanns politischer Weltanschauung“ gewidmet.<sup>194</sup> Unter den drei Zielen Naumanns nennt Barth auch hier an erster Stelle „Entfaltung der deutschen Industrie“, dann „Demokratie und Weltmacht“.<sup>195</sup> Denn: „Das moderne Deutschland ist ein *Industrieland*.“<sup>196</sup> Die Veranlagung der Menschen und die Bevölkerungsvermehrung „machen den technisch-wirtschaftlichen Aufstieg zur ersten politischen Aufgabe“. Gedeihende Industrie ist „Vorbedingung des ökonomischen Wohls“ wie der „persönlich-geistigen Hebung“ der Massen“.<sup>197</sup> Der bleibenden Bedeutung des Unternehmertums zum Trotz folgen aus der Industrialisierung als Postulate „Demokratisierung des wirtschaftlichen Lebens und deutsche Weltmachtstellung“. In Naumanns Ausführungen über Demokratie findet Barth „die deutlichsten Residuen des früheren christlich-idealistischen Standpunktes“. Der Staatsgedanke ist „national umgebogen“. Damit „der ganze Wirtschaftskörper“ sich hebe, ist Freiheit nötig, „daher lebhaftes Interesse an Gewerkschafts- und Genossenschaftsbewegung“. Auch die gewünschte Weltmachtstellung setzt „Freiheit und Fortschritt im Innern“ voraus und daher eine Wahlrechtsreform. Industrielles und demokratisches Ideal fordern Deutschlands Weltmachtstellung; „Germanismus“ nennt Barth den „Glauben an die besondere Mission Deutschlands“. „Expansionspolitik“ bedeutet „Kolonialpolitik“, „daher Kaisertum, Militär, Marine“.<sup>198</sup>

Nach der „politischen Weltanschauung“, die zum allgemeinen Kulturbewußtsein rechnet, wollte Barth im zweiten Teil des Vortrags<sup>199</sup> auf deren „religiös-ethischen Hintergrund“ zu sprechen kommen. Wie steht es bei Naumann mit der Religion? Auch diesbezüglich ist Barths Vorsatz offenbar, die Beschreibung eines „Werdens“ zu vermeiden und sich mit dem „Resultat“ zu begnügen. Dennoch beschreibt Barth in diesem Teil mit zwei Abschnitten Anfang und Ende einer Entwicklung. „Trennung“ und „Scheidung“ bezeichnen den Ausgangspunkt, als „negativ“ bezeichnet, da der Redner bedauert, was Naumann verliert und als verloren aufgibt. Erinnerung man sich, wie sehr Barth seit der ersten Äußerung des Kandidaten 1909 an einer „positiven“ Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur gelegen war, so versteht man, wie schwer wiegt, was er nun, vom Naumann der Gegenwart aus auf dessen Herkunft und Beginn zurückblickend, als „negativ“ an den Anfang stellt: „Trennung des Religiös-Christlichen von der Politik, die ihre Eigengesetzlichkeit hat.“ Politik und Christentum samt Deutschem Idealismus sind Thema dieses Vortrags, insofern der Redner Barth seinen Zuhörern vorstellen will, der Theologe und Politiker Naumann, der im September auf dem internationalen Kongreß für

<sup>193</sup> 49C

<sup>194</sup> 49C-50C; jedes der drei Ziele erhält einen durch Buchstaben bezeichneten Abschnitt. – Das weiter gefaßte Thema und die das Problem weiter fassende Einleitung sind wohl im Sinn zu behalten. Ein Vortrag, der von einem Schweizer in der Schweiz im Blick auf eine christlich-soziale Weltversammlung gehalten wird und zu deren Vorbereitung, beginnt mit den rein politischen Zielen eines reichsdeutschen Politikers; warum dies? Aus Thema und Einleitung ergibt sich, warum nach diesem ersten der zweite Teil des Vortrags Naumann, Teilnehmer am Basler Kongreß und sogar als Redner vorgesehen, vorhalten wird, daß er sich mit politischen Zielen begnügt, und sei es in Deutschland.

<sup>195</sup> 49C; ausgeführt 50A-C.

<sup>196</sup> 50A

<sup>197</sup> Forts: „Entstehung einer neuen spezifisch maschinenzeitalterlichen Persönlichkeit, dargestellt im Unternehmer und im bessern Arbeiter. Daher Unterstützung aller liberal-wirtschaftlichen Tendenzen: Freihandel, bleibende Bedeutung des Unternehmertums“. (50AB)

<sup>198</sup> 50C.D

<sup>199</sup> 51A-53B(D); 51A-51A(D) u 53A(D). Die beiden Hälften des zweiten Teils („Der religiös-ethische Hintergrund“) sind in der Abschrift als „negativ“ und „positiv“ einander gegenübergestellt.

soziales Christentum vor sie treten werde, habe Religion und Christentum zugunsten reichsdeutscher Politik und weiterer Kulturfragen hinter sich gelassen: „Die ‚Kindschaft Gottes in Galiläa‘ eignet sich nicht zur Grundlage neudeutscher Wirtschaftspolitik.“ Barth deutet seinen religiös-sozialen Pfarrkollegen den bekannten Wandel in Naumanns Anschauungen nach dessen Palästina-Reise als Abfall vom Christentum;<sup>200</sup> „Bruderliebe, Reinheit, Sorglosigkeit“ des Evangeliums vertragen sich nicht mehr mit der reichsdeutschen Modernität, die Barth in die Schlagworte faßt: „Bismarck, Kaufmannsgeist, gepanzerte Faust usf“. Macht Barth Naumann zum Vorwurf, daß er Herkunft und Vergangenheit verraten habe, so fügt er doch hinzu, Naumann habe dies zwar nie ausdrücklich getan, es sei aber „praktisch-impressionistisch“ seinen Berichten aus Jerusalem und über andere Orte des Nahen Ostens zu entnehmen, ferner seinen Berichten nach dem Besuch von Ausstellungen „im technischen, industriellen und künstlerischen Bereich“<sup>201</sup>. – „Was bleibt“ dann von Religion und Christentum?<sup>202</sup> Es bleibt, was Naumann als Gott in deren gegenwärtiger „Wirklichkeit“ gelten läßt, „in der ‚Wirklichkeit‘ mit ihrer Schönheit und ihren Notwendigkeiten“<sup>203</sup>. Dies bessern und vermehren nicht „gelegentliche Anwendungen des klassischen Idealismus“<sup>204</sup> . . . , aber nie anders als kombiniert mit Nützlichkeitsabwägungen“.<sup>205</sup> Das heißt: es bleibt von Religion und Christentum in ihrem Verhältnis zur Kultur nichts als die in Anführungszeichen zu setzende „Wirklichkeit“<sup>206</sup>.

Die als dritter Teil des Vortrags folgende „Krisis“ gilt der „Kritik dieses (des religiös-ethischen) Hintergrunds“<sup>207</sup>, gilt, wie wohl zu bemerken, dem zweiten Teil (nicht den politischen Zielen, der „politischen Weltanschauung“). Barth beginnt die kritische Untersuchung und Scheidung mit der „Stärke“, die Naumanns „Weltanschauung“ oder erreichter neuer „Position“<sup>208</sup> nicht abgesprochen werden kann; die Stärke ist nach zwei Seiten hin anzuerkennen, sie ist „praktisch: hochgradige Durchsichtigkeit und Anwendbarkeit“, die ist „prinzipiell: die realistische Anerkennung der ‚Welt‘ und ihrer Unvollkommenheit“<sup>209</sup>. In solchem Relativismus liegt eine gute „Sicherung gegen Träumereien. Das Reich Gottes, die Idee steht in hartem Kampf mit der ‚Wirklichkeit‘“, was Kompromisse nötig macht.<sup>210</sup> – Daraufhin leiten kritische Fragen auf die „Schwäche“ der Naumannschen Weltanschauung, zunächst „positiv“ in Anbetracht anzuerkennender noch verbliebener oder noch anklingender Momente: „Steht die Idee hier wirklich noch im Kampf? Gilt eigentlich für Naumann das Seiende oder das Seinsollende? Sind die Kompromisse mit der Welt als etwas Vorläufiges aufgefaßt und behandelt?“<sup>211</sup> Ist die Unruhe,

<sup>200</sup> In Pred Nr 226 v 21.VI.1914 führte Barth Naumanns Reisebericht „Asia“ an (Berlin 1899; GA I Pred 1914,329f u Anm 1)

<sup>201</sup> GA 52f u Anm 15. Vgl: „Die Antwort ist nicht aus gelegentlichen theologisch-philosophischen Dikta zu entnehmen, sondern aus dem Gesamteindruck der in Naumanns Schriften herrschenden *Stimmung*.“ (54B)

<sup>202</sup> 53A

<sup>203</sup> Vgl „realistische Anerkennung der ‚Welt‘ und ihrer Unvollkommenheit“ (54A)

<sup>204</sup> 53A. Für Naumann gibt es ja so wenig wie für Kutter (oder Barth) vom Anfang ihres theologischen Denkweges an Troeltschs Soziallehren.

<sup>205</sup> Vorlage der Abschrift für Loew: „Dazu nur, wenigstens der Behauptung nach, der politische Idealismus Kants und Fichtes etc. Vgl Demokratie, aber stark getrübt durch Nützlichkeitsabwägungen.“ Barth verweist in der Lücke auf Abschnitt b) (zu Demokratie) in Teil I, die Herausgeber (Marquardt/Drewes) verweisen auf eine eigene Anmerkung (Anm 16).

<sup>206</sup> Wirklichkeit und Gegenwart betreffend sei auf die Frage der „Realitätsbeziehung“ in den „Ideen und Einfällen zur Religionsphilosophie“ 1910 usw verwiesen; vorgehend auf Barths gut einen Monat später an Rade gerichteten Brief. (BwR 97CD; unter dem 31.VIII.1914)

<sup>207</sup> 54A.C. Teil III: 54A-58A; zweigegliedert nach „Stärke“ (54A) und „Schwäche“ (54AB-58A); die letztere untersucht wiederum je für sich Bejahtes (54AB-56A) und überwiegend kritisch Behandeltes (56AB-58A).

<sup>208</sup> 54A.C

<sup>209</sup> Vgl: die „Wirklichkeit“ mit ihren „Notwendigkeiten“ (53A)

<sup>210</sup> 54A. – Die anerkannte Stärke entspricht dem, was Barth vertritt; dem Standpunkt, den Naumann verlassen hat. Nach dem scheinbaren Zugeständnis stellt Barth desto wirksamer die kritische Hauptfrage, danach nämlich, was bei Naumann nun eigentlich gilt. Vor Träumereien (54A) muß man sich hüten, doch nicht jeden höheren Sinn sogleich der Schwärmerei (55AB) verdächtigen: es wird die Frage folgen, ob die Idee noch kämpft bei Naumann.

<sup>211</sup> Vgl 70Bf (Hilfe-Rez)

die Sehnsucht nach der absoluten Zukunft größer oder das (ästhetische!) Behagen an den Relativitäten der Gegenwart? Ist die Idee Wahrheit oder die ‚Wirklichkeit‘? <sup>212</sup> Barth bestätigt sich seine Zweifel, Naumann verwechselt in der Tat die Wirklichkeiten: *„Die Freude an der ästhetisch verklärten ‚Wirklichkeit‘ ist schließlich größer als die Freude an der Idee.“* <sup>213</sup> Mit den Wirklichkeiten dieses Äons ist zu rechnen, „aber das ist bedauerlich, daß Naumann schließlich nur noch mit ihnen rechnet, daß er den Protest dagegen nahezu völlig aus seiner Politik ausschaltet, ja daß eigentlich das *stärkste* Gewicht in seinen Schriften (seit Verlassen des christlich-sozialen Gedankens) auf die Unterstreichung und Verteidigung dieser relativen Wirklichkeiten gegenüber ‚Schwärmern‘ etc fällt. Es fehlt dieser Politik aller Enthusiasmus, aller Glaube an eine Weltüberwindung.“ <sup>214</sup> Der Glaube an die Weltüberwindung ist aus dieser Weltanschauung „zurückgedrängt in das persönliche religiöse Gefühl.“ <sup>215</sup> „Die Idee ist in der Politik *ein* Faktor *neben* andern, nicht das alles beherrschende Element“; sie gilt nur „auch“ statt „absolut“ zu gelten. <sup>216</sup> Barth fährt fort: „Daher völliges Versagen an gewissen Punkten.“ <sup>217</sup> Naumann, der sich als Idealist gibt, ist es „im Grund seiner Seele“ doch nicht, „dazu ist ihm viel zu wohl in dieser Welt.“ <sup>218</sup> Die „negative“ „Folge“ dieses bloß halben Idealismus Naumanns „zeigt sich“, schreitet die Kritik fort und der Vollendung in völliger Ablehnung entgegen, „in der Behandlung, die sich aller *wirkliche* politische Idealismus von Naumann muß angedeihen lassen.“ <sup>219</sup> Für Barth hat Naumann sein „Vergnügen“ an der „nährischen Unmöglichkeit des franziskanischen Ideals.“ <sup>220</sup> Den letzten Beweis dieser kritischen Einschätzung Naumanns – und damit erreicht Barths Kritik den Gipfel – liefert seine „Stellung zur Sozialdemokratie“. Naumann billigt alle „Bestrebungen *innerhalb* des Bestehenden“ wie „Gewerkschaften und Genossenschaften“. Er versucht, sie zu einer dem bestehenden Gefüge eingepaßten „deutschen Linken‘ heranzuziehen. Aber damit Schluß“. Demgemäß findet Barth bei Naumann wiederum

<sup>212</sup> 54AB. Es handelt sich um nichts als ein Versehen, wenn Barth das letzte „Wirklichkeit“ des Zitats nicht durch Anführungszeichen relativierte, wie der Vergleich mit dem ursprünglichen Manuskript (54C Anm <sup>x-x</sup>) zeigt. Denn mit der GA wird hier die erklärend-erweiternde, von Barth selbst gefertigte Abschrift zugrunde gelegt, die Barth einem Brief an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew beilegte. Die letzte Frage und deren Fortsetzung lauten im Original-Konzept (54C Anm <sup>x-x</sup>): „Ist die Idee die Wirklichkeit oder umgekehrt? – „Alles Fragen, die sich bei N. nicht theologisch-philosophisch beantworten lassen, wohl aber aus dem Gesamteindruck der in seinen Schriften herrschenden Stimmung.“ (54C) – Die Abschrift fügt Naumannsche Titel hinzu. (54BC)

<sup>213</sup> 54C. Forts: „Als Wirklichkeiten werden unbesehen d. h. empirisch hingenommen: 1. die bürgerlich-kapitalistische Wirtschaftsentwicklung; 2. der nationale Staat; 3. der Krieg. Selbstverständlich sind das alles Wirklichkeiten dieses Äons, mit denen zu rechnen ist.“ (54Cf) – Die drei kritisierten Wirklichkeiten entsprechen den drei politischen Zielen, dem Wollen des ersten Teils! Die „politische Weltanschauung“ Naumanns konnte von der Kritik nicht ausgespart bleiben und verfällt ihr, die mit dem „religiös-ethischen Hintergrund“ auf dem höchsten Punkt einsetzte, längst, ehe sie insgesamt ihr Ziel erreicht hat.

<sup>214</sup> 55AB.

<sup>215</sup> 55B. So kann Barth sowohl Naumann der Gottlosigkeit bezichtigen (so in der Hilfe-Rezension) wie Wilhelm Herrmann gegenüber die persönliche „Frömmigkeit“ Naumanns rühmen. (BwR 131A) – Für Barths theologisches Urteil bedeutet die beschriebene „Zurückdrängung“ (der dem Cohen-Herrmann-Schema gemäßen Weltüberwindung) und deren von Barth erschlossener Ersatz, daß Naumann Gott („das Evangelium des) absoluten und lebendigen Gottes“) verlassen hat und sich einen Götzen gemacht. Vgl Mamü I 94ff, bes 98A über Ragazens weit zurückliegende Abwendung von Naumann. Zu wertloser frommer Innerlichkeit und Götzendienst vergleiche man auch noch einmal die oben aus Kutters „Sie müssen“ gegebenen Zitate.

<sup>216</sup> 55B.D

<sup>217</sup> 55BC. Dem reichsdeutschen Freund Loew gegenüber belegt Barth das Versagen, indem er es mit zwei Stichworten andeutet: „Krieg Kapitalismus“; Troeltschs Name ist schon im Entwurf mit dem Vorwurf des Versagens verbunden und wird in der Abschrift durch den Betreff „Politiker“ ergänzt, was zu Krieg und Kapitalismus als den gemeinten Punkten des Naumannschen Versagens paßt. Worauf zielte Barth mit „Krieg“ und „Kapitalismus“, und dies von Anfang an? Die beiden Stichworte dürften aus der Hilfe-Rezension zu erklären sein (72D-73C): Naumanns „politische Weltanschauung“ läßt angesichts des Falles von „Adrianopel“ nichts als „trostlose Wahrheiten“ zu, weil sie ohne „Gott“ auskommen will, und die „drohende Einführung des Taylor-Systems“ läßt „ratlos“ „ohne ein ‚Jenseits‘ von Krieg und Kapitalismus“.

<sup>218</sup> 55Cf; vgl 71B-72C.

<sup>219</sup> 56AB

<sup>220</sup> 56AB. „Naumann, der zufriedene Bürger, der sich über die Unmöglichkeit dieser Ideale freut.“ (56B)

„Vergnügen am Revisionismus“, aber „völliges Unverständnis gegenüber dem religiösen Sinn des sozialdemokratischen Radikalismus“.<sup>221</sup>

Für die reichsdeutschen Leser der „Christlichen Welt“ ließ Barth in der Hilfe-Rezension der kritischen Charakteristik Naumanns das Gegenbild des religiös und theologisch zu würdigenden internationalen Sozialismus folgen; der Naumann-Vortrag bleibt kritisch. Vertiefend-verallgemeinernd versucht dessen vierter Teil, Rückblick und Zusammenfassung auf die Person versammelnd, sie als Gestalt<sup>222</sup> einzuordnen, indem sie, nach den „Motiven“ fragend, Umstände und Ursachen seines Abfalls erwägt.<sup>223</sup> Erst der förmliche Beschluß des Vortrags kehrt zu dessen Anlaß, dem bevorstehenden Basler Kongreß zurück.<sup>224</sup> – Der Theologe Naumann, welcher der Theologie nie absagte, den sein Einsatz in der sozialen Frage immer mehr zum Politiker werden ließ, ist zum ersten der Versuchung seiner Augen zum Opfer gefallen, als er „der Welt“, „der Wirklichkeit“ zum Opfer fiel; dies nennt Barth Naumanns „Ästhetizismus“. Die Eindrücke der Orient-Reise und die daran geknüpften Überlegungen stellt Barth hinter die schleichende Versuchung zurück. Die „Trennung des Religiös-Christlichen von der Politik“ zugunsten der „Eigengesetzlichkeit“ der Politik erfolgte „nicht prinzipiell, sondern praktisch-impressionistisch“. Die Dinge wurden ihm „in *erster* Linie Objekte der ästhetischen Anschauung, erst in *zweiter* des sittlichen Willens“; das ästhetische erhielt jedenfalls das Übergewicht über das moralische Urteil.<sup>225</sup> Der zweite Punkt bezeichnet das Resultat von Naumanns Werden doch als religiös-theologische Verfehlung: „Moralistisches Mißverständnis des Evangeliums“ (als durch Zeit und Umstände in Palästina bedingte Sätze über menschliches Verhalten) und äußerer Abstand zum „historischen ‚Geist‘ Jesu“ bleiben unterhalb und außerhalb der religiösen Ansicht und Zielsetzung des Evangeliums. Über Moralismus und Historie versäumte Naumann, „auf die von Jesus aufgeworfene Gottesfrage einzutreten“.<sup>226</sup> Das dritte Motiv erblickte Barth im „Luthertum, wenigstens negative Anlehnung“: Die „Trennung“ hat Naumann irrtümlich von der einen zu einer „doppelten Wirklichkeit“ verführt (vielmehr dabei verharren lassen).<sup>227</sup> Naumanns „Freude am Seienden“ bringt oder brachte ihn zur verwerflichen „Kapitulation vor dessen unbegreiflichen ‚Notwendigkeiten‘“, statt bedingungslos dagegen anzukämpfen.<sup>228</sup>

<sup>221</sup> 57A.58A. August Bebel wird aus Anlaß seines Todes 1913 in der Predigt rühmend erwähnt und dessen Autobiographie III 2,687C zur Lektüre empfohlen.

<sup>222</sup> Naumanns befremdliche „politische Weltanschauung“, bekanntermaßen Ergebnis eines „Werdens“, im ersten Teil des Vortrags mit dem schließlichen „Resultat“ referiert, ist Anlaß, im zweiten Teil nach dem „religiös-ethischen Hintergrund“ dieses Wegs in die Irre zu fragen; Barth legt sich ihn als stillschweigenden Abschied von Christentum zurecht. So kann die Antwort auf die entscheidenden Fragen der kritischen Prüfung im dritten Teil („Steht die Idee hier wirklich noch im Kampf? Gilt eigentlich für Naumann das Seiende oder das Seinsollende? Sind die Kompromisse mit der Welt als etwas Vorläufiges aufgefaßt und behandelt? Ist die Unruhe, die Sehnsucht nach der absoluten Zukunft größer oder das (ästhetische) Behagen an den Relativitäten der Wirklichkeit? Ist die Idee Wahrheit oder die ‚Wirklichkeit‘?“ (54AB)) nicht anders lauten als: „Die Freude an der ästhetisch verklärten ‚Wirklichkeit‘ ist schließlich größer als die Freude an der Idee.“ (54BC)

<sup>223</sup> „IV Motive“ (58A-59A) mit drei bezifferten Abschnitten: „Ästhetizismus“, „Moralistisches Mißverständnis des Evangeliums“, „Luthertum“. – Ist der Naumann-Vortrag insgesamt der kulturkritischen Predigt über die Berner Landesaustellung zu vergleichen, so im besonderen deren dritter und letzter Teil hier dem vierten und letzten.

<sup>224</sup> 60A

<sup>225</sup> 58A

<sup>226</sup> 58AB. – Ein zweites Mal wird Troeltsch erwähnt. (55BC.58B); wenigstens dies zweite Mal ist es der Theologe und Philosoph (Metaphysiker) Troeltsch, mit dessen Einstellung Barth Naumanns Ansichten vergleicht: „Parallele: Troeltschs Intellektualismus“

<sup>227</sup> Vgl. das Verhältnis zwischen Luthertum und Sozialdemokratie betreffend, Entsprechendes bereits im Vortrag und Aufsatz vom Dezember 1911. (III 2,404Cf u Anm 31)

<sup>228</sup> 58BC. Naumanns Brief „An einen Soldaten“, der Luther folgend argumentierte („Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“, samt einem Gebet) beweist Barth Naumanns Luther folgende Kapitulation. (Luthers Schrift war in der von Barth geerbten Braunschweig-Berliner Ausgabe enthalten.) Vielleicht ist das Zitat des Gebets aus der Lutherschrift durch die Frage von Krieg und Frieden als eines der Themen auf dem bevorstehenden Basler Kongreß veranlaßt; s jedoch auch Pred 1913,478B-D (Bettags-PredigtI) Der Chinakrieger (59A) diente 1900, Naumanns Meinung entgegen, einem ungerechten Ziel. Der Unterschied zwischen deutschen und schweizerischen Soldaten

Genau wie Barth dachte keiner der religiös-sozialen Freunde, vor denen er im Juli 1914 seinen Vortrag hielt, und es war dem Kränzchen nicht allein das Cohen-Herrmann-Schema fremd. Barth hatte ohne Zweifel die nachfolgende Aussprache im Sinn, als er zum Anlaß, der auf dem Basler Kongreß im September zu erwartenden Auseinandersetzung mit den Deutschen, zurückkehrte und wohlbedacht seinen Vortrag mit einer einzigen klaren Empfehlung, um nicht zu sagen Forderung, schloß. „Kern des Problems für uns.“<sup>229</sup> setzte er sich vor seine Aufzeichnung für das beabsichtigte Schlußvotum. „Sich Naumann gegenüber nicht auf die praktischen Fragen einlassen.“ Damit bliebe man im Bereich der Politik, des Vorläufigen. „Es handelt sich nicht um diese (praktischen Fragen). Entscheidend ist die Gottesfrage.“ Es handelt sich um Religion, Theologie, das eine Reich Gottes. Barths Fazit ist so praktisch gemeint, wie es klingt. Barth hat die in der verbleibenden Zeit von den so verschiedenen Geistern der Schweizer Religiös-Sozialen unter sich noch zu führenden Gespräche im Blick, die Haltung des vorbereitenden Komitees und endlich die Haltung der Schweizer Religiös-Sozialen in Basel auf dem internationalen Kongreß für soziales Christentum selbst.<sup>230</sup> Denn Naumann stand eben Barth für die Position des deutschen Evangelisch-Sozialen Kongresses insgesamt als des großen Gegenspielers des Schweizer Religiösen Sozialismus. Allen praktischen Fragen ist auszuweichen, um die Gottesfrage zu stellen und den Deutschen die Anerkennung des einen Reiches Gottes abzurufen. So führt Barth den Beschluß seines Vortrags vor den Schweizer Gesinnungsfreunden mit einem Blick auf die reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen zu Ende: „Wir möchten von Gott mehr erwarten, – stellen uns *darum* kritischer zum Bestehenden, positiver zum Seinsollenden in der Politik.“<sup>231</sup>

#### Summa summarum

1. Barth setzt sich mit Naumann auseinander im Blick auf den bevorstehenden internationalen Kongreß für soziales Christentum. Naumann (samt Hilfe) steht für die „Christliche Welt“ sowie den Evangelisch-Sozialen Kongreß, letztlich für das lutherisch geprägte protestantische Deutschland, seine Kirchen und Theologen.

2. Der Vortrag zeigt, von Titel und Einleitung angefangen, sogar bis in die Formulierung, daß für Barth die Auseinandersetzung unter dem Gesichtspunkt des Cohen-Herrmann-Schemas steht oder, allgemeiner ausgedrückt, dem (dualistischen) Schema der zwei Sphären von Natur und Geist, deren Widereinander in der Alleinherrschaft der überlegenen des Geistes als des

---

wird bald zu erwägen und herauszustreichen sein. – Barth nimmt an der erwähnten Lutherschrift den „Hauptanstoß“ in seinem Brief an Rade v 31.VIII.1914. (BwR 96B)

<sup>229</sup> 60A

<sup>230</sup> Um es zu wiederholen (s ob in der Einleitung zu § 2): Die Einladung zum Kongreß ging im Mai 1914 aus. (Mamü II 22BC). Nach einer Anzeige in der CW 28(1914), Sp 598 (Nr 25 v 18.VI.) lautete das Hauptthema des ersten Tages: „Warum fordern wir als Christen eine soziale Umgestaltung?“ Ein öffentlicher Volksabend sollte Ansprachen bringen zum Thema: „Warum haben Christentum und Sozialismus einander nötig?“ Hierfür war Naumann als einer unter sechs Rednern vorgesehen. Das Hauptthema des zweiten Tages lautete: „Wie stellen wir uns zur Sozialdemokratie?“ (Vgl zu letzterem GA III 3,64 Anm 18) Das Hauptthema des dritten und letzten Tages lautete: „Christentum und Weltfriede“ und als deutscher Redner war Rade vorgesehen. – Barth wollte selber an dem Kongreß teilnehmen, und das Studium Naumanns hatte auch der eigenen Vorbereitung gedient. „Es ist mir ernstlich daran gelegen, mit einer gründlichen Ansicht auf den Basler Kongreß zu gehen.“ So Barth unter dem 27.VI.1914 an den reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew, künftigen Schwiegersonn Naumanns, nach der Einleitung zu den Notizen S 48f (das Zitat 49A). Loew war der Empfänger der in der GA zugrunde gelegten eigenhändigen (und eigenhändig ergänzten) Abschrift Barths (der eigenhändigen Notizen für den Vortrag). Vor dem Zitat: „Und wenn Du mich auf die Lücken meines Verständnisses aufmerksam machen willst, so bin ich Dir sehr dankbar, und darum schreibe ich Dir überhaupt.“

<sup>231</sup> 60A. Im Haupttext ist die Abschrift für Loew zitiert. Für den Vortrag hatte Barth sich notiert: „Kern: Nicht die praktischen Fragen, sondern die Gottesfrage. Wir erwarten mehr von Gott, stellen uns darum kritischer zum Bestehenden und machen das Ideal darum lebhafter geltend.“ (60D)

Seinsollenden gegenüber dem Seienden als der uneigentlichen „Wirklichkeit“ enden muß.<sup>232</sup> Naumann ist Religion und Kultur auseinandergefallen; er ging der in Jesus offenbarten Religion (auch so Troeltsch gleich) verlustig und fiel in alttestamentlich-heidnische Zeiten zurück.

3. In (letztlich scheinbarem) Realismus verrät Naumann nach Barth die Idee an die Wirklichkeit („Wirklichkeit“): „Die Idee ist in der Politik *ein* Faktor *neben* andern, nicht das alles beherrschende Element.“<sup>233</sup> Verrat bedeutet, da die Zweiheit nicht statisch, sondern dynamisch ist, nicht allein dies, daß Naumann nur in der niederen Sphäre sich bewegt, vielmehr, daß er seine Praxis nicht an der höheren orientiert, nicht in Richtung daraufhin handelt, das Absolute nicht auch darin zum Ziel hat.<sup>234</sup> Daß Naumann nicht in allem das Absolute, Gott als Ziel bekennt und verfolgt und damit die eine Herrschaft Gottes über alle Dinge verleugnet, ist der religiöse, der theologische Vorwurf, der Naumann und dem Evangelisch-Sozialen Kongreß zu machen ist (wenn nicht das Urteil über sie), und dies ist auf dem internationalen Kongreß für soziales Christentum zu verhandeln; dies und nicht Geringeres. Davon sprechen zu wollen, bedeutet das anklagende, ja verurteilende: „Wir möchten mehr von Gott erwarten.“<sup>235</sup>

4. Barth war, Praxis und Politik betreffend, reformerisch und nicht radikal, darum konzessions- und kompromißbereit. Religiös und theologisch dagegen beharrte Barth auf der Anerkennung der einen, ungeteilten (ungeschiedenen, ungetrennten) Herrschaft Gottes und ihrer Durchsetzung als Ziel der Praxis. Dem entsprechend bevorzugte Barth (gleich Kutter), die sozialistische Theorie betreffend, radikale, revolutionäre Vorstellungen und lehnte den Revisionismus ab.

5. a) Der geplante Kongreß wäre nach der Anzeige schließlich ein europäisch-internationaler geworden; die gewichtige Stimme Amerikas zum sozialen Christentum fehlte. Barth hätte sie nicht vermißt; er war nicht einmal an der europäischen Vielstimmigkeit interessiert. Er hielt den Naumann-Vortrag in Kenntnis des Programms und der vorgesehenen Redner. Barths Blick war auf die Auseinandersetzung der Schweizer Religiös-Sozialen (in sich eine Vielfalt, wie ihm bewußt) mit den deutschen Evangelisch-Sozialen gerichtet (beschränkt), und dies nicht um der sozialen, sondern um der religiösen, der theologischen Frage willen. Das Programm des Basler Kongresses war nicht so angelegt, daß es Barths Verlangen entgegenkam, bedenkt man die europäische und Schweizer Vielfalt; eine breite Diskussion des Verhältnisses zum Sozialismus und der Sozialdemokratie, kam ihm bedingt entgegen. b) Barths Position entsprach eher Kutter als Ragaz.

6. Der Vortrag gilt nicht Naumanns politischem Programm (seiner „politischen Weltanschauung“, erster Teil), sondern (im Blick auf die bevorstehende Auseinandersetzung mit den Evangelisch-Sozialen auf dem Basler Kongreß im September) zuvörderst dem „religiös-ethischen Hintergrund“ desselben (zweiter Teil des Vortrags), der Gottesfrage (im Sinne Barths). Beschreibt Barth (im ersten Abschnitt des zweiten Teils) einen Vorgang, so beschreibt er, wie Naumann (nach eigenem Geständnis das eigentlich Religiöse zurücklassend) die Welt (lutherisch) teilt. Auch für die neue Weltanschauung (zweiter Abschnitt des zweiten Teils) behält er sich, ungeachtet aller ihrer Notwendigkeiten, einen Gott; wen, was für einen? Ist es ein Götze,

<sup>232</sup> Oder Vorwurf der Trennung, Scheidung des Praktischen, Vorläufigen, Relativen (selbst in der Ausrichtung auf das Absolute Konzession, Kompromiß erlaubenden) immer Unvollkommenen der Gegenwart von dem gegenwärtigen Absoluten, Gott, der Idee, dem Jenseits, dem Reich Gottes und damit der Zukunft, nämlich der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes.

<sup>233</sup> 55BC; so in der eigenhändigen Abschrift für Loew. Im Original-Konzept: „Die Idee gilt auch – aber *nur auch*, und Naumann legt alles Gewicht darauf, daß sie *nur auch* gilt, nicht absolut.“ (55D)

<sup>234</sup> Vgl 74BCf.

<sup>235</sup> 60A.76A. „Sich Naumann gegenüber nicht auf die praktischen Fragen einlassen.“ – Im Naumann-Vortrag tritt das Anliegen des Sozialismus gegenüber dem der Theologie (dh der Kritik und theologischen Anklage) so stark zurück, daß man zu sagen versucht ist: Theologie statt sozialem Christentum und Sozialismus. Jedenfalls sei der Hinweis auf die Predigt über die Berner Landesausstellung (Nr 224 v 7. Juni 1914) wiederholt; wurde er zur Hilfe-Rezension der Schärfe des Urteils wegen gegeben, so ist der Naumann-Vortrag einer allgemeinen, umfassenden Kulturkritik im Ansatz nicht weniger nahe.

den Naumann und Seinesgleichen sich machen? Hier liegt der Ursprung (eine Vorstufe) des Gedankens vom Abfall nicht nur in Gottlosigkeit, sondern des Rückfalls in alten heidnischen, alttestamentlichen Götzendienst.<sup>236</sup>

7. Der Kern des Problems Naumann ist die Gottesfrage: Naumann ist ein Ästhetizist lutherischer Herkunft; ein Mann ohne Gott. Um der modernen Kultur willen und dieser sich beugend, hat er die Religion aufgegeben und das Christentum hinter sich gelassen. Naumanns Name steht auch für eine Sache, die über reichsdeutschen Nationalismus und Weltmachtstreben hinausreicht und noch die soziale Frage und die soziale Bewegung hinter sich läßt.

#### § 4 Barths im Juni und Juli 1914 entwickelte rein religiöse Kritik der modernen Kultur

1. a) Barths allgemeine anthropologische Kritik des Menschen ist in dem Begriff der Selbstsucht zusammengefaßt; die Selbstsucht bestimmt einzelne Menschen, findet sich aber auch bei Gemeinschaften, ist individualethisch wie sozialetisch zu beobachten. Ist der Mensch dazu bestimmt, in seinem Leben die Natur durch den Geist zu überwinden, so heißt dies, daß die tierische Natur darwinistisch-selbstsüchtig sei, indes die Bestimmung des Menschen zum Geist auf Selbstverleugnung (in der Nachfolge Jesu) hinausgeführt werden kann. Die individuelle Selbstsucht des Menschen ergibt sich also aus Anthropologie und Menschheitsgeschichte; wie später der Krieg als Rückfall (der Völkerselbstsucht) in die Tierheit erklärt werden kann. b) Barths Gemeindepredigt<sup>237</sup> kennzeichnet das Bestreben, aus der Entgegensetzung zu dem überlieferten halben oder toten Christentum, einem doppelbödigen Kompromiß-Christentum (das es mit beiden halten will, mit Gott und mit der Welt) zu einem in eindeutiger Orientierung an Gott kompromißlos entschiedenen, lebendigen Christentum zu kommen (und sei es das Weniger als einer Vorhut Gottes).

2. a) Alle Kritik, die natürlicherweise dem Bestehenden und der Vergangenheit gilt, ist von den Postulaten und Ansichten über das Seinsollende grundsätzlich zu unterscheiden, und beides ist in seiner Entwicklung für sich zu verfolgen, so gewiß beides sich auch berührt. b) Im Zusammenhang der allgemeinen Kulturkritik der Moderne ergeben sich Barth die Postulate für die Zukunft aus der religiös-sozialen Deutung des Sozialismus oder sogar des Parteiprogramms der SPS nach den Barth eigenen theologisch-ethischen Grundsätzen: Der Zukunftsstaat wird auf das Reich Gottes hin gedeutet; Solidarität und Genossenschaft auf die menschheitliche Brüderlichkeit; Produktionsgemeinschaft als gemeinschaftliche Arbeit in Freiheit.

3. In Genf lernte Barth wie „wirkliche Armut“, so Mammonismus als verderbliche Erscheinung in der Gesellschaft kennen, und er führt ihn auf Selbstsucht, Eigensucht, gesteigert oft zur Gier zurück. (Sozialismus und Mammonismus verbindet in Genf der Barth fremde Freisinn sowie Libertinismus.) Als entschiedener Gegner des Mammonismus ergreift Barth, Pfarrer des Industriedorfs Safenwil geworden, in dem in Gang befindlichen Klassenkampf Partei für die Armen und rechtfertigt dies als (langezeit parteiloser) Schweizer Religiöser Sozialist. Der Mammonismus heißt nun Kapitalismus, aber wie Barth dem Grundsatz der menschheitlichen Brüderlichkeit gemäß das Ziel des Siegs der einen Klasse über die andere ablehnt, so den Klassenegoismus des Partei-Sozialismus. (Erscheinen Nationalismus und Imperialismus in der Naumann-Kritik vor dem Kriege noch unter dem Gesichtspunkt des Militarismus, so geißelt die Kriegspredigt grundsätzlich die Völkerselbstsucht der europäischen Großmächte. Im Krieg zeigt sich, daß Barth auch vom nationalen Egoismus englischer Trade Unions weiß.)

4. a) Die breit angelegten sozialpolitischen Studien des Winters 1913 auf 1914 („Die Arbeiterfrage“) konfrontierten Barth, seinen Gesichtskreis weitend, mit fragwürdigen sozialen

<sup>236</sup> Es sei noch einmal auf Mamü I 98A verwiesen. Ragazens Auseinandersetzung (und Bruch) mit Naumann geht der Barths zehn Jahre voraus. Ragaz schrieb (von Mattmüller ebd zitiert) 1903: „Naumann dient, wie mir scheint, einem falschen Gotte usw.“

<sup>237</sup> 1913.1914

Verhältnissen hauptsächlich in Deutschland und in der Schweiz. Wahrscheinlich ist ebenso in Anschlag zu bringen das 1913 erschienene Naumann-kritische Buch des Zürcher religiösen Sozialisten und Weggefährten Ragazens: „Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart“, dessen umfangreiches drittes Kapitel das Thema des Titels zu einer allgemeinen Kulturkritik erweiterte („Das Christentum im Kampf mit der modernen Kultur“, S 82-183). Anlaß und mehr als einen Anlaß, mit einer auf den Gottesbegriff oder das Cohen-Hermann-Schema gegründeten allgemeinen Kulturkritik der Moderne an die Öffentlichkeit zu treten, gab zum dritten die Eröffnung einer großen Schweizerischen Landesausstellung Mitte Mai 1914. Die Berner Ausstellung, seit Jahr und Tag in Vorbereitung, erwies sich als sehr erfolgreich, wurde viel besprochen und von vielen besucht. Barth machte sie zum Gegenstand einer Predigt, die lehren wollte, die Ausstellung als Spiegel des Schweizervolks in seinem Leben zu betrachten. Barth ließ sie drucken, sein erster Beitrag zu den „Neuen Wegen“. b) Der Mittelteil der Predigt über die Berner Ausstellung sucht den Glanz der modernen Kultur und Zivilisation zu würdigen und gelten zu lassen, nennt auch die Gründe, die den Glanz rechtfertigen würden, nun aber die im dritten Teil beleuchteten bedenklichen Widersprüche erklären, sodaß dieser dritte Teil unter dem Verdikt des Jesus-Wortes vom Schaden an der Seele als Preis für den Gewinn der Welt steht. In dieser durch und durch weltlichen Ausstellung erinnert nichts an Gott, man sucht ihn vergeblich, braucht's ihn denn? Man friert. Aber die Gottferne der Moderne ist die Ursache der dunklen Schatten, welche die Widersprüche auf den Glanz werfen und ihm sein Leuchten rauben. c) Predigt 224 ist anschaulich, sowohl in der Schilderung des Glanzes der modernen gottesfernen Kultur wie in der Schilderung ihrer inneren Widersprüche, den Punkten religiös-sozialer Kritik. Predigt 224 gibt am meisten von allen drei behandelten Zeugnissen etwas von dem Gegenbild zu erkennen, das der Schweizer Religiöse Sozialismus Barths, den Sozialismus besser, auf ein Höheres hin verstehend, als der gewöhnliche Sozialismus sich selbst versteht, der modernen Kultur als Entwurf entgegenhalten kann. Das Gegenbild bietet zwar nicht mehr als einige soziale Prinzipien und Forderungen der Organisation an das Leben der Gesellschaft (indes die Einzelkritik der Widersprüche aus der reformerischen Praxis kommt); wenig gegenüber aller Technik und der bestehenden Organisation der Wirtschaft, des Handels, des Militärs.<sup>238</sup> Predigt 224 ist dennoch in ihrer Hauptsache eine Bußpredigt und Forderung der Umkehr in dem einen Hauptpunkt der modernen Gottesferne und Gottesfremdheit.

6. a) Desgleichen lief schon lange die Vorbereitung eines christlich-sozialen Weltkongresses, der im September 1914 in Basel hätte stattfinden sollen. Es gab ein Komitee, aber sie war ein besonderes Anliegen Ragazens. In Deutschland betrieb Martin Rade als Herausgeber der „Christlichen Welt“ seit Jahr und Tag die literarische Vorbereitung, denn man erwartete (auf einem Teil der Schweizer wie der deutschen Seite) für den Kongreß eine große Auseinandersetzung zwischen den Schweizer Religiös-Sozialen (Religiösen Sozialisten) und den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen. Der deutsche Politiker Friedrich Naumann repräsentierte für Matthieu die Moderne, wie er den Schweizer Religiös-Sozialen (zumindest deren (radikalerem) Ragaz-Flügel) für den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen Kongreß stand. Indem Rade im Blick auf den Basler Kongreß Karl Barth mit der Besprechung des Jahrgangs 1913 der Naumannschen Wochenschrift „Die Hilfe“ beauftragte, gab er Barth, der überdies an dem Kongreß selber teilnehmen wollte, Anlaß, sich (im Juni und Juli 1914) für die eigene Person mit Naumann, der Pfarrer gewesen und nun Politiker war, immer noch theologischer Schriftsteller, auseinanderzusetzen. Zugleich erhielt Barth damit Gelegenheit – und nahm sie als solche wahr –, sich mit den Verhältnissen eines größeren mitteleuropäischen Staates der Gegenwart zu befassen. Naumann stand Barth nicht allein für den Evangelisch-sozialen Kongreß, sondern für das deutsche Kaiserreich als europäische Macht und die deutsche Moderne. b) Barths Kulturkritik kann, durch verschiedenen Anlaß bedingt, Abwandlung und unterschiedliche Zuspitzung erfahren; doch bleibt nicht allein die religiöse Grundlage, sondern

<sup>238</sup> Von all dem reformerisch-praktischen, rein sachlichen Einsatz Barths im Aufbau von Gewerkschaft und Schulung läßt so die Predigt wenig ahnen.

auch das Ziel gleich. – Was Naumann betrifft, als Politiker Fürsprecher sozialer Reformen und ineins damit Vertreter des Evangelisch-Sozialen Kongresses, so darf man nach Barth auf dem Basler Kongreß unter keinen Umständen sich darauf einlassen, mit ihm praktische Fragen zu erörtern; man schösse am Ziel vorbei, der Orientierung darin, und bliebe im Bereich der Relativitäten. „Es handelt sich *nicht* um diese. Entscheidend ist die Gottesfrage.“<sup>239</sup> c) Der Vortrag reduziert Naumann auf Begriffe, um das Fazit des Dualismus zu ziehen und darauf die Verwerfung zu gründen. Auch Naumann ist zur Umkehr zu bewegen, um nicht zu sagen: zur Bekehrung zu bringen. Der Vortrag anerkennt, um zu kritisieren; das Gegenbild klingt allein im letzten Absatz an: der Vortrag geht bis zur Verleugnung der sozialen Frage um der Gottesfrage willen.

7. Der letzte Absatz des Vortrags zitiert den letzten Satz der Hilfe-Rezension – beide sind auf das gleiche Ende hin disponiert. Etwa Anerkanntes<sup>240</sup> hat im letzten Teil der Rezension seine Bedeutung verloren angesichts des puren Wollens der internationalen Sozialdemokratie, welches das ideale Gegenbild vertritt (einer Idee der Orientierung; Barth spricht nicht vom Sozialismus, nicht von der Zweiten Internationale). Die Rezension verwirft, indem sie im Wir der Schweizer Religiös-Sozialen (Karl Barths Schweizer Religiös-Sozialen) Naumann und der Hilfe (samt den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen) sich entgegensetzt, und solches vor allem mit dem letzten Satz, der den Hauptpunkt, den entscheidenden Punkt betrifft: Wir möchten von Gott mehr erwarten. Mit literarischer Eleganz und einer dem vorliegenden Band der „Hilfe“ entnommenen Anschaulichkeit verbirgt die Rezension die bis zur Verwerfung reichende grundsätzliche Kritik im steigenden Aufbau.

8. Barth läßt sich auf die Kultur ein um der Religion willen. Der unbezweifelbar feststehenden Anteilnahme Barths an der Arbeiterfrage (und dadurch an der sozialen Bewegung) ungeachtet, in wie höherem Maß, wieviel breiter war ein Troeltsch Kultur und Zivilisation der Moderne, der Welt zugewandt, seines theologischen Suchens ungeachtet. Noch mehr ein Naumann; dieser über die auch von ihm mit innerer wie äußerer Anteilnahme hinaus verfolgte soziale Frage. (Rade ließe sich ebenso nennen.) Wie nahe standen sie einander, wenigstens hinsichtlich reformerischer Praxis in der sozialen Frage, Barth und Naumann. Die Hilfe-Rezension bringt ein wenig an Anerkennung zum Ausdruck; am meisten aber ist ihr am Absoluten gelegen. Barth möchte die Auseinandersetzung mit Naumann auf die Gottesfrage zuspitzen; diese sollte als Kern die Verhandlungen des Basler Kongresses beherrschen – nicht die Einzelfragen, wie Barth in alternativer Entgegensetzung forderte.

9. Barths Kulturkritik ist hauptsächlich negativ, das moderne Wesen insgesamt verwerfend. Barths Beitrag zur Gestaltung der Kultur und Zivilisation der Gegenwart ist der Bußruf in Gestalt der Verwerfung, von dem anklingenden Gegenbild des religiös-sozialen Ideals (Ideal und Gegenbild zunächst eines Partei-Sozialismus!) abgesehen. Denn nichts als die bereits der Safenwiler Hörergemeinde beständig vorgehaltene „entsetzliche Halbheit“<sup>241</sup>; die Halbheit, die in Wahrheit Gottlosigkeit ist, ist der religiöse Grund aller, auch der erweitert zu übenden Kritik; alle Übel der Welt sind nur deren natürliche Folgen. Die Kulturkritik der Ausstellungs predigt hat mehr im Sinn als die Lösung der sozialen Frage; mehr sogar als das religiös-soziale Ideal des Reiches Gottes auf Erden, die vollkommene Gesellschaft der Menschen. Sie hat eigentlich das Jenseits, unklar-eigentlich Gott selbst im Sinn, denn sie soll „Sehnsucht und Hoffnung . . . erwecken nach einer neuen Menschheit, in der alles Weltliche ganz und gar von Gott, von Gott in seiner ganzen Fülle durchdrungen sein wird; in der die großen Gaben, die Gott der Menschheit gegeben, frei und ungehindert zur Entfaltung kommen werden; in der sie (die Menschheit) ihre

<sup>239</sup> III 3,60A

<sup>240</sup> Wie Naumanns Unterstützung aller Bestrebungen sozialer Reform.

<sup>241</sup> Pred 1914,299D/313C; so die Druckfassung wie das Manuskript der Predigt v 7.VI. – Dasselbe Naumann gegenüber; in der Hilfe-Rezension: der halbe Idealismus nach rechts, die Blindheit für das Absolute nach links. (III 3,72D.74A.76A) Im Vortrag: lutherische „doppelte Wirklichkeit“; „Freude am Seienden, Kapitulation vor seinen unbegreiflichen Notwendigkeiten“. (III 3,58B)

großen Aufgaben lösen wird, rein und vollkommen und ohne die störende Einwirkung der bösen Geister, von denen wir jetzt geplagt sind. Wir glauben an diese kommende Menschheit, weil wir an den lebendigen Gott glauben, der die Quelle alles Lebens und der Überwinder des Bösen ist. Er ist unser Ziel und ist unsere Heimat. Er will die Welt und die menschliche Gesellschaft und jeden einzelnen von uns umgestalten in das Bild seines Sohnes.<sup>242</sup>

10. Barths Kultur-Kritik ist in beiden Abwandlungen, der aus Anlaß der Landesausstellung an das Schweizervolk gerichteten wie in der aus Anlaß des Basler Kongresses nach Deutschland gerichteten, weil wesentlich religiös-fordernd, auch hauptsächlich verwerfend und nicht produktiv, was im Blick auf die Kultur zunächst bedeutet: folgenlos konservativ. Insofern das Cohen-Herrmann-Schema, Schleiermacher erneuernd, eine positive Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur in Konkurrenz zu Troeltsch sein sollte, wäre dies ein merkwürdiges Ergebnis dieser Bemühung.<sup>243</sup> Dem gegenüber lag in Barths religiös-sozialer Deutung des Sozialismus und der Sozialdemokratie, insofern er sie reformerisch vertrat, erheblich mehr an Anregung zur Lebensgestaltung.

11. Die durch die Kriegspredigt in den am Krieg teilnehmenden Ländern ausgelöste und in Predigt 237 vom 6. September 1914 bezeugte Krise des Cohen-Herrmann-Schemas, ab Herbst 1914 der Einfluß Kutters und vollends das in Pratteln am 6. September 1915, verkündete Ende des Religiösen Sozialismus rückten Barths religiösen Sozialismus und damit das ideale Gegenbild zur modernen Kultur von der Gottesfrage und dem Gottesbild ab, rückten beides erheblich auseinander, ohne die durch die Kritik begründete Distanz zur Gegenwart aufzuheben. Barth blieb Sozialist (mit sich wandelndem Engagement) abseits von Theologie und an Gegenwart und Umwelt geübter Kulturkritik. Sind die Anknüpfungspunkte seiner späteren akademischen Ethik eine Frage für sich, so wurde die Kulturkritik in späteren Jahren auf bemerkenswerte Weise fruchtbar. Denn auf dieser Linie liegt doch wohl, daß Barth, an ihre historisch-politische und kirchenpolitische Seite anknüpfend, 1946 aus dem Bild des allbeherrschenden Gottes das Abbild des demokratischen Staates nebst daraus folgenden maßgeblichen Erinnerungen entwickelte und schon 1945 bereit gewesen wäre, die reichsdeutsche Kirche statt Restauration als presbyterial verfaßte Gemeindekirche mit starkem, prophetisch leitendem Predigtamt<sup>244</sup> neu zu gründen. (Womit die zwei bemerkenswerten positiven Folgerungen des auf Troeltschs Soziallehren fußenden, in dem Begriff Zwei-Reiche-Lehre zusammengefaßten Teils der Barthschen Kulturkritik, die dem Naumann-Deutschland und seiner Kirche galt, vorweggenommen wären.)<sup>245</sup>

12. Die im Frühsommer 1914, noch vor Ausbruch des Krieges aufgestellte und vorgetragene Kulturkritik Barths blieb insofern auch alsbald nicht folgenlos, als sie in Barths Kriegspredigt einging. Im August deutete Barth den Krieg als Rückfall in die barbarische Rohheit der Tierstufe des Menschen; Kultur und Zivilisation, das Christentum waren nur äußerlich, ein löcheriger Mantel „oder er fällt wohl gar überhaupt herunter“.<sup>246</sup> Drei Wochen später erklärte der Prediger den ausgebrochenen Krieg als das Gericht Gottes über die christlichen Völker des modernen Europa, die ihrer (europäisch-christlichen) Berufung immer weniger gerecht geworden sind und sie nun ganz zu verlieren drohen.<sup>247</sup> Die Naumann-Kritik hat insbesondere Barths Bild des

<sup>242</sup> Ebd 314Df, aus dem Beschluß der Predigt.

<sup>243</sup> Mamü zit II 86 Johannes Wendlands Kritik Ragazens wegen der Verhältnisbestimmung von Christentum und Welt als Schleiermacherisch-rückschrittlich. Das Verhältnis von Christentum und Welt muß aber nicht Schleiermacherisch-Rothisch oder lutherisch-individuelethisch bestimmt werden.

<sup>244</sup> Vgl GA III 3,164ff.

<sup>245</sup> Der Zusammenhang der antithetischen Kulturkritik erklärt etwas von der revolutionär-radikalen Art Barths und seiner Intransigenz.

<sup>246</sup> Pred 1914, 397Df; 2.VIII.

<sup>247</sup> Ebd 430ff: 23.VIII. „Zuviel Unnatur und Sünde ist verborgen in unserer europäischen Kultur, auch in dem, was man so gewöhnlich und offiziell Christentum nennt, als daß sie auf die Länge bestehen könnten.“ (439B) „Unsere ganze Kultur war kein Werk von Brüdern, sondern selbststüchtig; neidisch standen wir nebeneinander, gierig suchte

Deutschland geprägt, das im August 1914 Kriegsmacht wurde. War Barth in der Konzentration, ja Beschränkung der religiösen Kulturkritik auf Deutschland bei aller Nähe zu Ragaz nicht ganz von gleicher Inkonsequenz wie dieser, es war das Deutschland Naumanns, in das Barth seine beiden Kriegsbriefe sandte, aus dem ein Rade schrieb.<sup>248</sup>

13. Die beiden Kriegsbriefe nach Marburg wären wie ohne das Cohen-Herrmann-Schema, so ohne die dem Krieg vorhergehende und in das Vorfeld des Basler Kongresses gehörende Auseinandersetzung mit Naumann nicht möglich gewesen und sind ohne beides nicht zu verstehen. Umkehr, Buße sind die beiden Wörter, welche die Gerichtspredigt vom 23. August und den Brief an Rade vom 31. August 1914 miteinander verbinden. Wilhelm Herrmanns Schweizer Adept vertritt das wahre Marburg gegenüber dem so deutlich auf die Weise Luthers und Naumanns abgefallenen Lehrer.<sup>249</sup> Mit der religiös begründeten allgemeinen Kulturkritik beginnt Karl Barth im Juni und Juli 1914 eine bisher nicht erwogene Linie der Kontinuität kritischer Ansichten, die unter anderem ihm alsbald hilft, den Krieg zu deuten. Andererseits setzte Rade, lange Zeit unverdrossen den Briefwechsel mit Barth pflegend, die ehemals begonnenen Verständigungsbemühungen des reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen mit den Schweizer Religiös-Sozialen fort, und der „Kern“ war, wie von Barth gefordert, die Gottesfrage.

## § 5 Der Beitrag von Troeltschs „Soziallehren“ zu Barths Kulturkritik

1. Über die Materialsammlung zur Arbeiterfrage im Winter 1913/14, ferner die im Mai 1914 in Bern eröffnete Schweizerische Landesausstellung, weiter die Vorbereitung des auf September 1914 geplanten Basler Kongresses für soziales Christentum hinaus ist Barth endlich durch Troeltschs „Soziallehren“ dazu veranlaßt, eine allgemeine Kritik der geschichtlichen Entwicklung zur modernen Kultur zu formulieren. Barths Kulturkritik nimmt von der Religion, vom Stand der Gottesfrage ihren Ausgang und rückt der Gottesfremdheit und in ihrem Streben unangesehen ihrer Probleme autonomen Moderne im Schweizer Religiösen Sozialismus (wie er ihn zeichnete!) ein Gegenbild vor.

2. Die im Mai 1914 eröffnete Berner Landesausstellung bietet Gelegenheit, auf die Widersprüche hinzuweisen, die den Glanz der Moderne trüben, und in einer kritischen Predigt die Ursache dafür zu benennen. Den kritischen Blick muß der Prediger vorher erworben haben.

3. Gleiches gilt für den auf September 1914 geplant gewesenen christlich-sozialen Weltkongreß in Basel als solchen. Der Frage nach Hintergrund und Zusammenhang des entwickelten kritischen Gedankens kommt näher, daß nach Barths Absicht und Willen dort Naumann für die reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen vor die Gottesfrage gestellt und die Deutschen zu einer Entscheidung im Sinne des Schweizer Religiösen Sozialismus (wie Karl Barth ihn auffaßte!) gedrängt werden sollten.

3. Wahrer innerer Anlaß und Wurzel der allgemeinen Kulturkritik ist, daß Barth seit Sommer 1913 Troeltschs Soziallehren gelesen und sich damit auseinandergesetzt hatte. Die Lektüre ist bezeugt, die Auseinandersetzung mit Troeltsch namentlich nicht. Doch läßt sich eine Lektüre ohne folgenreiche Auseinandersetzung denken? Ein innerer Zusammenhang müßte Spuren hinterlassen haben.

4. Zunächst: Worin lassen die drei vorstehend behandelten Texte sich mit „dem Troeltsch“ in Verbindung bringen?

---

ein jeder sich in die Höhe zu arbeiten; böser Zündstoff sammelte sich an zwischen den selbstsüchtigen Massen, die man Völker nennt, . . . bis nun schließlich diese Explosion des Bösen kommen mußte.“ (439C)

<sup>248</sup> Ragazens Biograph Mattmüller wundert sich, wie sehr dieser sein theologisches Verwerfungsurteil auf Deutschland beschränken konnte. (Mamü II 205f) – Übrigens geht Mattmüller bereits 1968 (ebd 76f) davon aus, daß das aus Deutschland ergangene Manifest der Dreiundneunzig Anfang Oktober 1914 publiziert worden sei.

<sup>249</sup> „Soll der ethische Monismus Calvins (man verstehe: das CHS!) gelten oder der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs?“ (BwR 115BC)

a) Nach Predigt 224 zeigt die Berner Ausstellung eine Welt, die von der gottgegebenen Leistungsfähigkeit und Herrlichkeit des Menschen der Gegenwart zeugt. Dennoch, „man hat Mühe an Gott zu denken inmitten all dieser Dinge“, indes wir durch sie nach dem Reiche Gottes trachten sollten und nach Psalm acht in Geist und Arbeit des Menschen die Herrlichkeit Gottes erscheint.<sup>250</sup> Aber in der Ausstellung macht der moderne Mensch mit seinen selbstsüchtigen Zwecken sich groß, als stünde er nicht auf den Schultern von Vorfahren und geschähe in allem ein ewiger Wille Gottes.<sup>251</sup> Dieser Mensch rühmt sich der Herrschaft über die Natur, aber es sind nicht Bruderwerke: die Selbstsucht läßt vom kommenden Reich des Friedens und der Gerechtigkeit nichts ahnen.<sup>252</sup> Jesu warnende Worte der Besorgnis um die Seele läßt die Schatten gewahr werden, die auf dem glänzenden Bilde liegen. Die Selbstsucht des Kapitalismus als des großen Übels der Gegenwart zeugt von einem Widerstand gegen Gott und sein Reich. Die wundervollen Maschinen haben ein teuflisches Gesicht: sie dienen Macht und Genuß Weniger, und dies auf Kosten derer, die daran gearbeitet haben.<sup>253</sup> „Wir sind in der Gottesfremde.“<sup>254</sup> Tuberkulose wird bekämpft und durch schlechte Wohnungen als Reichtumsquelle herangezüchtet. Der kleine Saal der Militärsanität ist einer großen Halle der Militärtechnik angehängt. „Seht, das heißt Schaden leiden an seiner Seele, ferne sein vom lebendigen Gott, wenn man alles so halb ist.“<sup>255</sup> „Wir glauben an diese kommende Menschheit (die ihre großen Aufgaben lösen wird), weil wir an den lebendigen Gott glauben, der die Quelle des Lebens und Überwinder des Bösen ist.“<sup>256</sup> Eine kapitalistisch glänzende moderne Welt nimmt in der Halbherzigkeit ihrer Ferne vom Reiche Gottes die soziale Aufgabe nicht wahr. So widersteht eine gottlose moderne Menschenwelt Willen und Reich Gottes. Troeltschs Darstellung endet mit der Darstellung der modernen Verlegenheit: Die erlahmte sozialetische Kraft des deutschen lutherischen Protestantismus weiß der sozialen Aufgabe der Moderne nicht zu begegnen, und eine Einheit der modernen Welt ist nicht denkbar ohne eine einheitliche Weltanschauung.

b) Die Hilfe-Rezension kritisiert Naumanns theoretische Halbheit. Sein Evangelium der großdeutschen Moderne erinnert zwar gewisse Vorkämpfer derselben wie ebenso konservative Kreise mit idealistischer Beharrlichkeit an die soziale Frage. Des weiteren aber bleibt diese moderne Welt ohne „ohne absolute Ziele des menschlichen Gemeinschaftslebens jenseits aller zeitlichen Notwendigkeiten“<sup>257</sup> höherer Ideen bar ihrer deutschen Relativität überlassen, und Naumanns Verlegenheit in zwei Fällen, die den „Glauben an ein ‚Jenseits‘ von Krieg und Kapitalismus“ verlangten, zeigt, daß diese sehnsuchtslose Genügsamkeit gottlos ist.<sup>258</sup> Darum setzt der Rezensent der Bescheidung mit den nationalen Relativitäten den höheren politischen Glauben der internationalen Sozialdemokratie entgegen. Über die Anforderungen des Tages hinaus verfolgt sie ein absolutes Ziel, indem sie nach „einer völligen Menschengemeinschaft der Klassen und Völker“ strebt.<sup>259</sup> In diesem „sozialdemokratischen Wollen“ wird „mit dem Absoluten, mit Gott politisch ernst gemacht. Die Gerechtigkeit ist hier die einzige, die revolutionäre Wirklichkeit.“<sup>260</sup> Namens der Schweizer Religiös-Sozialen meint der Rezensent über Naumanns „Hilfe“ sagen zu können: „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“<sup>261</sup> Barth widerspricht damit Troeltschs Diagnose Naumannscher Moderne im Kaiserreich: Keine

---

<sup>250</sup> Pred 1914, 304B.303D.306C

<sup>251</sup> Ebd 307

<sup>252</sup> 308.309

<sup>253</sup> 310f

<sup>254</sup> 311B

<sup>255</sup> 313BC

<sup>256</sup> 314A

<sup>257</sup> III 3,71A

<sup>258</sup> 73BC

<sup>259</sup> 73D

<sup>260</sup> 74A

<sup>261</sup> 76A

Trennung von Reich Gottes und Welt, kein Abschied des Christentums von der Absicht der Weltgestaltung.

c) Der Naumann-Vortrag ist vor Schweizer Religiös-Sozialen im Blick auf das Basler Treffen im September gehalten. Barth sucht die befreundeten Zuhörer für die höchste Sichte der Dinge und Strategie in der Auseinandersetzung mit Naumann als reichsdeutschem Evangelisch-Sozialen zu gewinnen. Gemäß der alten Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur muß Aufgabe und Ziel sein, daß die soziale Frage nicht nach politischen Möglichkeiten diskutiert, sondern als Teil der Kultur eindeutig dem Christentum subordiniert wird. Naumanns politische Weltanschauung ist dergestalt modern, daß sie die Politik von der Religion geschieden und in ihre Eigengesetzlichkeit entlassen hat:<sup>262</sup> die Relativitäten der Gegenwart sind den Ansprüchen der absoluten Zukunft entzogen worden. Naumann rechnet nur noch mit den Wirklichkeiten dieses Äons, der „Protest dagegen [ist] nahezu völlig aus seiner Politik ausgeschaltet“. „Es fehlt dieser Politik aller Enthusiasmus, aller Glaube an eine Weltüberwindung“. Derlei ist alles „in das persönliche religiöse Gefühl“ zurückgedrängt.<sup>263</sup> Die Folge der modernen ästhetischen Anerkennung der Welt<sup>264</sup> statt ihrer beharrlichen Beurteilung nach dem einen sittlichen Willen, indem man mit Jesus an der Gottesfrage festhält, ist „völliges Unverständnis gegenüber dem religiösen Sinn des sozialdemokratischen Radikalismus“.<sup>265</sup> Die lutherische Herkunft Naumanns verrät sich Barth in der „doppelten Wirklichkeit“, in der er denkt und lebt.<sup>266</sup> Am Dualismus, der Doppelmoral, die nach Troeltsch Luther und das Luthertum charakterisieren, nimmt Barth den Hauptanstoß.

5. Haben Spuren der Auseinandersetzung Barths mit Troeltschs Soziallehren und des Anschlusses an Troeltsch im Widerspruch nicht bereits sich gefunden? Die weitere Spurensuche gehe von den bisher bekannt gewordenen Zeugnissen über Erhalt, Besitz und Lektüre des Buches aus.

a) Barth erhielt das Werk von Thurneysen, Loew und einigen anderen Freunden Ende März 1913 zur Hochzeit geschenkt.<sup>267</sup> Zeit, das Buch zu lesen, fand Barth erst nach der Ausarbeitung des Vortrags über den „Glauben an den persönlichen Gott“ und dessen anschließende Überarbeitung zum Druck im Sommer 1913.<sup>268</sup>

b) Im Februar 1914, also vor Predigt 224 über die Berner Landesausstellung, sprach Barth in der Nachbarschaft über „Evangelium und Sozialismus“; die Einleitung erwähnt, „gelehrtes Vorgehen“ abwehrend, Troeltschs Namen, was sich auf die Soziallehren beziehen dürfte.<sup>269</sup>

c) Aus den in Zürich verbrachten Herbstferien 1914 berichtet Barth, daß er im Hause des Schwagers „von und über Bismarck“ lese – mag es den Freund Thurneysen erstaunen. Was führte Barth auf Bismarck? Man erinnere sich der Seite 537 der Soziallehren und dessen, daß Barth noch in der Sammlung „Eine Schweizer Stimme“ von 1945 die Linie Luther – Bismarck – Hitler variiert.<sup>270</sup>

<sup>262</sup> 51A

<sup>263</sup> 54f. „Der Politiker nach dem Herzen Troeltschs“: Mit „Troeltsch“ (55C u Anm 20) dürfte so wenig wie mit Naumann die Person und ihre Haltung (in Konsequenz von Anschauungen) gemeint sein, sondern der „religiös-ethische Hintergrund“ (51A), die „Weltanschauung“ (54A), sodaß passender auf den Schriftsteller Troeltsch und seine Ausführungen hinzuweisen gewesen wäre; nämlich was an der Darstellung in Troeltschs Soziallehren auf Naumann zutrifft: Das Reich Gottes, die Idee, steht nicht (mehr) als die „Wahrheit“ und wahre Wirklichkeit mit der „Wirklichkeit“ im Kampf. „Herz“ wäre freilich ironisch und kritisch gebraucht.

<sup>264</sup> (Samt deren „unbegreiflichen ‚Notwendigkeiten‘“) 58B.

<sup>265</sup> 58AB. Für den Basler Kongreß muß darum gelten: „Sich Naumann gegenüber nicht auf die praktischen Fragen einlassen. . . Entscheidend ist die Gottesfrage.“ (60A)

<sup>266</sup> 58B

<sup>267</sup> III 2,729 u Anm 1; der Dank an Thurneysen: BwTh I,3 am 4.V.1913. Als nächsten Brief überliefert Thurneysen erst einen eigenen vom 18.VI.1914, der Naumann-Literatur begleitet.

<sup>268</sup> So an Loew unter dem 15.XII.1913 nach III 2,576CD.

<sup>269</sup> III 2,729D

<sup>270</sup> BwTh I,13C

d) Als Anspielung auf den Troeltsch und Zeugnis für Barths in dem ihm eigenen Sinne religiös begründete Kulturkritik ist kaum zu verkennen, womit Barth in dem unter dem 4. November 1914 an Wilhelm Herrmann in Marburg gerichteten Brief seine zweite kritische Anfrage an diesen beschließt: „Soll der ethische Monismus Calvins gelten oder der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs?“<sup>271</sup>

6. Das Interesse am Verhältnis von Religion und Kultur teilte Karl Barth als Marburger von Anfang an mit Ernst Troeltsch, so sehr ihre Stellung dazu sich von Anfang an unterschied. Im Anschluß an Troeltschs „Soziallehren“ und durch den Widerspruch dazu veranlaßt, übt Barth seit dem Frühsommer 1914 eine an seinen Gottesbegriff geknüpfte<sup>272</sup> allgemeine Kulturkritik der gottesfernen Moderne nebst der Geschichte, die dorthin geführt hat, mit einem Gegenbild dazu nach seiner Auffassung des Schweizer Religiösen Sozialismus. Dem Troeltsch folgend trifft sie insbesondere das durch Luther und das Luthertum geprägte Deutschland und verkörpert sich in Naumann. Immer gibt die von Troeltsch so genannte Doppelmoral des reichsdeutsch-lutherischen Dualismus den Hauptanstoß, weil den Kernpunkt, die Gotteslehre betreffend (zuerst 1922 in dem Vorwurf und der Anklage der ‚lutherischen Zwei-Reiche-Lehre‘ zusammengefaßt<sup>273</sup>).<sup>274</sup>

7. *Summa summarum*: a) Schweizer Religiöser Sozialismus und allgemeine, religiös begründete Kulturkritik schließen einander nicht aus. Die Kritik geht aus Barths religiösem Sozialismus hervor und gründet darauf: er liefert das ideale, positive Gegenbild. Beides unterscheidet sich im Umfang, in seinem Gesichtskreis. Der Gesichtskreis der Kulturkritik ist weiter und kann auch die religiös-soziale Kritik in sich aufnehmen. Beides unterscheidet sich dadurch auch in Schwerpunkt und Charakter: In Barths religiösen Sozialismus ist ein konkretes praktisches Moment eingeschlossen, das der Kulturkritik als solcher nicht eignet; Barth hat diese Seite an Ragaz immer gerühmt, bei Kutter vermißt, der zwar grundsätzlicher sei. Die Kulturkritik stellt die Frage des letzten Ziels aller Dinge und damit der letzten Ausrichtung von Welt und Leben; ihre Eigenheit ist, daß sie ebendeshalb die Gottesfrage sogar isoliert stellt (und alle bedrängenden Probleme der modernen Welt das sein, läßt was sie sind: zeitbedingt). Die Predigt über die Berner Landesausstellung spitzt das Verhältnis von Gott und Welt zum Gegensatz zu: die moderne Welt ist Welt ohne Gott und eben dies ist die Ursache aller ihrer inneren Widersprüche, deren sie nicht Herr wird. Die Kulturkritik zielt nicht auf Praxis, sondern auf Religion und Theologie; sie kämpft um die Erkenntnis Gottes, für die Anerkennung von Reich und Herrschaft Gottes.<sup>275</sup> Barth ist mit Naumann einig in der Praxis, dem reformerischen

<sup>271</sup> BwR 115BC

<sup>272</sup> Nämlich: Es ist Ein Wille Gottes, Eine Herrschaft, Ein Reich über alles, das Seiende und Seinsollende, dem alles Geschehen folgt und, was noch geschehen soll, in Unterordnung gehorsam zu folgen hat.

<sup>273</sup> Kurt Nowak, Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre. ZThK 78(1981) 105-127.

<sup>274</sup> Der Glanz der modernen Welt kann die Widersprüche nicht verdecken, deren Ursache die Halbheit, Folge ihrer Gottesferne ist. Wer sich mit Relativitäten begnügt und diese zu Idealen erhebt statt mit dem Absoluten auch politisch ernstzumachen, verstummt zuletzt in der Verlegenheit dessen, für den es Gott nicht gibt. Wer es mit einer doppelten Wirklichkeit hält und die Weltüberwindung nicht kennen will, dem gegenüber darf man sich auf nichts als die Gottesfrage einlassen. Bismarck teilte die Welt und war fromm, um in der Wirklichkeit für Gewalt freie Hand zu haben. – Über zwei erstaunliche positive Folgerungen, bestimmte Forderungen nämlich, die Barth nach dem Zweiten Weltkrieg aus der auf den Troeltsch gebauten Linie der Kulturkritik der Moderne zog, s im vorigen Paragraphen unter Nr 11.

<sup>275</sup> Aus dem einen Reich Gottes ergibt sich bei allem zu wahren Unterschied andererseits, daß der Kulturkritik auch ein sozusagen praktisches Moment wiederum nicht fremd ist und sie nicht in bloßer Abstraktion gedacht sein dürfte, sondern ein idealisches praktisches Moment in der Vorstellung doch ein wenig hinzugedacht werden muß. „Verdienen, Arbeiten, Leben“ zielt mit Herrmann auf ein Leben unter Gott; so wird über das Elend des bloßen Verdienens das Ideal gemeinsamen Arbeitens und Lebens erhoben – um angestrebt zu werden. Der Rundgang durch die Berner Landesausstellung bewundert die geschaffene Pracht; die Kritik entzündet sich daran, daß, die sie erarbeitet und geschaffen haben, vom gemeinsamen Genuß ausgeschlossen sind. Mindert den Glanz der Militärtechnik der Schatten, den die angehängte Militär-Sanität darauf wirft, so klingt die Verwerfung des Rückfalls

Vorgehen in der sozialen Frage; doch, wohin soll alles führen? Naumann und Troeltsch sehen die historische Distanz zu Jesus, die Barth nicht leugnen will. Was Naumann und Troeltsch aber zögern läßt, mit Jesus zu argumentieren, ist eigentlich, daß sie die prägende Kraft des Christentums geschwunden sehen, seine Schwäche, fast Ohnmacht erkennen gegenüber Großmächten und Gewalten, die sich in der Moderne entwickelt haben und die Gegenwart beherrschen. Beide leben in einer reicheren, vielfältigeren Welt als Barth. Barth beharrt mit Herrmann (und Calvin) auf der Gegenwart Gottes in seiner Macht und setzt der andrängenden Moderne in unerschütterlicher Gewißheit sein sparsames, kantisch gereinigtes Evangelium entgegen; kämpft in Safenwil und Umgegend. Dringt die Moderne, durch die Basler Nachrichten gefiltert (von der „Christlichen Welt“ zu schweigen) doch weniger bedrängend an?

Erst der alte Gegner Troeltsch trifft Barths Ohr, weckt den kritischen Sinn. Denn mit Troeltsch beginnt offenbar die Erweiterung der religiös-sozialen Blicks auf Leben und Welt zum überhaupt kritischen Blick auf Leben und Welt der Moderne. Führt dies, außer zur Hilfe-Rezension, zunächst dahin, daß Barth auf einem der internationalen großen sozialen Frage gewidmeten europäischen Kongreß für soziales Christentum kulturkritisch, also überhaupt Naumann und den anderen träumenden lutherischen Deutschen ernsthaft die Gottesfrage stellen will, weil die Moderne, nämlich die Welt, in Wahrheit doch nichts als Spiegelfechtereie ist, wie ist im Nachhinein auch die bloße Absicht (sie endete in den beiden Kriegsbriefen Barths nach Marburg und dem Briefwechsel mit Rade) angemessen und gerecht gewürdigt? An dieser Stelle ist zuvor nachzutragen, daß dem Naumann dieser Jahre so gut wie Barth ein (west- und mittel-) europäischer Horizont zuzubilligen ist. Durch die Lektüre der Soziallehren gewann dieser europäische Horizont Barths eine andere historische Tiefe, als sie ein Kutter hatte und haben konnte. Es war ein weiter, dogmatisch unbefangener; abendländisch-westlicher protestantischer Blick auf das Leben des Christentums von seinen Anfängen an, über die Lehrentwicklung hinaus den Fragen der Lebens- und Weltgestaltung gewidmet. Ragaz hatte schon vor Jahr und Tag über den Unterschied der Schweizer von der deutschen Reformation nachgesonnen, 1906 eine ruhende und eine vorwärtsdrängende Form der Religion unterschieden und über alles dies mit Troeltsch korrespondiert, wie der nun bezeugte. Daß Barth sich vom Historiker Troeltsch belehren ließ, wie zum Genfer Tersteegen-Vortrag halbwegs im Urteil über den Pietismus, scheint freilich die Ausnahme geblieben zu sein. Barth begegnete auch dem Historiker Troeltsch mit den größten Vorbehalten (ähnlich, wie er später in Göttingen Emanuel Hirsch bewunderte und ablehnte) und ließ sich von ihm hauptsächlich in dem Gesamteindruck vom Abfall des Christentums von dessen Ursprüngen sowie in einigen Einzelpunkten der Kritik bestätigen. Vor allem aber war Barth nicht gesonnen, sich in dem 1909 gefaßten Beschluß, das Verhältnis von Religion und Kultur „positiv“ zu bestimmen, durch Troeltschs Resignation gegenüber den Kräften der Moderne irgendwie beirren zu lassen. Vor die Wirklichkeit führt allein die Gottesfrage, in der Gegenwart mehr denn je.

---

in gemeine tierische Mordlust an. Nach der fast perfekten Abstraktion von „Kriegszeit und Gottesreich“ tritt Barth in „Die Gerechtigkeit Gottes“ wieder den Weg zu Vorstellungen von der neuen Welt an und findet bereits Begriffe – vom Sozialismus als Anzeichen des Reiches Gottes in „Religion und Sozialismus“ zu schweigen.

## Kapitel IX

### Karl Barths Predigt in den Jahren 1913 und 1914 bis zum Kriegsausbruch

#### § 1 Überblick

In diesem und den beiden nächsten Kapiteln seien Ergebnisse einer Untersuchung der Predigten Karl Barths in den Jahren 1913 und 1914 eingefügt, von etwa hundert Sonntagspredigten also, die etwas von Barths Gemeindepredigt in den ersten Safenwiler Jahren bis zum Kriegsausbruch und Barths Predigt im ersten halben Jahr des Krieges vermitteln.<sup>1</sup> Barth kennt die Bibel Alten und Neuen Testaments gut, die Predigten aber sind zumeist keine Auslegung vorgegebener biblischer Texte, sie folgen weder einer Perikopenordnung noch geben sie eine fortlaufende Auslegung biblischer Schriften. Die Passions- und Osterzeit, Himmelfahrt und Pfingsten, die Adventszeit und die Weihnacht finden Rücksicht (alle ohne zweiten Feiertag); hierzu kommt der eidgenössische Dank-, Buß- und Betttag (mit zwei Predigten), das Gedächtnis der Reformation sowie eine Konfirmationspredigt am Karfreitagnachmittag.

Am Anfang der Vorbereitung der einzelnen Predigten scheint gewöhnlich ein vorgefaßter Gedanke zu stehen, zu dem der Prediger sich einen Text, oft einen kurzen Spruch, sucht. Thematische Zusammenhänge ergeben aber nicht nur die Festzeiten oder Feiertage, sondern auch frei geplante Reihen. So begleitet die Vorbereitung des vor Theologen zu haltenden theologischen Vortrags über den „Glauben an den persönlichen Gott“ in der Osterzeit 1913 eine Reihe über Amos und die „Gottesgedanken eines einfachen Mannes“.<sup>2</sup> Daraufhin ist eine längere Reihe dem Petrus gewidmet, als Jünger Augenzeuge und zugleich Tradent des Bildes, das er von Jesus gewonnen. Auf den 24. August 1913 hatte Barth den Aargauischen Abstinenztag eingeladen, vielleicht mit dem Hintergedanken, daß das Engagement der verschiedenerei Abstinenzten der Gemeinde Eindruck machen sollte, sie aus Lauheit und Trägheit erwecken. Kirchliche Wahlen am zweiten Advent 1913 legten nahe, an das Gedächtnis der Reformation anknüpfend, den Auftrag der Christen in der Gegenwart zum Gegenstand der Predigt zu machen. In der Adventszeit bereiteten alttestamentliche Texte auf das Fest der Geburt Jesu vor, des Herrn und Erlösers, und legten nahe, aller Hindernisse ungeachtet sich ihm zu öffnen.

Am Anfang des Jahres 1914 steht eine Paulus-Reihe, die das Bild seiner Person und seines Wirkens an Röm 1,16 knüpft. Hatte Barth 1913, um den Weg des Konflikts einsichtig zu machen, der Jesus ans Kreuz führte, sich selbst allerlei Texte zusammengestellt, so folgt er 1914 weithin der Erzählung des Matthäus, gibt aber dem Bild Jesu jeweils ein Gegenbild bei, und das Leidenmüssen Jesu erscheint unter einem etwas anderen Gesichtspunkt oder hat eine etwas andere Bedeutung gewonnen. Auf die Betrachtung des Willens Gottes im Leiden Jesu folgen in

---

<sup>1</sup> Barth hat seine sonntäglichen Gemeindepredigten selbst gesammelt und durchnummeriert. Die Predigten Nr 1-148, dh bis zum Ende des Jahres 1912, liegen nicht gedruckt vor (neuerdings zwar die Nr 56-94 aus dem Jahre 1911; s das Literatur- u Abkürzungsverzeichnis im Vorkapitel), danach aber, in Jahrgangsbänden zusammengefaßt, für die ganze Safenwiler Zeit. Die Nr 149-199 ergeben die 1913 gehaltenen Predigten, die Nr 200-253 die 1914 gehaltenen (200-230; 231-253). Aus Gründen der altersbedingten Arbeitsökonomie wurde die Untersuchung auf diese beiden Jahrgänge beschränkt. – Ein Nebenzweck dieser Arbeit ist, der Erinnerung Barths zu widersprechen, daß der Ausbruch des Ersten Weltkriegs ihn in seiner Theologie zu einer einschneidenden Wende gebracht habe. Das Recht des Einspruchs dürfte aus der quellenmäßigen Untersuchung und Darstellung des weiteren noch genug erhellen, wenn für die allgemeine Beschreibung der Barthschen Predigt darauf verzichtet wird, das in diesem Kapitel (besonders zu Beginn) Ausgeführte zu Beginn des folgenden, aufs neue erhoben, zu wiederholen. Für Barths (religiösen) Sozialismus liegt die Kontinuität ohnehin auf der Hand. Die regelmäßige Predigt des Dorfpfarrers stellt eine vorzügliche, gleichmäßig fließende Quelle dar. Damit sei auch auf die vorliegende eigene Untersuchung der beiden Predigtjahrgänge 1913 u 1914 (je etwa 50 Predigten) nochmals verwiesen.

<sup>2</sup> Pred 1913,169D

der Osterzeit 1914, an Matth 6,33 geknüpft, Predigten, welche den Gehorsam vor Augen stellen, den der Wille Gottes fordert. Zu Pfingsten war darum schicklich von Veränderung und Neuwerden des Menschen die Rede. Die Predigten nach Pfingsten handeln von dem Verhältnis von Gott und Mensch überhaupt und so zunächst von dem Gott widerstrebenden Ich, dann von dem Gott, der als allein angenehm-gütiger von Menschen nur unzureichend erkannt ist. Das Attentat von Sarajewo war geschehen, als der Prediger Barth den Hörern vorhielt, daß gottgesandtes Leid und Einsicht in unsere Sünde zur vollen Erkenntnis Gottes hinzugehören.

## § 2 Einheit oder Zweiheit – die erste Grundfrage

Sollte<sup>3</sup> man sich darauf besinnen, was als dem Theologen und Prediger Karl Barth unumstößlich gewiß und Ausgangspunkt alles seines Nachdenkens und Redens erscheine, so müßte man ein Zweifaches benennen: Zum ersten, daß der Mensch und Christ aus Gott lebe, ihm zu vertrauen und gehorsam zu sein habe; und was für den Einzelnen gilt, gilt nicht anders für die Familie, die Gesellschaft, die Völker der Welt, die Menschheit: alles ist das eine Reich und Herrschaft Gottes. Ein zweiter Ausgangspunkt wäre die Welterfahrung, die der Mensch macht und machen kann, und die dieser entsprechende moderne kritische Wissenschaft. Wie die Sätze der modernen Naturwissenschaften außer Frage stehen, so sind auch die der kritischen Historie zu respektieren, insbesondere folglich die Bibel und Geschichte des Christentums betreffenden. Dem Denken und Reden des Predigers liegt also eine Dualität zugrunde, die in ihren Formulierungen immer wieder bis zur Antithetik zu treiben und diese in gewagter Polemik zur Geltung zu bringen, er sich nicht scheut. Man könnte darum ebensogut die Eigenart des Predigers an den Anfang stellen, daß er liebt, Dinge einander gegenüberzustellen, ja entgegensetzen. Es wäre dann mit dem Unterschied und Gegensatz von Ewigkeit und vergänglicher Zeitlichkeit zu beginnen, der alles grundlegend beherrscht. Ein weiterer Dualismus kommt im zweiten Glied damit überein: Inneres, Inwendiges und Äußeres. Zum Vergänglichen und gleichsam Äußeren am Inwendigen zählen die menschlichen Gedanken und rasch sich wandelnden Empfindungen und Gefühle; selbst Schmerz und Leiden können dazu gerechnet werden. Seelengrund und Seelenfunken, wie Barth mit alter Sprache oft sagt, sind der in den Menschen gelegte Grund und Anfang des Ewigen, und das Gewissen läßt nicht ab, an diese Mitgift und Bestimmung zu erinnern, die eigentlich das Wesen des Menschen ausmacht und ihn darüber erhebt, bloße Natur in nackter Tierheit zu sein.<sup>4</sup> Dies eigentlich Unvergängliche des Inwendigen beim Menschen ist auch gemeint, wenn der Prediger von der Seele, von Herz und Gemüt spricht.<sup>5</sup>

Den Respekt vor der kritischen Wissenschaft teilt Barth mit Wilhelm Herrmann, begnügt sich jedoch nicht mit dessen apologetischer Scheu vor dem Konflikt mit ihr auf der Suche nach einer unanfechtbaren Basis für die Theologie. In dieser Hinsicht folgt er dem anderen Lehrer, dem Philosophen Hermann Cohen, der über die Unanfechtbarkeit durch naturwissenschaftliche Ergebnisse hinaus<sup>6</sup> die Überlegenheit über alle Erfahrungswissenschaft im einzelnen anstrebt und für die Philosophie die methodische Führung und Leitung beansprucht. Der methodische Idealismus, der, auf Plato sich berufend und Dualitäten, ja allen Dualismus überwindend, statt reservierender Apologetik, kühn universalistische Überlegenheit über alle Erfahrung und Wissenschaft für sich in Anspruch nimmt, verleiht dem Barthschen Denken und Reden seinen

<sup>3</sup> Die beiden Studien über die Predigten 1913 und 1914 versuchten die Gedanken schritt- und stufenweise aus dem Text zu erheben. Hier trete nun der Text und damit auch das Zitat zurück.

<sup>4</sup> Welcher Seite er folgt, ob er der inneren Stimme gehorcht und als (natürlicher) Mensch zum (wahrhaften) Menschen wird, steht freilich bei jedem einzelnen.

<sup>5</sup> Der Religionsphilosoph und Theologe redet so wenig von der Seele wie der Prediger vom Absoluten. Noch im zweiten Konfirmandenkurs 1910/11 redete Barth allerdings vom Unterschied zwischen Natur und Geist.

<sup>6</sup> Zu erlangen durch den Verzicht darauf, Ergebnisse und Sätze unmittelbar zu prüfen.

teleologischen Zug; das Augenmerk auf Ziel und Zweck vermag den Augenblick zu erfassen sowie das Ganze. Das von der handfesten Realität und Tatsächlichkeit allezeit auf das nicht minder tatsächliche göttliche Ganze dringende und hierzu die Überleitung suchende Cohen-Herrmann-Schema erweist sich auch in den Predigten Barths als den Widerspruch der Zweiheit überwindendes weiteres Grundgesetz.

Für das uneingeschränkt gleiche Recht und die unbedingt gleiche folgerichtige Gültigkeit beider Ausgangspunkte, Zeit und Ewigkeit, gibt es von beiden aus einen Beweis. Auch Jesus, wahrer, purer Mensch, unterlag der Vergänglichkeit, und es gab keine Auferstehung, von der zu erzählen wäre. Die entsprechenden Berichte geben den Eindruck von seinem göttlich vollkommenen Menschsein in Leben und Sterben bis in den Tod hinein wieder. Der Mensch Jesus war größer als jeder Prophet oder andere Gottesmänner und Helden der Geschichte; er war mit dem Reich Gottes, das er verkündigte, und mit dem Willen des Vaters so vollkommen eins, wie kein anderer Mensch je es war, und man nannte ihn darum Sohn Gottes. Dann starb er in seiner vollkommenen Unschuld und erfüllte und vollendete auch damit den Willen des göttlichen Vaters. Als die Frauen an das Grab kommen, ist der Stein abgewälzt; „Gott hat dieses Grab geöffnet, noch bevor es geschlossen war, . . . Jesus stand über der Sünde, über der Welt, aber darum stand er auch von vornherein über der Vergänglichkeit, mochte gleich sein Leib ins Grab gelegt werden.“<sup>7</sup> In diesem Schicksal Jesu fügt selbst Gott sich der Welt, wie sie ist, um sie zu retten. Nach der Passionspredigt 1913 vollendet Jesus, vollkommen im Gehorsam gegen den Willen des Vaters, das Leiden bewußt tragend, darin seine Hingabe für die Brüder; im gebrachten Opfer seiner selbst nicht das Geringste mehr für sich selber suchend, wie die Menschen sonst tun in ihrer tierischen Selbstsucht. Das Leiden ist bewältigtes Leiden, willentliches Opfer der Natur. Nach der Passionspredigt 1914 leidet Jesus, leidet nach dem Willen des Vaters, und weil Jesus nach seiner Liebe um der im Menschen von ihm abgefallenen Welt willen leiden muß, leidet Gott. In Gestalt der brüderlichen Liebe zu den Menschen, die auch leidet, und der brüderlichen Liebe der Menschen untereinander ist Gott in der Welt gegenwärtig, wird das Gebot, Gott und den Nächsten zu lieben, erfüllt. – Andererseits schränkt der blutige europäische Krieg die Friedensbotschaft der Engel auch in diesem Jahre in nichts ein, Gottes Wort gilt unbedingt. „Und der Krieg? . . . Und all die Wehmut und Streiterei in unserem Leben? Ja, das alles *ist* freilich, wir können es ja mit Händen greifen. Aber seht, das ist das Geheimnis, das uns die Weihnacht still und froh bringen will, – das alles *ist* im Grunde *nicht*. Es *ist* nur, weil wir Gott mißverstanden haben. Es *ist* nur, wie eben ein Schatten ist oder ein falscher Reflex. Es ist nichts an ihm selber.“<sup>8</sup>

Beide Teile des Gegensatzes erhalten, nach ihrem Begriff zu Ende gedacht, ihr volles, uneingeschränktes Recht, einem unendlichen Ungleichgewicht zum Trotz. Denn die eine Seite ist überlegen, ja unendlich stärker, erscheint auch als die ursprüngliche Einheit der Zweiheit. Von dem göttlich Einem, das alles ist, geht die übergreifende und schließlich beide Teile einende Verbindung der Teleologie aus. Zu Gottes Wesen gehört wie die Ewigkeit so die Allmacht, welche die Schöpfung von ihm abhängig sein läßt und Gott das Höhere, Größere und ihr Überlegene, wie Anfang und Ausgang, so Ziel und Ende. Die Natur dagegen ist wandelbar und vergänglich, Gott gegenüber darum unvollkommen, wie das Böse und selbst die Schuld als vorläufig vergehen. Denn auch den Menschen unterscheidet in seinem Wesen, wie schon angemerkt, vom Tier nur die göttliche Bestimmung zum Ewigen, Guten (woran ihn das Gewissen immer wieder erinnert); dazuhin ruht der ihm mitgeteilte oder in ihm noch erhaltene göttliche Funke und Seelengrund<sup>9</sup> tief verborgen in ihm und ist so schwach, daß er von der natürlichen Selbstsucht der Tierheit leicht übertäubt wird. Außer dem aus Kant abgeleiteten

<sup>7</sup> Pred 1914, 195AB. Die zur äußersten Selbstverleugnung bereite Bruderliebe ist die Gestalt der Anwesenheit Gottes im Endlichen und Vergänglichen.

<sup>8</sup> Pred 1914, 632BC

<sup>9</sup> In der dadurch so verpflichtend wie hoffnungsvoll bezeichneten Bestimmung zum Göttlichen und Guten gründet Barths Affinität zu Tersteegen.

Dualismus macht das darwinistisch gefärbte negative Bild der natürlichen Welt von der Sorge des Predigers um seine Hörer und ihre Seele ein Weniges begreiflich, wie sie sich in dem als Tadel ihres lauen Christentums unverblümt zum Ausdruck gebrachten Abstand von der an göttlicher Vollkommenheit gemessenen Menschheit des Menschen offenbart. Die beständige scharfe Rüge eben der gutwilligen Hörer aus der Gemeinde verwundert und klingt nach hochmütiger Geringschätzung; zumal schließlich dem Geist, der die Natur bezwingen soll, nicht viel größere Kraft zugestanden wird als dem ursprünglichen Funken.

Die Zweiheit erweist sich als gespaltene Einheit, wenn Barth vom eigensüchtigen Abfall der Welt und des Menschen von Gott erzählt.<sup>10</sup> Die Teleologie, Ziel und Zweck und Bestimmung des Menschen sind seitens Gottes; Suchen und Streben und tätige Hoffnung auf göttliche Vollendung, die weder in der Anspannung der Hoffnung noch der des Tuns nachläßt, sind seitens des Menschen die sanften, milden Formen der Aufhebung der Spaltung und Rückkehr zur Einheit. Die göttliche Pädagogik als Gesichtspunkt, unter dem der einzelne wie die Menschheit in aufgegebenem Tun wie auferlegtem Leiden auf dem Wege zum Ziel geführt und geleitet werden, ist eine andere, der Teleologie zugeordnete Vorstellung von der sanften dynamischen, von Gott selbst her geschehenden allmählichen Rückführung des Menschen zur Wiederherstellung der Einheit mit Gott. Die härteste Form ist der Bußruf der sich selbst strafenden Sünde oder das blutige Selbstgericht des mörderischen Krieges.<sup>11</sup> – Allmähliche, fortschreitende Versöhnung von Gott und Mensch ist selbst bei statisch bleibender, konfrontativer Gegenüberstellung der Vorstellungskraft der Hörer anschaulich zu machen. Das Ganze (das Gute, Gott) ist jetzt und ist doch erst das Ziel. Darum sieht zwar der Prediger einerseits sich gedrungen, immer wieder an das Höhere, das Größere zu erinnern, weil dieses bereits vor dem Krieg in Gefahr ist, über Sorgen und Kummer, den Lasten des Alltags vergessen zu werden. Immer wieder heißt es (wie im Grütli-Verein): Empor und aufwärts, vorwärts! „Wir müssen um jeden Preis weiter, höher hinauf.“<sup>12</sup> Andererseits befindet sich, was nach Besserung bis zur Vollendung strebt, in sozusagen geheiligter Unvollkommenheit: Im auf der Linie zum Absoluten liegenden Kompromiß<sup>13</sup> treffen sich Ewigkeit und vorübereilender Augenblick zur für die Stunde gebotenen Pflicht<sup>14</sup>, um einmal theologische und Predigtsprache nebeneinanderzustellen. Auf diese Art ist in der vorläufigen bloßen Teilhabe am Ewigen das Teil zugleich das vollendete Ganze.<sup>15</sup>

Macht- und Rangunterschiede der Welten und dadurch gegebene Überlegenheit können ebensogut und der Bibel gemäß auch in sozialen und Autoritäts-Kategorien personal ausgedrückt werden, und Pflicht und dem Menschen gebotenes Tun treten dem entsprechend von selbst hervor: Der Mensch hat sich, zu seinem Heil, der Herrschaft Gottes zu unterwerfen und den göttlichen Geboten zu gehorchen; der Weg der Nachfolge in der Kraft des Bildes Jesu und nach dessen Vorbild führt ihn dem ihm bestimmten Ziel zu. Religion ist lebendiges Gottvertrauen und Vertrauensgehorsam oder sie ist tot, also Heidentum, ist nicht. Denn menschengemachte Religion im Herzen oder mit äußerem Tun erreichen Gott nicht und sind vergeblich, ja als Ersatz für blindes Gottvertrauen und Gehorsam im Dienst der Bruderliebe verwerflich.<sup>16</sup> Ist

<sup>10</sup> Von vorzeitlichem Abfall von Gott und endlicher Rückkehr zu ihm in den vom Schöpfer seinem Ebenbild zgedachten freien, willigen Gehorsam erzählt auch Hermann Kutter in „Das Unmittelbare“, 1902. Barth erzählt wie Kutter und vielleicht früh schon mit Kutter; obgleich diesem, der von einer an Schelling sich anlehenden Schöpfung ausgeht, eine dualistische Konfrontation wie bei Barth fremd ist, dem Schöpfung allein die Abhängigkeit vom Schöpfer erklärt. Was den Ursprung in Gott und den Anfang der Rückkehr des Menschen zu göttlicher Freiheit betrifft, stimmt Barth jedoch mit Kutter weithin überein.

<sup>11</sup> Daß Gott sich vom Menschen gänzlich und endgültig abwende, ihn sich selbst überlassend, kann wie in der Predigt vom Krieg als Gericht (Nr 235 v 23.VIII.1914 S 440Dff) befürchtet oder angedroht werden.

<sup>12</sup> Pred 1914,477B

<sup>13</sup> So die Hilfe-Rezension vom Juni 1914.

<sup>14</sup> So etwa in der Pred Nr 232 v 2. Aug 1914; Pred 1914, 400Bff.

<sup>15</sup> Das Recht des Berkouwischen Titels „Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths“ (1957).

<sup>16</sup> Zur vermeintlich eigentlichen Religion zusätzliche freiwillige Werke der Nächstenliebe nach eigenem Belieben und Gutdünken machen nichts wett, gleichen nicht den Ungehorsam aus. – Israels Glaube war „stillgestanden“.

Kriegsführen offener Bruch der Bruderliebe und Sünde, so sind Kriegsgebete zu einem Nationalgötzen beiderseits der Fronten nicht nur vergeblich und im strengen Sinne gottlos, sondern als Gotteslästerung doppelte Sünde, die sich rächt und von den Unbeteiligten rigoros Abstand fordert,<sup>17</sup> um nicht selber die Orientierung auf die Ewigkeit hin zu verlieren – der Dualismus der zwei Welten bestimmt zuletzt auch die personalen Vorstellungen. Aus der Rückkehr in Gott und seine Ewigkeit in Aufhebung der Zeitlichkeit wird Auflösung und Auslöschung, schlichte Negation: was uns Wirklichkeit scheint, ist nicht nur Schein und bloßer Schatten, ist vielmehr, im Abfall vom Göttlichen und auf das Ewige nicht wieder hingerichtet, aufs Ziel zum wenigsten wieder orientiert, in Wirklichkeit und Wahrheit nichts. Wahr und wirklich ist allein, was eins ist mit dem Willen Gottes in der Unterwerfung unter diesen, ohne Vorbehalt; ausgeschmückt: Gott ist, wie das Leben in Fülle, so alles in allem. Darum sank Petrus, der auf dem Wasser zu gehen wagte, erst, als er zu zweifeln begann.<sup>18</sup>

Alles in allem: Als Religionsphilosoph wie als Theologe kann Barth in Predigt, Vortrag und geschriebenem Wort sich als Theologe im allerengsten Sinn und Eiferer für die Majestät Gottes erweisen, der zu Zugeständnissen an die vergängliche Welt nicht bereit ist. Alles, was er als nicht auf dem Weg zur Vollkommenheit des Reiches Gottes liegend zum wenigsten und damit auch im Augenblick unter Reich und Herrschaft Gottes stehend erkennt und beurteilt, erfährt nichts von der großen Nachsicht, die er dem auf der Linie Liegenden gegenüber einzuräumen geneigt ist, erfährt vielmehr schärfste Zensur, die vor „gottlos“ und von Gott verlassen nicht zurückscheut, wird unnachsichtig gerügt, verurteilt, soll es sein, und verworfen, was immer in den zwei Jahren (und sonst) zur Besinnung Anlaß gibt und Gegenstand der Betrachtung wird. Davon bleibt unberührt, daß Barths Predigt vor dem religionsphilosophischen Hintergrund, der alles in allem zurücktritt, auf eine Lebenslehre im Sinne Wilhelm Herrmanns zielt.

### § 3 Halbheit – die andere Grundfrage

Damit genug von Einheit und Zweiheit und den Anstrengungen, zu einer Versöhnung zu gelangen. Mit dem Verhältnis von Einheit und Zweiheit ist das Problem der Halbheit verbunden, Hauptpunkt der „Polemik“ des Predigers Barth. Die aus dem Cohen-Herrmann-Schema als Einheit in Zweiheit sich ergebenden Schwierigkeiten hatten für den Prediger und seine Hörer Folgen. Karl Barth war, eben seines Wohlwollens für die Leute wegen, ja des Eifers um sie, kein bequemer Prediger. Als Schriftsteller genießt er ein gewisses Ansehen, und als solcher gilt er als begabter Polemiker. Daß er scharfzüngig sein konnte und bei aller Breite und Fülle des Ausdrucks das spitze Wort nicht scheute, ist bekannt. Allein, es bleibt, was der Prediger kritisch vorbringt, als beiläufige, der vorgetragenen eigentlichen Ansicht hinzugesetzte Polemik unterschätzt. Was Barth in der Predigt rügt, gehört zu deren wesentlichem Wort, und was der Prediger ablehnt, ist so ernst zu nehmen wie das befürwortend den Hörern ans Herz Gelegte. Die Warnung bedeutet so gut wie die Ermunterung dringende Aufforderung in der Sache, ist von dieser her gedacht und ausgesprochen und nicht oder weniger persönlich gemeint, gilt vielmehr mit der Exaktheit einer naturwissenschaftlichen Feststellung; ja die ablehnende Warnung kann,

---

(Pred 1913,188B) „Amos ist einer von den ersten gewesen – acht Jahrhunderte vor Christus –, der die Religion und die sozialen Fragen in einen unmittelbaren Zusammenhang gebracht hat.“ (Ebd 188D) „Der *Kampf Gottes gegen die Religion*, wie ihn Amos gekämpft hat, und der seither nie wieder aufgehört hat, ist ein Gegenstand, der unsre höchste Aufmerksamkeit verdient.“ (Ebd 210C) „Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, besteht in diesem Gemeinsinn und in nichts anderm.“ (Ebd 214C)

<sup>17</sup> „Wie eine Krankheit ist dieses Wesen jetzt dort über alle, auch über die Besten hereingebrochen. Aber anstecken, mitreißen lassen dürfen und wollen wir uns nicht. Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“ (Pred 1914, 460B)

<sup>18</sup> Pred Nr 174 v Sommer 1913. „Sein Unterliegen war ein Siegen, gerade weil es eine schmerzlich beschämende Läuterung war.“ (339C) Im Rückblick auf einen gewagten Schritt wird klar, „daß auch das, was wir getan, unglücklich getan haben, nicht verloren war, sondern eine Vorarbeit, ein Entwurf zu künftigem besseren Wagen im Dienste Gottes.“ (340AB)

eigener Einsicht entgegen,<sup>19</sup> die Rücksicht auf Personen bis zur Verletzung außer Acht setzen. Der ungescheut ausgesprochene harte Tadel steht, wie es kaum anders sein kann, mit der Genauigkeit des dogmatischen Eifers für die Majestät Gottes und mit den von ihm angenommenen religionsphilosophischen Voraussetzungen in innerem Zusammenhang. So ist, wenn der Safenwiler Prediger den Safenwiler Hörern, die doch Sonntag für Sonntag oder viele Sonntage kommen, ihn anzuhören; so ist, wenn er diesen nun fast ebensooft Halbheit und Lauheit unterstellt, dies, vom Prediger her gesehen, nicht rohe, grobe Fühllosigkeit oder beschimpfende Rhetorik, sondern fast im einfachen Wortsinn genau zu nehmen. Es ergänzt als die andere Hälfte die so oft ausgesprochene Mahnung, das Höhere, Größere zu suchen und in dem Streben „Aufwärts! Empor! Vorwärts!“ nicht nachzulassen.<sup>20</sup> Man lebt, ein jedes hat seine Mühe und Plage, ja Not; aber dies alles ist am Abend vergangen, und war so vergeblich wie vorläufig. Wer aber in seinem Inneren auf Gott ausgerichtet ist und also mit seinem ganzen Leben zu Gott strebt; der hat gleiche Mühe und Plage, ja Not, nur vermehrt vielleicht in seinem ernstesten Streben, aber sein Tag ist am Abend nicht vergangen, er hat einen Tag des ewigen Lebens verbracht, und Gott wird das Unvollkommene zum Vollkommenen erheben, wenn alle gewesene Mühe und Plage und Not nach ihrer Art vergangen sind. Auch die Adventspredigten des Jahres 1914 sind, was das Leben der einzelnen betrifft, erstaunlich innerlich, auf Trost bedacht und wenig dem äußeren Leben zugewandt.

Barth sieht sich als Pfarrer einer Gemeinde und Prediger Menschen gegenübergestellt, die nicht Heiden sein wollen, sondern Christen; die als solche erzogen sind und auch allerlei Unterricht erhalten haben, wie Barth als Pfarrer ebenfalls solchen erteilt. Am Karfreitagnachmittag konfirmiert er und nimmt über den Vorsatz eines christlichen Lebens ein Versprechen ab. Aber die Leute sind trotzdem in der Regel keine Christen oder so schlechte, daß man sie nicht dafür gelten lassen kann. Ihr Christentum ist nur halb, nur äußerlich, und halbe Christen sind keine Christen, sind keine Gottesmenschen, in der Nachfolge Jesu Kinder des himmlischen Vaters. Mit dem Kirchlichen zufrieden oder mit der bloß gefühlten Liebe zu dem Herrn Jesus,<sup>21</sup> haben sie nicht selber etwas wahrhaft erlebt und eingesehen und sind, vom Ewigen angerührt, damit für ihren Weg unter die Herrschaft Gottes getreten; oder: sie haben nicht gesucht und streben nicht zu Gott.<sup>22</sup> Barth hat von Wilhelm Herrmann den Abschied vom überlieferten kirchlichen Glauben übernommen, der zugunsten unverwechselbar und unanfechtbar eigener Erfahrung erfolgt, allein darauf beruht und allein daraus auch die eigene Einsicht ableitet.<sup>23</sup> Jedoch liegt in der Beurteilung als bloß äußerlich, daß Barth Herrmanns Distanzierung ausgedehnt und zur Herabsetzung verschärft hat. Plato sucht Gott, ohne ihn zu finden, geschweige denn ihn zu erreichen; die Kulturwelt verbleibt in der Vorläufigkeit und Vergänglichkeit des Diesseits und gelangt (ohne den wahren Glauben) nicht darüber hinaus; und ebenso und nicht weniger benimmt die Einordnung der kirchlichen Religion unter das (bloß) Äußerliche dieser je gehabte Beziehung auf das Ewige, damit alles Ansehen und die Notwendigkeit, beachtet zu werden. Die Kirche ist und bleibt mit allem ihrem „Klimbim“<sup>24</sup> ein Stück Welt, nichts als dies.

<sup>19</sup> Pred 1913,553Df (Nr 189)

<sup>20</sup> Die Kritik hat gleiches Gewicht und ist ebenso zu ‚glauben‘ wie das Anempfohlene: Ist das Größere, Höhere zu suchen und anzustreben, so schreibt die Kritik vor, wie im Gegensatz dazu die elende gegebene Wirklichkeit zu sehen ist und darum aufzugeben und zu verlassen wie von dem alten Abraham einst das Zweistromland.

<sup>21</sup> Letzteres besonders die Frauen. – In die Ablehnung des kirchlichen Christentums geht ein, daß dieses Wohltätigkeit nahelegt, aber nicht dazu verpflichtet.

<sup>22</sup> Es hätte sie das Bild des Lebens Jesu oder die Begegnung mit einem späteren Nachfolger oder auch ein Buch auf den Weg bringen können.

<sup>23</sup> „Gott ist gegenwärtig.“ Hiermit ist ein weiterer Punkt der inneren Nähe zu Tersteegen benannt. – Wilhelm Herrmann distanzierte sich einst von der älteren Überlieferung des Glaubens als von toter und nicht erlebter Lehre zugunsten einer von der Wissenschaft nicht kritisierbaren lebendigen und aus dem Erlebnis ständig sich erneuernden Überlieferung. Barth folgte ihm darin als sein theologischer Schüler, übernahm diese Kritik am Hergebrachten aber für die Predigt vor der ihm anvertrauten Gemeinde. („Der christliche Glaube und die Geschichte“, Vortrag auf einer Pastoralkonferenz 1910 u Aufsatz 1912, GA III 2,149ff).

<sup>24</sup> GA III 2,467D

Wilhelm Herrmann hätte kaum von einem „Kampf Gottes gegen die Religion“ gesprochen.<sup>25</sup> Barth indessen sah zum zweiten das Gebot des Evangeliums als über Gottes- und Nächstenliebe nicht hinausgehend und groß genug an, vielmehr, der Bedeutung des Kategorischen Imperativs entsprechend, in der Goldenen Regel die Ordnung des Reiches Gottes gegeben und Gottes einen und einzigen Willen vollkommen dargestellt.<sup>26</sup> Dem Trieb des Gewissens und dem Vorbild Jesu folgen zu müssen, will allerdings selber eingesehen und erkannt und zum beständigen Vorsatz des Strebens erhoben sein – ohne Erkenntnis und Vorsatz kein Streben und gegenwärtige Beziehung auf den gegenwärtigen Willen des gegenwärtigen Gottes (kein Vertrauensgehorsam), der Faden der Beziehung muß stets gespannt sein. Wir sind alle nur halbe Christen, kann der Prediger Barth darum sagen, sich selber einschließend.<sup>27</sup>

Seit Jesus gilt: Der eine Wille Gottes, offenbart in Jesus, ist über den unendlichen Unterschied der beiden Welten von Zeit und Ewigkeit hinweg: der ganze, vorbehaltlose Gehorsam der Menschen zu göttlicher Vollkommenheit (gleich Jesus) in der Bruderliebe untereinander, mithin unter völliger Überwindung der natürlichen, tierischen Selbstsucht. Halbheit ist der den (sogenannten, weil falschen, gottfernen) Christen zu machende Vorwurf, dem (einen) Willen Gottes nicht (wie Jesus es vollkommen tat) genügen zu wollen. Barths Predigt setzt das herkömmliche Christentum und die Geschichte aller Religion als ein Äußerliches voraus, um davon sich mit einem als Wille zum göttlich Guten<sup>28</sup> inneren Christentum, das in der äußeren Welt absolute Verwirklichung sucht, abzuwenden. Deshalb ist mit dem Evangelium von dem einen Willen Gottes, der die Zweiheit überwindet, die beständig wiederkehrende Verwerfung der Halbheit aufs engste verknüpft und mehr als willkürliche Polemik.<sup>29</sup>

Das vorstehend in möglichst geordnetem Zusammenhang aus den Predigten Erhobene kommt mit einem Gesamteindruck von den Predigten nur in zugespitzten Behauptungen überein, von denen einige wörtlich angeführt wurden. Selbst die erste (übrigens ohne Kritik auskommende) Predigt des Jahres 1913, die Gott als den unveränderlich Einen über den nicht abzusehenden Ereignissen des begonnenen Jahres in Erinnerung ruft, hört sich anders an, ist in der Absicht einer Lebenslehre gehalten. Für diese Absicht als solche mögen nun – trotz der wiederum notwendigen Verfremdung – zum Beispiel die erste und die zweite der durch den Druck bekannten Predigten dienen.

<sup>25</sup> Pred 1913,210C (zu Amos 5,21-24)

<sup>26</sup> „Was soll's, wenn wir christliche Gemeinden und Gemeinschaften haben überall und uns immer wieder zusammenfinden, um uns gemeinsam zu erbauen, was soll's, wenn dann doch kein Gemeinsinn da ist, wenn wir dann doch das nicht lernen oder nicht lernen wollen, uns und unsre Interessen den Ordnungen der Liebe und der Wahrheit zu unterstellen, das zum höchsten Ziel uns zu machen, daß unser Zusammenleben ein edles, reines werde, daß alle zu ihrem Recht kommen und einer dem anderen beistehe und sein Bestes suche? Täuschen wir uns nicht, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, besteht in diesem Gemeinsinn und in nichts anderm. Das, was Gott von uns will, ist, daß wir uns versammeln zu der Einheit und Ordnung eines Gottesvolkes, wo bis ins Kleinste hinein sein Wille dadurch respektiert wird, daß man nicht das Seinige sucht, sondern sich frei und freudig einander zur Verfügung stellt, die Eltern ihren Kindern, die Kinder ihren Eltern, die Nachbarn den Nachbarn, die Herren den Arbeitern und die Arbeiter den Herren.“ (Pred 1913,214BC zu Am 5,21-24)

<sup>27</sup> Ein solches Wir kann mehr formal sein, aber auch bis an die Grenze der Verzweigung hin im Ernst gesagt. (Zwischen Entweder-Oder und Mehr-oder-Weniger zu schwanken, ist ein Kennzeichen der Erweckung.) „Ernst ist er ja kolossal,“ schreibt Ende 1915 der 15 Jahre ältere Paul Wernle dem befreundeten noch einmal älteren Martin Rade nach Barths Vortrag „Kriegszeit und Gottesreich“ im November 1915 „ich wollte, er hätte mehr Freude und Frische.“ (zit nach GA III 3,184CD) – Die bewußte Willensbeziehung und die Geringschätzung des religiösen Gefühls unterscheiden Barth von aller frommen Erweckung trotz der oft so ähnlichen Ausdrucksweise.

<sup>28</sup> Oder dem Reich Gottes, wie Jesus es vollkommen verkörperte.

<sup>29</sup> Die Predigt zum IV. Advent 1914 von den scheinbar zwei Sprachen, in denen Gott mit uns redet, verwirft ein Christentum, das sich in der gegebenen Verlegenheit aufs Religiöse beschränken läßt, weil der Wille Gottes nur halbwegs gut scheint, als den großen Irrtum, an dem wir Menschen und halbe Christen selber die Schuld tragen.

§ 4 Die Neujahrspredigt 1913 als erstes Beispiel<sup>30</sup>

Als Textwort für die Neujahrspredigt 1913 wählte der Prediger einen Spruch aus dem Prediger Salomo, der schließt: „*Und es geschieht nichts Neues unter der Sonne.*“ Und ohne Einleitung begann die viergeteilte Predigt auch mit eben diesem Wort. Zum Jahreswechsel pflegt man, viel oder wenig, zu träumen: Hoffnungen und Befürchtungen, Pläne und gute Vorsätze<sup>31</sup>; Stücke, die dann nur im dritten Teil nicht wiederkehren, der von nichts als dem Unterschied von innerer wesentlicher Einheit und äußerer zufälliger Mannigfaltigkeit handelt. – „Es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“<sup>32</sup> Die uns vertraute Gewohnheit setzt den Prediger Salomo ins Unrecht, das Gegenteil des von Salomo Behaupteten scheint wahr zu sein. Ein alter griechischer Philosoph lehrte, „das Leben der ganzen Welt sei einem ungeheuren Fluß zu vergleichen“; „der Ewige Wechsel herrscht.“<sup>33</sup> Dies scheint auch nach moderner Anschauung für die Natur „mit ihrem unerschöpflichen Reichtum“ zu gelten, „und dasselbe sehen wir, wenn wir von der Natur hinüberblicken ins geistige Leben.“<sup>34</sup> Was in seinem Inneren vorgeht, zeigt einem jeden Menschen: „Einsam steht ein jedes da, neue Menschen sind wir alle, keinem der Milliarden gleich, die vor uns gewesen sind. Und so ist auch alles, was wir Menschen erdacht und geschaffen, der beständigen Veränderung unterworfen.“ „Alles ist neu, könnte man also sagen.“ und die Neujahrsgedanken über die Zukunft wären richtig.<sup>35</sup> „Jene Auffassung von dem ewigen Fluß und Wechsel aller Dinge hat etwas so Natürliches und Einleuchtendes,“ daß wir jenen alten Philosophen nicht brauchen, weil wir alle es selbst erfahren haben, „wie unausgesetzt Neues, Gutes und Böses in unser Leben hineintritt und wie wir selbst dadurch verändert werden, wie wir neue Pflichten und Lasten auf uns nehmen müssen, wie wir nach und nach andere Menschen werden.“<sup>36</sup>

Aller tiefen Wahrheit jener Gedanken ungeachtet, dürfen wir nicht dabei stehen bleiben. „Sie dürfen nicht unser letztes Wort sein. Das wäre trostlos.“<sup>37</sup> Ohne höhere Neujahrsgedanken würde die Welt zu einem Irrgarten. Wohin und wozu dies viele Neue, diese Milliarden Wesen: „Wozu bin ich da?“<sup>38</sup> Die Einzigkeit tröstet nicht, wenn nicht einmal das Ich unveränderlich feststeht. „Es muß ein Sinn, ein Zweck, ein Wert, es muß etwas Ewiges sein in der endlosen Reihenfolge von einzelnen Augenblicken, die wir unser Leben nennen.“<sup>39</sup> Wir glichen sonst einem zum Tode Verurteilten. Das stolze Bewußtsein, etwas durchaus Neues in der Welt zu sein, hat doch „seine düstere Kehrseite, die lautet: einmal gewesen, für immer vorbei.“<sup>40</sup> Müdes Achselzucken ist die Folge der Aussicht, daß nichts bleibt. „Wo man nicht mehr recht hofft, da fürchtet man auch nicht mehr recht,“ wird vielmehr gleichgültig.<sup>41</sup> Der Lust zu planen und dem Mut zu guten Vorsätzen erlahmen die Flügel. Wenn Funken aufleuchten, um zu erlöschen, „wer wollte da etwas Ernsthaftes unternehmen?“ Der „Weisheit vom ewigen Wechsel aller Dinge“ kann man

<sup>30</sup> Predigt Nr 149 zu „Prediger 1,9“; Pred 1913 S 3-14.

<sup>31</sup> „Und manche sind, die denken doch nicht nur an Geld und Geschäft, sondern die haben in aller Stille beschlossen: da und dort muß in meinem persönlichen Leben etwas anders werden: ich muß über etwas gründlicher nachdenken, über das ich bis jetzt nur oberflächliche, ungenügende Gedanken gehabt habe, ich muß mich an diesem oder jenem Punkt besser in der Gewalt halten als früher, ich muß gegenüber meinem Mann oder meiner Frau oder meinen Kindern oder meinen Nachbarn einen andern, edlern Ton anschlagen – ja vielleicht sogar: ich muß mein Verhältnis zu Gott einer gründlichen Revision unterziehen, ich muß die Grundrichtung meines ganzen Lebens korrigieren, bevor es zu spät ist.“ (4AB)

<sup>32</sup> 3B. Zweimal zwei Teile, der erste 3B-6C.

<sup>33</sup> 4D

<sup>34</sup> 5AB

<sup>35</sup> 5CD

<sup>36</sup> 6AB

<sup>37</sup> So der Beginn des zweiten Teils (6C-8C).

<sup>38</sup> 7A

<sup>39</sup> 7B

<sup>40</sup> 7BC

<sup>41</sup> 7CD

satt werden, wenn sie zwar die Zukunftsgedanken zum Wichtigsten erhebt, sie aber sofort „in dumpfe Unruhe und Enttäuschung“ verwandelt.<sup>42</sup>

Könnte da der Prediger Salomo nicht doch recht haben mit seinem „seltsamen Wort: *es geschieht nichts Neues unter der Sonne*“?<sup>43</sup> Was an den Dingen vergeht, ist die äußere Erscheinung, bei der wir nicht bleiben müssen; „zu ihrem Innern, zu ihrem Wesen müssen wir vordringen.“ Die Natur erschöpft sich nicht in ihrer Mannigfaltigkeit, nach der jedes Ding etwas für sich ist. Vielmehr: „Es ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, und auch das Neue und Neueste ist immer nur eine neue Entfaltung der alten Einheit. Es gibt etwas Ewiges in dem Wechsel der Bilder der Natur, und was wir neu nennen, das ist in Wirklichkeit nur die Nachschrift eines Schülers auf seine besondere Weise.“<sup>44</sup> Die Gestirne in ihren immer neuen Stellungen folgen in immer neuen Anwendungen seit Ewigkeiten den Gesetzen der Schwerkraft und des Lichtes. In den Abertausenden der verschiedenen Gestalten der Lebewesen „zeigen sich immer wieder dieselben Ordnungen. Die scheinbare Neuheit ist immer nur eine neue Form, in der diese Ordnung sich geltend macht. Die Formen wechseln, die Ordnungen bleiben.“ Der Prediger Salomo hat recht, wenn man auf „die unsichtbare Ordnung“ sieht.<sup>45</sup> Auf geistigem Gebiet verhält es sich nicht anders: Man fühlt und empfindet den „Reichtum des Lebens. Aber hinter dem Reichtum ist Einheit verborgen.“ Jeder Mensch ist etwas ganz Eigenes, Persönliches, Neues („und bei den Menschen, die groß waren im Guten oder im Bösen, kann man das noch viel mehr sagen“) „aber wir alle, die Außerordentlichen und wir gewöhnlichen Leute, wir sind doch, wenn man auf das Innere sieht, dieselben. Es ist dieselbe Anlage, die sich bei uns allen findet, nur daß sie beim einen hier, beim andern dort stärker oder schwächer ausgeführt ist.“<sup>46</sup> Keiner verläßt die Regel, jeder bestätigt sie auf seine besondere Weise.<sup>47</sup>

Der vierte Teil ist den beiden tröstlichen Folgerungen gewidmet, die sich aus dem Vorhergehenden ziehen lassen.<sup>48</sup> „Wir haben da in wenigen Worten eine andere Anschauungsweise kennengelernt. Da sieht man nicht auf das Äußere, sondern auf das Innere der Dinge. Da sieht man nicht auf das Zeitliche, sondern auf das Ewige im Zeitlichen, da sieht man nicht auf die Welt in ihrem Wechsel, sondern auf Gott in seiner Einheit und Unveränderlichkeit, die hinter der ewig wechselnden Welt verborgen ist.“<sup>49</sup> Die mannigfaltigen Zukunftsgedanken, denen wir uns so gerne hingeben, müssen darum auch an Neujahr die erste Stelle räumen.<sup>50</sup> Sie gebührt Gott, der nicht die „düstere Kehrseite“ des „Einmal gewesen, für

<sup>42</sup> 8AB

<sup>43</sup> Beginn des dritten Teils (8C-10C).

<sup>44</sup> 8CDf. Der Prediger Barth hatte ein „Gleichnis“ vorausgeschickt: „Der Lehrer schreibt ein Wort an die Wandtafel, fünfzig Kinder schreiben es nach auf ihre Tafel, jedes auf seine Weise, keines wie das andre und doch alle dasselbe.“ (8D)

<sup>45</sup> 9AB. Soviel zum sich wiederholenden Geschehen nach dem Prediger Salomo; nun zu dem sich wiederholenden Tun.

<sup>46</sup> 9CD

<sup>47</sup> 10A. „Und was die Veränderungen der menschlichen Gedanken, Einrichtungen und Gewohnheiten betrifft, . . . wenn wir auf das Innere der Begebenheiten sehen, wir erkennen doch in allem dasselbe Wesen des Menschen, dieselben Kräfte und Schwachheiten.“ Denn der Prediger Salomo hat dem bereits angeführten Satz vorangeschickt, und der Prediger Barth wiederholt es an dieser Stelle: „*Was ist's, das man getan hat? Eben das man hernach wieder tun wird.*“ Dem Prediger Salomo ist recht zu geben, sieht man nicht auf „das sichtbare Menschliche“, das jedem anhaftet, „sondern auf das Unsichtbare, allgemein Menschliche, von dem alle Besonderheiten nur besondere Abschriften sind“. (10AB)

<sup>48</sup> 10C-12A; 12A-14BC; 14C Beschluß

<sup>49</sup> 10C. Forts: „Der Wechsel ist die äußere Erscheinung, das Wesen der Dinge ist Gott, der unveränderlich ist. . . , die Wahrheit ist der da war und ist und sein wird und in dem es weder Altes noch Neues gibt.“

<sup>50</sup> „Die *Zukunftsgedanken* der Furcht und der Hoffnung, der Pläne und sogar der guten Vorsätze, sie müssen die erste Stelle räumen, die sie gewöhnlich bei uns einnehmen. Das Neue, was ein neues Jahr bringen mag, und das Neue, das wir darin tun werden, ist nicht das Wichtigste, an das wir zu denken haben. Das Neue ist ja immer etwas Vorübergehendes, und wenn wir das spüren, dann werden unsre Neujahrsgedanken Wehmut und Gleichgültigkeit. Und das Neue ist ja auch immer nur etwas Äußeres. An *Gott* wollen wir denken am Anfang des neuen Jahres. Er

immer vorbei<sup>51</sup> des wechselnd Neuen hat. „Er bleibt, der er ist, er ist die Einheit, er ist das Leben der vielen, in allen derselbe, wenn wir nicht auf das Sichtbare sehen, sondern auf das Unsichtbare. Jedes von uns nimmt teil an seinem Leben. In jedem von uns entfaltet er sich. Wir haben teil an ihm, und doch ist er anders als wir: unveränderlich, unvergänglich, ewig.“<sup>52</sup> Die in unsrer Vergänglichkeit begründeten Frage nach Wohin und Wozu, nach dem Sinn des Lebens, seinem Wert, nach Ziel und Zweck des Menschen ist ihm, Gott, der dies alles in sich trägt, fremd. So gilt für uns Menschen: „An Gottes Fülle auf unsre Weise teilhaben und Gottes Fülle auf unsre Weise in unserm Leben erscheinen zu lassen, das ist Sinn und Wert unsres Lebens.“<sup>53</sup>

Stehen wir unter Gottes Reich und Herrschaft, so haben die Zukunftsgedanken, die man an Neujahr anzustellen pflegt, keine „düstere Kehrseite“.<sup>54</sup> „Wenn wir Gott haben, dann gehen wir ruhig *dem Guten* entgegen, das im neuen Jahr sicher auf ein jedes von uns wartet.“ Sorglos können wir uns seiner freuen, ohne uns darin zu verlieren, weil das vergängliche Gut als seine Gabe wie alles zeitliche Gute eine Vorstufe der Ewigkeit ist. Und noch mehr als die Gabe freut uns darum der Geber. – „Wenn wir Gott haben, dann gehen wir aber mit gleicher Ruhe auch dem entgegen, was wir ohne ihn *fürchten* müßten.“ Wenn man das Schwere des Lebens einfach hinnimmt, bleibt es ohne Segen; Gott ist aber in beidem, im Glück und im Unglück. „Es sind beides nur verschiedene Weisen, durch die er zu uns reden und auf uns warten will. Er ist ja unveränderlich und kann sich selber nicht untreu werden.“<sup>55</sup> – An die Stelle der für das neue Jahr zu schmiedenden Pläne tritt vor den Arbeitern und Bauern die Arbeit, „was es auch für ein Beruf sein mag“. Nach den Festtagen mit ihren Gottesdiensten ist „zu sagen, daß unsre gewöhnliche Arbeit nicht eine lästige Beigabe des Lebens ist, sondern selbst ein rechter Dienst Gottes. Wir dürfen nicht denken, Gott sehe nur auf das Große, auf die große Arbeit in der Welt, wie etwa die eines Missionars bei den Heiden. Nein, vor Gott gibt es kein Klein und Groß, wie es kein Alt und Neu gibt bei ihm. In seinem Dienst geschieht die Arbeit in der Fabrik so gut wie die Arbeit der Missionare, wenn sie nur recht getan wird.“<sup>56</sup> – Haben wir Gott, so werden schließlich die guten Vorsätze nicht flügelahm, sondern haben „Schwung und Kraft, und es wird etwas daraus“. Wir werden uns nicht übernehmen: „Ich kleiner Mensch will jetzt etwas ganz Neues anfangen und erreichen! Sondern wir wissen, daß, was wir wollen, nur eine Anwendung ist des ewigen Gottesgesetzes.“<sup>57</sup> Wissen wir, daß wir nicht Generäle sind, sondern Soldaten, „Waffenträger im Dienste eines großen Königs, dann werden wir brauchbar, dann kommen unsre guten Vorsätze zur Ausführung, . . . Wir werden dann in der Furcht Gottes starke Kämpfer für seinen Namen.“<sup>58</sup> „*Es geschieht nichts Neues unter der Sonne!*“ wiederholt das Schlußwort<sup>59</sup> noch einmal. „Mit diesem Gedanken, meine Freunde, wollen wir jetzt das neue Jahr antreten. Es bedeutet einfach, daß wir nichts erwarten von diesem neuen Jahr, sei's vom Leben, sei's von uns selbst, was nicht

---

verändert sich nicht, wie die Welt und unsere Lebensumstände und wir selbst uns beständig verändern. Er ist nicht einer von den vielen, nicht ein einsiedlerisches Sonderlingswesen, wie jedes von uns nach außen ist.“ (10Df)

<sup>51</sup> 7C

<sup>52</sup> 11B

<sup>53</sup> 11C. Barth schließt passend mit einer Tersteegen-Strophe; in diesem Sinne ist dann „Gott haben“ (zum ersten Mal 12A) Zitat der angeführten Tersteegen-Strophe. (Vgl Fähler 17A, noch in Unkenntnis des Tersteegen-Vortrags: „panentheistisch“)

<sup>54</sup> 7A. 10C-12A antwortet auf den zweiten Teil (6C-8C), dann kommt der Prediger schließlich auf die vier Punkte des ersten Teils unter einem viermaligen: „Wenn wir Gott haben, . . .“ (12A; 12C; 13A; 13C) zurück.

<sup>55</sup> 12D. „Unter der fremden Form des Schmerzes, der uns zugefügt wird, ist doch seine segnende, heilende Vaterhand verborgen. Nur immer an sein unsichtbares Wesen denken, das in allem walten muß.“ (12Df)

<sup>56</sup> 13AB. Forts: „Aber der Gedanke an Gott wird uns dann doch wieder hindern daran, die Arbeit zum Inhalt, zum Höchsten unsres Lebens zu machen. Wir können die Erscheinung nicht mit dem Wesen verwechseln, den Spiegel nicht mit der Wahrheit. Über dem freudigen Willen zum Arbeiten und Verdienen wird sich immer der Gedanke erheben: eins sein mit dem ewigen Gott, sich nicht verirren im Vergänglichen, Herr bleiben über das Sichtbare, wie Gott selber Herr ist darüber.“

<sup>57</sup> 13D. „Gott ist der Herr unsrer guten Vorsätze. Unsre Sache ist seine Sache. Und damit bleiben wir dann auch bei der rechten Bescheidenheit.“ (14A) Mit unserer Tugend aufgeblasen, pflegen wir zu Fall zu kommen.

<sup>58</sup> 14B

<sup>59</sup> 14C

von Gott käme.“ Von seiner Liebe kann uns nichts trennen, ergreifen wir sie nur recht fest. „An der Weihnacht haben wir ihre Botschaft gehört. Jetzt ist uns wieder ein neues Jahr geschenkt, um ihm zu glauben und gehorsam zu werden.“

### § 5 Die zweite Predigt des Jahres 1913 als anderes Beispiel<sup>60</sup>

Die zweite Predigt des Jahres 1913 handelt, an ein Jesus-Wort nach dem Matthäus-Evangelium angeschlossen, vom Gebet als Lebensäußerung des Menschen. Auf eine Einleitung<sup>61</sup> folgen zwei Teile, deren erster Jesu „Aufforderung zum *freudigen, zuversichtlichen Beten*“ weiterzugeben sucht. „*Unser Beten* ist zu kalt, zu lahm, zu leisetretend. Es fehlt ihm die Freudigkeit, die weiß: Gott kommt mir entgegen!“<sup>62</sup> Die Wände der Kirche haben viele Vaterunser gehört und „andere tiefe und kräftige Gebetsworte“. „Aber wie oft mag wirklich gebetet worden sein in diesem Raum? Wie oft haben wir bloß Gebete gelesen und angehört, aber nicht gebetet und mitgebetet. Das ist heidnisches Beten, wenn wir bloß reden und hören. Was Wunder, wenn uns so wenig widerfährt von dem, was wir bitten? wenn Gottes Reich so langsam kommt und sein Wille so unvollkommen geschieht bei uns?“ Der Prediger erinnert an das Tischgebet; wo es nur Brauch ist, folgt üble Laune, wie wohl zu begreifen, und man sollte es für ein oder zwei Jahre einstellen, damit man eine rechte Sehnsucht danach bekommt und nachher wieder mit Freude und Aufrichtigkeit beten kann. „Denn seht, wo das fehlt, da fehlt dann eben auch der Segen, die Erhöhung des Gebets.“<sup>63</sup> Noch einmal: bloße Worte sind heidnisch, Gott will „unsern innern Sinn. Nur dann erhört er uns. Ich denke aber auch an unser Beten *im Stillen*. Ich kann ja nur nach mir selber urteilen, . . . Es haftet unserm Beten, auch unserm stillen, innerlichen Beten doch noch so viel Gewohnheitsmäßiges, Äußerliches an. Es muß doch wieder einmal sein!, denken wir etwa, . . .“<sup>64</sup> Das Gefühl der erledigten Pflicht „paßt nicht zu dem rechten Gebetsgeist. Da ist's begreiflich, wenn dann das Gebet auch keine Wirkung hat. . . Ich habe ja gar nicht gebetet: ich habe mich nicht zu Gott hinauf erhoben, und darum konnte er auch nicht zu mir herunterkommen. Ich habe geredet, aber im Grunde habe ich nicht geredet, und darum läßt Gott sich jetzt auch nicht darauf hören.“<sup>65</sup> Leiden wir wie beschrieben unter der „Leblosigkeit und Erfolglosigkeit unseres Betens,“ fährt der Prediger fort, „dann wollen wir uns jetzt von Jesus anspornen lassen zu einem Beten, das Erhöhung findet, weil es *lebendig* ist. Es wird euch widerfahren!, sagt er. Es liegt Bestimmtheit und Überzeugung in diesem Wort. Jesus redet als einer, der weiß, wo Gott ist und wie Gott an uns handelt. Er redet nicht von etwas Fremdem, sondern von etwas, was er aus eigenem Erlebnis genau kennt, wenn er das so versichert: Gott erhört! Er steht ja selbst zu Gott in einem solchen Verhältnis des Redens und Antwortens, des Bittens und Erhörens. Er weiß, was ein Mensch Großes daran haben kann. Nun sieht er die

<sup>60</sup> Nr 150 zu Matth 18,19; 12.I. 1913. (Pred 1913,15-25) – Was in diesem Beispiel fehlt, sind die zusammenfassenden Beschreibungen von Lebensumständen und Haltungen, mit denen der Prediger bei seinen Hörern gegebene Voraussetzungen ansprechen möchte dafür, daß sie sein Wort hören müßten, weil es auf sie zutreffe. (Derlei Beschreibungen von Lebensbewegungen in ihrer Erscheinung dürften später besonders der Ethik-Vorlesung zugute gekommen sein.) Die geschichtlichen Erzählungen, die insbesondere die Religionsgeschichte der Menschheit überblicksweise darstellen, sowie Schilderungen aus dem inneren Leben von Gottesmännern sind ohnehin im Beispiel nicht zu erfassen.

<sup>61</sup> Der Prediger erzählt, wie er durch ein Kalenderblatt auf den „weniger beachteten“ Spruch aufmerksam wurde und ihn verstehen lernte. (15A-D)

<sup>62</sup> 16B

<sup>63</sup> 16B-D

<sup>64</sup> „Es muß doch wieder einmal sein, denken wir etwa, und dann beten wir, aber wir kommen nicht erwartungsvoll zu Gott in die Stille, nicht hungrig und durstig nach ihm, nicht in der Zuversicht, daß wir erlangen werden, worum wir bitten. Wir haben so oft das Gefühl einer erledigten Pflicht, wenn wir gebetet haben: jetzt ist's wieder gut für einmal. Dieses Gefühl paßt nicht zu dem rechten Gebetsgeist.“ (17B)

<sup>65</sup> 17A-C. Erster Abschnitt des ersten Teils (15D-17C): Bloß äußerliches Gebet (ohne die wahre innerliche Ausrichtung auf Gott hin) ist totes, heidnisches, ist kein Gebet.

Meisten dieses Große entbehren. Und nun möchte er sie hineinziehen in die starke Lebensbewegung, in der er selbst drinsteht.“<sup>66</sup>

So steht das Beten zugleich für weiteres in unserem Leben. „Wenn unser Beten kalt und lahm und unsicher ist, so ist das ein Zeichen davon, daß wir selber es sind im Innersten unsres Wesens. Ein Mensch, der innerlich völlig gesund ist, der muß auch freudig und aufrichtig beten können.“<sup>67</sup> Geht das Beten aus einem solchen Leben wie von selbst hervor, „so ist sein ganzes Leben eine starke Bewegung nach vorwärts und aufwärts, nicht bloß sein Beten. Ein solches Leben ist das Leben Jesu gewesen. Und in einem solchen Leben ist das Beten natürlich. Es ist dann die feste Grundlage, auf der der Mensch steht bei seinem Streben und Schaffen.“<sup>68</sup> „Gott gibt ihm die Gewißheit, daß er siegen wird. Wer nicht betet, nicht beten mag oder nur ungen, lau und matt betet, der ist auch sicher kein solcher gesunder, kämpfender, arbeitender Mensch – oder er ist nur halbgesund – halbkrank, wie es wohl bei den meisten von uns der Fall sein wird.“<sup>69</sup> Möchte Jesus, daß wir freudig, zuversichtlich beten, so ist nicht nur ein äußerlicher Fehler zu korrigieren, vielmehr ein Mangel in der Tiefe, im Mark unseres Lebens. „Nein, in unserem Wesen muß etwas anderes entstehen. Laues Beten ist das Zeichen von einem lauen Menschen. Kraftloses Beten ist das Zeichen von einer kraftlosen Seele. Unsicheres Beten ist das Zeichen von einem unsichern Gewissen. Werde anders! ruft dir Jesus zu.“<sup>70</sup> „Und wenn er vom Beten sagt: es wird euch widerfahren, worum ihr bittet, wenn ihr recht betet, so verheißt er uns zugleich, daß Gott selbst sich uns entgegenneigt, wenn unser Leben die Neigung und Bewegung bekommt, das Aufwärts- und Vorwärtsdrängende, das zu solchem Beten nötig ist.“<sup>71</sup>

Unser Beten und Bitten hat also die Verheißung gehört zu werden nur, wenn es recht geschieht, weswegen im anderen Teil der Predigt vom „*rechten Beten*“ zu sprechen ist. Bitten heißt, daß wir unseren Willen mit dem, was ihn bewegt; mit dem, was wir zu Gott emporheben, um es dort abzulegen, „gleichsam einlaufen, verschwinden lassen im Willen Gottes. Dann wird unser Wille stark und siegreich für den Kampf des Lebens“<sup>72</sup> Aber auch hinsichtlich dieser inwendigen Willensbewegungen unterliegen die Menschen, die Nachfolger Jesu sein möchten, mancherlei Täuschungen, und Jesus muß sie zuallererst zurechtweisen, auch in Safenwil. Was einem Gebet „vielleicht sehr ähnlich sah: eine heftige Wallung unsres Gemütes, die uns stammelnde Worte

<sup>66</sup> 17CD. Forts: „Er möchte uns begreiflich machen, daß Beten nicht eine Form ist, nicht eine Pflicht, nicht eine Regel, sondern eine Freude, eine Notwendigkeit. Er möchte uns sagen, daß wir es gut haben, einen Gott zu besitzen, zu dem wir beten *dürfen*, . . . Er möchte uns anleiten, unser Leben, unsre Freuden und Sorgen, unsre Gedanken und Versuchungen, unsre Kraft und unsre Schwachheit mit beiden Händen zusammenzuraffen und emporzuheben, so hoch als wir immer können, und sie bei Gott abzulegen. . . . Er weiß: wenn wir nur suchen, dann finden wir auch. . . . Oder können wir einen Mann wie Jesus ansehen und sagen: Beten nützt nichts?“ (bis 18C). – Zweiter Abschnitt (17C-18C) des ersten Teils: Das lebendige Gebet in der Weise Jesu erreicht Gott, Gott erhört es und gibt Teil an seiner Kraft. Folgt als dritter Abschnitt (18C-20A): Jesus nachfolgend leben, als sei es Beten; vielmehr, den eigenen Mangel erkennend, es lernen wollen.

<sup>67</sup> 18C. Forts: „Das Beten geht ihm natürlich und selbstverständlich hervor aus seinem ganzen Leben. Ein solcher Mensch arbeitet an seinem Charakter, kämpft mit seinen Fehlern, ringt danach, eine höhere Stufe der sittlichen Bildung zu erreichen. Er arbeitet an den Aufgaben und Schwierigkeiten, die das Leben für einen jeden mit sich bringt. Er arbeitet an der Überwindung der Not, des Unrechts, der Torheit unter den Menschen an seinem kleinen Teil und an der Aufrichtung dessen, was gut und schön ist.“

<sup>68</sup> 18Df. Forts: „Wie die Eiche die Wurzeln in die Tiefe senkt, so sucht er nach dem sichern Halt in der ewigen Wahrheit, in der ewigen Kraft gegenüber allem, was ihn bei seinem Ringen und Vorwärtsschreiten hindern, was ihn zurückwerfen möchte. Und diesen Grund, diesen Halt findet er betend.“

<sup>69</sup> 19AB. – Das Bild Jesu gibt uns zuerst unseren Mangel zu erkennen.

<sup>70</sup> 19BC. Forts: „Heraus aus der Lauheit ins Feuer! Heraus aus der Lahmheit in die Kraft! Heraus aus dem Tasten und Tappen in die Klarheit und Sicherheit! An die Stelle der Trägheit soll der Schwung des Geistes treten, der alles in dir nach oben reißt; an die Stelle der Angst und Gleichgültigkeit, die nichts anpacken mag, die Tapferkeit, die sich freut, wenn ihr Aufgaben gestellt werden; an die Stelle des kopfschüttelnden Unglaubens der Glaube, der das Wort ‚unmöglich‘ nicht anerkennt. Zu einem solchen freudigen Leben lädt uns Jesus ein, wenn er uns zum freudigen Beten einladet.“

<sup>71</sup> 19Df. Weil nur das rechte Bitten und Beten, das aus einem freudig aufwärtsstrebenden Leben kommt, Verheißung hat, handelt der zweite Teil der Predigt nun vom rechten Beten.

<sup>72</sup> 20BC

des Flehens auf die Lippen trieb: nur das möchte ich haben! oder: nur das geschehe mir nicht!“ Der Prediger malt das leidenschaftliche Wünschen und Verwünschen aus; alles aber „war nicht das ruhige Emporheben zu Gott, das das rechte Beten ausmacht“. Der heftig Flehende legte nicht, was ihn bewegte, demütig Gott und seinem Willen zu Füßen, um Gottes Wirken daraufhin gelassen abzuwarten. „Sondern wir wollten den Himmel erstürmen mit unserm Beten, und wir erreichten ihn doch noch nicht einmal; denn wir hatten nicht gebetet in Wirklichkeit.“<sup>73</sup> „Und das gilt nicht nur von unserm Beten, sondern auch von unserm innern höhern Leben überhaupt. Wir müssen uns ja davor hüten, daß wir die stürmischen und dumpfen Regungen unsres Inwendigen verwechseln mit jener starken schönen Aufwärts- und Vorwärtsbewegung des Geistes, der dann Gott sich entgegenneigt.“<sup>74</sup> Der frommen Täuschung zu erliegen, bleibt nicht ohne Strafe: „Er (Gott) läßt uns dann wirklich allein.“ Wie der Prediger Barth nicht nur diesmal sagt. „Wie sollen wir das vermeiden, wie sollen wir das gesunde vom kranken Beten unterscheiden, wie den echten großen Schwung des Geistes von den Schlangenbewegungen der geistigen Verirrung? Beide sehen sich oft so ähnlich.“<sup>75</sup>

Man könne Gott nur bitten, was seines Willens sei, hatte der Prediger zu Anfang dieses anderen Teils gesagt und daraufhin geschildert, wie die eigensüchtigen Bitten und Wünsche ihn nicht erreichen. Jesus lehrt, „wir sollen untereinander *eins werden*, worum wir bitten wollen. Dann werde es uns widerfahren von seinem Vater im Himmel. Eins werden! Da kommen auf einmal die Mitmenschen herein in die Überlegungen über das rechte Beten.“<sup>76</sup> Für Jesus gab es „keine Liebe zu Gott ohne Liebe zu den Menschen. Wer mit dem Vater im Himmel verbunden sein will, der muß sich auch mit den Brüdern und Schwestern auf Erden verbinden lassen. Das Evangelium ist durch und durch *sozial*. Es gibt nach der klaren Lehre Jesu keine Privatverhältnisse zu Gott. Nicht Mein Vater! Sollen wir ihn anreden, sondern Unser Vater!, und nicht anders können wir ihm dienen, als indem wir unsern Mitmenschen dienen. Auch das Beten bekommt diesen sozialen Charakter. Wenn wir erhört sein wollen, dann darf da nicht jeder kommen und sagen: ich, gerade ich möchte . . .!, sondern da müssen wir eins werden, worum wir bitten wollen. Gott kommt uns entgegen, wenn unser Beten ein gemeinsames, solidarisches ist. Wenn Jesus heutzutage gelebt hätte, würde er sich vielleicht ausgedrückt haben: ihr müßt genossenschaftlich beten, wie man genossenschaftlich einkauft und verkauft.“<sup>77</sup> Statt sich mit Einwänden zu sorgen: „Denkt euch nur, all das heiße Wünschen, all die Tausende und Abertausende von Menschenherzen würden korrigiert durch die Ordnung, daß alle dasselbe wünschten, wie es Jesus vorgeschlagen hat. Was gäbe das für eine Sichtung, für eine Läuterung und Reinigung! Wie würde da alles Selbstsüchtige und Gemeine ausscheiden müssen aus unsern

<sup>73</sup> 20CD. – Die Wallung des Gefühls bringt es nicht weiter als zu eigensüchtigem Wünschen, das „scheinbare Beten“ (21A) bleibt bei sich, und die Enttäuschung ist natürlich, das ganze Geschehen nichts als ein Stück Natur.

<sup>74</sup> 21A. Der Prediger Barth warnt vor Gedankengängen, die an den Meerwandel des Petrus oder an das Wächteramt und den „heiligen Unfrieden“ noch in diesem Jahr anzuschließen er selber nicht gefeit war. „Wie oft meinten wir: jetzt ist der Moment da, wo ich diesen und diesen Weg einschlagen muß, wir hielten es für unsre höchste Pflicht, wir redeten, wir handelten, aber hinterher mußten wir erkennen, daß es bloß unsre Leidenschaft, unsre Liebe oder unser Haß oder unser Drang, uns zu zeigen, von uns reden zu machen, gewesen war, die uns geführt hatten. Der Wille Gottes kam uns nicht entgegen auf dem Wege unsres Willens.“ Der Prediger erkennt: „Es waren Winkelzüge unsrer Phantasie und unsrer Eigenliebe. So kann unser ganzes inneres Leben und unser Beten ungesund sein, trotzdem es scheinbar höchst lebendig und in Bewegung ist. Gott kommt weder dem einen noch dem andern entgegen, und wenn wir nach unsern eigenen Gedanken beten und Gott dienen zu können meinen, dann ist es ganz in der Ordnung, wenn wir anfangen, an Gott zu zweifeln.“ (21C) – Der Prediger spricht aus der Schule und Erfahrung fromm-erweckten Innenlebens, vor dessen Gefahren allerdings auch der um Erkenntnis des Willens Gottes bemühte Menschenwille nicht gefeit ist.

<sup>75</sup> 21D. Folgt im zweiten Abschnitt (21D-23CD) des zweiten Teils die Regel für das Gebet, das zu Gott dringt und das er erhört.

<sup>76</sup> 21Df. Dies überrascht uns, die sich „das Beten als eine einsame, private Sache“ vorstellen und sich das Einswerden über Bitten nur schwer vorzustellen vermögen. Wer Jesus kennt, darf sich eigentlich nicht wundern.

<sup>77</sup> 22BC. Wie umständlich, wird man einwenden und „die intime Zwiesprache der Seele mit Gott“ vermissen und, das Schlimmste, das Gebet wird äußerlich. (22D)

Gebeten.<sup>78</sup> „Was bleiben würde an Gemeinsamem, das wäre gerade das Gebet, das nichts anderes will, als den Willen Gottes. In solchem Gebet könnten Gott und wir Menschen uns finden.“<sup>79</sup>

„Und was wäre das für ein Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, wenn nicht nur unser Beten so organisiert wäre, sondern auch unser inneres Leben überhaupt!“<sup>80</sup> Wieder stellt der Prediger die Haltung des rechten Gebets als Haltung des rechten Lebens überhaupt vor. „Was für eine Reinigung gäbe es nicht da bei uns allen! Ja, dann brauchten wir nicht mehr Angst zu haben, wir könnten gewisse dumpfe, schreckliche Regungen unsres Innern verwechseln mit der echten Bewegung des Geistes. Dann dürften wir sicher sein, was sich in uns regt und bewegt, daran hat Gott Freude, dem neigt sich Gott entgegen. Wie leicht würden dann Gottes Wille und unser Wille ineinander fließen! Sie wären ja dann von vornherein nicht zwei, sondern eins.“<sup>81</sup> – Jesu Vorschlag: „eins werden im Beten und im Leben“ bleibt „ein schöner, aber unmöglicher Zukunftstraum“, warten wir darauf, bis einmal alle eins geworden sind „in ihrem Beten und in ihrem Leben“. Gott sieht nicht auf die Massen.<sup>82</sup> „Wenn nur zwei sich wirklich gefunden haben. Aber sie müssen wirklich eins sein!“ Dann ist das Böse ausgeschieden aus ihrem Beten und nur das Gute bleibt übrig. „Das Böse frißt sich gegenseitig. Wenn sie eins geworden sind, wenn sie auch nur ehrlich damit angefangen haben, dann willfahrt Gott ihrem Bitten.“<sup>83</sup> „Äußerlich können wir Einsiedler sein, wenn wir nur in unserm Beten und unserm Leben recht genossenschaftlich sind. Denn das Gesetz des rechten Betens lautet: liebet euch untereinander, und das Gesetz des rechten Lebens heißt: ihr seid allzumal *Einer* in Christus Jesus.“<sup>84</sup>

---

<sup>78</sup> 23B. „Das Gute aber in unsern Gebeten kann nicht konkurrieren, im Gegenteil: Es würde zusammenfließen, würde sich gegenseitig verstärken.“ (23BC)

<sup>79</sup> 23C. Forts: „In der Tat, von solchem geeinten Gebet könnte es heißen: Was ihr auch bitten werdet, es wird euch widerfahren.“

<sup>80</sup> 23D. Beginn des letzten Abschnitts, dessen Ende man bei 24B oder 24D ansetzen mag. Forts: „Wenn nicht mehr unsre Leidenschaften in uns toben dürften, beim einen so, beim andern anders, . . . , sondern wenn über der ganzen stürmischen Bewegung unsres Innern, aus der unser Beten hervorgeht, jene Ordnung stände: Es muß alles in Einklang geschehen mit den andern!“ (23D)

<sup>81</sup> 24AB

<sup>82</sup> 24BC

<sup>83</sup> 24D. Am Ende steht die einsame Innerlichkeit: „Das Gebet im Kämmerlein soll darüber nicht zu Schaden kommen.“ (25A) Für den Einsamen genügt es, daß er sich irgendjemanden hinzudenkt. „Und so kann auch ein ganzes Leben im Einklang, in der Harmonie stehen zum Wohlgefallen Gottes, ohne daß doch ein anderes in der Nähe wäre, mit dem es zusammenklingt.“ (25A)

<sup>84</sup> 25B

## Kapitel X

Der Ausbruch des großen europäischen Krieges –  
Karl Barths Predigt im August und September 1914

## § 1 Ausgangslage und Überblick

Als Anfang August 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach, wurde man auch in Safenwil davon überrascht. Die wehrdiensttauglichen Männer verschwanden aus dem Dorf, und überhaupt drohte das Leben zu stocken. Die veränderten Umstände bedeuteten für die Predigt neue Voraussetzungen. Aber auch die Person des Predigers war von dem plötzlichen Wandel der Verhältnisse betroffen. Barth war anfangs, wie es scheint, mehr denn je am Ort festgehalten,<sup>1</sup> und der Austausch mit dem Freunde Thurneysen, ja die enge Freundschaft beginnt erst Ende August, darf man dessen Edition des Briefwechsels vertrauen. „Neue Wege“ und „Christliche Welt“ verspäteten sich. Die Basler Nachrichten waren wohl die einzige Nachrichtenquelle und Verbindung zur Welt. Dies bedeutet, daß Barth anfangs alles theologischen Gedankenaustauschs entbehrte und in seinen Gedanken über das Geschehen und für die Worte, die er darüber an die Safenwiler Predigthörer richtete, völlig auf sich gestellt war. Einem Tagebuch gleich spiegelt die regelmäßige Folge der Sonntagspredigten, was von den Weltereignissen bis nach Safenwil vordrang, wie dies von den Leuten und wie es vor allem von dem Pfarrer dort aufgenommen wurde.

In den ersten zwei Monaten des Krieges, nämlich bis zum gewohnten schweizerischen Dank-Buß- und Betttag im September, hielt Barth zehn Predigten, die eigentlichen Kriegs-Predigten, in deren letzten die äußeren Ereignisse bereits zurücktreten. Den Rade-Brief nach Deutschland verfaßte Barth nach dem ersten Monat, als er noch ganz auf sich gestellt war.<sup>2</sup> Die drei Wochen der Herbstferien verbrachte Barth in Zürich, wo er hauptsächlich die Verbindung zu allen dort ansässigen religiös-sozialen Freunden und Bekannten wieder aufnahm und sich mit ihnen besprach. Die zweite Folge der Kriegs-Predigten des Jahres 1914, dreizehn ab Mitte Oktober, beruht darum auf etwas anderen Voraussetzungen, wenngleich eben diese dazu nötigten, zu einigen durch den Krieg veranlaßten Fragen abermals Stellung zu nehmen.

Der Ausbruch des großen europäischen Krieges überraschte und überraschte doch nicht ganz. Bereits im Herbst 1912 und im Frühjahr 1913 hatte im Zusammenhang der Balkankriege und des Zusammenbruchs des osmanischen Reiches ein großer europäischer Krieg gedroht, und Barth hatte erlebt, wie solche Gefahren Safenwil bestürzen und in Kopflosigkeit versetzen konnten.<sup>3</sup> Barth war über die politische Entwicklung in den letzten Jahren leidlich unterrichtet, und vor allem anderen: er hatte einen Begriff vom Kriege, selbst von modernem Krieg, und ein Urteil darüber. Abseits alles politischen Verständnisses und jeder historischen Betrachtung erklärte er Krieg überhaupt (anthropologisch-menschheitsgeschichtlich) für nichts als gegenseitiges Hinschlachten und Morden nach einem Durchbruch der niedersten Natur im Menschen mit ihren tierischen Trieben im Sieg über alles Bessere, Höhere. Geschichtlich bedeutete Krieg ihm den nackten Rückfall in die ungezähmte Wildheit urtümlichster Barbarei, durch moderne Technik und ein raffiniert ausgebildetes Organisationsvermögen zu perverser Perfektion vollendet.<sup>4</sup> Somit widersprach für ihn die Barbarei des Krieges geradewegs der göttlichen Vollkommenheit als Ziel eines jeden einzelnen und der Bestimmung der Menschheit zu brüderlicher

<sup>1</sup> Selber wehruntauglich, verdingte er sich als Erntehelfer und beteiligte sich an der nächtlichen Wache der Bürgerwehr. (BwR 94CD; 13.VIII.1914)

<sup>2</sup> Er erhielt und las die Basler Nachrichten, die NW und hatte eben auch die ersten Kriegs-Nummern der CW erhalten und gelesen.

<sup>3</sup> S die erste Bettagspredigt 1913 (Pred 1913,478AB; Nr 185).

<sup>4</sup> Hier sei nur an die Predigt Nr 224 über die Berner Landesausstellung verwiesen, gehalten am 7. Juni 1914.

Völkergemeinschaft in vollkommener Liebe. Barth verfügte also über ausgebildete Kategorien, als der Krieg Europa überkam und die Ereignisse sich überstürzten.<sup>5</sup>

Der Kriegeausbruch im August vereitelte einen christlich-sozialen Weltkongreß, der Ende September in Basel hätte stattfinden sollen, von den Schweizer Religiös-Sozialen seit mehreren Jahren vorbereitet und von Leonhard Ragaz nicht zum wenigsten um seines besonderen Nebenziels willen. Bereits 1910 war die Frage von Krieg und Frieden auf einem Kongreß christlicher Sozialisten aufgeworfen und unter den Schweizer Religiös-Sozialen besonders von Ragaz aufgegriffen worden.<sup>6</sup> So sah das Programm der Basler Versammlung für deren dritten Tag das Thema „Christentum und Weltfrieden“ vor. – Die Vorbereitung der Basler Versammlung begleitete in Deutschland ebenso lange literarisch Martin Rade mit Hilfe der „Christlichen Welt“, da für das Treffen eine Auseinandersetzung zwischen den Schweizer Religiös-Sozialen und dem reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen Kongreß erwartet wurde. In diesem Zusammenhange hatte Rade im April 1914 Barth um die Hilfe-Rezension gebeten, die Barth im Frühsommer zur eigenen Auseinandersetzung mit Naumann bewog, zumal er an dem Basler Treffen selbst hatte teilnehmen wollen. Im Ergebnis beurteilte der Safenwiler Pfarrer die deutschen Evangelisch-Sozialen wie das ganze ihm fremde Kaiserreich draußen, das bald Kriegsmacht werden sollte, nach Naumann. – Im Augenblick, als der Krieg ausbrach, lagen die Balkankriege für Barths Denken dahinten und sein Sinn war auf den bevorstehenden Basler Kongreß gerichtet; er teilte aber nicht den besonderen Blickwinkel Ragazens, Barths Erwartung galt vielmehr der Auseinandersetzung mit den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen über die Bedeutung des religiösen Gesichtspunkts und der Blick ruhte kritisch auf Naumann und dem modernen Naumann-Deutschland.

So gehört zu den Voraussetzungen dafür, wie Barth nach Ausbruch des Krieges in der neuen Lage sich orientierte und nach einiger Zeit die Bedeutung des Krieges sich und der Gemeinde zurechtlegte, die Predigt über die Schweizerische Landesausstellung in Bern, in der Barth Anfang Juni 1914 seine an allerlei Zeiterscheinungen geknüpfte Kritik zur Skizze einer allgemeinen, religiös begründeten Kulturkritik erweitert hatte.<sup>7</sup> Schon die Naumann-Kritik überträgt diese Kulturkritik abgewandelt auf die deutschen Verhältnisse. Die Kritik der Gottesfremde der modernen Kultur und Zivilisation tritt in der Deutung des großen Krieges als Gericht Gottes über das christliche Europa dann zur älteren anthropologisch-menschheitsgeschichtlichen, von dieser wohl zu unterscheiden, hinzu und wandelt sie ab. Damit sei auf das achte Kapitel zurück verwiesen.

Dennoch, da nun das Unglück eingetroffen und der große Krieg da war, so schuf er für die Predigt neue Umstände und Bedingungen. Nur für kurze Zeit erschien er als nichts anderes denn ein jedermann Kummer und Sorge bereitendes Unglück, über dem man den größeren Gott nicht vergessen darf. Der Krieg war als Erscheinung des Lebens in der Geschichte überhaupt zu würdigen. Die unangetastete Schweizer Neutralität erlaubte bald, aus dem gewissen Abstand nur mittelbaren Betroffenseins den Konflikt der europäischen Großmächte, längst gehegte kritische Gedanken fortentwickelnd, als Zeichen Gottes und zur Buße rufendes Gerichtswort zu bedenken. Will Gott den Krieg nicht und wollte diesen offenbar doch, da nichts ohne Gottes Willen geschieht: Wie der eine Wille Gottes nach dem Gang der Dinge zu verstehen sei und das Wort Gottes an die Menschen, damit stellte nun auch der Krieg den Prediger Karl Barth vor die große Frage seiner Theologie. In kühler Neutralität ungerührt das mit dem einen Reich und Regiment

<sup>5</sup> Barth wußte von Versuchen, über die zwischen den europäischen Großmächten bestehenden Gräben hinweg Brücken zu schlagen, um den Frieden zu erhalten. S das Begriffsreg zu Pred 1913 unter „Balkan, Balkankrieg“. Über zwei Konferenzen auf schweizerischem Boden s Pred 1913,478CD (Bettag I). Nicht zuletzt der Ausbruch des Krieges bewirkte bei dem Theologen und Schweizer Religiösen Sozialisten Karl Barth, daß der Friede für eine Zeit noch vor die Gerechtigkeit an die Spitze der Menschheitsziele trat.

<sup>6</sup> Als ein großer Krieg drohte, hatte die sozialistische Internationale Ende 1912 in Eile einen Friedenskongreß nach Basel einberufen. Ragaz besuchte ihn, und der Eindruck bestärkte ihn in seinen Friedensbemühungen.

<sup>7</sup> Die Ausstellung stellte wie religiöse Zeugnisse so Militärtechnik und Sanität zur Schau.

Gottes verbundene teleologische Denken pflegend blickte Barth vom beginnenden Krieg an über dessen Ende hinaus und suchte die ungeheure Gestaltungsaufgabe, die eine durch Friede und Gerechtigkeit bestimmte Zukunft nach dem Kriege darstellte, ins Auge zu fassen; eine Aufgabe, die der christlichen Schweiz bereits von der Stunde an zugefallen. An der Ursache des Krieges genug Mitschuld tragend, war die Neutralität, für die Mehrheit der deutschsprachigen Schweizer vor allem innerlich zu wahren (dies mühsam genug), um im Abstand von der Kriegsgesinnung der Großmächte nicht deren Schuld des Mordens teilhaftig zu werden und damit für die bessere Zukunft untauglich.

## § 2 Die Kriegspredigten Barths in ihrer Abfolge

*Predigt Nr 231 vom 26. Juli 1914.*<sup>8</sup> Die erste seiner Kriegspredigten hielt Barth am letzten Sonntag des Juli 1914. Am Vortag war das österreichische Ultimatum an Serbien abgelaufen; Barth erwartete keine Annahme, der Ausbruch des seit längerem befürchteten großen europäischen Krieges war ihm gewiß und ebenso, auf Grund früherer Erfahrung,<sup>9</sup> die panische Verwirrung, die in Safenwil entstehen würde; nach seinem Urteil war die Gemeinde, selbst die der Gottesdienstbesucher und Predigthörer, für eine solche Prüfungszeit des Christseins und Menschseins durchaus nicht gerüstet.<sup>10</sup> Da wählte Barth zum Predigttext, daß Paulus die Epheser daran erinnerte, Gott habe uns in das himmlische Wesen gesetzt in Christo Jesu; als handle es sich in dieser brenzligen Lage um die letzte Gelegenheit, den Hörern wenigstens etwas von der nötigen Standfestigkeit zu vermitteln, indem er ihnen das Bild des Paulus vor Augen stellte, der gewiß allerlei erlebt und ausgestanden hatte. – Und Barth begann sogleich: „Gott hat uns in das ‚himmlische Wesen‘ versetzt!“ Solche „ganz unglaubliche Botschaft“ ist vielleicht noch in der Kirche drinnen zu glauben, nicht mehr draußen in der Welt, nachher in den Häusern, morgen in der Fabrik. Doch schrieb dies ein lebendiger Mensch mit offenen Augen; ein Mensch, der die Welt kannte. Was Paulus mit „himmlischem Wesen“ meinte, ist mit trockenen Worten nicht wiederzugeben. Daher versucht der Prediger nach der Einleitung nicht nur die Ahnung von etwas Schönerem, Fröhlicherem, Ernsterem zu beschwören, vielmehr auch ein dauerhaftes Leben in Freiheit, Glück, Friede, Ordnung anzudeuten, „weil Unrecht und Willkür da nicht mehr sind, sondern *ein* gerechter Wille als ein heiliges Gesetz in allem und in allen waltet“.<sup>11</sup> Die Menschen leben unbeschwert miteinander, weil alle nicht mehr auf das Ihrige sehen, sondern auf das, was Gottes ist, und von vornherein einig sind. Sie verstehen, wozu sie auf der Welt sind und haben für das Böse keine Zeit mehr. Solches Leben, solches himmlisches Wesen fließt aus der einen Quelle:

<sup>8</sup> Pred 1914, S 384-395 (der Band wird für dieses und das nächste Kapitel fernerhin nur noch mit Seitenzahlen zitiert); Predigt zu Eph 2,4-6 („Gott . . . hat uns durch seine große Liebe, da wir tot waren in den Sünden, samt Christo lebendig gemacht . . . und samt ihm in das himmlische Wesen gesetzt in Christo Jesu, auf daß er uns erzeuge in den zukünftigen Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade . . .“)

<sup>9</sup> Bereits während der Balkankriege wurde eine Ausweitung des Krieges auf ganz Europa befürchtet. Barth berichtet in der zweiten Bettagspredigt von 1913: „Wir blieben innerlich ganz gleichgültig, höchstens daß wir mit einer gewissen Spannung die Zeitungsnachrichten verfolgten, und dann in jenen Tagen, als es hieß, nun könnte es auch uns an die Haut gehen, da wachten wir auf, da redete man eine Zeitlang viel törichtes Zeug über den Krieg im Dorf. Nachher, als wir uns wieder in Sicherheit fühlten, wurde auch wieder alles still, mochte dort drunten geschehen, was da wollte.“ (Pred 1913,503B) In der ersten Bettagspredigt erwähnt Barth einen Ansturm auf die Sparguthaben. (Ebd 478AB)

<sup>10</sup> Die befürchtete Kopflosigkeit bestätigte sich: „Eine ganz miserable Angst und Selbstsucht“ kam „krampfhaft über die allermeisten von uns“. „Ich denke vor allem an das sinnlose Anhäufen von Geld und Lebensmitteln in den Häusern, mit dem so viele Verrat am Vaterland und an der Allgemeinheit begangen haben“. (489C; 20.IX.1914, Bettag I) Ähnlich klagt Thurneysen: „Aber was ich in diesen Tagen in meiner Gemeinde an Selbstsucht und Egoismus sehen muß, zeigt mir, daß auch die heutige Katastrophe noch nicht hart genug ist.“ (BwTh I,9B; 3.IX.1914)

<sup>11</sup> 385B

Gott ist die Liebe.<sup>12</sup> Und „wo ist dieses selige göttliche Leben?“ Der Himmel ist nicht nur über uns, „wir sind auch immer und überall unter dem Himmel, wie wir immer und überall unter Gott sind. Und so ist auch das himmlische Wesen immer und überall da, . . . , etwas gegenwärtig Wirkliches“.<sup>13</sup> Zu fragen, ob es das himmlische Wesen und Leben überhaupt gebe und wo, liegt Paulus so fern, wie an Sonne, Luft und Wasser zu zweifeln. „Er zweifelt keinen Augenblick daran, daß es etwas Größeres gibt als unser kleines menschliches Wesen, etwas Höheres als unsere flachen, niederen Gedanken, Gewohnheiten, Beschäftigungen, etwas Ewiges über unserem Zeitlichen, etwas Vollkommenes über unserem Unvollkommenen, etwas Himmlisches über unserem irdischen Wesen.“<sup>14</sup> Und wir? „Unser Gewissen gibt ihm recht und die Sehnsucht unseres tiefsten Herzens, unser Kämpfen und Leiden und Sündigen und Wiederaufstehen – das, was das Verborgenste und was das Wertvollste ist in unserer Seele, es sagt uns: ja, er hat recht.“ „Wir wissen so gut wie Paulus, daß es (dies, ein himmlisches Wesen und Leben, ein höherer, besserer Zustand) einfach da ist und sich geltend macht.“<sup>15</sup> Ist sie und ist sie da, die Himmelswelt, so ist allein die Frage, „ob sie für uns da ist, ob wir zu ihr gehören, ob wir lebendige Erfahrung von ihr haben – das ist die Frage, ob wir drin sind in dem himmlischen Wesen.“<sup>16</sup>

Daß Gott uns in das himmlische Wesen hineinversetzt habe, das erscheint angesichts der gegenwärtigen Verhältnisse bei den christlichen Völkern in der Tat zweifelhaft, führt ein nächster Teil den Widerspruch des ersten Augenscheins nun ernsthaft durch. Denkt, wie es unter euch zugeht, sagt der Prediger.<sup>17</sup> „Und vielleicht stehen wir heute am Vorabend eines *Krieges*, der ganz Europa in Flammen setzen könnte. Noch rauchen die Schutthaufen der letzten Kriege, . . . , und nun sollen, – wenn nicht ein Wunder geschieht – aufs neue Hunderttausende von Menschen wie wilde Tiere aufeinander losgelassen werden.“<sup>18</sup> „Was sollen wir sagen zu der Meinung des Paulus, Gott, der reich sei an Barmherzigkeit, habe uns durch seine Liebe hineinversetzt in das himmlische Wesen“? Es klingt wie bitterer Hohn, besonders unter den christlichen Völkern. – Doch in einem nächsten, dritten Schritt bekräftigt der Prediger den ersten, das Wort des Paulus vom himmlischen Wesen.<sup>19</sup> Der Ausblick in die Zukunft hindert ihn nicht, „das himmlische Wesen mit all seinem Licht und seiner Kraft als etwas durchaus Gegenwärtiges zu nehmen. Wir sind jetzt mitten drin!“<sup>20</sup> Denn für Paulus „gab es *eine* Tatsache

---

<sup>12</sup> 385D

<sup>13</sup> 386AB

<sup>14</sup> 386C

<sup>15</sup> 386D. „Wir wissen von dieser Himmelswelt, wir können unseren Ursprung nicht so sehr verleugnen und sagen: ich weiß nichts davon.“ (387A)

<sup>16</sup> 387B. – Vgl 398Df (in der nächsten Predigt) über nötigen, fehlenden, zu erweckenden Halt.

<sup>17</sup> Die tägliche Mühe läßt keine Zeit für hohe Dinge. (387CD) Zwietracht, viel Feigheit und daher Zurückhaltung: vor denen, die Macht und Geld haben, muß man sich in Acht nehmen. (387D) Jeder sieht zu dem Seinen, und alle müssen dies wiederum auch büßen. (388AB) Tuberkulose und Trunksucht fordern überall in der Welt immer mehr Opfer, „der Kapitalismus, die geldhungrige Erwerbsweise der letzten Jahrhunderte, durch die Hunderttausende zwar ernährt, aber auch müde und krank gehetzt und ausgebeutet wurden“. (388CD)

<sup>18</sup> 388D. Forts: „Hunderttausende, die einander nicht kennen und die sich nichts zuleide getan haben, werden wieder aufeinander schießen und schlagen, werden einander umbringen mit allen Mitteln moderner Erfindungen. Man wird ihnen vom Vaterland reden und von militärischer Ehre . . . Warum sollen im Grunde die Bauern und die Arbeiter von Österreich und die von Serbien einander hassen und töten? Es ist keine Notwendigkeit dafür da als der Zwang uralter menschlicher Leidenschaften, als der alte Raubtiergrundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn! . . . Wild und beständig zum Letzten, Schwersten bereit stehen die Völker, die christlichen Völker! einander gegenüber.“ (bis 389BC)

<sup>19</sup> Man darf das Wort nicht abschwächen, indem man seine Gültigkeit aus der Gegenwart in die Zukunft verschiebt. (389C) „Er glaubte ja daran, daß Christus wiederkommen und sein Reich auf Erden vollenden werde, und ebenso daran, daß einst bei einem jeden von uns das Sterbliche müsse verschlungen werden vom Leben.“ (389D)

<sup>20</sup> 390A. Anders als die gewöhnliche bietet die biblische Hoffnung „etwas Gegenwärtiges, das uns erst den Mut und die Freude gibt, auf das Zukünftige zu hoffen. Sie ist eine gewisse Hoffnung, denn sie besitzt schon, worauf sie wartet. „Ja, es ist da, jetzt da, mitten drin in unserem Leben mit all seinem Traurigen und Unbefriedigenden, mitten drin in der rauhen, wilden Welt mit all ihren Schicksalen und Sünden. (390AB)

in der Welt, die war ihm wichtiger als alles andere. Neben dieser einen Tatsache nahm er eigentlich gar nichts mehr wichtig in der Welt, die Sünde nicht, die Not nicht, den Tod nicht. . . Das eine war die Tatsache, daß einmal ein Mensch wie Jesus auf dieser Erde, unter uns Menschen gelebt hat. Diese Persönlichkeit machte ihm ganz unwiderstehlich den Eindruck, daß Gott die Wahrheit sei.<sup>21</sup> Paulus sah sie wohl noch, „die Übel dieser Welt und ihre Schlechtigkeit, die Torheit der Menschen und die Leiden des Körpers, das Unrecht und die Gewalt“, und er erfuhr es auch alles an seinem eigenen Leibe; „aber es konnte ihm nichts mehr bedeuten, er konnte ihm kein Gewicht mehr beilegen. Er konnte bei dem allem nur denken: ja, das ist nun wohl so, aber ich kenne noch etwas anderes, ich kenne Gott und seine Liebe; die habe ich stark und leuchtend kennengelernt bei meinem Herrn Jesus, und die ist auf alle Fälle stärker und größer als alles, was dazwischenkommen will.“<sup>22</sup> Paulus nahm nicht, wie wir zu tun pflegen, Not und Schlechtigkeit im Leben, „das Unrecht und den Wahnsinn in der Welt einfach als Tatsache hin“, um „dann etwa schüchtern zu fragen: Ist da auch ein Kraut dagegen gewachsen?“ Wir, die es so machen, „finden nur schwachen Trost und kleinliche, ungenügende Hilfe“. „Für ihn (Paulus) war immer das erste die Liebe Gottes, erschienen in Christus. Das war die Grund- und Lebens Tatsache. Und von da versanken und verschwanden ihm nun alle anderen, sie durften gar keine Tatsachen mehr sein, nur noch ein Schein, ein Schatten, der eben unvermeidlich ist, weil das Licht so hell scheint.“<sup>23</sup> Paulus hatte aus jener Hoffnungslosigkeit „den Ausweg gefunden: da wir tot waren in den Sünden, hat Gott uns durch seine große Liebe lebendig gemacht und auferweckt. Indem ich Gott fand, will er uns sagen, fand ich, daß das Traurige und Schlechte nicht gilt. Indem Gott mein Meister wurde, wußte ich auch, wer in dieser argen Welt Meister ist. Indem ich aufwachte aus dem Schlaf der Gottlosigkeit, tat ich die Augen auf und sah, daß die Welt und das Böse keine Macht für sich hat.“<sup>24</sup> – „Gott hat uns *in das himmlische Wesen versetzt*, jetzt gegenwärtig und wirklich sind wir mitten drin.“<sup>25</sup> kann der Prediger darum in seinem vierten Schritt mit Paulus bekräftigen. Paulus gibt eine Erfahrung wieder, eine Erfahrung, die er darum machen konnte, weil er es nicht hielt wie wir. „Wenn Paulus zuerst an das Schlechte und Traurige in der Welt gedacht und dann das Gute, Göttliche so daneben gestellt hätte, . . . dann wäre es eben auch für ihn zu einem mageren Hoffnungspflänzlein geworden; er hätte dann auch denken müssen: später vielleicht einmal, in einer besseren Zukunft, im Jenseits usw. Aber keine Rede von dem frohen, tapferen: wir sind in die Himmelswelt versetzt, jetzt und wirklich. . . Für ihn (Paulus) war Gott der erste, unbedingt der erste. Durch Christus war ihm Gott der erste geworden. Sofort aber folgte ihm daraus, daß das Wüste und Dunkle in der Welt nur Schatten und Schein sein konnten. . . Jetzt erkannte er: das Gute ist die einzige Wahrheit. Wahr kann ja nur sein, was von Gott ist. Wieder zeigt ihm Christus, was von Gott ist: das Vertrauen und die Liebe, die Freude und der Kindersinn und der Friede, und der eiserne

<sup>21</sup> 390CD. Forts: „Paulus hatte ja längst von Gott gewußt, aber erst bei Jesus entdeckte er, daß Gott wirklich und lebendig ist. Die tiefe, freudige Ruhe, mit der dieser Mann durch alles hindurchging; die reife Liebe, mit der er seine Brüder liebte; die Hoheit, mit der er litt und kämpfte und siegte bis in den Tod hinein; aber nun nicht irgendeine einzelne Tugend, sondern das Ganze dieser unvergleichlichen Persönlichkeit riß ihn hin, stellte ihn unmittelbar vor Gott hin, sodaß er niederfallen und anbeten mußte. Das Reich Gottes war zu ihm gekommen. Ganz buchstäblich: er stand unter der Herrschaft Gottes, seit er von Jesus berührt und erweckt worden war. Er konnte gar nicht mehr an Jesus denken, ohne sofort auch an das andere denken zu müssen: Gott lebt und Gott herrscht. Und nun war dieses Bewußtsein Gottes so stark in ihm, daß darüber einfach *alles andere schweigen* und zurücktreten mußte.“

<sup>22</sup> 391BC

<sup>23</sup> 391CD. Paulus kennt den Zustand, in dem man die Welt mit ihren Schrecken ernst nimmt: Krankheit, Sünde („Ich sündige ja alle Tage und kann nicht anders, aber es geht doch wüst und kleinlich zu unter den Menschen usw.“), „das Traurige und das Böse, die Tuberkulose und die Trunksucht und der Kapitalismus und der Krieg“, „wo man solche Dinge und Mächte sieht und vor ihnen erzittert und keine Hoffnung hat, – er (Paulus) sagt dann: „Da wir tot waren in den Sünden“. Diese Hoffnungslosigkeit gegenüber dem allem, meint er, sei „ein gottwidriger, ein unseliger Zustand“, „er ist der Meinung, das sei die Hölle, wenn man so nichts anderes kennt als das Weltwesen und die Weltmächte und ihre bösen Folgen und Wirkungen.“ (392AB)

<sup>24</sup> 392B

<sup>25</sup> 392C

Gehorsam gegen den guten Willen Gottes – und was dann dazugehört und daraus hervorgeht.“<sup>26</sup> Und der Prediger wiederholt fast die Schilderung der himmlischen Welt, die er zu Anfang gegeben. Er schließt die Erzählung von der Erfahrung, die Paulus gemacht, um Aufmerksamkeit zu gleicher Erfahrung oder Erkenntnis gleicher Erfahrung bei Späteren anzuregen: „Wenn Gott lebendig ist, dann gibt es eben keine andere Welt als die Himmelswelt, und nur in ihr können wir sein.“<sup>27</sup> – Im Augenblick einer drohenden Kriegsflut, in der das Land untergehen mag, den Himmel erreicht sie gewiß nicht; in einem Augenblick, da man nicht weiß, was an Leib und Leben auszustehen sein, welche Proben, sich darin als wahrhaft ein Mensch zu bewähren, auf alle miteinander und einen selber warten; in einem solchen Augenblick sollte einem die Erfahrung eines Paulus eigen sein, und man sollte angesichts der Ungewißheit, die das Äußerste bringen kann, die Standfestigkeit besitzen, die aus seinen Worten spricht. Im Handumdrehen ist diese Erfahrung nicht zu gewinnen, der Weg dahin nicht nachzuholen. „Die Nebel des Weltlichen, des Traurigen und Bösen liegen gar dicht auf unserer Seele, und sie heben sich langsam. Aber die Hauptsache ist, daß wir wissen, es sind *nur* Nebel, keine Berge, wie wir meinten. Die Hauptsache ist, daß wir wissen: die Welt der Freiheit und der Liebe und des Friedens ist da, und sie ist die wirkliche Welt.“ Die Erkenntnis des Ziels rettet, sollte man auch für den Weg aus der Tierheit zur Menschheit nicht mehr viel Zeit haben. „Und so gehen wir unseren Weg, der auf die Höhe führt, und glauben nicht an den Nebel, so dick er ist, sondern an die Sonne, die uns hell gibt mitten im Nebel, und freuen uns auf ihren vollen Schein, der einmal hervorbrechen muß.“<sup>28</sup> – So kehrt der Prediger erst mit dem fünften und letzten Schritt vom stärkenden Bild des Paulus in die Not der Gegenwart zurück und fällt für den Beschluß sogar ins Du: „Was meinst du, könntest du mit diesem Glauben an die Sonne mitten im Nebel, mit diesem Glauben an die Himmelswelt mitten in unserem Menschenwesen drin, könntest du damit leben, und wie würdest du damit fahren da draußen?“<sup>29</sup> Mit dem Glauben an die Sonne sollen die Safenwiler im Nebel die Zeitung lesen.<sup>30</sup>

*Predigt 232 vom 2. August 1914:*<sup>31</sup> Am Dienstag hatte Österreich an Serbien den Krieg erklärt; weitere Kriegserklärungen der Großmächte waren noch nicht bekannt, doch kaum mehr aufzuhalten. Die im Manuskript der Predigt vorgesezte Notiz Barths schließt: „Mobilisation der ganzen schweizerischen Armee zur Grenzbesetzung.“ – Der sonst laut begangene Nationalfeiertag des 1. August verlief ungewohnt still, „als ob man etwas spüre von dem

<sup>26</sup> 392CD-393A. Forts: „(was dann dazugehört und daraus hervorgeht:) die völlige Freiheit, das völlige Glück, die völlige Ordnung, die völlige Seligkeit.“ Vgl 385B. Dann weiter: „Ganz selbstverständlich wurde es ihm jetzt: das ist die wahre Welt, nachdem ihm die andere verklungen und versunken war. Das ist, was gilt. Das ist, was Bestand hat. Das ist, was nicht vergeht. . . von der Welt des Trugs und Scheins frei gemacht . . . , was denn nun die wirkliche Wahrheit und Macht in der Welt ist. Gott sei Dank, daß er mir in Christus gezeigt hat, was eigentlich Leben heißt: Leben heißt: nicht leiden, und nicht sündigen, und nicht sterben. Leben heißt: nicht kleinlich sein und zanken und Leidenschaften haben. Die Übel und Schlechtigkeiten der Welt alle sind wohl da, aber sie sind nicht notwendig, sie gehören nicht zum Leben usw.“ (bis 393C)

<sup>27</sup> 393D

<sup>28</sup> 394CD. Kunstvoll leitet der Prediger von der Gestalt des Paulus zum Wir der Safenwiler in der gegenwärtigen Lage zurück. Der Anrede nach hielt er ja wenigstens die Mehrzahl selbst der Gottesdienstbesucher und Predigthörer für Halbchristen. „Wir möchten, nicht wahr, aber wir trauen uns nicht recht!“ (393D) Sich sehnen und Paulus dann doch wieder für einen Träumer zu halten, ist „ganz natürlich, solange wir noch tot sind in Sünden“. (394A) „Es hilft uns alles nichts: wir brauchen zuerst das eine: Gott selber, den lebendigen, den wirklichen Gott, der in unserer Seele sagt: ich bin!, sodaß wir es nicht mehr vergessen können. Wir werden ihn wie Paulus am sichersten und völligsten bei Jesus finden. Wenn wir ihn gefunden haben, dann sind wir im himmlischen Wesen unmittelbar drin, denn die Welt ist dann versunken.“ (394BC)

<sup>29</sup> 394D. „Da draußen“, dh vor der Kirchentür.

<sup>30</sup> So dringt Barth in dieser Predigt auf die Zweiheit der Welten, um deren Einheit willen. (Und die *Ántithese* ist zugleich die *Synthese*.)

<sup>31</sup> 395-408 zu Mark 13,7 („Wenn ihr hören werdet von Kriegen und Kriegesgeschrei, so fürchtet euch nicht. Denn es muß also geschehen; aber das Ende ist noch nicht da.“); samt anschließendem Gebet.

angehaltenen Atem unseres ganzen Volkes . . . , das sich anschickt alle seine Kraft zusammenzunehmen, um nach dem Vorbild der Väter mit Gut und Blut einzustehen für seine Freiheit und Unabhängigkeit“.<sup>32</sup> – Nach dieser Einleitung ist die ganze folgende Predigt dem Krieg gewidmet, und der erste Teil malt die „Zaubermacht“ des kurzen Wortes aus. Die Schweizer wissen derzeit von Krieg nur noch aus der Erinnerung, „nicht aus eigener Erfahrung“. Ist das „Grauen“ ererbt? „Oder ahnen wir unmittelbar etwas von der Fürchterlichkeit der Tatsache, daß die ursprüngliche Wildheit des Menschen von der Kette losgelassen wird, daß der Mensch dem Menschen, das Volk dem Volk gegenüber steht als Feind gegen Feind, als Raubtier gegen Raubtier?“<sup>33</sup> Sicher ist, daß vor dieser Tatsache alles Gewohnte wie Erwerben und Besitzen „*klein und unbedeutend* wird“, alles ganz anders. Das gewohnte Lieben und Hassen verblaßt. „Im Krieg ist jedes Leben bedroht, die teuersten und die widerwärtigsten Menschen können auf einmal dahingerafft werden.“<sup>34</sup> Auch darin zeigt sich „die unvergleichliche Gewalt des Krieges“, daß darin „*das Verborgene* in den Menschen und Völkern auf einmal *offenbar* wird wie sonst nur ganz selten“. Menschen und Völker verstecken vieles „unter dem dichten Mantel von Zivilisation und Kultur, . . . , auch wohl unter dem Mantel von Frömmigkeit und Christentum. In Kriegszeiten, da zeigt sich, daß dieser Mantel große Löcher hat, oder er fällt wohl gar überhaupt herunter. Da wird die Menschheit zur Ehrlichkeit gezwungen.“<sup>35</sup> „Nach jahrzehntelangem Ingrimmm“ brechen „Rauflust und Abenteuerlust“ hervor. „Wie paßt das zu der fortgeschrittenen Menschheit von heutzutage?“<sup>36</sup> Der urtümlichen Wildheit auf der einen Seite stellt der Prediger „die jämmerliche, zitternde Furcht für das liebe Leben und besonders für das teure Geld bei hoch und niedrig“ „auf der anderen Seite“ gegenüber.<sup>37</sup> „So bringt der Krieg an den Tag, was verborgen ist.“ schließt die Beschreibung der „Zaubermacht“ des Krieges.<sup>38</sup>

Auf die Schilderung der Lage folgt die Anrede der Hörer, und der Prediger nimmt das Bemühen der ersten Kriegspredigt auf. Was gibt dem Leben in solchen Tagen „einen *festen Halt*“? fragt der zweite Teil.<sup>39</sup> Schwach und nur der Stärkung bedürftig, liegt in uns, was uns gegeben ist: „die Liebe des ewigen, lebendigen Gottes, der alles in seiner Hand hält und leitet nach seinem guten, heiligen Willen und der uns nahegetreten und offenbar geworden ist in Jesus Christus. Wer sich auf ihn stützt, der wird nicht versagen und nicht zusammenbrechen in dem Traurigen und Schrecklichen, dem wir vielleicht entgegengehen.“<sup>40</sup> So höre die versammelte Gemeinde in dem gewählten Textwort „aus dem Munde Jesu“, „was die *Gedanken Gottes* sind *vom Kriege*, der uns in so unheimliche Nähe gerückt ist“. „Nicht wahr, wir spüren alle, daß das etwas Höheres, etwas Überlegenes ist, was da in unsere Gedanken hineinkommt.“<sup>41</sup> Denn die sorgenvollen Gedanken der Hörer, die der Prediger nun einzufangen sucht, gehen in ganz andere

<sup>32</sup> 396A. Im Gebet nach der Predigt wird für die Safenwiler Männer gebetet, die andertags „hinausziehen sollen, einem unbekanntem Los entgegen“. (408AB)

<sup>33</sup> 396Df

<sup>34</sup> 397B. „Der Krieg kann unser Leben auf einmal in eine ganz andere Bahn werfen, . . . , jedenfalls uns Erfahrungen beibringen und uns zu Gedanken zwingen, die auch dem Ältesten von uns ganz neu sein müssen und vielleicht ganz andere Menschen aus uns machen.“ (397C)

<sup>35</sup> 397Df. „Dampfer, leidenschaftlicher Haß“ lodert zwischen den Völkern hervor, die politischen Führer müssen sich mühen, „die Tausende zurückzuhalten, die nur darauf brennen, zurückzukehren in den wilden, blutigen Urzustand der Menschen; Abrechnung zu halten nach jahrzehntelangem Ingrimmm usw.“ (398A)

<sup>36</sup> 398B

<sup>37</sup> 398B. Die Zeitung mahnt nicht ohne Grund, das Geld sei auf der Sparkasse sicherer als in der Kommode und warnt damit vor einer „Dummheit“, die zugleich ein „Vaterlandsverrat“ ist, „denn die Banken haben gerade in solchen Zeiten das bare Geld nötig“. „Wie paßt diese nervöse Unruhe und Fassungslosigkeit zu dem klugen Haushälterischen Sinn, den man doch Menschen von heutzutage meinte zutrauen zu dürfen?“

<sup>38</sup> 398D

<sup>39</sup> 398D (-402C). Man muß ihn nicht erst in solchen Zeiten des Sturms suchen müssen. Aber „wir *haben* doch einen solchen festen Halt und brauchen ihn nicht erst zu suchen, wenn wir ihn auch oft genug vergessen, nicht gebraucht und mißachtet haben.“ (399B) Man ergreife, was uns gegeben ist, steige in die Tiefe hinab und lasse stark werden, „was schwach ist in uns, das ists, was wir alle tun müssen und tun können“. (399BC)

<sup>40</sup> 399C

<sup>41</sup> 399CD

Richtung.<sup>42</sup> Gott verspricht nicht, mit Krieg zu verschonen, „aber er sagt uns auf alle Fälle: ‚Fürchtet euch nicht!‘“ „Meine Freunde, wir müssen verstehen lernen, daß das das Größte ist, was Gott uns da geben will, und daß wir vor allem um dieses Größte, um die Furchtlosigkeit, bitten müssen in diesen Tagen.“ Aber die Furchtlosigkeit dient einem zweiten. „Gelassen warten können, von einer Stunde zur anderen treu und nüchtern unsere Pflicht tun, unnützes Sorgen und Jammern um Dinge, die noch in weiter Ferne liegen, mannhaft unterdrücken, das Übel aber, wenn es einmal da sein sollte tapfer anpacken und überwinden, das ist Furchtlosigkeit, und das ist, was wir jetzt alle brauchen.“<sup>43</sup> Der Prediger stellt einiges vor Augen, das als neue Aufgabe ersteht. „O wenn wir jetzt alle von dem starken Geist der Furchtlosigkeit durchströmt würden“, und alle „an nichts denken wollten als daran: was ist jetzt meine Pflicht an meinem Posten“.<sup>44</sup> „Haben wir dieses eine, dann mag jetzt der Sturm losbrechen, den wir befürchten, und er wird uns nicht zerbrechen.“<sup>45</sup>

„Krieg und Kriegsgeschrei“; aufs erste erschien der Krieg als Rückfall in die rohe Barbarei menschlicher Anfänge. Der zweite Teil brachte die Erhebung darüber durch den festen Halt an dem Gedanken des liebevollen ewigen Gottes, dessen Wille jetzt Furchtlosigkeit und furchtlose Pflichterfüllung eines jeden an seinem Posten ist. Danach gelangt der Prediger im dritten Teil nun, dem „Es muß also geschehen“ folgend, über das glaubenslose Hinnehmen des Kriegs hinaus und, mit Jesus auf den Standpunkt Gottes tretend, zum Glauben an Gottes Ziel der Vollendung seiner Liebe.<sup>46</sup> Von der Vollendungshoffnung aus wird im vierten endlich der sich anbahnende Völkerkrieg als schwere und steile Stufe auf dem Wege Gottes erscheinen. – „Es muß also geschehen“: Ist Jesu Ansicht, „der Krieg sei ein Übel, das eben hingenommen werden müsse“, wie so viele meinen, die Naturalisten und, leider, auch viele „schwachmütige Christen“?<sup>47</sup> „Nein und tausendmal nein, so dürfen wir den Krieg nicht hinnehmen. Gerade jetzt, wo es wieder einmal Krieg werden soll in der Welt, wo der Krieg alle anderen Interessen und Gedanken zu verschlingen droht, gerade jetzt müssen wir alle, und zwar die, welche ausziehen, und die, welche zuhause bleiben, ganz klar davon durchdrungen sein: der Krieg ist unrecht, der

<sup>42</sup> Die hinausziehen müssen, gehen diesmal vielleicht „blutigem Ernst“ entgegen. Etliche sind um Handel und Wandel besorgt, andere fürchten teure Zeiten; was, wenn das Land zum Kriegsschauplatz würde? Herr, erbarme dich, verschone uns! Gott hört uns sicher, ob er nach unserem Willen tut, steht in seiner Hand. (399D-400B)

<sup>43</sup> 400BC. Zur Pflicht der Stunde, des Tages usw vgl 402B.427BC.478A. Der Prediger wünscht die Furchtlosigkeit denen, die an die Grenze ziehen, „um das Land vor einem feindlichen Einfall zu schützen“. Möge der laute Patriotismus des 1. August nun sich bewähren. (400Df) „Wenn es soweit kommen sollte, so wird alles abhängen von eurer Kaltblütigkeit, von der Ruhe und Sicherheit eures Pflichtgefühls.“ (401A) Aber „die Kraft und Widerstandsfähigkeit eines Volkes liegt auch im Kriegsfall nicht nur bei seinen Soldaten an der Grenze, sondern ebenso sehr bei all den Männern und Frauen, den Alten und Jungen, die hinter den Soldaten stehen.“ So haben auch die Zurückbleibenden Furchtlosigkeit nötig, allein daß sie andere Pflichten haben. „Es wird zB sehr viel davon abhängen, in welchem Geist und Sinn ihr Frauen morgen eure Männer ziehen lasset, ob in einem Geist der haltlosen Unruhe und Sorge oder im Geist der Zuversicht und des Glaubens.“ (401BC) „Greift jeden Tag an, was nötig, und vollendet, was möglich ist, dann wird das Elend nicht so groß werden, als ihr jetzt denkt.“ (401D) Usw.

<sup>44</sup> 402B. Forts: „(Pflicht an meinem Posten,) die ich zum Wohl der Meinigen und meines ganzen Volkes erfüllen muß, so gut ich kann!! – seht, das ist, was Gott von uns will in diesen Tagen, . . . und darum müssen wir ihn heute vor allem anderen bitten.“

<sup>45</sup> 402BC. Forts: „Ja es wird ein Segen für uns verborgen sein in dieser schweren Zeit.“

<sup>46</sup> Dritter Teil: 402C-404D. Zum einzunehmenden Standpunkt Jesu auf seiner Höhe, dem Standpunkt Gottes, mit der Aussicht auf die Vollendung s 403C. „Furchtlosigkeit will einen Grund und eine Hoffnung haben. Gott gibt uns auch diese, wenn wir hören wollen auf das, was er uns durch Jesus zu sagen hat.“ (402C) Das „Es muß also geschehen“ klingt „auf das erste Anhören eher bitter und entmutigend“. (402CD) So gewinnt Barth über das der rohen Tierheit entsprechende glaubenslose Mißverständnis die Erkenntnis von der furchtlos zu bewältigenden Stufe. (403C)

<sup>47</sup> 402D. „Es sei ein Schicksal, daß die Menschheit von Zeit zu Zeit sich gegenseitig zerfleischen und morden müsse, und da gelte es zu schweigen und zu dulden.“ – Die „schwachmütigen Christen“ (403A) sind, wie sich zeigen wird, besonders draußen in Deutschland beheimatet, den vertrauten „halben Christen“ und „kleinmütigen Jüngern“ zumindest nächstens verwandt. „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“ schloß die Hilfe-Rez. (III 3,76A; naturalistische Hoffnungslosigkeit dagegen III 3,73A-C) In diesem Teil der Predigt vom 2. August liegt eine der Wurzeln für die Ende August begonnene Auseinandersetzung Barths mit Martin Rade.

Krieg ist Sünde, der Krieg ist keine Notwendigkeit, sondern er stammt nur aus dem Bösen der menschlichen Natur.<sup>48</sup> Die Naturalisten und die ihnen gleichenden kleingläubigen Christen haben unrecht, „es verhält sich ganz anders. Wir dürfen und sollen von Gott, viel, viel mehr erwarten als sie (die Naturalisten und die „schwachmütigen Christen“).“<sup>49</sup> Der Prediger kämpft gegen die Kleingläubigen fast noch mehr als gegen die Naturalisten, weil auch jene wähnen, sich auf Jesus berufen zu können. Sie haben indessen nur scheinbar recht, wenn sie aus Jesu „muß also“ heraushören, das Kriegsunglück sei hinzunehmen wie jedes andere Unglück auch. „Jesus lebte in der Welt des himmlischen Vaters. Er wußte, daß der Vater *nicht grausam* ist. Gott will nicht das Unrecht, das Leiden, das Elend, Gott will den Krieg nicht. Gott ist nur die Liebe, die Seligkeit, der Friede.“<sup>50</sup> „In diesen Gedanken lebte Jesus, und er hatte sie nicht nur als Gedanken, sondern als Tatsache: der heilige, liebevolle, starke Gott war für ihn das Gewisseste des Gewissens, die Lebensstatsache, auf die er jeden Gedanken, jedes Wort, jede Handlung gründete.“<sup>51</sup> „Er (Jesus) sagte von nichts: das ist nun einmal so, weil er bei allem Gott hinzudachte, und weil er von Gott wußte, daß er größer ist als alles.“ Und daraus folgt dem Prediger: „Er (Jesus) sah bei allem die *Vollendung* vor sich, die Gott mit der Welt und mit der Menschheit im Sinn hat. Auch das Kapitel, aus dem unser Text genommen ist, ist ganz voll von dieser Vollendungshoffnung. Es schildert, wie es durch alles hindurch den Zielen der Liebe Gottes entgegengieht.“<sup>52</sup> Die „feindseligen widergöttlichen Gewalten in der Welt“ bleiben nicht bestehen: „Unglück, Hunger, Irrtum, Verwüstung, alles Schändliche und Traurige ist nur eine Stufe. Darüber hinaus führt der sichere Weg Gottes, bis endlich des Menschen Sohn kommt in seiner Kraft und Herrlichkeit.“<sup>53</sup>

Der drohende Krieg bedeutet den Rückfall in die tierischen Anfänge der Menschheit; Gott will ihn nicht, er kommt abseits seines Willens; Gott will vielmehr die Vollendung der Menschheit, wie er in Jesus offenbarte – das ist die Spanne, welche die Predigt bis dahin ausgemessen hat. Von der Höhe dieses Standpunkts aus kommt der Prediger in einem vierten Teil<sup>54</sup> auf die Lage der Safenwiler Hörer zurück, der bereits der zweite Teil gewidmet gewesen: Ihr Sinn soll nicht auf kommendes Unheil gerichtet sein, sondern auf die Hoffnung der Vollendung nach Gottes Willen. „Meine Freunde, wenn wir uns von Jesus jetzt so recht reich können beschenken lassen

<sup>48</sup> 402Df. (Dh: Gott und die himmlische Welt sind über den Krieg erhaben. Der Krieg gehört nicht zu Gottes Ordnung der Welt und ist auf ein Geschehen unter den Menschen auf der Erde beschränkt.) Es wird heißen, der Krieg sei „eine Naturerscheinung . . . unvermeidlich und unüberwindbar“. (403A) „Und auch an schwachmütigen Christen wird es nicht fehlen, die an keine andere Welt glauben mögen als an diese Welt des Krieges; die uns sagen, Frieden, ewigen Frieden gebe es nur im Grabe, nur in einem besseren Jenseits.“ Soll das „tröstlich und wahr“ sein? Sollen wir das hereinbrechende Kriegsunglück „hinnehmen mit dem Gedanken: es wird immer so sein? Müssen wir uns wirklich denken, daß unser Menschenleben nun einmal gleichsam eingemauert ist in solche harten Naturnotwendigkeiten, über die es keinen Sieg und kein Entrinnen gibt?“ (403BC)

<sup>49</sup> 403C. Forts: „Und wenn Jesus sagt: es muß also geschehen!, so steht er dabei himmelhoch über der Art, die nichts anderes weiß als: es ist einmal so! Wir wollen hinaufsteigen auf seine Höhe, dann sehen wir, wie er mit seinem ‚es muß‘ uns Grund und Hoffnung gibt für die Furchtlosigkeit, die wir jetzt so nötig haben.“

<sup>50</sup> 403D. Forts: „Der Vater ist auch *nicht gleichgültig*. Wir gehören zu ihm, er will uns nicht stecken lassen in der Nacht der Sünde und Schuld; er will nicht, daß wir uns gegenseitig das Leben verbittern; es tut ihm weh, wenn er sieht, wie die Menschheit sich selber Not bereitet; er will uns zu sich ziehen. Und der Vater ist *nicht schwach*. Er steht nicht neben oder über uns Menschenkindern und läßt uns unsere verworrenen unglücklichen Wege gehen, sondern er leitet uns und unsere Schicksale. Er kann alles so wenden, wie es seinem guten und heiligen Willen entspricht, und er tut es auch. Er ist der allein Mächtige und Starke, den es überhaupt gibt, und außer ihm gibt es keine Notwendigkeiten.“ (bis 404A)

<sup>51</sup> 404AB. Forts: „Er dachte, sagte, tat alles aus der sicheren Voraussetzung: dieser Gott lebt. Daneben kam für ihn alles andere gar nicht in Betracht. Das Schlechte und Wüste in der Welt, das Unrecht und das Leiden, die Sünde und der Tod, Krieg und Verfolgung und Verrat – das alles sah er wohl, und es tat ihm weh, es zu sehen, und er litt auch darunter, aber es konnte schließlich nicht gelten, nicht Bestand haben.“

<sup>52</sup> 404C. Noch ehe der Krieg ausgebrochen, über den Krieg hinauszublicken, ist eine Besonderheit der Barthschen Kriegspredigt, Folge des teleologischen Denkens.

<sup>53</sup> 404CD. Forts: „Und das will sagen: bis endlich die erlösende Gewalt Jesu die Menschheit verwandelt hat, sodaß sie nun wahrhaftig dem Bild Gottes ähnlich geworden ist.“

<sup>54</sup> 404D-407A; Beschluß: 407A-D, der den letzten Teil bekräftigt.

mit etwas – nur auch etwas – von seinem Glauben an den heiligen, liebevollen, starken Gott und an die Vollendung, der alles entgegengeht nach Gottes Willen, dann sind wir in diesen schweren Zeiten furchtlos.“ Wir wissen dann, daß das Schwere und Traurige, das vielleicht auf uns zukommt, „nicht das Letzte, nicht das Ende sein kann. Wir sind frei, von vornherein über alles, was jetzt kommt, hinwegzusehen auf jenes Größere, auf die Liebe Gottes, die alles lenkt; auf die Vollendung, der alles entgegenreibt.“<sup>55</sup> Drohendes Unglück ist dann „eine Stufe auf dem Wege Gottes“, „eine schwere und steile Stufe auf dem Wege Gottes, wir erfahren es jetzt, aber eine Stufe, die uns vorwärts, aufwärts bringen muß.“<sup>56</sup> Darum, „wenn wir uns von Jesus in die Gemeinschaft mit Gott einführen lassen, in der er selber stand, wenn wir nur ein klein wenig in uns spüren von seiner Art, von seiner Liebe und seinem Vertrauen zum Vater,“ dann ergibt es sich von selbst: „Wir sind dann furchtlos, weil wir mit ihm, mitten im Krieg, mitten unter Tränen und Abschiednehmen und Ratlosigkeit, wenn es sein muß, in der Welt des himmlischen Vaters sind, der die Liebe ist.“ Dann mögen wir vom losbrechenden schrecklichen Völkerkrieg sagen „Es muß also geschehen“ – als „eine göttliche gute Notwendigkeit“, „daß wir jetzt diese dunkle Bahn geführt werden“.<sup>57</sup>

Bemerkenswert ist, daß die Worte über die dunkle Bahn, die steile Stufe in der Anrede des Predigers an die Safenwiler, die vor einer durch den Krieg veranlaßten unabsehbaren Trennung stehen, den Prediger des allgemeineren über Gottes Wege zu seinem Ziel nachsinnen lassen,<sup>58</sup> ohne daß er deswegen von dem ausgebrochenen Kriege abkommt oder die Safenwiler aus den Augen verliert.<sup>59</sup> Aber der Krieg ist dabei nicht mehr als der große Rückfall in die urtümliche Wildheit im Blick, sondern als Beispiel vieler „Übel, Sünden und Leiden“, die unterwegs zum Reiche Gottes nach Gottes Willen ausgestanden und überwunden werden müssen; die Siege sind dem entsprechend nicht mehr der eine große Sieg, und die Stufen lassen den Fortschritt aufwärts nicht ohne weiteres mehr erkennen. Der Prediger tröstet mit dem Krieg als einem so mancher Mißstände in der Geschichte der Menschheit, die entstanden, auf einen Höhepunkt gelangten, wonach sie in sich zusammenbrachen.<sup>60</sup> Vielmehr appelliert der Prediger an den Willen und die Verantwortung der Menschen in dieser Welt, die, nahm ein Übel überhand, noch immer sich aufgerafft und ihm ein Ende gesetzt haben; so mag es, gibt er Hoffnung, mit dem Übel und Unrecht des Krieges auch gehen: eines Tages wird die Einsicht aller es beseitigen.<sup>61</sup> Kurz: wir sehen Barth in dieser Predigt um die Einheit des göttlichen Willens ringen, über Erweckung des inneren Halts, Furchtlosigkeit zu treuer Pfichterfüllung und die rechte Ansicht vom Kriege darüber hinaus, eine nach den Umständen des Augenblicks nötige, aspektenreiche Predigt wie selten.

*Predigt 233 vom 9. August 1914:*<sup>62</sup> Die dritte Kriegspredigt ist eine Predigt über das Gebet<sup>63</sup>, sie beginnt wenigstens als solche. An diesem Sonntag hatte das Dorf eine Woche ohne die zur Grenzbesetzung einberufenen wehrfähigen Männer verbracht, und trotz der inzwischen von Frankreich und Deutschland garantierten Schweizer Neutralität hatte sich eine

<sup>55</sup> 404Df

<sup>56</sup> 405B

<sup>57</sup> 405CD

<sup>58</sup> „Es ist ja etwas Merkwürdiges und im Grunde immer wieder Unbegreifliches, daß der Weg zur völligen Gottesherrschaft durch solche Übel, Sünden und Leiden hindurchgehen muß, daß solche steilen Stufen mit soviel bitterem Weh erstiegen werden müssen, bis dann der völlige Sieg des Menschensohnes eines Tages einfach da ist in Kraft und Herrlichkeit. Wer vermag in die Pläne Gottes hineinzusehen? Aber das sehen wir, wie tatsächlich noch immer auf große Übel und Schrecken ein Sieg Gottes gefolgt ist.“ (406A; folgen Beispiele)

<sup>59</sup> 406BC

<sup>60</sup> 406C

<sup>61</sup> 406Df

<sup>62</sup> 408-419 zu Phil 4,6 („Sorget nichts! sondern in allen Dingen lasset euer Bitten in Gebet und Flehen mit Danksagung vor Gott kund werden.“). Ein letztes Mal mit Vorbemerkung: die in den Krieg verwickelten Großmächte.

<sup>63</sup> Vgl Nr 150, Pred 1913, 15ff.

unverhältnismäßige Jämmerlichkeit in der Sorge um die unversehrte Rückkehr der Männer unter den im Dorf Zurückgebliebenen verbreitet, besonders unter den Frauen. Barth wählte zum Predigttext ein Wort des Paulus gegen das Sorgen um Leben und Schicksal und das diesbezügliche Gebet. Der Prediger Barth begann nicht mit dem Textwort, sondern mit dem Gebet der Frauen, das nichts wußte, als seine menschlich nur zu einem Teil verständliche Sorge vor Gott zu tragen und darin Trost und Hilfe zu verlangen, die gleich klein menschlich sein sollte und um nichts größer und höher.<sup>64</sup> Darin lag ein Widerspruch, auf den der Prediger zuallererst aufmerksam machen mußte. „Aber, meine Freunde, *nach oben* müssen wir blicken, wenn wir von oben Trost und Ermutigung haben wollen. Es sehnt sich jetzt so manches Herz danach und bekommt es nicht, weil es zu Boden sieht und rückwärts statt vorwärts und aufwärts.“<sup>65</sup> „Wenn du das ernstliche Verlangen hast, Licht und Kraft von Gott zu bekommen, dann *darfst* du ihn jetzt nicht bloß bestürmen mit diesem deinem einen Wunsch.“<sup>66</sup> Wer mit seinen Anliegen im Vorläufigen auf der Erde unten bleibt, der erreicht den ewigen Vater im Himmel nicht mit seinen Worten. Wer bei seinem irdisch-menschlichen Sinn verharrt, dem fehlt die Erhebung zum göttlich-menschlichen, der allein Gott gemäß ist und in die Ewigkeit vordringt. „Wer davon nicht lassen kann (von dem einen eigenen Wunsch), wer darüber hinaus nichts Höheres kennt, dem wird nie fester Boden unter die Füße kommen.“<sup>67</sup> „Denn unser Gebet ist dann gar kein wirkliches Gebet, und wenn wir Gott noch so eifrig bestürmen, und das Licht und die Kraft der Bibel wird uns verschlossen bleiben, und wenn wir stundenlang davorsäßen.“<sup>68</sup> Die Frauen beten, aber sie beten heidnisch.

Warum? mag sich der Prediger notiert haben, als er die Predigt disponierte. „Wer von Gott etwas haben will,“ wiederholt er darum und zieht nun die Warnung des Apostels vor dem Sorgen an, „der muß nach oben blicken, hinaus über unsere menschlichen Fragen und Antworten, so sehr sie uns am Herzen liegen mögen.“<sup>69</sup> Die neuen Umstände bedeuten die ernste Probe auf diese eigentlich allezeit gültige Voraussetzung. So verzichtet der Prediger, der vom liebevollen Vater schon oft gesprochen hat, für diesmal auf ausmalende Anwendung, erinnert vielmehr an jene allezeit gültige Voraussetzung, die den Frauen augenblicks fremd geworden ist. Wer sorgt, dem steht „das, was Gott ist, nicht vor Augen, wohnt ihm nicht im Herzen, sonst könnte er nicht so denken. Er weiß nicht, daß Gott unser gütiger, liebevoller Vater ist, der ganz sicher alles so lenkt, wie es uns gut ist. Er weiß aber auch nicht, daß der Wille dieses unseres Vaters dann auch

---

<sup>64</sup> 410D

<sup>65</sup> 410C. Forts: „Es greift jetzt auch so manches zur Bibel und geht in die Kirche und findet doch Trost und Mut nicht, weil es sie nach seinen eigenen Gedanken und Wünschen suchte.“ „Das, was ich begehre, das ist etwa ein Engel oder eine andere Botschaft, die mir vom lieben Gott die Nachricht brächte, daß mein Mann oder Bruder oder Freund sicher und gesund von den Grenzen wieder zurückkehren wird. Das wäre der echte Trost, und damit wollte ich dann gern zufrieden sein!“ (410D)

<sup>66</sup> 411AB. Forts: „Das Leben *ist* nun einmal nicht so, und unser Verhältnis zu Gott *ist* nicht so, daß wir uns mit solchen Fragen an ihn herandrängen und Antwort von ihm fordern könnten.“

<sup>67</sup> 411B. Forts: „Seht, wenn wir nun immer bloß die eine Frage hin- und herwälzen: Kommen sie wohl wieder?, dann kann man uns wohl menschlicherweise trösten.“ „Wenn wir uns doch das Wort geben wollten in dieser Stunde, daß wir von jetzt an *nicht* mehr in erster Linie auf diesen menschlichen Trost, und wenn er noch so schön und wahr wäre, abstellen; daß wir auch Gott gegenüber *nicht* mehr in erster Linie unsere menschlichen Fragen und Anliegen, und wenn sie noch so wichtig und dringend wären, auf dem Herzen tragen wollten! Wir können und sollen ja beides nicht unterdrücken: wir werden immer wieder liebevoll und angstvoll fragen: was wird aus ihm? und: was wird aus uns? und wir werden immer wieder begierig nach allem greifen, was uns da irgendeine befriedigende Antwort darauf geben kann, das ist natürlich und recht so. Aber das sollten wir uns jetzt gegenseitig versprechen: Zurück mit dieser Art von Fragen und Antworten, zurück damit, denn wenn uns das in vorderster Linie steht, wenn wir jetzt immer daran herumgrübeln und studieren, dann werden wir ganz sicher aus der Unruhe und Mutlosigkeit, in der sich jetzt viele befinden, nicht herauskommen, ja, dann wird es, je länger die Sache geht, umso weniger mit uns werden, und wenn wir dabei noch so viel beten und in der Bibel lesen würden.“ (411D-412B)

<sup>68</sup> 412BC

<sup>69</sup> 412C. Wer „seinen Blick auf den Boden oder nach hinten“ gerichtet hält, der versteht nicht einmal die Warnung des Apostels: „Sorget nichts!“ Hat er nicht Grund zur Sorge? Aber er kennt Gott nicht, noch gar nicht oder nicht mehr. (412Df)

absolut und unbedingt gelten muß ohne Zögern und ohne Widerrede und daß wir arme unselige Geschöpfe sind von dem Augenblick an, wo wir etwas ohne oder gegen den Willen Gottes tun.<sup>70</sup> Eben dies letztere und nichts anderes ist es, was die sorgenden Frauen in diesen Tagen an sich erfahren, es ist die eigentliche Beschreibung ihres eigentlichen Unglücks. Denn wer jammert statt zu beten, der „weiß nicht, daß auch in den schwersten Zeiten nicht das unsere Haupt- und Lebensfrage sein darf, daß Gott nach unserem Willen tue, sondern das, daß wir den Willen Gottes tun, daß wir uns seinen Absichten unterziehen, daß wir seine Gebote ausführen nach bestem Können. Wer das alles nicht weiß, der kann unmöglich verstehen, was das heißt: Sorget nichts! und noch weniger danach tun.“<sup>71</sup> Beharren in diesen kummervollen Tagen Unzählige auf dem eigenen Wunsch und Willen; was Wunder, wenn sie „dann für die frohe Botschaft: Sorget nichts!, die auch für uns in unserer jetzigen Lage gilt, kein offenes Ohr und Herz haben?“; wenn sie nicht „zu dem rechten Trost und rechten Mut“ kommen? Solange man in Safenwil nicht an Verzicht auf den eigenen Wunsch und Willen denkt und so betet, „solange sind wir ja mit Gott in heimlichem Streit und Widerspruch, und wenn wir ihn noch so inbrünstig anrufen“.<sup>72</sup> Wir werden solange nicht in den Besitz „jener inneren Gelassenheit und Zuversicht und Zielbewußtheit kommen, die uns so nötig sind“.<sup>73</sup>

Begann die Predigt in ihrem ersten Teil ohne Schrift mit dem Gebet als Gegenstand der Predigt, so gab der zweite sich als Auslegung des Apostelwortes: „Sorget nichts!“ Ein „Wer ist denn dieser Gott?“ leitet einen dritten, dem zweiten nahezu gleichlaufenden Teil ein.<sup>74</sup> Gott ist „die unendliche Macht, die über allem und in allem waltet“,<sup>75</sup> und „seine Macht ist seine Güte. Was er will, das ist heilig, gerecht und gut, auch wenn wir seine Ziele nicht immer sehen“.<sup>76</sup> Über den Zielen (des Sieges des Guten über das Böse dazwischen) steht das eine Ziel der ewigen Bestimmung: „Du bist ja dazu bestimmt, deinen Willen seinem Willen unterzuordnen.“<sup>77</sup> „Seht,

<sup>70</sup> 413A

<sup>71</sup> 413B. In der ersten Kriegspredigt am 26.VII.1914, die durch das Beispiel des Paulus inneren Halt zu vermitteln suchte und Trost, der über äußere Misere jeder Art erhebt, sprach der Prediger vom „eisernen Gehorsam gegen den guten Willen Gottes“ (393A) – Das „tun“ meint nicht äußeres Tun, zielt vielmehr zunächst auf Gehorsam und Willen als inneres Tun, vielmehr, daß wie im äußeren Walten auch im inneren Lenken des Willens der eine göttlich gute Wille menschliche Willigkeit finde, die sich ihm eint. – Was die Predigt beschreibt, kommt mit dem überein, was der Konfirmandenkurs 1910/11 „Vertrauensgehorsam“ nennt. (KU 83ff.86D)

<sup>72</sup> 413D.414A. Forts: „Solange wird auch unser ganzes Leben, und in solchen Zeiten wie jetzt besonders, ein Zufallsspiel sein, noch viel törichter als das jener alten Frau („Mein Wille ist der Wille Gottes.“ (413 BC))

<sup>73</sup> 414B. Forts: „Und darum muß es für uns vor allen Dingen heißen: aufwärts die Blicke und aufwärts die Herzen! Und das ist denn auch, was uns das Apostelwort: Sorget nichts! im Grunde sagen will, wenn wir es richtig betrachten. Zu Gott hin! denn ohne ihn und gegen ihn gibt es keinen Trost und keinen Mut. Zu Gott hin, zu ihm selber; zu dem, was er uns sagt und was er tut, statt immer bei dem zu bleiben, was wir von ihm wissen und haben möchten.“

<sup>74</sup> „Wer ist denn dieser Gott, zu dem wir hinblicken müssen, um frei und stark zu werden?“ (414C) In diesen schweren Tagen die liebevolle Fürsorge Gottes (als solche) zu erfahren, hat auch unsererseits (!) eine besondere Voraussetzung.

<sup>75</sup> 414C. Die Forts beschreibt die Macht: „In ihm und durch ihn besteht alles und wird alles zusammengehalten, was da ist. Er gibt allem sein Leben und seine Bewegung. Es gibt kein Stäublein, das ohne ihn wäre, und es war keine Sekunde und wird keine sein, in der er nicht waltete und regierte. Keine Naturkraft kann gegen ihn sein, und kein Menschenherz kann sich von ihm losmachen.“ (414C) Folgt die Ergebung in diese Willensmacht: „Und nun ist das unser Heil und unsere Freude, daß wir uns seiner Macht überlassen, völlig überlassen. Dann sind wir gerettet, dann sind wir sicher und selig mitten im tiefsten Leid. Wenn wir ihm widerstreben, dann sind wir unselig, verloren, verdammt, in ewiger Unruhe und Unsicherheit und Abhängigkeit, und wenn wir im Besitz aller Freuden, alles Glückes wären.“ (414D)

<sup>76</sup> 414D. Dh: Gott ist (reine moralische) Güte (Idee des Guten, das Glück, Leben einschließt) von unendlicher Macht. Forts: „Das tiefste, innerste Sehnen unseres Herzens, das unverkennbare Mahnen unseres Gewissens sagt es uns, jedem von uns: übergib dich ihm, laß ab von deinem eigenen Weg, du gehörst ja zu ihm, und er meint es so gut mit dir.“ – Steht Gottes Allmacht für die Gewißheit der Vollendung, so seine Güte für Weg und Ziel des Menschen, seine (vom Ziel, nicht vom Lebensweg her gedachte) Bestimmung. Vgl Konfirmandenkurs 1910/11 § 7f (KU 70ff).

<sup>77</sup> Wirkliches Unglück gibt es nur ohne das göttliche Ziel; darum lautet die Fortsetzung: „Du bist ja traurig und verworren und müde, solange du es nicht getan hast. Er ebnet dir ja so freundlich den Weg; er zeigt dir ja so deutlich, was du denken und sagen und tun sollst, wenn du nur auf ihn hören willst.“

so lernen wir Gott kennen, wenn wir einmal wirklich aufwärts blicken.<sup>78</sup> – Freilich ist die Gottesfrage damit nicht erschöpfend beantwortet, vielmehr ist die gegebene Antwort erst vollständig zusammen mit der Antwort auf die für diese Predigt wichtige weitere Frage: „Und nun, was haben wir davon, für unser Leben, für unser Leben voll Sorge und banger Gedanken“?<sup>79</sup> Von der doppelten Antwort des Predigers sei (gegen seine Ansicht und ausdrückliche Absicht) die zweite vorgezogen: „Natürlich sind doch unsere Sorgen und Kummer da, und sie werden uns in mancher einsamen Stunde das Herz erzittern machen, manche Träne uns erpressen.“<sup>80</sup> Erfahrung und Gefühl der Frauen werden nicht bestritten; sie bleiben und mögen bleiben (auch unter rechtem Beten!). Erfahrung und Gefühl hat der Vorwurf heidnischen, leeren, vergeblichen Betens nicht gemeint; allein das Gebet. – „Was haben wir davon“, „wenn wir einmal wirklich aufwärts blicken“? Die erste Antwort gibt der Prediger mit Bezug auf den himmlischen Vater; sie setzt über die niedere eine höhere Natürlichkeit: „Seht, da haben wir dann davon, daß uns das freie, kühne Apostelwort: Sorget nichts! ganz etwas Natürliches und Selbstverständliches wird, so spanisch es uns auf den ersten Blick vorkommen mag.“ und erklärt mit Bezug auf die erfahrene (niedere) Bedrängnis: „Aber wir wissen dann bei allem, was kommt und kommen kann: Gott ist dahinter und er will doch nur das Gute, und er machts auch sicher gut.“<sup>81</sup> und „Gott macht ja alles, und er macht alles gut.“<sup>82</sup> Kurz, der Prediger wirbt (bis dahin) um Vertrauen in die göttliche Führung in guten und bösen Tagen; sie ist zum wenigsten dadurch gut (und auch glückverheißend), daß sie in der himmlischen Welt des Vaters endet.

Dann erst folgt das entscheidende, das (aus dem Wir) je mich betreffende Teil (der Antwort auf die Frage: Was haben wir davon?); das Teil, das erst die Antwort rundet: „Und ich habe nichts zu tun, gar nichts, als immer darauf zu achten, daß ich mit dem Willen Gottes im Reinen bleibe.“<sup>83</sup> Damit sind (für jede der sorgenden Frauen) Ziel und Vollendung in eine Gegenwart geholt, die sein mag, wie sie will: „Wer aber einmal Gott ernstlich erkannt hat, der erfährt dann auch: in Gott ist die Ruhe. Der geht dann, wenn auch unter schweren Sorgen, wenn auch unter Tränen, sicher seinen Weg. Er weiß, daß er ein Ziel hat. Er ist frei von den Hindernissen und Trübsalen, die über ihn hereinbrechen; sie drücken ihn, aber sie erdrücken ihn nicht; er weiß: jenseits davon kommt etwas anderes.“<sup>84</sup> Wer die göttliche Ewigkeit zum Ziel hat, ist von den Stationen des Weges dorthin, die im Wechsel aufeinander folgen, nicht in seinem sinnlich fühlenden, doch in seinem höheren Ich (oder höheren, innersten Innerlichkeit); dem Selbst, das

<sup>78</sup> 415AB. Forts: „So steht er vor uns, wie Jesus Christus ihn uns gezeigt hat. So ist Gott, Gott selber: unser heiliger Vater, der die ewige, alles überwindende Macht hat.“

<sup>79</sup> 415B. Forts: „Wenn wir diesen Gott ansehen, wie er selber ist; wenn wir einmal aufhören, jeden Augenblick wieder dazwischenzufahren: ja aber *ich*, gerade *ich* möchte jetzt so gerne, wünsche mir, habe so nötig – wenn das alles einmal schweigt in uns und an die zweite Stelle tritt, wo es hingehört – was haben wir davon?“

<sup>80</sup> 415C

<sup>81</sup> 415CD. „Sicher“ spielt auf das höhere Vertrauen an, das ich hinsichtlich meiner Lieben wie meiner selbst in den bösen Tagen aufbringen muß im Vergleich zur ungewissen niedern Hoffnung in solchen Tagen und also den gegenwärtigen.

<sup>82</sup> 415D. Letzteres Vertrauen fällt, weil es das gute Ende der Vollendung einschließt, leichter.

<sup>83</sup> 415Df. Forts: „Daß ich nirgends und in keinem Augenblick, weder in Gedanken oder in Worten noch sonst mich von ihm entferne, daß ich nur ihm nie mißtraue, daß ich nur ihm nie entgegenhandle. Immer über alles die goldene, einfache, gewaltige Regel: dein Wille geschehe! Das ist der Anfang aller Ruhe, Das ist das Ende aller Pein, Daß man den Willen Gottes tue, Denn Ruhe ist in Gott allein.“ Zu der zitierten Strophe vgl GA III 3,586D u Anm 94; Albert Knapp, Evangelischer Liederschatz, Stuttgart u Tübingen (Cotta) 21850, Nr 1438,7(?): „Ruhe ist das beste Gut“ v Johann Caspar Schade (1666-1698); Evangelischer Psalter, Elberfeld (Buchhdlg d Evang Gesellschaft) 31930 Nr 405; Gesangbuch f d Evang Kirche in Württemberg 1912, Nr 432.

<sup>84</sup> 416B.C. Forts: „Er ist frei vor allen Dingen von sich selber, frei von seinem Herzen, frei von seinen armen Nerven. Er muß nicht mehr der zitternde Knecht seiner eigenen Schwachheit sein, weil er Gottes Knecht geworden ist, und Gott ist ja die Kraft. Er kann warten, es pressiert nicht mehr so furchtbar: wenn man nur dieses und jenes schon wüßte!“ Zu letzterem vgl: „Botschaft, die mir vom lieben Gott die Nachricht brächte, daß mein Mann oder Bruder oder Freund sicher und gesund von den Grenzen wieder zurückkehren wird.“ (410D) „Jenseits davon“ (416C), dh jenseits „von den Hindernissen und Trübsalen“ (416BC) und meint das „Ziel“ (416BC), die „Ruhe in Gott allein“ (416B), bei Lebzeiten und danach.

sich dem Vater selbst gegenüber weiß, göttlich frei – bei Lebzeiten, wie immer diese sich gestalten.<sup>85</sup>

Den sich übermäßig um ihre Männer sorgenden Safenwiler Frauen hatte der Prediger in seinem dritten Teil Erleichterung verschaffen wollen, indem er ihnen Gewinn davon versprach, wenn sie in allen Lebenslagen den eigenen Wunsch und Willen vertrauensvoll dem hohen Willen Gottes unterordneten; sie sollen allein auf Gott selber hoffen. Die Zusammenfassung der Ausführung<sup>86</sup> entspricht dem vom Prediger gewöhnlich bevorzugten Sinn, daß die durch den Blick nach oben gewonnene absolute göttliche Freiheit in der Einheit des lebendigen Ich auch das Empfinden beherrschen und bestimmen müsse und dadurch allen Beschwerden überlegen machen. Die Freiheit in Gott, ob als Zielbewußtsein der Vollendung oder Ruhe in der gehorsamen Ergebung in Gottes Willen in jedem Augenblick der Zeit, eint alle Varianten des Gedankens und dürfte den Grundgedanken bezeichnen – immer noch dem Cohen-Herrmann-Schema entsprechend. – Ein vierter Teil<sup>87</sup> der Predigt ist, gleichsam anhangsweise, dem Bitten mit Danksagung gewidmet, das dem „Sorget nichts!“ des Apostels folgt. Danksagung schließt die Erhebung ein und bewirkt damit, daß ein Gebet nicht fehlgehen kann.<sup>88</sup> Dem Prediger dienen die Worte des Apostels vom Bitten mit Danksagung vorzüglich dazu, die Safenwiler Frauen durch viele gute Gründe zur Danksagung, die sie hätten, von sich und den Sorgen um das Eigene abzulenken. Sie sollen sich den unverdienten Vorzug, zur vom Krieg verschonten Schweiz zu gehören, vor Augen stellen, dem gegenüber die Frauen der kriegführenden Nachbarvölker sich ganz anders berechtigt um die Männer sorgen – „das ist wirkliches Elend“.<sup>89</sup>

*Predigt 234 vom 16. August 1914:*<sup>90</sup> Vor einer Woche redete der Prediger gegen den Jammer der Safenwiler Frauen an; er schien ihm zu groß verglichen mit der Lage der Frauen in den kriegführenden Ländern. Er verwies sie an den Willen zum Guten des allmächtigen Vaters, dem vertrauensvoll sich unterzuordnen ihre Bestimmung sei. Setzt er die Predigt vom liebevollen Vater voraus, so prägte er mit Nachdruck ein, daß dieser Wille „absolut und unbedingt“ gelte; daraus erst ergibt sich die große Hoffnung, die nicht enttäuscht werden kann wie jede zeitliche, bloß menschliche. Mit dem Willen Gottes im reinen zu bleiben heißt, daß erst die vorbehaltlose Übergabe an den Willen Gottes den großen Trost bringt.

<sup>85</sup> Zwei Hoffnungen liegen übereinander: Unter der größeren, die nie enttäuscht werden kann, die zeitliche, „die wir ja jetzt alle haben, daß alles glücklich vorübergehen und endigen möge. Diese Hoffnung könnte uns enttäuschen.“ (416D) Dann scheint für einige Sätze (in Erinnerung an die Leidens- und Ostergeschichte) der Gedanke dahin zugespitzt, daß nicht nur unter dem Leiden, sondern durch das Leiden „Gottes Reich und Herrlichkeit“ sich offenbaren, „eine felsenfeste Hoffnung“, „die nicht zuschanden wird“. (417A.B) Schon der Abschluß dieses dritten Teils der Predigt nimmt freilich eben den Leidensweg als Vermittlung wieder zurück.

<sup>86</sup> „Seht, *das* haben wir davon, wenn wir nach oben blicken in dieser schweren Zeit, daß wir frei und stark und freudig dastehen können gegenüber allem, was kommen mag. Das heißt: sorget nichts! Die ganze Welt von Leid und Sorgen, von Gegenwärtigem und Zukünftigem ist da, und sie drückt uns und tut uns weh, aber wir sind ruhig und sicher, weil wir darüber hinwegsehen; wir stehen nicht darunter, sondern darüber wie der mächtige, heilige Gott selbst, obwohl wir nur schwache kleine Menschen sind. Wollen wir nicht lieber die Ruhe in Gott als die Unruhe in uns selbst, als die Sorge und Aufregung, die unser Los ist, wenn wir uns jetzt unserem eigenen eigenwilligen, selbstsüchtigen Sinn überlassen?“ (417BC)

<sup>87</sup> 417C-418D; kurzer Beschluß 419A.

<sup>88</sup> „Darauf kommts an, ob wir mit unseren Anliegen, den großen und den kleinen, bei uns selbst bleiben, immer wieder darum kreisen, darin wühlen mit unseren Bedenken und Zweifeln – das heißt Sorgen! – oder ob wir sie im Gebet und Flehen vor Gott – aber eben wirklich vor Gott, nicht vor einem selbstgemachten Götzen, sondern vor dem mächtigen, heiligen Gott kund werden lassen.“ (417D) Danksagung bewirkt die Orientierung auf Gott hin. „Danken heißt anerkennen, wie Großes Gott schon für uns getan hat. Ich meine, damit müssen wir anfangen, wenn wir zu der Ruhe in Gott kommen wollen, in der wir allein Trost und Mut finden. Und ich finde, daß es vielen von uns gerade an diesem Anfang, an der rechten Dankbarkeit Gott gegenüber fehlt. Es wäre sonst nicht so viel weichliche Verzagtheit und Unruhe unter uns in dieser Prüfungszeit.“ (417Df)

<sup>89</sup> 418C

<sup>90</sup> 419-429 zu Joh 15, 14-15 („Ihr seid meine Freunde, so ihr tut, was ich euch gebiete. Ich sage hinfort nicht, daß ihr Knechte seid; denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich gesagt, daß ihr Freunde seid; denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, habe ich euch kundgetan.“).

An diesem Sonntag nun beginnt der Prediger im ersten Satz mit dem unwiderstehlichen Willen Gottes<sup>91</sup> und stellt ihm die „zweierlei Arten Menschen“ gegenüber, die „zweierlei Art, sich zu Gottes Willen zu stellen“<sup>92</sup>: Die „unbewußten Werkzeuge“ kennen ihn nicht, aber sie müssen ihn sich gefallen lassen. „Die anderen sind wach und lebendig und freudig mit dabei. Sie erkennen den Willen Gottes, und sie wollen gerne auch, was Gott will. Sie müssen auch gehorchen, aber sie begehren es auch gar nicht anders; sie haben ihre Seligkeit darin gefunden, sich ganz in diesen Gehorsam hinzugeben.“<sup>93</sup> Das Gesagte gilt auch „in diesem für alle Zeiten unvergeßlichen Jahr 1914“.<sup>94</sup> Dann wird, womit der Prediger am letzten Sonntag die Safenwiler Frauen zurechtgewiesen, als allgemeines Gesetz dieser Tage ausgesprochen. Gottes Wille ist für so viele kein Trost, weil „die einen Gottes Willen nur unbewußt, nur im Schlaf gleichsam tun“.<sup>95</sup> Die Selbstsucht der Safenwiler Frauen verblaßt gegenüber der Bosheit dieser Unwilligen: „Sie haben durch ihre Geldgier und Herrschsucht und ihren gegenseitigen blinden Haß die Scheite zusammengetragen zu dem furchtbaren Brand, der jetzt entstanden ist. Sie sind nicht mutig und ernsthaft und wachsam gewesen, um diese Katastrophe zu verhindern, noch bevor sie ausgebrochen war. Sie haben mit ihren Leidenschaften noch ins Feuer geblasen.“<sup>96</sup> „Und doch führt Gott auch alle diese Menschen. Er verwendet ihre Leidenschaft, ihre Schwachheit, ihre kleinlichen Gedanken zu seinen großen Zwecken, wie er den Blitz und den Hagel, die Kröten und Schlangen verwendet in dem großen Haushalt der Natur.“ Die Menschen aber „wissen nichts von der Ordnung, unter der sie stehen, und dem Ziel, dem auch sie dienen müssen. Wenn sie es wüßten, dann dürften sie eine ganz andere Stellung einnehmen in den Plänen Gottes.“<sup>97</sup>

Den Gottfernen stehen „die anderen“ gegenüber, „die Gott erkannt und liebgewonnen haben“, die ihm „aus freiem, freudigem Einverständnis“ gehorchen. „Das sind die, die ihre Augen und Gedanken zu Gott erhoben haben, noch bevor das große Unrecht und Unglück da war. Die auf den Sieg des Guten gehofft und dafür gebetet und gearbeitet haben, solange man noch konnte.“<sup>98</sup> „Das sind die anderen in dieser heutigen Zeit. Auch sie müssen sich blindlings von Gott führen und gebrauchen lassen nach seiner Absicht und Ordnung. Aber sie sind zufrieden damit, sie wollen nichts anderes, als auch in dieser Lage, mitten in diesem Triumph des Bösen, mitten in diesem Unglück, das die Menschheit selber über sich gebracht hat, Gott helfen, (wollen) Gottes Gedanken zu ihren eigenen Gedanken machen.“<sup>99</sup> „Sie kennen eben das Ziel aller Menschenwege, und sie wissen, daß sie nach diesem Ziel unterwegs sind.“<sup>100</sup>

<sup>91</sup> „Alle Menschen stehen unter dem Willen Gottes.“ (419C) „Es gibt keine wirkliche Auflehnung gegen Gott.“ (419CD)

<sup>92</sup> 419D. Vgl III 2,724BC.

<sup>93</sup> 420A

<sup>94</sup> 420B. „Alle Menschen stehen unter Gottes Willen, heute so gut wie immer. Auf all den merkwürdigen traurigen Wegen, die wir in diesem für alle Zeiten unvergeßlichen Jahr 1914 gehen müssen, vollstrecken wir alle irgendwie Gottes Gedanken und Absichten, so gut wie die Sterne, die Winde, das Wasser seit Milliarden von Jahren die Bahnen gegangen sind, die er ihnen vorgezeichnet hat. Was für ein Trost, was für eine Freude könnte diese Tatsache für uns sein mitten im Dunkel und in der Sorge dieser Tage! Wie könnten wir voll Freude und Seligkeit sein in aller Unruhe, wenn wir fest und sicher auf das eine schauen würde: Gott will es!“

<sup>95</sup> 420C

<sup>96</sup> 420CD. Der Prediger wiederholt, was er am 2. August vom wilden Tier im Menschen einerseits und der jämmerlichen Furcht andererseits gesagt. So stehen sie „da draußen an den Grenzen der Weltreiche“ einander gegenüber „oder auch voll Stumpfsinn, gleichgültig und verzeifelt ihre Pflicht erfüllend“. „Im Innern der Länder, auch unseres Landes,“ ist man nicht weniger kleinmütig in Angst, selbstsüchtig, nicht klüger. (420Df)

<sup>97</sup> 421A. Sie dürften gute Gedanken haben und gute Taten tun im Dienste Gottes; sie stünden nicht trostlos inmitten des Traurigen und Schrecklichen. (421BC)

<sup>98</sup> 421C. Forts: „Bis zuletzt haben sie sich gewehrt gegen das kommende Unheil.“ Es sind die, die jetzt furchtlos ihre Pflicht erfüllen, „die jetzt im Felde draußen mit schwerem Herzen, aber auch mit festem unentwegtem Mut entschlossen sind, für ihr Vaterland mit ihrem Leben einzustehen, wenn es denn nun so sein soll“ (421D; letzteres allein auf die Schweizer bezogen) – alles dies, wie auch am 2. August ausgeführt.

<sup>99</sup> 421Df. Sie helfen Gott mit „Worten und Taten“, mit „Sinnen und Beten“, „mit der Waffe in der Hand“, mit einer der wie immer nötigen friedlichen Arbeiten, „vielleicht auch durch ihr Leiden und Sterben“. (422B) „Aber alles mit Gott und für Gott. Und weil sie sich so stellen können, so stehen sie jetzt bei diesem dunklen, unbegreiflichen Werk

„Jesus nennt in unserem Textwort die eine Art von Menschen *Knechte*, die andere *Freunde*.“<sup>101</sup> Ein zweiter Teil der Predigt beschreibt daraufhin die Knechte, ein dritter die Freunde;<sup>102</sup> beide nun nicht mehr nach äußeren und inneren Zeitumständen, sondern nach ihrer innerlichen Art und ihrem Stand vor Gott. „Ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut! Es gibt freilich uns zum Glück auch Knechte und Mägde, die zugleich Freunde ihrer Herren sind. Die sind hier nicht gemeint. Aber auf die, die nur dienen, weil sie müssen, oder nur um des Lohnes willen, auf die trifft diese Beschreibung zu. Die Sache ihres Herrn ist ihnen im tiefsten Grunde gleichgültig. Sie leben ihr eigenes Leben für sich, haben ihre besonderen Interessen, ihre geheimen Privatwege.“<sup>103</sup> Die bloßen Knechte „wissen im Grunde nichts von Gottes Sache, nichts von Wahrheit, Recht und Liebe, nichts von den hohen Lebenszielen, denen wir entgegenwandern dürfen, nichts von der großen Zukunft und Hoffnung, die Gott dem Menschengeschlecht gegeben hat.“<sup>104</sup> In schweren Zeiten wie den gegenwärtigen, „da kommt dann solche Knechtschaft zum Vorschein“. Nun fehlen Vertrauen und Hoffnung, daß ein Mensch „blindlings annehmen“ könnte, was der gute Gott ihm schenkt. „Dann käme er sicher und selig auch durch diese Zeit hindurch. Aber das kann er nun nicht. Er hat ja im Grunde keinen Herrn. Er hat ihn nur äußerlich gehabt. Er weiß nichts von seinen Gedanken und Absichten.“<sup>105</sup> „Wieviel Düsterteit und Verzweiflung, wieviel kopflose, selbstsüchtige Handlungen, wie sie in den letzten Wochen vorgekommen sind, wieviel Mißtrauen und Kleinmut im Hinblick auf die Zukunft haben nur in diesem Knechtswesen ihren Grund!“<sup>106</sup>

Für die Beschreibung der Freunde Gottes kann der Prediger sich noch weniger an das Evangelium anlehnen. „Freunde sind zwei, die nicht aus Zwang, sondern aus freier Wahl sich miteinander verbunden fühlen. Freunde sind zwei, die aus eigener freier Entscheidung zueinander gesagt haben: wir wollen das gleiche, und darum wollen wir zueinander halten,

---

Gottes doch auf der Lichtseite, wo man nicht nur das Gute tut, sondern wo es einem trotz allem auch gut geht, wo man unter Sorgen und Tränen sich doch freuen kann von einem Tag auf den anderen.“

<sup>100</sup> 422BC

<sup>101</sup> 422C

<sup>102</sup> 422C-425BC.425C-428B

<sup>103</sup> 422CD. Wieder klingt die Eigensucht an. Das Verhältnis dieser Knechte zu ihrem Herrn ist äußerlich, wenn nicht feindselig. Müssen sie gehorchen, so tun sie es vielleicht mit Groll, „weil sie sich ja nicht einen Augenblick in die Stellung ihres Herrn versetzen, die Sache von seinem Standpunkt aus betrachten mögen.“ (422D) Sie haben keine Liebe und darum auch kein Vertrauen, spüren den Herrn über sich und „sind doch im Herzen todunglücklich darüber“. (423A)

<sup>104</sup> 423C. „Sie suchen ihr Wohlergehen und ihre Behaglichkeit.“ (Es sind ja die Halben.) „Nun wissen sie freilich recht gut, daß ein Höherer da ist, dem sie gehorchen müßten. Das Ahnen ihres Herzens und das Mahnen ihres Gewissens weist sie hin auf den, der sie geschaffen hat und dem sie gehören. Sie hören von Jugend an und immer wieder sein Wort, das ihnen sagt, was recht ist und was er von ihnen fordert. Sie merken, daß es eine Schande ist und daß man sich selber unglücklich macht, wenn man der Stimme des Niedrigen in uns, wenn man seiner Selbstsucht folgt.“ (423D) – Warum nur sind sie so, da sie sich gleichsam ins eigene Fleisch schneiden, mußte sich der Hörer, muß sich der Leser fragen. Aber der Prediger fährt fort: Es gibt bei ihnen unfreiwillige Pflichterfüllung, Ehrlichkeit, gelegentlich sogar ein wenig Liebe und Barmherzigkeit (424B; halbes Christentum!) Allein, warum bleiben sie innerlich so anders, als sie äußerlich erscheinen, müssen Hörer und Leser sich insgeheim wieder fragen. „Wie vieles, das vor den Augen der Menschen als Bravheit und Rechtschaffenheit gilt, ist im Grunde nichts als eine solche Knechtschaft, eine solche Unzufriedenheit mit Gott, der so viel von uns verlangt.“ (424B) Diese Knechte halten es wie ein Schulkind, das den ganzen Morgen brav mittut und doch nur auf die Glocke zum Schluß wartet (424B); es verdirbt sich alles.

<sup>105</sup> 424CD. Forts: „Armer Mensch, nun bleibt nichts für ihn übrig als Unruhe und Aufregung, nun sind bloß seine bösen und schwachen Instinkte da und beherrschen ihn vollständig. Er überläßt sich seiner Leidenschaft oder seinem Stumpfsinn oder seiner Angst. Er folgt dem Trieb seiner Selbstsucht, der ja immer der stärkste in ihm war. Noch regt sich da und dort etwas anderes in ihm, Vertrauen, Güte, Pflichtgefühl, das Göttliche in ihm will nicht zum Schweigen kommen. Aber wie von einem Strom bei Hochwasser wird er weggerissen und er muß untergehen in seiner Bosheit und Schwachheit.“ (bis 425A)

<sup>106</sup> 425B. „Ein Knecht weiß eben nicht, was sein Herr tut. Er weiß es ganz besonders nicht in solchen Zeiten der Prüfung und Läuterung.“ (425BC; Ende des zweiten Teils)

einander helfen.“<sup>107</sup> „Der Kern und das Wesen von allem ist immer die Liebe.“<sup>108</sup> Wenn Jesus uns nun Freunde Gottes nennt, so besagt das: „Menschen, die sich aus Freiheit, aus eigenem Willen, aus Liebe Gott hingegeben haben; Menschen, die nicht nur unter Gott stehen, sondern unter ihm stehen wollen.“<sup>109</sup> Wieviel muß es bedeuten, „in gewöhnlichen und in solchen außerordentlichen Zeiten,“ Gottes Freund zu sein. „Ein Freund Gottes ist einer, der weiß, wozu wir Menschen bestimmt sind, und der nun nicht seufzt: ach soviel wird von uns verlangt, sondern der sich darüber freut, daß er so hoch steigen darf.“<sup>110</sup> Aus eigener innerer Notwendigkeit sagt er und spricht aus, was ihm Herzenssache ist: „Ich kann nicht anders, ich muß –ich muß der Wahrheit folgen, ich muß tun, was recht ist, ich muß Liebe üben.“<sup>111</sup> – Und wieder folgt eine Anwendung auf „die gegenwärtige Zeit“. „Was sie ihnen bringt und bringen wird, das ist für sie nicht ein Schicksal, sondern etwas, das jedenfalls von ihrem Freund kommt, der es ja gut mit ihnen meint. Sie können darum gar nicht klagen und aufbegehren, sie haben einfach das Vertrauen, daß das nun gerade so in der Ordnung sei, wie es ist, und fragen nach nichts anderem als danach: was ist nun meine Pflicht für den nächsten Tag?“<sup>112</sup> – Endlich bringt die Prüfungszeit auch Überraschungen; es kommt auch unvermutet viel Gutes in tätiger Erfüllung des Willens Gottes durch bisher Unbekannte zum Vorschein in diesen dunklen Zeiten, sodaß bisher Unbekannte als Freunde Gottes sich bewähren.<sup>113</sup> „Viel todesmutige Tapferkeit von Männern und Frauen, viel ernste Pflichterfüllung, viel aufopfernde Liebe und Hilfsbereitschaft – viel inniges gottergebenes Beten haben diese furchtbaren Ereignisse schon zutage gefördert.“<sup>114</sup> „Wenn wir es doch auch könnten!“

In der Anwendung auf die Bewährung fordernde Gegenwart zeigt sich bei den Knechten wie bei den Freunden nach langer ruhiger Zeit mit festen Verhältnissen dem Beobachter Widersprüchliches, Überraschendes, Unsicherheit im Verhältnis zum Willen Gottes. Darum überrascht nicht, wenn der Prediger einen vierten Teil einleitet: „Ja, was sind wir denn nun eigentlich, Knechte oder Freunde?“<sup>115</sup> Vorsichtiger als oft schon fährt der Prediger fort: „Wir

<sup>107</sup> 425C. Forts: „Wenn wir jemandes Freund sind, dann heißt das, daß wir innerlich neben ihm stehen, daß wir mit ihm fühlen und denken, daß wir ihn verstehen, daß wir uns an seine Stelle versetzen können jeden Augenblick.“ Freunde sind ein Herz und eine Seele; keiner traut dem anderen Böses zu. (425D) Vielleicht muß man einmal nachfragen: „Ja, warum machst du das nun so? aber auch wenn mans nicht sofort ganz klar einsieht, bleibt man doch ruhig, weil man weiß: er meints sehr gut, und es wird sich ja alles weisen.“ (426A)

<sup>108</sup> 426A. Forts: „(. . . die Liebe,) wie der Kern und das Wesen der Knechtschaft die Selbstsucht ist. Die Freundschaft ist überhaupt in allem das direkte Gegenteil der Knechtschaft.“

<sup>109</sup> 426B. Freunde Gottes seufzen nicht unter Gottes Forderung und schwer auf uns liegender Hand; vielmehr ist seine Sache „unsere eigene teuerste Sache“, „die uns mehr angeht als alles andere“.

<sup>110</sup> 426C. Statt zu seufzen, denkt ein Freund Gottes: Ich will es versuchen. Das Gute ist ihm nicht Last, sondern Kraft. (426D) Er tut das Gute „unter einem inneren Zwang, unter seinem eigenen Zwang“. (426Df)

<sup>111</sup> 427A

<sup>112</sup> 427B. Zur Pflicht der Stunde, des Tages vgl 400BC. Forts: „Und sie werden so ganz sicher wunderbar behütet und gesegnet durch diese Zeiten hindurchkommen. Sie sind einig mit dem, der sie führt nach seinem Willen, und er wiederum schützt und schirmt sie, sodaß ihre Füße nicht gleiten oder straucheln können, komme es, wie es wolle.“

<sup>113</sup> 427D

<sup>114</sup> 427D. Forts: „Wir können uns darauf verlassen, wo jetzt etwas Gutes geschieht, wo Menschen sich wirklich bewähren, wo etwas Besseres aus ihnen hervorleuchtet als in gewöhnlichen Zeiten, dann hat das seinen Grund und seine Ursache in einer solchen vielleicht tief verborgenen Freundschaft mit Gott. Es kanns mancher und manche nicht so zeigen in gewöhnlichen Zeiten.“ Tief im Herzen sind sie einig mit Gott, obgleich man sie nicht zu den Frommen rechnet. (428A) „Sie haben sich frei und freudig dem übergeben, der die Quelle alles Guten ist, und nun in der schweren Zeit können sie ganz selbstverständlich und natürlich sich so stellen, wie es eben ein Mensch kann, der mit Gott einig ist. Sie tun ihre Pflicht, sie tragen, was zu tragen ist, sie brechen nicht zusammen, sie haben die Hoffnung in sich, daß auf die Finsternis das Licht kommen muß.“ „Wenn wir es doch auch könnten!“ (428A; Ende des dritten Teils) – Von dem durch den Krieg hüben und drüben überraschend geweckten Guten wird bis Weihnachten noch öfters die Rede sein.

<sup>115</sup> 428B. Forts: „Wir haben jetzt diese beiden Arten, uns zu Gott zu stellen, einander scharf gegenübergestellt. Aber es ist nicht so, daß man etwa von einem jeden von uns sagen könnte: Das ist ein Knecht, das ist ein Freund. Ja, bei keinem von und könnte man das so sagen: entweder – oder! Bei keinem von all den Millionen Menschen, für die

sind nicht das eine oder das andere, sondern wir haben von beidem ein wenig etwas in uns, vom Knecht und vom Freund.<sup>116</sup> Aber was kann der Prediger anderes wollen, als freundschaftliches Einverständnis und Vertrauen in Gottes Willen als Willen zum Guten gewinnen und Einsicht, soviel möglich.<sup>117</sup> Daher fragt er: „Was wollen wir nun, wollen wir steigen oder wollen wir fallen? Wollen wir Knechte sein und an der Schattenseite des Lebens schließlich innerlich zugrunde gehen, oder Freunde, Kinder des Lichtes, die nun auch nicht anders als im Lichte wandeln können.“<sup>118</sup> So endet die Predigt damit, daß die Not der Zeit vor ein Entweder-Oder stellt. Ist aber die große Botschaft Jesu an alle, „Daß ihre Freunde seid“, so können wir aber gar nicht anders, als „aus freiem freudigem eigenem Entschluß“ uns Gott zu übergeben. Mögen wir von der Kraft etwas spüren, die von Jesus ausgeht und „diese Verheißung wahrmacht, die uns still, aber sicher aufwärts führt, die uns wahrhaftig und wirklich zu dem werden läßt, was wir werden sollen, zu Freunden Gottes, die nichts mehr irre machen und nichts mehr erschrecken kann!“

(1) Die Stellung zu dem einen guten Willen Gottes in allem Geschehen scheidet die einzelnen Menschen und die Völker, obgleich sie wie der Weltlauf (der Naturnotwendigkeit) alle unausweichlich gehorchen müssen, in zweierlei Art: dem willigen Gehorsam steht der eigenwillige, widerwillige gegenüber, der Gehorsam der „unbewußten Werkzeuge“ Gottes. Der Bestimmung des einzelnen, aller Menschen entspricht allein der einsichtsvoll-freudige Gehorsam. Der Prediger hatte um die Einsicht der einzelnen zu werben. Die Kriegsumstände indessen gelten für die einzelnen wie für die Allgemeinheit des Dorfes, der Schweiz wie der europäischen Völker, der Parteien und aller Bewegungen, und die Predigt zeigt, daß der Prediger eines wie das andere miteinander und ineinander bedacht hat. So gerät die Predigt zu einer Besinnung über Gottes Willen und den Krieg. Nicht allein den Safenwiler Hörern gilt: Gottes Wille zum Guten ist auch im Krieg sein einziger Wille. (2) Der erste Teil der Predigt vermittelt etwas von dem, was der Prediger das Unheil des Krieges betreffend für Erkenntnis des Willens Gottes hält. (3) Im ganzen wirbt die Predigt um sich schickende und tätige Ergebung in den Willen Gottes; die Erweckung der halben Christen aus Eigensucht und Schlaf.

*Predigt 235 vom 23. August 1914.*<sup>119</sup> In seiner Einleitung erklärte der Prediger die Herkunft des ersten der beiden verlesenen Texte: Als Bote des Weltgerichts bringt der feurige Reiter den Krieg und nimmt den Frieden. „Laßt uns heute darüber nachdenken,“ schloß er, „daß *im Kriege Gottes Gericht* über uns gekommen ist.“ – Nach drei Wochen beruhigt man sich im Dorf; dies, weil die Menschen zu ein wenig mehr Gottvertrauen gelangt sind, aber auch, weil es bisher nicht so schrecklich gekommen ist, wie zuerst befürchtet. „Wir leben ja noch wie im Frieden“, rechnet

---

jetzt in diesen entscheidenden Wochen und Monaten so viel, zum Teil alles darauf ankommt, wie sie sich nun zu Gott stellen.“

<sup>116</sup> 428C. Forts: „Oder geht es euch nicht auch so: sie kommen uns beide gar bekannt vor? Wir unterwerfen uns manchmal Gott nur, weil wir müssen, zähneknirschend und mit Hintergedanken, und erleben dann all die Höllenqual, die ein solches Verhalten mit sich bringt. Und dann haben wir wieder Freude an seinem Willen und können gern annehmen, was er uns schenkt. Auch in diesen Wochen haben wir es sicher gespürt, wie beides sich in uns regte: die Knechtsseele, die vor Gott zittert, und die Freundesseele, die ihn loben und verherrlichen möchte für alles, was er an uns tut.“

<sup>117</sup> „Aber wir dürfen uns nicht dabei beruhigen, beides nebeneinander und aufs Mal zu sein, Knechte und Freunde. Wir können es auch nicht auf die Länge. Es geht entweder vorwärts mit uns oder rückwärts. Entweder wir sinken immer tiefer hinein in das Knechtswesen, in das unwahre, furchtsame, rebellische Verhältnis zu unserem Vater, durch das wir uns selbst unglücklich machen. Oder wir werden immer mehr Gottes Freunde, wir steigen aufwärts zur Erkenntnis seines Willens und zur Freude daran, zum bewußten eifrigen Gehorsam gegen seine Gebote in allen Lebenslagen, in die er uns führen mag.“ (428Df)

<sup>118</sup> 429A

<sup>119</sup> 430-442 zu Offb 6,4 („Und es zog hinaus ein feuerfarbenes Pferd, und dem, der darauf saß, ward gegeben, den Frieden wegzunehmen von der Erde, und daß sie einander hinschlachten, und ward ihm gegeben ein großes Schwert.“) und Matth 10,28 („Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und die Seele nicht mögen töten. Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in der Hölle.“).

man einige Erschwernisse ab. Das Aber folgt: Man darf sich nicht einschläfern lassen: „Es ist nicht so gefährlich! Denn dieser Gedanke gibt uns keinen sicheren Halt“.<sup>120</sup> Das Blatt mag sich noch sehr wenden, wir stehen erst am Anfang „einer der allerernstesten Kriegszeiten der ganzen Weltgeschichte“<sup>121</sup>. Auch am Ort wird man noch mehr zu spüren bekommen; „es hat nicht den Anschein, als ob dieser Krieg sich sehr rasch abwickeln wolle“. Der Prediger deutet an, was allen einleuchten muß: die Männer werden lange fehlen; wie wird der Winter werden, wenn das wirtschaftliche Leben stockt?<sup>122</sup> Ohne angst machen zu wollen, Zuversicht auf Gott ist angebracht, „es graut mir vor einem gewissen Leichtsinn, der jetzt, nach der ersten Aufregung, unter uns Platz greifen möchte. . . Ich möchte, daß wir alle den Dingen klar ins Gesicht sehen. Ich möchte, daß wir alle die Zeichen der Zeit verstehen.“<sup>123</sup> Es ist eine Gotteszeit, wie nur je eine. Eine Gerichtszeit sondergleichen. Aber eben darum auch eine besondere Gnadenzeit.<sup>124</sup>

Damit ist der Ernst der Lage genug bezeichnet, um für etwas, von dem man nur mitbetroffen ist, Aufmerksamkeit zu erregen. – „Als eine bittere unvermeidliche Notwendigkeit ist der Krieg gegen uns herangezogen, über uns hereingebrochen wie jener eine unwiderstehliche Reiter in der Offenbarung.“<sup>125</sup> Nach dem Ernst der Lage stellt der Prediger den plötzlichen Wandel der Verhältnisse in Europa vor Augen, eine wahre Revolution: wie der lebhafteste Geschäftsverkehr auf einmal zum Erliegen kam, sind ebenso alle Fäden des politischen und geistigen Verkehrs abgeschnitten, die Völker ziehen sich auf sich selbst zurück; statt Verkehrs hin und her „Schweigen, Anklagen, Verleumdungen“, waffenstarrer Haß.<sup>126</sup> „Und nun wird die gegenseitige Vernichtung anheben“, „noch nie ist Töten und Zerstören so planmäßig, so technisch und geschäftsmäßig exakt betrieben worden wie heute. Eine riesige geistige Arbeit steckt in der Vorbereitung und Leitung der gewaltigen Armeen mit allen ihren Hilfsmitteln, die nun im Felde stehen.“<sup>127</sup> Der Prediger gedenkt der von Tod und Not betroffenen Familien, spricht von den zerstörten wirtschaftlichen Gütern und Kunstwerken. „Und dann vor allem der furchtbare geistige und moralische Rückschritt, den ein solcher Krieg für alle Beteiligten bedeutet.“ Der erwachende Nationalismus,<sup>128</sup> den nicht nur Leidenschaften, sondern ein „fanatisches barbarisches Bewußtsein“ kennzeichnet, worüber „die große Wahrheit, daß alle Menschen Brüder sind, zerflattern muß wie ein armseliger Nebel“. „Diese Oberherrschaft der brutalen, äußerlichen, materiellen Gewalt über alle anderen Mächte im Menschenleben, diese losgelassenen Triebe, zu hassen, zu töten, zu zerstören. Was für eine heillose Katastrophe ist da über uns hereingebrochen!“<sup>129</sup> – Der Krieg kam als „heillose Katastrophe“, der Prediger wiederholt: „als unerbittliche Notwendigkeit“<sup>130</sup>. „Machtlos waren alle die Kräfte, von denen man eine Erhaltung des Friedens hätte erwarten können.“<sup>131</sup> Vom „Mammon, dem internationalen Kapital,“ hätte man ein „Geschäftsinteresse“ am Erhalt des Friedens erwartet.

<sup>120</sup> 432A

<sup>121</sup> 432B. „Man muß schon zurückgehen auf die Zeiten der großen Völkerwanderung, um sich an Ereignisse von ähnlicher Bedeutung und Tragweite zu erinnern.“ (432C)

<sup>122</sup> 432Df

<sup>123</sup> Vgl 407C.409BC.441B.

<sup>124</sup> 433B. „Wohl denen, die jetzt Ohren haben zu hören.“

<sup>125</sup> 433C. Forts: „,Ihm ward gegeben, den Frieden hinwegzunehmen von der Erde, und daß sie einander hinschlachten!“

<sup>126</sup> 433D

<sup>127</sup> 434AB. „Millionen von Familien werden ihre Liebsten betrauern und in tiefe Not geraten. Was alles zerstört werden wird an Erwerbsmitteln und Kunstwerken, was Europa wirtschaftlich einbüßen wird durch die Konkurrenz Amerikas, die sich nun auf einmal und für lange Zeit frei entfalten kann auf unsere Kosten.“ In allen Erdteilen wird Europa Macht und Respekt verlieren. (434BC)

<sup>128</sup> „dieses Erwachen der nationalen Leidenschaften“ (434B)

<sup>129</sup> 434CD. Barth erinnert schließlich selbst an seine Predigt über die Berner Landesausstellung im Juni des Jahres (301ff; Nr 224): „Wo sind wir nun hingekommen? Wo ist nun die Herrlichkeit des Menschen, über die wir uns damals dankbar freuen konnten?“ (435A) – Barth erinnerte an den Mittelteil der Predigt, welcher den Glanz der Ausstellung feierte; der dritte brachte dann die Kritik.

<sup>130</sup> 434D; zu 435B vgl 433C.

<sup>131</sup> 435BC. Forts: „Sie konnten es nicht verhindern, daß Europa aus den Fugen gegangen ist.“

„Grausame Enttäuschung, das Geld hat die Menschen nicht verbrüdered, es wird sich wahrscheinlich im Gegenteil zeigen, daß das überspannte Geschäfts- und Geldinteresse, von dem die Völker sich leiten ließen, sie in diesen mörderischen Kampf hineingezogen hat.“<sup>132</sup> Die Sozialdemokratie war zu schwach.<sup>133</sup> „Auch das Christentum, die christlichen Kirchen wenigstens, haben versagt gegenüber dem Krieg, der da gekommen ist. Wo ist die Kraft des Evangeliums geblieben?“<sup>134</sup> In den christlichen Völkern ist die Kraft des Evangeliums erstorben, sodaß sie nicht mehr Licht der Welt zu sein vermögen. Das „allgemeine Gebet für den Frieden“, das der eben verstorbene Papst noch „anordnete“, war, obgleich wie die Stimme eines schwachen Kindes, „doch *eine* Stimme wenigstens, die nicht die Stimme eines Kämpfers war, die von einem Standpunkt *über* den Parteien auf etwas Höheres hinwies.“<sup>135</sup> Barth wird öfters wiederholen, womit er diesen Abschnitt von dem, was hätte sein sollen und doch nicht geschah, beschließt: „Wir Schweizer wären ja auch nicht anders, wir könnten nicht anders sein und denken, wenn wir in der Lage unserer Nachbarn wären. Die Menschen sind jetzt einmal in der Lage, daß sie einander nichts mehr vorzuwerfen haben. Eben darum kann Gott jetzt einmal zu uns reden, so daß wir ihn hören müssen.“<sup>136</sup>

Der Prediger hatte angekündigt, darüber sprechen zu wollen, daß im Krieg Gottes Gericht über uns gekommen ist. Geschah es bisher nicht, so hat der Prediger doch (zum ersten) den weltgeschichtlichen Ernst der Lage eindrücklich zu machen gesucht und dazu bis auf die Völkerwanderung zurückgegriffen; er hatte (zum zweiten) die in kurzer Frist erfolgte Umwälzung in den Beziehungen der europäischen Völker zueinander als mit Notwendigkeit eintretende Katastrophe geschildert und (zum dritten) angedeutet, daß nun nicht im Handumdrehen nachzuholen gewesen, was in längerer Zeit fehlgegangen. Hatte der Prediger seiner Ankündigung bisher nicht entsprochen, alles Bisherige hatte der Ausführung dieser Ansicht und Absicht in seinem Sinne, die (zum vierten) nun erfolgte, gedient. „Der Krieg ist *Gottes Gericht* über uns. Jedes Unglück ist ein solches Gericht. Aber je größer ein Unglück ist, desto gewaltiger das Gericht, das Gott damit übt. Und gerade das Unbegreifliche und Unvermeidliche an den jetzigen Ereignissen bedeutet uns, daß ein großer Gerichtstag angebrochen ist. Gericht! Das heißt, daß Gott uns jetzt wieder einmal sagen will, daß wir unrecht haben, daß er nicht mit uns zufrieden ist. Er sagt es uns, indem er unser gewohntes Wesen und Treiben in so unerhörter Weise unterbricht, indem er mitten hinein in unser Leben eine Tatsache

<sup>132</sup> 435BC. Barth verweist auf das französische Kapital in Rußland. – Vom Kapitalismus ist des ferneren nicht mehr die Rede, stellt Barth die Frage, von wem man Widerstand gegen den Krieg hätte erwarten dürfen. Die weitere Entwicklung bestimmt das Romain-Zitat aus den NW, das von den zwei sittlichen Mächten Christentum und Sozialismus spricht, deren Schwäche offenbar wurde (III 3,86 Anm 3); Barth gibt er es wieder: die „beiden Geistesmächte“.

<sup>133</sup> 435Df. „Der Wille und die Absicht wären wohl da gewesen bei Millionen unter den arbeitenden Klassen, aber die Macht war nicht da. Es hätte gar nichts genützt, wenn sie sich gewehrt hätten dagegen. Sie konnten schließlich nichts tun, als sich unter die Fahnen ihrer Nationen zu stellen und gegeneinander in den Krieg zu ziehen wie alle anderen auch, und sie werden nun für lange Zeit nur noch unter Erröten von der Verbrüderung aller Menschen reden können. Eine ernste Mahnung auch an uns: warum haben wir die Kräfte des Friedens nicht stärker werden lassen in den Zeiten der Ruhe; wir sind nun mitschuldig daran, daß wir versagt haben in der Zeit der Not.“ – Für wen steht das letzte „wir“? Barth dürfte hier für die Schweizer Bürgerschaft sprechen wollen.

<sup>134</sup> 436BC. Forts: „Warum ist sie nicht in Tausenden so lebendig geworden, daß diese Greuel verhindert wurden? Wie kommt es, daß jetzt, 2000 Jahre nach Christus, diese sogenannten christlichen Völker, die das Licht der Welt sein sollten, einander gegenüberstehen mit dem einzigen Gedanken, sich zu schädigen, womöglich zu vernichten mit aller Kraft; darunter ein Volk mit so viel tiefen, ernsten Denkern wie das deutsche und ein so sittenstrenges und missionseifriges wie das englische?“

<sup>135</sup> 436Df. In den nationalen Kirchen wird nach dem Prediger nur für den Sieg des eigenen Volkes gebetet. Was würde Jesus sagen, wenn er wiederkäme „und seine Jünger bei diesen sonderbaren Kriegsgebeten finden würde“. (437AB) So ist, was aus den nationalen Kirchen verlautet, nicht erhebend: „Seht, so kläglich ist alles menschliche Wesen zusammengebrochen vor dem Reiter auf dem feuerroten Roß.“ Nach III 3, 89 Anm 8 berichteten die Basler Nachrichten erst an eben diesem Sonntag, dem 23.VIII.1914, über das vom preußischen Evangelischen Oberkirchenrat veranlaßte „Kriegsgebet“, das sich mit Barths Umschreibung nicht begnügte.

<sup>136</sup> 437C

stellt, so hart und unerbittlich, daß wir sie beachten und stillwerden müssen vor ihm.<sup>137</sup> Die Europäer meinten, „auf guten Wegen“ zu sein, ja „die Spitze und die edelste Blüte der Menschheit“.<sup>138</sup> „Nun kommt Gott und sagt uns schroff und hart: Nein! Ihr seid nicht auf gutem Weg!“ Gott sagt Nein!, indem er den Krieg schickt. Der Krieg kommt nicht als übles Wunder vom Himmel, „so plötzlich und unerwartet er nun auch gekommen ist, so gespensterhaft er plötzlich dasteht mitten drin in unserer ahnungslosen Welt“. „Er ist gekommen als die natürliche Folge von dem, was wir gewesen sind und getan haben. Auf unseren Wegen, die wir für so gut hielten, stand er eines Augenblicks da. Wir hätten es vorher wissen können; wir müssen nun ernten, was wir gesät haben. So ist es immer mit Gottes Gerichten.“<sup>139</sup> „In unserem ganzen bisherigen Tun und Wesen ist zuviel Widergöttliches, als daß Gott es sich auf die Länge gefallen lassen könnte. Zuviel Unnatur und Sünde ist verborgen in unserer europäischen Kultur, auch in dem, was man so gewöhnlich und offiziell Christentum nennt, als daß sie auf die Länge bestehen könnten.“<sup>140</sup> „Ja wir sind gescheiter und mächtiger als die Wilden, als unsere Vorfahren, aber unsere ganze Kultur war kein Eigentum und kein Werk von Brüdern, sondern selbstsüchtig; neidisch standen wir nebeneinander, gierig suchte ein jeder sich in die Höhe zu arbeiten, böser Zündstoff sammelte sich an zwischen den selbstsüchtigen Massen, die man Völker nennt, immer weiter trieben wirs, bis nun schließlich diese Explosion des Bösen kommen mußte.“<sup>141</sup> „Der Hochmut und die Selbstsucht und das trotziges Pochen auf das eigene Recht und die eigene Macht, die in unserer gerühmten stolzen Kultur verborgen waren, sie haben jetzt ihre Frucht gezeitigt.“<sup>142</sup> „Der Friede, den wir hatten, war kein Friede, er war ein heimlicher, heuchlerisch verhüllter Krieg. Er konnte keinen Bestand haben.“<sup>143</sup> „Nun hat unsere Kultur, unser Menschenwesen diesen gewaltigen, vielleicht unheilbaren Stoß bekommen. Er kam nicht von außen, sondern von innen. So straft uns Gott, meine Freunde. Er läßt keine Blitze zucken vom Himmel und läßt uns einfach machen, bis wir eines Tages so weit sind, daß wir uns durch unser eigenes Tun selbst strafen.“<sup>144</sup>

Das göttliche Gericht über Europa, von langer Hand vorbereitet, ist unsere, der Menschen Sache; wir hätten es wissen können, auf Einsichtige hören. Zu zeigen und zu wissen, was in dieser Stunde zu tun ist, hat der Prediger ein zweites Textwort gewählt. Es steht zum ersten in einem merkwürdigen Verhältnis. Das erste hatte ein Weltereignis zum Gegenstand, und der Prediger wollte von dem großen europäischen Krieg im allgemeinen handeln, dessen Mitbetroffene seine Hörer sind. Das zweite Textwort spricht sie ähnlich dem zweiten Textwort zur Predigt über die Berner Landesausstellung auf das innerste Innere, auf ihr Gewissen, auf ihre

<sup>137</sup> 437Df

<sup>138</sup> 438B. Emsig auf die Mehrung ihres Wohlstands und Wohlseins bedacht und stolz auf ihre Bildung, meinten sie ihre Großväter bedeutend zu übertreffen, und sahen „auf die rohen, unzivilisierten Bewohner anderer Erdteile“ tief hinunter. (438C)

<sup>139</sup> 438CD. Die Rechnung für unser Tun kommt plötzlich, obwohl tiefer Sehende vor einer nahenden Katastrophe warnten. (439A) – Wer sah tiefer? Außer an Barths Predigt über die Berner Landesausstellung sei an Jean Matthieus Buch „Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart“, 1913, sowie an die „Neuen Wege“ erinnert. Es scheint nicht, daß Barth an den „roten Kladderadatsch“ dachte (III 2,376A). Das Folgende spricht dafür, daß Barth eher an außenpolitische Verwicklungen als an gesellschaftliche Verwerfungen dachte.

<sup>140</sup> 439B. Die Warnungen wurden über Geschäften und Vergnügungen nicht gehört. Die Abrechnung lautet nicht gut.

<sup>141</sup> 439BC. Forts: „Es kann gar nicht anders sein bei einer Welt, die auf den Konkurrenzkampf, auf das Recht des Stärkeren aufgebaut ist; eine solche Welt kann nicht anders als mit Krieg enden, mit gegenseitigem Morden und Zerstören.“ Fahren wir nach dem Krieg in der gewohnten Weise fort, werden „noch fürchterlichere Ereignisse“ uns belehren, „daß es nicht geht auf diesen Wegen, daß es einfach nicht geht“. Klagen, Ausreden helfen nicht. „Wir haben das Übel geschaffen.“ (439D)

<sup>142</sup> 439Df. Forts: „Die einzelnen Menschen waren davon erfüllt, und die Völker waren davon erfüllt.“

<sup>143</sup> 440A. „Nun ist die Stunde der Ehrlichkeit gekommen. Nun ist der längst verborgene, vorhandene Krieg auf einmal an den Tag getreten. Nun ist einer offen der Feind des anderen.“ (440B)

<sup>144</sup> 440B. Was tun? Es bleibt, „Herr, erbarme dich unser!“ zu rufen, in Erkenntnis der eigenen Schuld. „Gott hat gesprochen und hat uns wieder einmal an den Früchten unseres Tuns gezeigt, daß er der allein Mächtige ist.“ Zum „Herr, erbarme dich!“ kommt „Herr, verlaß uns nicht!“ (440D)

ewige Seele, spricht sie dennoch miteinander auf ihr Christentum hin an. Das Gericht besteht nicht in den äußeren Zerstörungen, nicht einmal in der Vernichtung der europäischen Kultur; derlei kann jeder einzelne für sich in Glaube, Liebe, Hoffnung überwinden.<sup>145</sup> „Aber das wäre furchtbar, wenn Gott uns“, den Europäern, „mit dem allem sagen wollte: ich scheid mich von euch, ich will nichts mehr von euch wissen, ich kann euch nicht mehr brauchen.“<sup>146</sup> Die Abwendung Gottes von Europa (und Erwählung eines anderen Erdteils) bedeutete als Verurteilung zu „einem innerlich unseligen Leben“, mit „Leib und Seele“ zum Verderben in der Hölle gesprochen zu werden. Der Prediger erinnert an den wiederkehrenden Leichtsinn<sup>147</sup> und warnt: Auf den alten Wegen sich ein bißchen mehr Gottvertrauen zu bewahren, genügt nicht. Damit ist „der lebendige Gott, der uns jetzt im Walten dieser Weltkatastrophe sagt, daß er nicht mit uns zufrieden ist, und der seiner sicher nicht spotten läßt,“ nicht zufrieden gestellt.<sup>148</sup> „Wir wollen seinen Ruf hören und ihm antworten: Herr, ich habe gesündigt und bin nicht wert, dein Sohn zu heißen, und ich möchte, ich möchte so gern ein anderer Mensch werden!“<sup>149</sup> Die Furcht vor Gott, die andere Wege einschlägt, weil diese Gottesfurcht einem anderen, neuen Menschen gehört, bedeutet den Menschen, der aus einem europäischen halben Christen (endlich) ein ganzer geworden ist oder werden will – mitten im Krieg, durch den Krieg oder um des Krieges willen, weil er „diesen großen Ruf Gottes, umzukehren und anderen Sinnes zu werden“<sup>150</sup> gehört hat. „Dann würden wir mitten in der Furcht vor ihm, dem Heiligen und Gerechten, der uns ernten läßt, was wir gesät haben, erfahren, daß er die Liebe ist. Daß auch sein jetziges furchtbares Gericht, eine Tat seiner Gnade ist. Dann – aber auch *nur* dann dürfen wir ganz ruhig sein in der Gewißheit, daß er in diesem allem seine Hand nicht von uns abziehen wird, weil wir *sein* sind.“<sup>151</sup>

<sup>145</sup> 440Df. „Das ist nicht das Gericht Gottes, daß jetzt Menschen umkommen, Städte und Dörfer zerstört werden, Geldverluste, Hunger und Elend drohen. Das ist bloß das Äußere. Wer bloß davon weiß, bloß davor sich fürchtet, ist blind. Das Gericht ist das, was Gott uns mit allen diesen Zeichen sagt: eure Wege sind nicht meine Wege, und eure Gedanken sind nicht meine Gedanken. Not und Tod, alle Schrecken des Krieges, die Vernichtung unserer ganzen europäischen Kultur, die gelbe und schwarze Gefahr und was immer die Folgen der heutigen Ereignisse sein mögen, die reichen nicht hinein bis ins Innerste des Menschen, die lassen seine Seele unberührt, die können im Glauben, in der Liebe, in der Hoffnung überwunden werden.“ (441AB)

<sup>146</sup> 441C. Forts: „Das wäre furchtbar, wenn Gott uns, die wir so beharrlich unsere eigenen ungenuten Wege gegangen sind, nun mit Leib und Seele verderben wollte in der Hölle, wenn wir jetzt sein Nein! hören müßten, das uns nicht nur zurückhielte auf unseren Wegen, sondern das uns auch endgültig zu einem verlorenen, innerlich unseligen Leben verurteilte. Das sollen wir fürchten in der Stunde des Gerichts, meine Freunde.“ So dürfte Barth die Verstockung Israels sich gedacht haben, von der Paulus durch die Erkenntnis des lebendigen Gottes befreit wurde.

<sup>147</sup> 441Df

<sup>148</sup> 442AB. „Das wäre furchtbar, wenn wir ihn jetzt überhören und uns damit durch eigene Schuld von ihm und seiner Liebe scheiden würden. Er wird uns nicht gleich wieder so nahe treten, wie er es jetzt tut mit diesem großen Ruf umzukehren und anderen Sinnes zu werden. O, wir wollen einmal innehalten mit diesem Schaukelspiel von Leichtsinn und haltloser Angst und Sorge, in dem wir jetzt drin sind. So können wir nicht zum Frieden kommen. So können wir diese Zeit nicht überstehen.“ (442B)

<sup>149</sup> 442C. „O wenn es in uns erwachen würde, dieses Seufzen nach Gott selber, der uns selig machen oder verdammen kann! Wenn jetzt in Millionen Seelen in unserem Lande, in all den armen, geschlagenen Ländern Europas dieses Seufzen erwachen würde! Wenn die Furcht vor Gott die eine große Bewegung all dieser Seelen würde!“ (442CD)

<sup>150</sup> 442B. Der Verlorene Sohn wird wahrer Sohn, Typus des neuen Europäers; Seele und Leib sind gerettet aus der drohenden Verdammnis.

<sup>151</sup> 442D. – Die beiden Textworte für die kulturkritische Predigt zur Berner Landesausstellung verhalten sich ebenso zueinander wie die beiden Textworte für diese Predigt. Im Juni und im August ist der Prediger um die Seele besorgt und bringt dies mit einem Jesuswort aus den Evangelien zum Ausdruck. Auch als das Versagen (436BC!) des Sozialismus bei Kriegsausbruch verhandelt wird, wendet sich der Lösungsvorschlag Barths (radikaler Sozialismus in Gestalt radikalen Christentums; dem Vorschlag Baders ähnlich) an die Innerlichkeit der einzelnen, gilt aber zunächst nicht der Seele, sondern brüderlicher Gesinnung in der menschlichen Gesellschaft. Sozialismus und Christentum betreffend sei für das Weitere auf Kap XII verwiesen, dafür aber an den Schluß der Predigt zur Berner Landesausstellung erinnert, dessetwegen es auch damals ein zweites Textwort gab:

„Unser Menschenwesen soll sie (die Berner Ausstellung) uns zeigen, in seiner Größe und in seinem Jammer. Und, indem sie es uns zeigt, uns darüber hinausführen. Sehnsucht und Hoffnung in uns erwecken nach einer neuen

(1) Der Krieg erschien bisher a) als von Menschen (den Safenwilern) im inneren Halt am gütigen Willen des himmlischen Vaters zu bestehendes großes Unglück und Unheil,<sup>152</sup> als Prüfung und Läuterung;<sup>153</sup> b) als gegen den Willen Gottes;<sup>154</sup> c) als aus dem Bösen der ungezähmten menschlichen Natur entsprungen und Rückfall aus Kultur und Zivilisation, als Sünde und Unrecht;<sup>155</sup> d) als fälschlich für naturnotwendiges oder hinzunehmendes vorläufig unvermeidliches Übel erklärt und nicht bekämpft.<sup>156</sup> Die meisten Aspekte vereinigte die Predigt Nr 232 vom 2. August 1914. – (2) Nun, am 23. August, handelt die Predigt Nr 235 vom ausgebrochenen Krieg a) als Gottes Gericht über die europäische Menschheit, der von dieser entwickelten selbstsüchtigen, hochmütigen, gottlosen Lebensart wegen; ein letzter Ruf zur Umkehr vor der Verstockung (und Hinwendung Gottes zu anderen Erdteilen). b) Das Gericht vollzieht sich durch Selbstbestrafung (des halben Christentums). c) Aus dem Gericht rettet allein (die Rückkehr des Verlorenen Sohnes:) das Seufzen nach Gott selber, die Orientierung auf Gott hin, das Neuwerden.<sup>157</sup> d) Schon die Predigt 232 vom 2. August 1914 blickte über das Kriegsende hinaus auf Aufgaben der Zukunft sowie auf die Vollendung der Hoffnung. Diese Gerichtspredigt Nr 235 vom 23. August 1914 gibt zuerst an, was die große Gerichtszeit zur großen Gnadenzeit machen wird oder würde: wenn Europa es dem Verlorenen Sohn nachtut und, Gott selber sich zuwendend (dem ursprünglichen, reinen Evangelium gehorchend), aus den halben Christen (dank der großen Stunde durch einen neuen Sinn) endlich ganze werden (den alten, echten Jüngern gleich).<sup>158</sup> Die vier folgenden Predigten bringen ergänzende Ausgestaltungen.

*Predigt 236 vom 30. August 1914:*<sup>159</sup> Die Schweizer Neutralität stand bereits einige Wochen unangefochten fest, als Barth darauf zurückkam, offensichtlich im Zusammenhang mit der Predigt über den Krieg als Gericht über das christliche Europa. Die Schweiz war vom großen Krieg mitbetroffen, doch am Kriegsgeschehen nicht unmittelbar beteiligt. Die Neutralität unterschied ihre Lage von der der kriegführenden europäischen Großmächte. Soviel ist zu sehen, ehe man zu lesen beginnt. Geschieht dies, ist als erstes zu vermerken, daß der Prediger aufgrund des alttestamentlichen Textwortes vom ersten Satz an die Lage der Schweiz mit der Judas

---

Menschheit, in der alles Weltliche ganz und gar von Gott, von Gott in seiner ganzen Fülle durchdrungen sein wird; in der die großen Gaben, die Gott der Menschheit gegeben hat, frei und ungehindert zur Entfaltung kommen werden; in der sie ihre großen Aufgaben lösen wird, rein und vollkommen und ohne die störende Einwirkung der bösen Geister, von denen wir jetzt geplagt sind. Wir glauben an diese kommende Menschheit, weil wir an den lebendigen Gott glauben, der die Quelle alles Lebens und der Überwinder des Bösen ist. Er ist unser Ziel und unsere Heimat. Er will die Welt und die menschliche Gesellschaft und jeden einzelnen von uns umgestalten in das Bild seines Sohnes. Noch stehen wir mitten drin in dieser unruhigen, zerrissenen Welt. Noch leiden wir Schaden an unserer Seele. Aber er will uns gesund machen. Er will den Schaden heilen, und er tut es. Er ist unser Licht und unser Friede. Sein ist die Herrschaft und die Kraft im Äußeren und im Inwendigen, im Gegenwärtigen und im Zukünftigen, in der Zeit und in der Ewigkeit.“ (313D-314B; Druckfassung)

<sup>152</sup> Pred Nr 231.232.233

<sup>153</sup> Pred 1914, S 406f.416B.424Cf.428Bf.433AB.442B

<sup>154</sup> Nr 232.234

<sup>155</sup> Nr 232

<sup>156</sup> Nr 232.234

<sup>157</sup> Der Irrtum der Halbheit: Lebendiger christlicher Glaube verträgt sich nicht mit der gewöhnlichen Selbstsucht des Menschen, der Gottesfremde der modernen Kultur. Weiteres s am Ende der folgenden Predigt.

<sup>158</sup> Der Radebrief v 31.VIII.1914 wendet die Predigt vom großen europäischen Krieg als Gericht über die europäische Kultur, das Barth am 23.VIII.1914 in Safenwil verkündete, dann auch gegen Deutschland; Rade und die CW, die ihr Christentum verloren haben, hätten „Buße“ zu tun gleich dem Verlorenen Sohn. Die verbesserte zweite Fassung des Briefs, unter dem 4.XI.1914 an Wilhelm Herrmann gerichtet, fügt die Restauration des unverfälschten Ursprünglichen (Marburgs) nach dem Abfall ausdrücklich hinzu.

<sup>159</sup> 443-456 zu Jes 30,15 („Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein.“). Zu Barths biblischer Sicht und Argumentation und Anwendung auf die Schweiz vgl LRagaz, Christentum und Vaterland (1910), in: LRagaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Bd II, Erlenbach-Zürich München Leipzig 1922, 104-135 (vierteiliger Aufsatz; darin: „Endlich dürfen wir wohl gerade als Christen an eine göttliche Mission unseres Volkes glauben.“ (129D))

zwischen den Großmächten Assyrien und Ägypten vergleicht und zu dem verlesenen kurzen Textwort erklärt: „Zwischen den beiden Großen und ihren immer neuen Kriegsgelüsten und Kriegen drin das kleine Juda, ganz auf seine eigene Kraft angewiesen, auf seine Klugheit und – auf seinen Gott! Als ein Gotteswort in ungeheuer schwieriger und gefährlicher Weltlage hat ihm der Prophet Jesaja einmal dieses Wort gesagt: durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein.“<sup>160</sup> Die Ähnlichkeit gilt wie für die Lage so auch für die Weisung des prophetischen Gotteswortes und dem, „was für uns, für uns Schweizer, in der heutigen Weltlage göttlich recht und notwendig ist.“<sup>161</sup> So kann das Wort, einst ungehört geblieben, helfen, „uns über den Willen Gottes mit unserem Volk und Land in dieser schweren Zeit gründlich Rechenschaft zu geben“.<sup>162</sup> Danach sind drei Viertel der Predigt in mehreren Abschnitten der Erklärung gewidmet, wie um eines Starkwerdens für die Zukunft willen die Schweizer Neutralität auch innerlich als Stillesein zu halten sei und warum; das übrige gilt dann dem Starkwerden durch Hoffen, damit diesmal die vom Propheten geschautete Zukunft wirklich werde.

Der Prophet warnte Juda einst vor einem politischen Bündnis als immer gewagt und darum die Zukunft nicht sichernd, sondern gefährdend. Allein Gottvertrauen verspricht eine sichere Zukunft, die überdies mit einem göttlichen Beruf Judas an den beiden Großmächten verbunden ist, wenn Juda aus dem gegenwärtigen Konflikt „stark und rein und groß“ hervorgeht.<sup>163</sup> „Damit haben wir eigentlich ganz genau gehört, was unsere *schweizerische Neutralität* im gegenwärtigen Weltkrieg ist und sein soll“.<sup>164</sup> Doch muß die beschlossene äußere Neutralität auch innerlich gewahrt werden, „auch in unseren Gedanken und Gefühlen“. „Wir begehen ein großes Unrecht, . . . und wir berauben uns des besten Segens, den wir in dieser Zeit haben können, wenn wir jetzt nicht die Einsicht haben: dieser Krieg da draußen geht uns nichts, aber auch gar nichts an!“<sup>165</sup> Die „Gesinnung“, welche die Schweizer Neutralität trägt, „könnte weitertragende Folgen haben, als wir uns jetzt vorstellen“; denn durch sie müßten die Schweizer bei Kriegsende stark sein, „gerade wir Schweizer. Unser kleines Volk und Land könnte noch eine große Aufgabe und Zukunft haben in dem armen zerrissenen Europa.“<sup>166</sup> Eine dreifache Begründung der verlangten inneren Neutralität erläutert die damit verfolgte Absicht des näheren.

In blutigem Krieg „durch Töten und Zerstören“ steht zum ersten<sup>167</sup> einander gegenüber, was nicht mehr ist als die Eigenart jedes europäischen Volkes, und dies aus bloßem „Hochmut und

<sup>160</sup> 443C. Forts: „Es ist merkwürdig zu sehen, wieviel Ähnlichkeit besteht zwischen der damaligen Lage dieses kleinen Königreiches in Palästina und der heutigen ernsten Situation, in der sich unser liebes Schweizerland befindet, inmitten der längst machtgerigen und eifersüchtigen und nun auf einmal in offene Feindschaft geratenen großen Kriegsmächte Europas.“

<sup>161</sup> 444A

<sup>162</sup> 444AB

<sup>163</sup> 444Df. „Ihr habt Besseres zu tun, wollte er ihnen sagen, als euch in diesen Streit zu mischen und dabei womöglich selber zugrunde zu gehen. Ihr könnt jetzt inmitten der hadernden Weltmächte das Volk des lebendigen Gottes sein. Vertraut ihm und dient ihm in jeder Beziehung, dann habt ihr eine sichere Zukunft vor euch, dann erfüllt ihr einen besonderen Beruf unter den Völkern, dann werdet ihr stark und rein und groß aus der gegenwärtigen schweren Lage hervorgehen. Stillesein sei jetzt euer hohes Recht und eure unbedingte Pflicht.“

<sup>164</sup> 445A. Die von den politischen Organen beschlossene Neutralität verleiht „eine unabhängige und überlegene Stellung“, von der Armee gesichert. (445B) Doch muß hinter Politik und Militär ein Volk stehen, „das völlig einig und entschlossen ist in dem Willen, stille zu sein, nicht Partei zu ergreifen für oder gegen, sondern abzuwarten“. (445BC) Aber der Wunsch, vom Krieg verschont zu bleiben, genügt nicht. „Wir sollten uns viel klarer sein, als wir es sind, daß wir als Schweizer im gegenwärtigen Moment das Recht, aber auch die Pflicht haben, uns auch innerlich, auch in unseren Gedanken und Gefühlen neutral zu halten.“ (445D)

<sup>165</sup> 445D. – Das Unrecht ist ein Unrecht vor Gott, wie im Folgenden erläutert wird. – „Es ist durchaus nicht gleichgültig, mit was für Gedanken wir jetzt die Zeitungen lesen, wie wir innerlich auf all die Nachrichten, die jetzt kommen, antworten, wie wir uns darüber äußern im Privatgespräch, in der Familie, auf der Gasse oder sonstwo. Es ist nicht gleichgültig, denn von unserem jetzigen inneren Verhalten hängt der Ertrag dieses Krieges sehr wesentlich mit ab.“ (445Df) – Der Prediger dürfte den Ertrag für die kämpfende und die neutrale Seite, für ganz Europa, den Ertrag überhaupt meinen.

<sup>166</sup> 446B. Forts: „Wenn wir stark sein wollen, müssen wir aber jetzt ehrlich und in der Tiefe stille sein, kühl bis ans Herz hinan müssen wir diesem Kampf zusehen und keiner Partei den Sieg wünschen.“ „Warum das alles?“ (446C)

<sup>167</sup> 446C-448A

Haß<sup>168</sup>. In der Schweiz hingegen vertragen sich drei Rassen oder Volkstümer in ihrer nationalen Eigenart als Brüder. „Die Zeit könnte kommen, wo man froh ist über ein solches unparteiisches, wahrhaftes, internationales Volk, wie wir es durch Gottes Gnade sein dürfen.“<sup>169</sup> – Der gegenwärtige Krieg ist zum zweiten<sup>170</sup> ein teils wirtschaftlich begründeter, teils aus purem nationalen Ehrgeiz geführter Machtkampf<sup>171</sup> um die Vorherrschaft auf Kosten der übrigen;<sup>172</sup> Selbstsucht und Hochmut sind die letzten Ursachen. Die als die „Friedfertigen“ „durch alles hindurch an die Einigkeit aller Menschen geglaubt“ haben (und glauben), dürfen durch Gottes Gnade abseits stehen „dieses blindwütigen Treibens des Ehrgeizes und der Eifersucht“ und mögen durch Stillesein (für ein Danach) stark werden; stark in sich und stark, anderen zu helfen.<sup>173</sup> Wird zum dritten<sup>174</sup> viel gebetet und Deutschland beteuert, unschuldig angegriffen worden zu sein, so ist die Anrufung Gottes um seinen Beistand, die sich auf beiden Seiten der Kriegführenden findet, nicht mehr als ein „sonderbarer religiöser Taumel“ und „Rauschtrank“.<sup>175</sup> „Es kann gar keine Rede davon sein, daß Gott den Deutschen ‚hilft‘ oder den Franzosen oder den Engländern. Gott ‚hilft‘ auch nicht uns Schweizern. Gott hilft dem Recht und der Liebe. Gott hilft seinem Reiche, und das ist international. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“<sup>176</sup> Wäre ein göttliches Bruderreich auf Erden international; Gott, „der über allen Völkern ist, der alle gleich lieb hat, von dem alle gleich sehr abgewichen sind . . . , der alle gleicherweise zu sich ziehen und sammeln möchte unter das Regiment seines guten und heiligen Willens“, Gott ist in seiner Majestät der Herr.<sup>177</sup> Sympathie für das Kriegsgebet, das in religiösem Taumel Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit vermischt,<sup>178</sup> wäre

---

<sup>168</sup> 447A

<sup>169</sup> 448A

<sup>170</sup> 448A-450A

<sup>171</sup> Die Schweizer haben von diesem Machtkampf nichts zu erwarten und können darum nicht Partei ergreifen, vielmehr nur die Opfer bedauern. Der Machtkampf ist „eine Verrücktheit und eine Sünde“, „durch die die Menschheit sich zugrunde richtet“. (449D)

<sup>172</sup> „Wir Schweizer können auch da nur wieder sagen: dieser Machtkampf geht uns nichts an! Wir haben durchaus keinen Anlaß, uns auf die eine oder die andere Seite zu stellen. Wir glauben einfach nicht daran, daß ein Volk das erste und stärkste sein müßte auf Unkosten aller übrigen. Wir glauben nicht daran und wollen nicht daran glauben, daß dem Wohl aller Völker damit gedient sei, daß man ihnen immer wieder vorsagt: die anderen dort drüben sind eure Feinde! Es gibt genug Plätze an der Sonne, die alle genießen können, wenn alle ihrer Selbstsucht und ihrem Hochmut einmal etwas Einhalt gebieten würden, wenn alle sich als Brüder, statt als Konkurrenten und Gegner fühlen und benehmen würden.“ (448C-449A)

<sup>173</sup> 450A.449Df. Bereits die Bettags-Predigt I 1913 weist, auf die Balkankriege zurückblickend, der Schweiz einen göttlichen „hohen Beruf“ zu, und breits in gleicher Reihenfolge: drei Volkstümer (dazuhin Mannigfaltigkeit der wirtschaftlichen Interessen und Lebensformen) in freier (demokratischer) Bruderschaft; dadurch (statt tierischen Krieges) Vorbild einheitlicher gerechter Ordnung der Gemeinschaft in einem Staat. (Pred 1913,480Cff) – Die die beiden Abschnitte 446C-448A und 448A-450A eigentlich bestimmenden Gesichtspunkte sind also, wohlbemerkt, Vielfalt und Einheit der Menschen (nicht „Rassenkampf“ und „Machtkampf“).

<sup>174</sup> 450A-452BC

<sup>175</sup> 451B.D. Die niedere Kriegsleidenschaft der Völker „kann für uns nur eine sehr ernste Mahnung sein, still zu bleiben, uns von dieser Aufregung nicht anstecken zu lassen und darauf zu warten, daß Gott sein Recht hervorbrechen lasse, das ein ganz anderes ist als das der Menschen, das die Menschen oft genug mit Füßen getreten haben; daß Gott sich als Meister zeige, vielleicht sehr anders, als jetzt von hüben und drüben gebetet wird.“ (451BC) Man wirft einander „alles mögliche Unrecht“ vor, „wo doch ein jedes Volk so viel vor der eigenen Türe zu wischen hätte“. (451C) „Der Name Gottes“ wird „hereingezogen“ „in das sündliche, leidenschaftliche Treiben der Menschen, als sei er einer von den alten Kriegsgöttern, zu denen unsere heidnischen Vorfahren riefen.“ (451C)

<sup>176</sup> 451D. Forts: „Die tolle Vermischung von Vaterlandsliebe, Kriegsbegeisterung und christlichem Glauben könnte einmal zu den bittersten Enttäuschungen führen. ‚Der im Himmel wohnt, lachtet ihrer, und der Herr spottet ihrer‘. – Zu Recht und Liebe Gottes, seinem Reiche, denen Gott allein aufhilft, vgl III 2,396B.

<sup>177</sup> 452AB

<sup>178</sup> Es sei daran erinnert, daß am 2. August der Prediger den Einberufenen mit auf den Weg gab: „Der Krieg ist Unrecht, der Krieg ist Sünde, der Krieg ist keine Notwendigkeit, sondern er stammt nur aus dem Bösen der menschlichen Natur.“ (403A) „Gott will den Krieg nicht. Gott ist nur die Liebe, die Seligkeit, der Friede.“ (403D) Die folgende Predigt (Nr 233) erklärte den um die Männer allzusehr besorgten Frauen, daß ihr selbstsüchtiges Kriegsgebet, das am Boden bleibt und nicht den Blick erhebt, kein Gebet sei: „Denn unser Gebet ist dann gar kein

wie dieses ebenso unmittelbar gegen die Majestät Gottes gerichtet und trennte von Gott. Damit wäre nicht nur die Fähigkeit verloren, für die Zukunft Vorbild zu sein.

„Kühl bis ans Herz hinan sollen wir zusehen, sagte ich. Wir wünschen niemandem Sieg oder Niederlage. Sie sind uns alle lieb und wert. Wir hassen niemand, sollen niemand hassen. Wir hassen nur den Krieg und die Selbstsucht und den Hochmut die ihn entzündet haben. Aber mit heißem, brennendem Herzen sollen und wollen wir die Partei Gottes ergreifen.“<sup>179</sup> Wer in der Welt Partei ergreift, stellt sich ihr gleich und verliert an sie seine Unschuld, mit der Unschuld zugleich den Beruf an der Welt für deren Zukunft nach dem Krieg. Darum läßt die Welt in ihren niederen Kriegsgelüsten Welt sein und entzieht ihr eure Teilnahme (auf der einen oder anderen Seite), fleht der Prediger seine Schweizer Zuhörer an; läßt die Welt Welt sein, die von Gott nichts weiß (in Selbstsucht und Hochmut), und Gott ist über sie erhaben in seiner Majestät. Ihr aber werdet, seid stark durch Stillesein und Hoffen auf Gott: Tretet „auf seine Seite, auf die Seite der Wahrheit und des Rechtes und des Friedens“, die kommen müssen; ergreift „die Partei Gottes“.<sup>180</sup> Damit kommt der Prediger auf die Weisung des Propheten Jesaja, den Gottesspruch für Juda zurück, das einst zwischen Assyrien und Ägypten klein war und mächtige Hilfe suchte. Aber Jesaja warnt nicht nur „aus kleinlicher Klugheit“ vor Schaden durch Mittun im Spiel der Großen. „Seine Warnung hatte einen tieferen Grund.“ Juda soll als „das Volk des lebendigen Gottes“ sich ganz und rein dem unterwerfen und anschließen, der sich einmal als der Größte und Höchste und „Meister“ über alles „Getümmel der Welt“ mit deren Großen erweisen wird.<sup>181</sup> Juda hat, tut es dies, inmitten des Kriegsgetümmels der Großen der Welt einen göttlichen Beruf zugunsten einer besseren Zukunft ihrer aller miteinander. „Ihr dürft das Gefäß sein, in dem in einer rauhen, stürmischen Zeit das Recht und die Liebe aufbewahrt bleibt“, die derzeit so gar nichts gelten. Der Beruf ist ein heiliger, innerer Beruf um einer besseren inneren und äußeren Zukunft willen.<sup>182</sup> Den gleichen Weg, den Jesaja einst Juda wies, wendet der Prediger sich daraufhin wieder dem eigenen Vaterland und dessen Neutralität zu, hat nach Gottes Willen heute die Schweiz zu gehen, begreift sie ihre Neutralität. „Seht da, meine Freunde, die Aufgabe auch unseres *Schweizervolkes* in dieser Zeit des Eisens und Blutens. O, wir sollten nicht gleichgültig sein gegenüber den Ereignissen, die sich jetzt um uns her abspielen, Neutralität heißt nicht

---

wirkliches Gebet, und wenn wir Gott noch so eifrig bestürmen, und das Licht und die Kraft der Bibel wird uns verschlossen bleiben und wenn wir stundenlang davorsäßen.“ (412B) „Ruhe ist in Gott allein.“ (416A) In Nr 234 v 16. August hieß es von Gottes Freunden, daß sie bis zuletzt für den Frieden gebetet und gearbeitet haben. (421CD) Die Predigt 235 v 23. August nannte unter den Kräften, die Anstrengungen, den Frieden zu erhalten, hätten erwarten lassen, das kirchliche Christentum; aber „das Christentum, die christlichen Kirchen wenigstens, haben versagt gegenüber dem Krieg, der da gekommen ist. Wo ist die Kraft des Evangeliums geblieben?“ (436B) Einzig das Friedensgebet des Papstes kam „von einem Standort *über* den Parteien“ und wies „auf etwas Höheres“ hin (437A) In dieser Predigt erscheint das Wort „Kriegsgebet“ zum ersten Mal. „Gott sei Dank, daß er ins Verborgene sieht; das, was an die Öffentlichkeit dringt, ist nicht erhebend: da beten sie nun alle, wofür? für den Sieg *ihrer* Volkes, *ihrer* Waffen, ein jeder für die seinigen! Was sollte werden, wenn Gott so wäre, wie alle diese Christen sich ihn denken? Was würde Jesus sagen, wenn er jetzt wiederkommen und seine Jünger bei diesen sonderbaren Kriegsgebeten finden würde? Seht, so kläglich ist alles menschliche Wesen zusammengebrochen vor dem Reiter auf dem feuerroten Roß, dem das Schwert gegeben ist und die Macht, den Frieden hinwegzunehmen von der Erde, und daß sie einander hinschlachten.“ (437AB)

<sup>179</sup> 452C. 452C-455C Zweiter Teil der Predigt; 455Df Beschluß. Forts: „Sollen und wollen wir mit unseren innersten Gedanken und Wünschen, mit unserem Beten und Denken und Wollen auf seine Seite, auf die Seite der Wahrheit, des Rechtes und des Friedens treten. Das ist das zweite, was schon Jesaja von den Leuten in Jerusalem forderte:

*Hoffen!*“

<sup>180</sup> 452CD

<sup>181</sup> 452D.453A

<sup>182</sup> 453A. (Und mit Jesaja noch weiter zu Jerusalem:) „Haltet euch würdig dieser hohen Aufgabe! Werft diesen heiligen Beruf nicht weg! Ihr habt diese Zukunft schon jetzt, wenn ihr treu seid! Durch Hoffen werdet ihr stark sein.“ (453A) O hätte Juda jenes Mal gehorcht und sich gesagt: „Nun kann nur eines gelten mitten in der Not und Sorge der Zeit: wir müssen uns rüsten, vorbereiten auf dieses herrliche Ende, das Gott nach allem Leid kommen läßt; wir müssen für uns und für die anderen heilige Wächter dieses heiligen Glaubens sein, damit er sich zum Segen der ganzen Welt recht bald zur vollen Wirklichkeit entfalten kann.“ (453D)

Gleichgültigkeit.<sup>183</sup> Höher als das draußen umkämpfte Vaterland steht eine Welt, in der die Menschen nach Schweizer Muster als Brüder leben werden in Gerechtigkeit und Friede, „wenn die Selbstliebe und die Eitelkeit in den Menschen gebändigt, ausgerottet sein werden“.<sup>184</sup> „Wir glauben auch daran, daß Gott durch alle Greuel der Gegenwart hindurch die Welt diesen Zielen entgegenführt.“<sup>185</sup> Die Hoffnung lehrt es nicht nur, sie macht auch stark dazu: „Dieser Krieg muß, wenn auch unter vielen Tränen und Unrecht, eine Stufe sein zum kommenden Völkerfrieden und noch höher zum Gottesfrieden, nach dem sich alle Herzen sehnen. Ob er das werden wird, das hängt nun von uns ab, ganz besonders von uns Schweizern, die wir uns jetzt verhältnismäßig so ruhig, ungestört durch persönliches Unglück und durch nationale Leidenschaften dieser Hoffnung hingeben dürfen. Wo lebendige Hoffnung ist, da ist auch immer Gottes Reich und Herrschaft nähergekommen. Noch einmal: wir tragen eine große Verantwortung, weil wir jetzt so bevorzugt sind.“<sup>186</sup> Um den mit der Neutralität ihr zuteil gewordenen göttlichen Vorzug und den darin beschlossenen Beruf und Aufgabe nach Gottes Willen zu verstehen und wahrzunehmen, schließt der Prediger ernst, muß die Schweiz mit Jesus hoffen. „Wir werden nur dann stark sein, wir werden nur dann dastehen als rechte Schweizer, die die Neutralität ihres lieben Vaterlandes verstanden haben – wenn wir rechte Christen sind. Stillesein und hoffen kann nur, wer ein Christ ist.“<sup>187</sup> „Sind wir rechte Schweizer?“<sup>188</sup> Dazu müssen wir rechte Christen sein, lautet der Beschluß der Predigt. „Dann haben wir eine große Zukunft vor uns.“<sup>189</sup>

(1) Die Deutung des Krieges: In Predigt 236 erscheint der Krieg hauptsächlich als die Sache rivalisierender Großmächte. Weil solcher Krieg dem Kleinstaat gefährlich wird, ist, nicht Partei zu ergreifen, sondern neutral zu bleiben, der sicherste Schutz des Kleinstaats. Vermittelt durch die mit der Neutralität verknüpfte (innerlich zu erfassende) Zukunftsaufgabe, klingt an, der Krieg

<sup>183</sup> 453D. „Wir glauben an eine andere als die gegenwärtige böse Welt. Wir glauben daran, daß die Menschen trotz aller Stammesverschiedenheiten und Interessengegensätze als Brüder leben werden auf der Erde, als ein einiges Volk, wie wir Schweizer es in unserem kleinen Land schon jetzt wollen und können. Wir glauben daran, daß Gerechtigkeit und Friede möglich sind in der Welt, daß Krieg und Blutvergießen einmal wie ein böser Traum hinter uns liegen werden, dann, wenn die Selbstliebe und die Eitelkeit in den Menschen gebändigt, ausgerottet sein werden.“ (454BC)

<sup>184</sup> „Wir glauben daran, daß Deutsche und Franzosen und Russen sich einmal finden werden als solche, die zusammengehören; daß eine Straße sein wird von dem einen zu dem anderen, wie Jesaja es von den Völkern der alten Welt geweissagt hat; daß sie alle statt für ihr Vaterland zu kämpfen, einmal für die brüderlich geeinte Menschheit gemeinsam arbeiten werden.“ (454CD)

<sup>185</sup> 454D. Forts: „Es mußte wohl alles so kommen. Die menschliche Schuld hatte sich so angehäuft, daß es zu dieser furchtbaren Katastrophe kommen mußte. Aber nach der Schuld und nach der Strafe kommt in Gottes Ordnung die Erlösung.“ – Zu „Es mußte wohl . . .“ vgl Pred 232 v 2.VIII.1914 S 402Cff; Nr 235 v 23.VIII.1914 S 433Cff.438D.

<sup>186</sup> 454Df. Zur Stufe vgl 404D.405B.406A; zu Hoffnung über Jesu „Vollendungshoffnung“ 404CD. – Forts des Zit im Haupttext: „Wir werden einmal Rechenschaft geben müssen darüber: was habt ihr mit eurem Vorzug gemacht? Seid ihr rechte lebendige Hoffnungsmenschen, Zukunftsmenschen gewesen, wie ihr es sein konntet in dieser ersten Zeit, oder seid ihr gedankenlos, in oberflächlichem Sinn und Schwatzen durch sie hindurchgegangen? Seid ihr ein Licht der Welt, ein Salz der Erde geblieben, oder seid ihr innerlich geworden, wie diese Welt ist?“ Zu „gedankenlos, . . .“ vgl in Nr 235, der vorigen Pred, 431AB.441D. Zu „Licht, Salz . . . geblieben“ (vgl „heilige Wächter“ 453D) in dieser Pred vgl „dürft das Gefäß sein, in dem . . . das Recht und die Liebe aufbewahrt bleibt“ 453A.

<sup>187</sup> 455BC. Forts: „Wer bei Jesus das Leben kennengelernt hat, das wertvoller ist als alles, was die Eitelkeit und Selbstsucht uns verspricht; wer bei Jesus den lebendigen Gott erfahren hat, der über allen deutschen, französischen und schweizerischen Kriegsgöttern steht; wer von Jesus sich hat mit der Zuversicht erfüllen lassen, daß Gottes Reich kommt und daß auch alles Unrecht und Übel der Welt schließlich seinem Kommen dienen muß.“

<sup>188</sup> 455CD. „Ist es nicht wunderbar, daß unser Volk jetzt eigentlich berufen ist, mit seiner Neutralität das Evangelium, ja wahrhaftig das Evangelium zu predigen . . .!? Aber es ist nicht damit getan, daß unsere Soldaten an der Grenze stehen. Sie (die Neutralität) muß zu unserem inneren Besitz werden, sie muß uns in Fleisch und Blut übergehen . . . Der Geist Jesu muß in uns lebendig werden, aus dem jetzt allein der rechte Schweizergeist hervorgehen kann. Usw.“ – Auf die gleiche Weise wie das Verhältnis von Schweizertum und Christentum als Jesus-Nachfolge bestimmt Barth das Verhältnis von Sozialismus und Christentum seit dem Dezember 1911 (Vortrag und Aufsatz über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“).

<sup>189</sup> 456A

sei als Strafe von Schuld (mit einem guten Ende als vorläufiger Erlösung) steile Stufe „zum kommenden Völkerfrieden und noch höher zum Gottesfrieden“<sup>190</sup>; worin die Deutung von der Vorsehung oder göttlichen Lenkung der Geschichte zur Vollendung (Predigt 232) und die Deutung als Selbstbestrafung der europäischen Völker und göttlicher Ruf zur Umkehr und Abkehr von dem verderblichen Wege (Nr 235, vorige Predigt) sich treffen. Beide Deutungen eint die Auffassung des Krieges als Katastrophe und die Hoffnung auf ein göttlich gutes Ziel und Ende (Reich Gottes). (2) Die vorige Predigt forderte der gemeinsamen Schuld wegen gemeinsam notwendige Umkehr. Diese Predigt (Nr 236) weiß von gemeinsamer Schuld und gemeinsamer Umkehr nichts; sie gründet auf dem Unterschied zwischen kriegführenden Großmächten und Lage des Kleinstaats.<sup>191</sup> (3) Juda und die Schweiz soll das Wissen verbinden, daß am Ende Großmächte wie Kleinstaaten dem einen Reich und Herrschaft Gottes (in göttlicher Gerechtigkeit und Frieden) unterworfen und gehorsam sein werden; und es verbindet beide Kleinstaaten die Aufgabe, in der Stärke aus diesem Wissen (durch stillehaltende Neutralität und Hoffen) die Zukunft des Reiches Gottes vorzubereiten. (4) Der Vorzug der Schweizer Eidgenossenschaft, bereits jetzt als ein „internationales Volk“<sup>192</sup> in der friedlichen Einigkeit und Einheit von Brüdern zu leben, ist im alttestamentlichen Vorbild des Schweizer Berufes nicht enthalten. (5) Die vorige und diese Predigt eint und verbindet, daß das Ziel der Orientierung der christlich-europäischen Welt erneuert oder in Reinheit dem ursprünglichen Sinn gemäß wiederhergestellt wird: Reich und Herrschaft Gottes gemäß dem göttlichen (evangelischen) Doppelgebot der Liebe. Predigt 235 zielt (eigentlich weniger auf die Deutung des Krieges als Gericht, als vielmehr) auf die Erneuerung der Gotteskindschaft (nach dem Vorbild des Verlorenen Sohnes<sup>193</sup>). Predigt 236 zielt (nicht sosehr auf die Schweizer Neutralität, als vielmehr) auf eine Menschheit, die im Frieden bruderschaftlicher Verfassung (ihrer Völker nach dem Vorbild der Schweiz) lebt (Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden).<sup>194</sup> (6) Dazu aber muß man Christ sein, rechter, wahrer Christ wie ebenso für den rechten, wahren Sozialismus. (7) Das Doppelgebot der Liebe ist das wahre Grundgesetz allen Lebens, nämlich im Reiche Gottes (Kategorischer Imperativ). (8) Dazu war Europa erwählt und muß, folgt es nicht dem Verlorenen Sohn, ein „innerlich unseliges Leben“<sup>195</sup> fürchten; um der Erneuerung ursprünglicher Erwählung willen wurde Juda im Alten Testament und im Neuen Testament die Schweiz berufen.<sup>196</sup> (9) Die Deutung der Schweizer Neutralität in diesem Krieg erfolgt hauptsächlich aus dem geschichtlichen Zusammenhang dieses Krieges heraus, mithin theologisch; sie wird dem Vorzug Israels vor den Völkern verglichen. Selbst für das Verhältnis des Kleinstaats zu den Großmächten wird ein biblisches Vorbild gesucht und der Schweizer-Patriotismus rückt in dieses Licht.<sup>197</sup>

---

<sup>190</sup> 454D

<sup>191</sup> „Dieser Krieg da draußen geht uns nichts, aber auch gar nichts an.“ (445D) Vgl die keinen Monat später gehaltene Bettagspredigt I (Nr 239): Die Schweizer Soldaten werden zu ihren Familien zurückkehren, ohne sich des Mordes schuldig gemacht zu haben. (485CD)

<sup>192</sup> 448A

<sup>193</sup> 442C

<sup>194</sup> Und am Tag nach dieser seiner Neutralitäts-Predigt Nr 236 über inneren Sinn und Aufgabe der Schweizer Neutralität hinsichtlich des um seines Abfalls willen dem Krieg als Gericht verfallene christliche Europa; am Tag nach dieser Predigt richtet der Prediger Barth seine Botschaft, auf die kriegführende Macht Deutschland hin abgewandt, dorthin; als Kriegsbrief, der im Blick auf eine Zukunft unter dem Reiche Gottes, von der er als Schweizer weiß, die Buße des Verlorenen Sohnes vor Augen rückt; zwei Monate später wiederholt unter Hinweis auf die verlorene (in der Schweiz bewahrte) und (an ihrem Beispiel) wiederzugewinnende ursprünglich-alte Reinheit; dies alles, um die alte Berufung Europas zum Zeugnis zu erneuern und die Welt dem Reich Gottes näherzubringen.

<sup>195</sup> 441CD, Predigt 235

<sup>196</sup> Juda, das Gefäß für Recht und Liebe bis auf eine bessere Zukunft (453A); die Schweizer müßten Licht und Salz sein und bleiben (455B).

<sup>197</sup> Am Bettag versteht sich der Dank für Verschonung und Bewahrung, darf aber nur der Anfang des Dankes sein. (483D.485B) Die Neutralität der Schweiz unter den Gesichtspunkt des wirtschaftlichen Nutzens zu rücken, weist Barth ab; da wäre die Vaterlandsbegeisterung der kriegführenden Völker als Idealismus vorzuziehen. (454A) Die

*Predigt 237 vom 6. September 1914.*<sup>198</sup> Die Predigt handelt vom Kriegsgebet, für das sie einen Psalm als Beispiel (für Altes Testament und Heidentum) zitiert, und sie legt anhand des als Predigttext verlesenen Verses eines anderen Psalms (für die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus) dar, warum ein Kriegsgebet zu Gott nicht zu denken sei, um mit dem Vaterunser als Kriegs- und Friedensgebet zu Gott zu schließen. – In der vorigen Predigt, der über die Aufgabe der Schweiz, ihre Neutralität auch innerlich zu wahren, und damit Vorbild und Anfang einer besseren Zukunft zu sein, unterstreicht der Abschnitt über den im Kriegsgebet sich zeigenden religiösen Taumel in Deutschland zwar die Forderung der innerlich zu wahrenen Neutralität, zur Zukunftsaufgabe der Schweiz aber fehlt die unmittelbare Beziehung; insofern irritierte der Abschnitt, war überschüssig und verzichtbar.<sup>199</sup> Indem die Predigt dieses Sonntags auf jenen Abschnitt der vorigen zurückkommt und die Ablehnung des Kriegsgebets durch eine kleine Abhandlung über Gott (in seinem erhabenen Wesen und Willen) und den Krieg<sup>200</sup> ausführlich erklärt und begründet, erweckt sie für die aufgeworfene schwerwiegende Frage besseres Verständnis; die vorliegende Predigt hätte vielleicht auch Martin Rade in Marburg den Brief, den Barth zu Beginn der Vorwoche an ihn gerichtet hatte, besser verstehen lassen. In Predigt 236 wie im Brief an Rade behandelt Barth überdies die Frage des Kriegsgebets noch ganz ineins mit der Frage der gerechten Verteidigung unschuldig Angegriffener (also der Frage einer vor Gott geltenden Gerechtigkeit auf Erden). In dieser Predigt 237 trennt der Prediger Barth jene beiden Fragen, geht sie aber von der einen Frage aus an, ob Sieg und Niederlage Gottesurteile sind.

Ein einleitender erster Teil<sup>201</sup> wirft das Problem auf: „Kein Tag war in den vergangenen Wochen, an dem wir nicht von *Siegen* und *Niederlagen* gelesen hätten.“<sup>202</sup> Die „gewaltigen Erfolge der deutschen Armee im Westen und Osten“ erwecken Bewunderung“. „Die Leistungsfähigkeit des deutschen Militärs, der Offiziere und der Soldaten, hat sich als womöglich noch größer erwiesen, als man vorausgesehen hatte.“<sup>203</sup> „Unheimlich, sage ich, und doch unwillkürlich zur Bewunderung zwingend. Und nun ertönt zu dieser Stunde in allen Kirchen Deutschlands der Dank gegen Gott, der den Deutschen so sichtbar beigestanden, und das Gebet um weitere solche Siege über die Feinde.“ Die Freude des deutschen Volks „ist nur allzu begreiflich. Wir würden auch so empfinden, wenn es uns angehe.“<sup>204</sup> Die Niederlagen auf der anderen Seite ließen diese etwas kleinlaut werden. „Wir verstehen auch sie. Auch wir würden jetzt kleinlaut sein, auch wir würden jetzt in unserer Not Gott bestürmen, wenn wir zu

---

Gerichtspredigt erwähnt außer dem Verlust des europäischen Ansehens immerhin die in Zukunft wohl geschwächte Stellung Europas in der Welt und die mittlerweile ungestört erstarkende wirtschaftliche Konkurrenz. (434B) Doch alles dies nebenbei.

<sup>198</sup> 456-468 zu Ps 102,26-28 („Du hast vormalig die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk. Sie werden vergehen, aber du bleibest. Sie werden alle veralten wie ein Gewand; sie werden verwandelt wie ein Kleid, wenn du sie verwandeln wirst; du aber bleibest, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende.“).

<sup>199</sup> Oder: Die Neutralitätspredigt beschränkt sich auf das Widersprechen statt brüderlichen Miteinanders (über alle Unterschiede hinweg), und solches aus Selbstsucht und Hochmut. Die Beziehung auf die Zukunftsaufgabe der Schweiz, die sich aus Rechthabenswollen und Kriegsgebet in religiösem Taumel für das Bild Gottes „in seiner ganzen Majestät“ (452AB; Pred 236) ergibt, wurde absichtlich für die folgende Predigt aufgespart, welche, die Neutralität bekräftigend, als Fortführung erst und steigernd den Hauptpunkt zur Sprache bringt, die Gottesfrage: Die Schweiz hat das christliche Gottesbild rein, wie in Jesus offenbart, zu bewahren. Damit dürften Predigt 236 und Nr 237 (30.VIII. u 6.IX.1914) in ihrer Abfolge vorweg disponiert gewesen sein, als Folge der Erkenntnis des allgemeinen Gerichts. Jedenfalls stellte Predigt 237 für den Prediger Barth mehr dar als einen bloßen Nachtrag. Es stiege damit auch die Bedeutung der zusammenfassenden Predigt 238.

<sup>200</sup> 460C-467A

<sup>201</sup> 456C-460BC; die andere Hälfte der Predigt 460C-468C.

<sup>202</sup> 456C

<sup>203</sup> 456CD. „Wie eine ungeheure Maschine haben sie sich samt all ihren raffinierten Hilfsmitteln zu Wasser und zu Lande in Bewegung gesetzt, und das fürchterliche Vernichtungswerk, das sie zu besorgen haben, hat nun bereits einen guten Anfang genommen.“ (456Df)

<sup>204</sup> 457AB

ihnen, zu den Besiegten gehören würden.“<sup>205</sup> „Aber wir müssen tiefer gehen. Was sollen wir denn nun eigentlich zu dem allem sagen, wir, die wir weder hüben noch drüben stehen, jetzt bei diesen ersten Siegen und Niederlagen, und später, wenn einmal der Krieg zu Ende ist und die einen mit Erfolg, die anderen als Unterlegene aus dem ungeheuren Ringen herausgehen werden?“ Buben ergreifen unbesorgt Partei. „Ich wiederhole, was ich am letzten Sonntag sagte: unsere Sache ist es, unbedingt und bis in die Gedanken hinein neutral zu bleiben in diesem Streit. Er geht uns nichts an. Wir können nicht entscheiden, auf welcher Seite mehr Recht oder Unrecht ist. Wir können nur den Krieg selbst und alles, was ihn herbeigeführt, hassen und verurteilen, nicht aber eines von den kriegführenden Völkern.“<sup>206</sup> Scheint im Augenblick der Sieg sich auf die deutsche Seite zu neigen, die Schweizer haben nach der Bedeutung zu fragen, dem „tieferen Sinn. Ists nun wirklich so, daß nun die Sieger sagen dürften: Gott hat sich zu unserer gerechten Sache bekannt und hat uns geholfen. Gott steht auf unserer Seite!“<sup>207</sup> Die alten Israeliten wußten es nicht besser. „Aber was sollen wir dazu sagen, wenn nun in unseren Tagen auf die scheinbar allerfrömmste Weise von allen Seiten dieser Kriegs- und Siegesgott des Alten Testaments, man könnte auch sagen: dieser alte Sturmgott Wotan der heidnischen Germanen wieder hervorgeholt und zum wahren Gott gemacht wird, während alles das, was wir von Gott wissen können durch Jesus Christus, gleichsam in die Rumpelkammer gestellt wird auf spätere bessere Zeiten“.<sup>208</sup>

Darf die eine Partei göttlichen Beistands sich rühmen, indes Gott der anderen seine Gunst entzogen hat, warum immer? So sehen es die Buben, das Alte Testament, die Heiden.<sup>209</sup> Der Prediger wehrt sich dagegen, zu dieser Anschauung zurückzukehren. Die Predigt 237 ist also eine Predigt über das Gebet; aber das Kriegsgebet stellt vor die philosophische und theologische Frage: Gott und der Krieg. „Rein soll uns (den Schweizern) das Bild Gottes bleiben. Und klar und deutlich, ungetrübt durch menschliche Parteinahme und Leidenschaft wollen wir sehen, wie er sich in Wirklichkeit zu solchen menschlichen Erfolgen und Mißerfolgen (im Krieg) verhält.“<sup>210</sup> Die Theologen und Prediger der kriegführenden Nationen sieht der Prediger Barth das Schicksal ihrer Völker teilen:<sup>211</sup> Sie erreichen den ewigen Gott nicht, bleiben in ihrem halben Christentum bestenfalls bloße Knechte, anders als es in der Neutralität der Schweiz möglich ist.

---

<sup>205</sup> 457CD

<sup>206</sup> 458A-C. „Seht, uns Schweizern ist jetzt, wo wir so ruhig diesen ungeheuren Vorgängen zusehen dürfen, eine unvergleichliche Gelegenheit geboten, tiefer über Gottes Wege nachzudenken und durch diese Einsicht dann auch innerlich gefestigter zu werden in Gott.“ (458D)

<sup>207</sup> 459A. Das AT sah, besonders in seinen alten Stücken die Sache so an. „Ist das richtig, wenn wir an den Gott denken, den Jesus uns offenbart hat; an den Gott, der in seiner Gerechtigkeit kein Volk vor dem anderen bevorzugt; der in seiner Liebe und Heiligkeit überhaupt nicht will, daß die Völker einander hassen und bekriegen und besiegen?“ (459BC)

<sup>208</sup> 460AB. Über das Verwunderliche der Kriegsgebete zuerst in der Gerichtspredigt 235: Auch das Christentum, die Kirche hat darin versagt, den Krieg zu verhindern. (436BC) Das Friedensgebet des eben verstorbenen Papstes macht die rühmliche Ausnahme, die christlichen Nationen und ihre Kirchen beten jede für den Sieg ihres Volkes. (436Cf.437A) „Was würde Jesus sagen, wenn er jetzt wiederkommen und seine Jünger bei diesen sonderbaren Kriegsgebeten finden würde?“ (437B)

<sup>209</sup> Ein jedes der Völker betet nach Barths Begriff vom Kriegsgebet genau so kleinlich-eigensüchtig, wie jede der Safenwiler Frauen nur an sich und nicht einmal an andere Frauen wie etwa die „draußen“ denkt. Die Pred 233 hatte so auf die Frage des Gebets geführt, das dem Willen Gottes gemäß ist.

<sup>210</sup> 460B. Wahrscheinlich Anspielung auf das zweite Gebot reformierter Zählung des Dekalogs, das Bilderverbot: Kein alttestamentlich-heidnischer Volksgott! Vgl 644Df, bes 645A, wo Barth im entsprechenden Zusammenhang, das zweite Gebot ausdrücklich nennt. Vgl überhaupt zur nachfolgenden Abhandlung Pred Nr 253, die letzte Predigt dieses Jahres mit einer Rechenschaft.

<sup>211</sup> Wie im Alten Testament teilen die Religion und ihre Diener auch draußen bei den kriegführenden Großmächten (ob evangelisch oder katholisch) Leben und Meinung und damit das Schicksal ihrer Völker. (Vgl: „O Aargau! O Staatsreligion! Daß Gott erbarm!“ GA III 2,722A; 4./9.XII.1913) – Barth nennt zwei Ausnahmen von der allgemeinen Konformität zu den Völkern: das von Pius X. erlassene Friedensgebet und das von dem französischen Pastor Barbut von Nîmes an den deutschen Oberhofprediger gerichtete (und von diesem abgelehnte) Ansinnen. (436f.527f)

Dann beginnt der Prediger die Abhandlung<sup>212</sup> über Gott den Schöpfer in seiner Absolutheit und Erhabenheit und das Kriegsgebet; über die Anrufung Gottes durch Menschen (und Christen), die in Europa als christliche Völker unter den Augen Gottes „einander hinschlachten“<sup>213</sup>. Der Prediger beginnt weit abseits der Gegenwart und des Krieges, beginnt mit dem, „was Gott in Wirklichkeit ist. *Er ist der Schöpfer* Himmels und der Erde; alles was ist, ist durch ihn. Es tut uns gut, gerade in dieser aufgeregten Zeit an den unendlichen Bereich der Macht Gottes zu denken, an den Raum ohne Schranken und Ende, in dem wir leben; an die Ewigkeit, aus der wir kommen und in die wir gehen.“<sup>214</sup> Wie klein ist Europa im Verhältnis zur ganzen Erde, und man redet von einem Weltkrieg; Millionen werden von diesem Weltkrieg nie etwas erfahren. „Und was bedeutet dieser Weltkrieg, wenn man an die Milliarden von Jahren denkt, seitdem unsere Erde ihre Bahn um die Sonne zieht. . . Was bedeutet er für das Universum der Sonnen und Gestirne des Himmels, von denen unsere Erde eines der kleinsten ist und zu deren Beschreibung uns die Zahlen und die Begriffe fehlen?“<sup>215</sup> „Das alles ist aus Gott, . . ., der die Liebe ist“ und heilig; der uns „geschaffen hat zur Freiheit in ihm, zu einem Leben in seiner Güte und Vollkommenheit,“ traurig, begeben wir uns in die Knechtschaft der Selbstsucht; ein Gott der Gerechtigkeit und der Ordnung, dem Unterdrückung und Streit ein Greuel. „Wie sollte nicht auch dieser Krieg, auch diese Siege und Niederlagen aus ihm sein!“ „Gott ist über allem, und nichts ist ohne Gott.“<sup>216</sup>

Der unendliche Abstand zwischen Himmel und Erde ist das erste und vor allem anderen zu beherzigen. Was folgt aus dieser Voraussetzung alles anderen? Es kommt einer Lästerung gleich, folgt daraus, bringt man mit dem ewigen Gott und Schöpfer in Verbindung, was jetzt auf der Erde geschieht: „Aber sollte man darum (weil alles aus Gott ist) wirklich, wenn nun so ein Volk auf dieser kleinen Erde einen Erfolg über das andere davongetragen, sagen können: seht da, Gott hat ihnen geholfen! wohl gar noch auf ein paar aufgeregte und selbstsüchtige Gebete hin?“<sup>217</sup>

<sup>212</sup> Die Abhandlung umfaßt die andere Hälfte der Predigt, zwei Drittel: 460C-467A; erst dann macht das Manuskript wieder einen Absatz. Ein letzter Absatz (467A-468C) formuliert als umfänglicher Beschluß der Predigt das Ergebnis der Besinnung, angewendet auf die gegenwärtige Lage, sofern man nicht den Beschluß auf die letzten beiden Sätze (468C) dieses Absatzes beschränken will. – Die Abhandlung hat drei Abschnitte: 460C-461CD A. Alles, was geschieht, kommt aus Gott, dem ewigen Schöpfer. 461D-465BC B. Gottes innerstem Wesen widerspricht, daß er auf hochmütig-selbstsüchtiges Gebet hin zu Kriegserfolg verhülfe. Gott ist mit Zorn und Liebe Siegern und Verlierern gleich fern, gleich nahe. (461D-463A a) Ein Kriegserfolg, vergänglich, wie er ist, kann kein Ziel des ewigen Schöpfers sein. 463B-465BC b) Kriegserfolg kann nie ein Ziel Gottes werden (und Beistand im Krieg ist damit ausgeschlossen), weil Krieg nie eine gerechte Sache ist. Eine Niederlage kann dem Reich Gottes (als dem Ziel von Gottes Friedensgedanken) näher bringen. 465C-467A C. Kriegsgebet bedeutet Gebet auf gottlosen Wegen und ist also gottlos. Gott will den Krieg nicht, und wir sollen ihn auch nicht (mehr) wollen. Im Krieg strafen wir uns selbst. Gott will, „daß uns durch den Krieg unsere Sünde verleidet werde, weil der Krieg nichts anderes ist als die Folge der Sünde“. (466D) „So hat der Krieg, auch dieser schreckliche Krieg, seine Stelle in Gottes Friedensgedanken über uns.“ (467A) 467AB-468C D (Beschluß:) Gottes Zorn und Gottes Gnade über den europäischen Völkern: Nach Jahrtausenden soll der Wechsel von Sieg und Niederlage enden. Auch die Schweizer sind mitschuldig und können nicht auf Beistand hoffen. Das Kriegsgebet um den Gottesfrieden: Dein Reich komme. „Was menschlich ist, das ist vergänglich. Was göttlich ist, das bleibt.“

<sup>213</sup> Um mit Apok 6,4, dem ersten Textwort für die Gerichtspredigt Nr 235 v 23.VIII.1914, an den Zusammenhang der Predigten zu erinnern; s auch 463B.

<sup>214</sup> 460CD

<sup>215</sup> 460Df

<sup>216</sup> 461B-D. „Das alles ist aus Gott, aus diesem Gott, der die Liebe ist, der sich in seinen Geschöpfen allen verherrlichen will und von dem wir Menschen besonders einen Funken in unserer Seele tragen, der glühen und zur Flamme werden soll, sodaß wir an seinem ewigen Wesen teilnehmen. Aus dem Gott, der heilig ist, der seine Geschöpfe geschaffen hat zur Freiheit in ihm, zu einem Leben in seiner Güte und Vollkommenheit, und der über uns trauert, wenn wir uns in die Knechtschaft der Selbstsucht begeben. Aus dem Gott stammt alles, der ein Gott der Gerechtigkeit und der Ordnung ist, dem Unterdrückung und Streit ein Greuel ist, eben weil in ihm selber nur Liebe und Freiheit ist. Alles ist aus Gott, Himmel und Erde, Gegenwärtiges wie Vergangenes und Zukünftiges, Großes und Kleines. Wie sollte nicht auch dieser Krieg, auch diese Siege und Niederlagen aus ihm sein, von ihm geschaffen und von ihm so gefügt wie alles andere, was zwischen den Polen des Himmels von Ewigkeit her und in die Ewigkeit hinein geschehen ist, geschieht und geschehen wird! Davon müssen wir ausgehen, und dazu müssen wir immer wieder zurückkehren: Gott ist über allem, und nichts ist ohne Gott.“

<sup>217</sup> 461D

Gewiß, Gott ist Herr auch über Erfolg und Mißerfolg im Krieg, doch niemals unmittelbar, vielmehr nur in Ausführung seiner Friedensgedanken über uns.<sup>218</sup> Was Gott geschaffen hat, wird alles vergehen, vom Größten bis zum Kleinsten, weil nicht Gott selber. Die Kriegserfolge sind als seine Geschöpfe alle vergänglich vor Gott, nicht mehr als Augenblickserfolge. „Das ist nicht ein Ziel Gottes, daß er es jetzt diese oder jene gewinnen läßt. Das ist eine Tatsache, die auch zu seinen Wegen gehört.“ Was für uns gewaltiges Ereignis scheint, ist für Gott „dann vorüber und erledigt“.<sup>219</sup>

Spricht der Unterschied von Zeit und Ewigkeit nicht für aufmerksame Teilnahme Gottes an Siegen, so spricht anderes geradezu dagegen. „Was ist denn der Krieg, was ist so ein Sieg?“<sup>220</sup> Die Berichte von den Schlachtfeldern ergeben: „Tausende und Abertausende von Menschen, die sich gegenseitig haben hinschlachten müssen.“<sup>221</sup> Wer wagt, dies als „ein Ziel Gottes“ zu bezeichnen und gar zu behaupten, „das habe nun Gott gewollt, da habe nun Gott dem einen beigestanden, um über den anderen herzufallen, der Gott, der die Liebe, die Freiheit, die Gerechtigkeit ist?“<sup>222</sup> Einander massenweise umzubringen, kann, gegen Luther<sup>223</sup>, nie eine gerechte Sache sein.<sup>224</sup> „Was heißt denn da gerecht und ungerecht? Solange man denken kann, ist noch in jedem Krieg Selbstsucht und Übermut auf beiden Seiten die Ursache gewesen.“<sup>225</sup> Gott aber, „Gott will ja doch dies alles nicht, weder die Selbstsucht und den Hochmut in den Menschen, noch den gegenseitigen Haß der Völker, noch ihre Angst voreinander“ und daß sie mit grobem und feinem Geschütz einander ans Leben gehen. „Alle diese Dinge sind dem

<sup>218</sup> 461D.462A

<sup>219</sup> 462A-463A. „Das Geschöpf bleibt ewig unter dem Schöpfer. Da ist immer Unvollkommenheit . . . , und darum ist da immer Veränderung, Wandel, Vergänglichkeit. Himmel und Erde, Sonne und Gestirne haben nicht ewigen Bestand. Sie haben ihre Zeiten, ihre ungeheuren Zeiten, verglichen mit unseren menschlichen Dingen, aber sie gehen auch vorüber; in langsamer Veränderung wie in ungeheuren Katastrophen werden sie etwas anderes, als was sie gewesen sind. Da ist nichts auf die Dauer, eben weil nichts Vollkommenes ist, weil nichts Gott selber ist. Ewig ist nur das Leben aus Gott, das in allen Dingen wirksam ist; ewig ist nur Gott selber. Wenn das vom Universum gilt und von der Natur mit ihren ungeheuren Größen und Zeiten – und gerade die Wissenschaft der neueren Zeit hat uns gezeigt, wie unbedingt das gilt –, um wieviel mehr . . . Deutlicher als etwas anderes Großes auf Erden tragen gerade sie (solche Kriegserfolge, von denen wir jetzt so viel hören) den Stempel des Menschlichen und darum Vorübergehenden, Vorläufigen. Das ist nicht ein Ziel Gottes, daß er es jetzt diese oder jene gewinnen läßt. Das ist eine Tatsache, die auch zu seinen Wegen gehört, aber ganz sicher bleibt er dabei nicht stehen; das ist für ihn nicht das Letzte, nur etwas; Gott hat ganz andere Dinge vor als den Sieg oder die Niederlage dieser oder jener; sie geschehen jetzt, aber nachher geschieht dann auch ganz sicher wieder etwas anderes, und diese Ereignisse, die uns jetzt so gewaltig und folgenschwer erscheinen, sind dann vorüber und erledigt. Gott braucht sie für den Augenblick, wie man ein Werkzeug braucht, aber dann haben sie keine Bedeutung mehr für ihn.“ (462B-463A)

<sup>220</sup> 463AB-465BC

<sup>221</sup> 463B. „einander hinschlachten“ Ap 6,4 (430A; im ersten Textwort der Gerichtspredigt 235 v 23.VIII.1914)

<sup>222</sup> 463B

<sup>223</sup> Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können?“, enthalten in der vom Vater ererbten kleinen Braunschweig-Berliner Ausgabe, war Barth zuerst durch Naumann, dann durch Rade begegnet, der sie nach Kriegsausbruch in mehreren Nummern der CW abdruckte.

<sup>224</sup> 463CD-464A. „Will denn Gott das alles? Will denn Gott, daß die Menschen einander massenweise umbringen? Aber nun sagt man: Ja, der Krieg ist furchtbar, aber er ist doch von Gott, wenn er um eine gerechte Sache geht. Dann hilft Gott denen, die Recht haben. Ja, so sucht man sich dann zu entschuldigen. So hat selbst ein Mann, der dem Herzen Gottes so nahe stand wie Luther, reden können. Er hat eine besondere Schrift geschrieben darüber, daß die Christen mit gutem Gewissen Krieg führen dürften.“ (463CD) Luther vergleiche das Kriegführen mit dem Töten des Henkers auf Befehl der Obrigkeit. „Und darum sei er (der Krieg) eine gerechte Sache.“ (464A)

<sup>225</sup> 464A. Vom jetzigen Krieg gilt: „Man kann da auf keiner Seite von einer gerechten Sache reden. Die Großmächte, die jetzt miteinander im Krieg stehen, haben sich jahrzehntelang voreinander gefürchtet und haben einander jahrzehntelang gegenseitig bedroht mit immer stärkeren Rüstungen. Wer ist damit vorangegangen? wer hat sich am meisten gefürchtet, am stärksten die anderen bedroht? Wer ist jetzt schließlich schuld gewesen, daß das übervolle Faß zum Überfließen gekommen ist? Das wird wohl der findigste und unparteiischste Geschichtsschreiber nicht ausmachen können, . . . Man wird schließlich nur sagen können: es war in diesen Völkern Europas am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ein ungeheurer Ehrgeiz, eine Eifersucht und ein Hochmut sondergleichen, . . . Von einer gerechten Sache kann da ehrlicherweise auf keiner Seite die Rede sein, und darum auch nicht davon, daß Gott sich nun auf diese oder jene Seite stelle und der gerechten Sache zum Sieg ver helfe.“ (464B-D)

innersten Wesen Gottes völlig fremd. Und wenn sie nun trotzdem geschehen, so gibt es dafür nur eine Erklärung: daß dieses innerste Wesen Gottes auch den Menschen völlig fremd ist. Sie handeln bei diesem Tun vom ersten bis zum letzten Schritt nicht in Gottes Sinn und Auftrag, sondern gegen ihn. Sie können sich darum auch nicht auf ihn berufen, ihn nicht zu Hilfe rufen, nicht von ihm verlangen, daß er für sie Partei nehme.<sup>226</sup> Gott steht den sich bekriegenden Gegnern in seinem Zorn gleich fern und in seiner Liebe, die sie zu sich ziehen möchte, gleich nahe, und dies in Sieg und Niederlage; Unterlegene mögen deshalb „die Erfahrung machen, daß sie gerade dadurch Gottes Reich nähergekommen sind“.<sup>227</sup>

Gott und der Krieg, wer dürfte den Ewigen um vergänglichen Sieg bitten. „Und wie dürfen wir ihn um Erfolg bitten, wenn wir auf krummen gottlosen Wegen sind?“<sup>228</sup> Die Christenheit müßte vielmehr, ja sie muß erwachen und sich auf die Offenbarung Gottes in Jesus besinnen, die sie so widersinnig und schändlich zurückgestellt hat: „So gehts nicht weiter! Zum letzten Mal haben wir nun gebetet und gedankt für siegreiche Schlachten! Zum letzten Mal haben wir Gott hineingezogen in unseren ruchlosen Wunsch, über die anderen, über unsere Brüder Meister zu werden!“<sup>229</sup> Die Christenheit hat zwischen Gott und dem Krieg zu wählen. „Und weil wir doch zu Gott aufblicken wollen, darum wollen wir den Haß und die Drohung und den Krieg nicht mehr, wir wollen umkehren auf unseren bösen Wegen, wir wollen innerlichst andere Menschen werden, ein neues Volk, das auf Gottes heiligen Willen aufmerkt.“<sup>230</sup> Eigentlich muß die ganze Menschheit zu der Erkenntnis und dem Entschluß kommen: „Wir wollen den Krieg nicht mehr, wollen das alles nicht mehr in den Herzen und Gewohnheiten und Zuständen, was zum Kriege führen muß.“<sup>231</sup> Käme es zu diesem Entschluß, dann wäre der gegenwärtige Krieg ein Segen.<sup>232</sup>

Damit endet die Abhandlung und die Predigt kehrt vom reinen Bilde Gottes und der Frage, wie Sieg und Niederlage sich vor ihm darstellen, zur Frage des falschen und rechten Gebets in diesen jetzigen Kriegszeiten zurück.<sup>233</sup> Die Bedeutung der Gegenwart ist, daß Gott den europäischen Völkern mit Zorn und Gnade nahetritt wie lange nicht, und sein Wille ist nichts Geringes in diesem Augenblick. Seinen Zorn erfahren wir im Krieg, aber die Gnade erfahren wir, besinnen

<sup>226</sup> 464D.465A

<sup>227</sup> 465B. „Gott steht ihnen wie ihren Feinden gleich fern in dem Zorn, mit dem ihn ihr Wesen erfüllt, aber auch in der Liebe, mit der er sie beide aus ihrer Verwirrung zu sich ziehen möchte. Und das bleibt sich nun gleich im Sieg oder in der Niederlage. Sie können vielleicht siegen, und doch stehen sie unter dem schweren Zorn Gottes, der früher oder später ihnen zeigen wird, daß er seiner nicht spotten läßt. Sie können aber auch unterliegen und dabei die Erfahrung machen, daß sie gerade dadurch Gottes Reich nähergekommen sind.“

<sup>228</sup> 465C. Forts: „Wie dürfen wir ihm danken, wenn wir auf diesen Wegen ferne von ihm Erfolg gehabt haben? Was für eine jammervolle Verblendung zeigt sich in diesem Bitten und Danken!“

<sup>229</sup> 465D. Forts: „Zum letzten Mal sind wir in dem Wahn gewesen, um des Rechtes willen und in der Kraft Gottes hassen und töten zu müssen! Wir können nicht mehr, es ist eine zu furchtbare Lüge, das alles. . . , da sollten wir überhaupt mit ruhigem Gewissen zu Gott aufblicken können? Das können wir nicht mehr, das ist zu frevelhaft, zu heuchlerisch, zu gottlos.“ (bis 466A)

<sup>230</sup> 466AB. Forts: „O wenn der Krieg diese Folge hätte, daß die Menschheit oder doch wieder ein großer Teil der Menschheit dieser Erkenntnis näher käme: Gott will den Krieg nicht!“ (Der letzte Satz schon 403D)

<sup>231</sup> 466C

<sup>232</sup> 466C. Dies, ohne mit dem zuvor Gesagten in Widerspruch zu geraten: „Ja, ein Segen! Wir sagten ja vorhin, der Krieg, auch dieser Krieg sei nicht ohne Gott. Das kann wie ein Rätsel erscheinen, nachdem wir nun eben hörten: Gott will den Krieg nicht! Und es ist doch kein Rätsel. Gott läßt uns Menschen eben unseren Weg gehen, das ist. Wir fangen an mit der Selbstsucht, wir fahren fort mit dem Haß, und wir endigen mit dem blutigen, mörderischen Krieg. Wir sündigen und sündigen, und plötzlich strafen wir uns selbst aufs furchtbarste. Das will Gott. Das ist seine Ordnung, obwohl er den Krieg nicht will. Er will aber, daß uns durch den Krieg unsere Sünde verleidet werde, weil der Krieg nichts anderes ist als die Folge der Sünde. Wenn die Sünde und ihre Folgen dann so mächtig geworden sind, dann kann die Gnade umso mächtiger werden.“ (466D. Vgl BwTh I 10D; Barth am 4.IX.1914, „soziales Unrecht“ einbeziehend) Dann kann „die Kraft der Gnade“ „uns den vergessenen Weg der Wahrheit und des Friedens“ führen: die Stelle „auch dieses schrecklichen Krieges“ „in Gottes Friedensgedanken über uns“ (467A)

<sup>233</sup> 467A-468C. Der Beschluß wendet das Ergebnis auf die Gegenwart an. „Und darauf kommt es nun an für uns Menschen, daß wir von dem Zorn und von der unaussprechlichen Gnade Gottes, die den europäischen Völkern jetzt so nahe tritt, eine lebendige Erfahrung bekommen. Alles andere hilft uns nichts. Sieg und Niederlage können sich auch diesmal wieder gar bald in ihr Gegenteil verwandeln.“ (467AB)

wir uns auf „den vergessenen Weg der Wahrheit und des Friedens“, in Jesus einst offenbart, von uns derzeit „in die Rumpelkammer gestellt“.<sup>234</sup> War die Geschichte der Menschheit durch Jahrtausende „eine Geschichte von Siegen und Niederlagen“, indem die Menschen immer wieder ihre eigenen Wege gingen und Gott es geschehen ließ, nun „sollten wir alle durch den Sturm dieser Zeit, an dem die Menschen selbst schuld sind, Gott mit uns reden lassen“.<sup>235</sup> Wie nicht zu überhören ist, schließt der Prediger in seinem letzten Teil die neutrale Schweiz aufs neue mit der europäischen Menschheit zusammen. „Auch wir Schweizer wollen nicht so denken und nicht so beten (wie in den Jahrtausenden der wechselnden Geschichte von Siegen und Niederlagen geschehen). Ja wir wollen beten für unser liebes Vaterland, aber nicht nach der Weise der alten Juden und Heiden, nicht zu einem Kriegsgott oder Siegesgott.“<sup>236</sup> „Auch wir sind durch unser ganzes Wesen mitschuldig an den heutigen Zuständen auf der Erde. Sondern beten wollen wir, wie Jesus uns geheißt hat: dein Reich komme! dein Wille geschehe! und vergib uns unsere Schulden! und erlöse uns von dem Bösen!“<sup>237</sup> „Das sei unser Kriegsgebet, das Kriegsgebet eines neutralen Volkes, liebe Freunde.“<sup>238</sup> Es möge den Völkern einmal beschieden sein, dies „Kriegsgebet um den Gottesfrieden“ miteinander zu beten.<sup>239</sup> „Werden wir durch die Schrecken dieser Zeit aufmerksam werden auf . . . die eine Religion, die die wahre ist? Gott gebe es uns. Wenn wir *so* beten, dann erhört er uns. Denn dann stehen wir auf festem Boden. Dann haben wir unser Herz dort, wo nicht mehr Wandel und Vergänglichkeit herrscht, sondern Bleiben, Sicherheit und Festigkeit.“<sup>240</sup>

(1) Das Kriegsgebet fällt in die Jahrtausende der Menschheit vor Jesus Christus zurück. Dieser offenbarte die Transzendenz Gottes: die absolute Erhabenheit über das Unvollkommene, das Böse. Das natürlich-selbstsüchtige Kriegsgebet ist gottlos und findet so wenig Gehör wie das selbstsüchtige Jammern der Safenwiler Frauen um ihre Männer. Das Kriegsgebet widerspricht wie der Krieg dem evangelischen Doppelgebot der Liebe, Jesus ist aus der Rumpelkammer hervorzuholen. (2) Die innerlich zu wählende Neutralität der Schweiz war nicht zu widerrufen, vielmehr nur zu bekräftigen, wie der Prediger vor seiner Abhandlung über Gott und den Krieg auch nicht versäumt zu tun; denn die innere Freiheit der Neutralität bietet die Gelegenheit, über das reine Bild Gottes und die Wege, die er führt, nachzudenken, der unvergleichliche Vorzug der Neutralität. (3) Die Frucht dieses Nachdenkens ist die (mit Predigt 235 wiederholte) Einsicht,

<sup>234</sup> 467A.460AB

<sup>235</sup> 467BC. „Solange jetzt bloß um Sieg und Erfolg gebetet wird, solange hört er uns nicht, solange werden wir durch eigene Schuld immer nur neuen Stürmen entgegengehen.“ (467C)

<sup>236</sup> 467C. Forts: „Nicht das kleinliche selbstsüchtige Gebet: Verschone unsere Häuser, zünd lieber andere an! Auch wir könnten ja im Ernstfall keinesfalls mit unserer gerechten Sache prahlen! Auch wir könnten nicht ohne weiteres verlangen, daß der liebe Gott gerade hinter unseren Soldaten und Kanonen stehen müsse.“ Gegen die Selbstsucht solchen neutralen Gebets wie des Kriegsgebets kommt die folgende Pred, Nr 238, auf die seit dem KU 1910/11 als zum Doppelgebot der Liebe hinzutretendes drittes Element des Christlichen erkannte Selbstverleugnung zurück. In der Bettagspred I ist die Selbstsucht Gegenstand des Bußteils.

<sup>237</sup> 467D. Forts: „Herr, mach uns frei, nicht von den Feinden, sondern von den Mächten der Finsternis, die in uns und unter uns sind, von der Lüge und vom Hochmut, vom Geiz und vom Leichtsin.“ (Zu letzterem vgl 455B.441D.442A.433B) Die sechste Bitte auslassend, legt Barth allen Nachdruck auf die siebte. „Herr, laß uns siegen, nicht über fremde Völker, sondern über uns selbst mit unserer Selbstsucht. Herr, laß uns triumphieren, nicht in äußeren Erfolgen, sondern indem wir uns füllen und stark machen lassen von deiner Liebe und Freiheit und Gerechtigkeit.“ – Wiederholt Barth hier die Deutung des Krieges als Gericht und göttlichen Ruf zur Umkehr (437Dff; Pred 235), so verschiebt sich wegen der praktischen Beziehung auf das Safenwiler Leben die Begründung ein wenig von der Kritik der europäischen Kultur und Zivilisation auf die Kritik des alltäglichen Lebens (zB Leichtsin wie in früheren Friedenszeiten).

<sup>238</sup> 468AB. Danach könnte man einen förmlichen Schluß der Predigt beginnen sehen. Wichtiger ist, daß mit dem letzten, 467A beginnenden Abschnitt (im Zeichen der Gottesfrage unter Abkehr von den äußeren Ereignissen) die Wendung nach innen beginnt, indem der Prediger die zu gelobende Buße vorspricht; s die folgende Buß-Predigt vor dem Bußtag.

<sup>239</sup> „Wird es dazu kommen? Werden wir alle, wir Schweizer und die anderen, jene lebendige Erfahrung vom Zorn und von der Gnade Gottes machen?“ (468B)

<sup>240</sup> 468BC. Forts: „Was menschlich ist, das ist vergänglich. Was göttlich ist, das bleibt.“

daß im gegenwärtigen Krieg das christliche Europa sich selber straft. Ganz Europa muß zu dieser Erkenntnis erwachen, und der Wille muß daraus erwachen und weltweit sich ausbreiten in der Menschheit: „Wir wollen den Krieg nicht mehr, wollen das alles nicht mehr in den Herzen und Gewohnheiten und Zuständen, was zum Krieg führen muß.“<sup>241</sup> (4) Zu besagter Erkenntnis und dem daraus folgenden Wollen muß auch die Schweiz erwachen. „Auch wir sind durch unser ganzes Wesen mitschuldig an den heutigen Zuständen auf der Erde.“<sup>242</sup> Ohne daß die vorige Predigt widerrufen würde, schließt diese folgende doch mit der Solidarität der Schweiz in Schuld und Hoffnung. (5) Dem über vorübergehende Parteinahme in seinen ewigen Zielen erhabenen Wesen und Willen Gottes entspricht als Gebet allein das Unservater als Gebet der ganzen Menschheit und ein auf das ewige Reich Gottes gerichtetes innerliches Streben. So sei auch das Unservater das Kriegsgebet des neutralen Volkes, wonach der Prediger fortfährt: „O wie wird das sein, wenn wir einmal alle von Herzen so denken und so beten werden! O wie wird das sein, wenn einmal auch die anderen Völker um uns her, die jetzt berauscht sind von Haß und Leidenschaft, wieder mit uns dieses Kriegsgebet um den Gottesfrieden beten werden!“<sup>243</sup> Der Prediger schließt: „Was menschlich ist, das ist vergänglich. Was göttlich ist, das bleibt.“ (6) Predigt 237 gehört zu Nr 236 hinzu und erst miteinander beschreiben sie Beruf und Aufgabe der Schweizer Neutralität im Blick auf die Zukunft Europas, der Welt.

(7) a) Die Abhandlung über Gott und das Kriegsgebet hat dem Prediger offenbar einen neuen, starken Eindruck von der Transzendenz Gottes und dem Abstand zwischen Himmel und Erde vermittelt; und dies über „Der Glaube an den persönlichen Gott“ hinaus, das dort gezeichnete Bild verschärfend. b) Mit der verschärften Transzendenz ist das geschichtliche Walten Gottes (im Vortrag und Aufsatz von 1913 nicht berührt) fremder geworden und die Einsicht in seinen Willen schwieriger. c) Mit dem Abstand zwischen Himmel und Erde verschärfte sich der zwischen Natur und Geist, menschlicher Tierheit und gebietendem Willen Gottes. Menschliche und göttliche Gerechtigkeit stehen noch schärfer als im Dezember 1911, unvermittelbar einander entgegen. d) Die Völker (und ihre Staaten) sind biblische Größen, ihre Konflikte aber lassen sich nur als solche von niedrigster tierischer Natur denken. e) Mit dem Staat rechnet Barth nur für innenpolitische Konflikte und Kompromisse (nämlich, reformgesonnen, in der sozialen Frage).

*Predigt 238 vom 13. September 1914:*<sup>244</sup> Der erste Teil<sup>245</sup> handelt vom Krieg, der unversehens ausbrach, eben so wie der Sturm das Schiffelein auf dem Meer überfiel, „und ans Ufer gibt es keinen anderen Weg als den mitten durch die Wellen hindurch“.<sup>246</sup> Jäh schreckten „Anzeichen des heranziehenden, immer unvermeidlicheren Unheils“ die Völker aus ihrer Ruhe auf. „Dann der plötzliche Stillstand alles bisherigen Lebens, die unerhörte Unterbrechung der Arbeit und der Freude, der Kulturwerke und der Sünden der Friedenszeit, die jähe Angst: was wird nun werden? was sollen wir essen? was sollen wir trinken?“ Immer neue Armeen marschierten gegeneinander auf, hinter ihnen verfolgten Millionen die Ereignisse „mit einer Spannung, die jedes andere Interesse ausschließt“.<sup>247</sup> „Wer wollte ausmachen, wer den Sturm entfesselt hat? Alle Anklagen gegen einzelne Persönlichkeiten und Völker sind albernes Geschwätz vor Gott. Solche Katastrophen werden nicht von heute auf morgen gemacht.“<sup>248</sup> Die Wassertropfen der Welle, die

<sup>241</sup> 466C

<sup>242</sup> 467D. Vgl die Predigt zur Berner Landesausstellung, Nr 224.

<sup>243</sup> 468A

<sup>244</sup> 468-481 zu Matth 8,23-26 (Stillung des Sturms auf dem Meer).

<sup>245</sup> 470B-474C

<sup>246</sup> 470C

<sup>247</sup> 470Df

<sup>248</sup> 471A. „Die Schuld liegt tiefer, als daß man sie diesem oder jenem eifertig zuschieben könnte.“ Vgl Pred 1913,621Bf (Nr 243); Pred 1914, 458C.464BC.478Df.532ff, bes 535Df (Nr 243); Fähler 90. Gefragt, wofür gekämpft wird, werden viele in ihren Sprachen das Vaterland nennen; aber warum muß ein Vaterland das andere bekämpfen? (471BC)

Luft im Sturm, die Gewitterwolke: „Sie alle müssen. Und so mußte jetzt Krieg sein. Wir wissen nur, daß er da ist. Und daß er schrecklich, scheußlich ist.“<sup>249</sup> – So malt der Prediger im ersten Teil den Kriegsausbruch dem unversehens gekommenen Sturm vergleichbar als alle Lebensgewohnheiten umstürzende plötzliche Katastrophe. War (zum zweiten) der Krieg immer „etwas Fürchterliches“, so macht die Vervollkommnung der Kampfmittel, die Verstärkung der Leidenschaft und die Vermehrung des Leidens in dem modernen Krieg den Widerspruch zwischen raubtierhafter wilder Rohheit und der hohen Stufe europäischer Kultur und Zivilisation unerträglich; er muß einen „irremachen an allem, was die Menschen seit Jahrhunderten geglaubt und geleistet haben“.<sup>250</sup> Und solche Leiden fügen (zum dritten) Menschen einander zu. „Wann werden die Menschen aufwachen und Menschen werden?“<sup>251</sup> Ein Ende ist nicht absehbar; ist es überhaupt möglich?

Der zweite Teil<sup>252</sup> der Predigt ist dem Hilferuf und dem Tadel des Kleinglaubens gewidmet. Ob trotzig wegen der Zumutung solchen Schicksals oder in großer Angst gerufen, der Hilferuf ist die erste natürliche Regung. „Wir alle, auch die Ernsteren und Aufrichtigeren, nicht nur die, die erst jetzt, bei dieser Gelegenheit, ihr Christentum wieder hervorholten, . . . wir alle waren doch oft mit unseren Gedanken und unserem ganzen Wesen, sehr weit weg von Gott.“<sup>253</sup> „Als der *Anfang* eines rechten Dankes an Gott und eines rechten Betens zu ihm mag dieser Ruf („Herr, hilf uns, wir verderben!“) laut werden.“<sup>254</sup> Sonst verdienen wir, Kleingläubige genannt zu werden.<sup>255</sup> Um durch Zeit und Ewigkeit zu kommen, dafür genügt jener kleine Gaube des Anfangs nicht.<sup>256</sup> „Wir müssen um jeden Preis weiter, höher hinauf. Wir haben Gott noch nicht gefunden, wir haben das, was wir brauchen, noch nicht gefunden, wenn wir hier bleiben wollten.“

„Weiter? Wohin?“ fährt der Prediger mit dem dritten Teil<sup>257</sup> fort, um dessen willen er die Predigt begonnen. „Nun, was hätten denn die Jünger Jesu tun sollen, statt bloß so aufgeregt zu jammern und aufzubegehren? Sie hätten daran denken sollen, daß Jesus bei ihnen war. Wer glaubt, der fürchtet sich nicht.“<sup>258</sup> Hätten sie auf Jesus gesehen, so wären die Jünger Gottes gewiß gewesen. „Wer Gottes gewiß ist, der hat allem Unglück und Gefahr gegenüber eine ganz

<sup>249</sup> 471BC

<sup>250</sup> 472AB. „Was sollen wir sagen, wenn wir unmittelbar hintereinander etwa das Bild unserer Landesausstellung und die nächtlichen Blutbäder von Mülhausen und Löwen uns in Gedanken vor Augen stellen? Das soll beides die europäische Menschheit sein? Und es soll wahr sein: sie will das beides sein: die Blüte des geistigen und materiellen Fortschritts und eine Bande von Raubtieren, die sich um einer Wahndee von Rasse und Macht willen gegenseitig anfällt und umbringt? Muß dieser fürchterliche Widerspruch einen nicht irremachen an allem, was die Menschen seit Jahrhunderten geglaubt und geleistet haben?“

<sup>251</sup> 474A. Vorerst gibt es noch „tolle Kriegsbegeisterung“ und „gotteslästerliche Gebete“. (474B)

<sup>252</sup> 474C-477B

<sup>253</sup> 475AB. Forts: „Wir ehrten und respektierten ihn, aber wir machten es alle im Grunde ein wenig ohne ihn, ohne es zu merken. Wir fühlten uns so sicher. Wir waren so zufrieden mit uns selbst und mit unserer Lage.“ Die lange geschlafen haben, meinen nun, Gott wecken zu müssen. „Gott hört auch solche ängstlichen und verworrenen Gebete, so jämmerlich und selbststüchtig sie oft sind.“ (475C)

<sup>254</sup> 475D

<sup>255</sup> Natürlich als Anfang, ist er doch „ein kleiner, ein heidnischer Glaube, ein Glaube, der eines Christen nicht würdig ist. Er hat keinen Halt und keine Tiefe. Er hat keinen Ernst und gibt keinen Trost und keine Kraft.“ (476AB) So kam am 2. August manches in die Kirche, „das in der Woche vorher ebenso schlotternd auf die Sparkasse und in den Spezereiladen gesprungen war, um für sein liebes Ich zu sorgen, obwohl es wußte, wie es damit der Allgemeinheit schadet“. (476B) „Das war ein kleiner Glaube, Glaube ohne Ernst.“ Er war nicht dazu angetan, „eine wirkliche, ernsthafte Prüfung“ zu bestehen. (476C) Der Prediger ist darum besorgt, daß er „in der Zeit der Ruhe nach dem Sturm“ wiederkehren wird, „wo sie dann wieder so sicher und zufrieden und selbstgefällig einhergehen und alles ansehen und anstellen werden, genau wie sie es vorher getan. Ein kleiner Glaube, ein Furchtglaube, der keine Früchte trägt, ein Glaube, der sich nur ein klein wenig herauswagt aus den Niederungen, wenn das Unglück allzusehr auf die Finger brennt, um dann sofort, wenn er Ruhe hat, wieder zurückzuhupfen dahin, woher er gekommen ist.“ (476D)

<sup>256</sup> 477AB

<sup>257</sup> 477C-481A; erster Abschnitt des dritten Teils 477C-478D.

<sup>258</sup> 477C

bestimmte Haltung. Er kennt den, der der Herr ist über alles, was geschieht, und er weiß aufs klarste, was er von diesem Herrn zu erwarten hat. Er kennt ihn als den, der heilig ist und gerecht; als den, der die Weisheit und die Liebe ist, und er weiß, daß dieser Gott über alles Meister werden muß und werden wird. Warum sollte er Angst haben vor Wind und Wellen?<sup>259</sup> Wer Gottes gewiß ist, mag die Gefahr mit klaren Augen sehen, „aber er sieht sie gleichsam vom Standpunkte Gottes aus. Da unten, tief unten, Wind und Wellen auf dem See Genesareth. Was haben sie zu bedeuten vor Gott?“<sup>260</sup> Wie könnte er Jesus im See Genesareth endigen lassen, „mitten in seinem Werk“? So heißt es für seine Getreuen: „Hindurch! Gerudert und auf Gott gewartet! Aber nicht gejamert und geklagt.“<sup>261</sup> Jesus, des Vaters gewiß und mit dessen Willen ganz eins, stillte den Sturm, wie natürlich. So zeigt uns Jesus, meint der Prediger, was wir in dieser ersten Bettagszeit bei Gott suchen müssen, damit „es auch für uns ganz natürlich und selbstverständlich wird“, „daß wir in diesem gegenwärtigen Sturm nicht umkommen, sondern sicher durch die Wellen fahren unserem bestimmten Ziel entgegen“.<sup>262</sup> So zeigt sich uns vom Standpunkt Gottes aus zum ersten der Weg durch die Katastrophe, der Weg hindurch; der Weg, den man gehen kann, „weil Gott mit uns geht“.

Auch in der Predigt am ersten Kriegssonntag Anfang August und in der vom gegenwärtigen Krieg als Gericht vor drei Wochen hatte Barth ihn als Katastrophe geschildert und so bezeichnet.<sup>263</sup> Nach Schuldigen für den großen Krieg der europäischen Völker suchen zu wollen, das heißt nach Schuldigen, die man benennen und allein dafür haftbar machen könnte, lehnt der Prediger wie zuvor im ersten Teil über die Katastrophe, jetzt (in einem zweiten Abschnitt<sup>264</sup> des dritten Teils dieser Predigt, die über den Kleinglauben hinauszugelangen drängt) als „Politisieren“ ab; dafür sind „die Ereignisse“ „viel zu ernst und zu groß“.<sup>265</sup> Die Katastrophe hat ihren Grund „in einer falschen Stellung zum Leben, die die europäischen Völker seit Jahrhunderten eingenommen haben“. Safenwil, wo man soeben Jesus den Kleinglauben tadeln hörte, kann sich nicht ausnehmen von den Völkern, die „wohl vor Jahrtausenden das Evangelium Jesu gehört“ haben, „aber nur mit halbem Ohr. Sie haben für Jesus Kirchen gebaut und Pfarrer angestellt und Anstalten gegründet und Missionare ausgesandt zu den armen Heiden, aber das alles waren mehr Worte und äußerer Firnis, in Wirklichkeit waren sie selber noch arme Heiden.“<sup>266</sup> Es gab wenig Widerspruch; „es war ihnen ganz selbstverständlich, daß man von

<sup>259</sup> 477C. Er muß Gottes gewiß bleiben, darf ihn nicht aus den Augen verlieren. „Solange hat das schwerste Unglück und die größte Gefahr einfach keine Macht über ihn.“ (477D)

<sup>260</sup> 477D. Sie zur Ruhe zu bringen, ist gewiß sein Wille.

<sup>261</sup> 478A. Und um seinen Freunden zu zeigen, wie sie hätten sein müssen, tat Jesus „das Erstaunliche: *er stand auf und bedräute den Wind und das Meer, da ward es ganz stille*. Das ist für uns erstaunlich, auch für die Jünger war es erstaunlich, für Jesus war es das Selbstverständliche, das Natürliche. Jesus war mit dem Willen Gottes ganz einig geworden, er nannte ihn seinen Vater im tiefsten, wahrhaftigsten Sinn; er dachte über alles, auch über die Gefahr und das Unheil so, wie Gott darüber denkt; darum konnte er jetzt auch handeln dagegen, wie Gott handelt, er konnte darüber Meister werden.“ (478B; vgl. Pred 1913,327ff; Nr 174)

<sup>262</sup> 478C. „Dann könnten wir jetzt auch so klar und zuversichtlich vom Standpunkte Gottes aus auf das kriegsdurchwühlte, von Blut und Tränen benetzte Europa und auf unsere kleine Schweiz mittendrin herniederblicken. Wir wüßten dann: durch dieses alles führt ein Weg hindurch, und diesen Weg würden wir gehen, weil Gott mit uns geht.“ (478D)

<sup>263</sup> 433Cff

<sup>264</sup> 478D-480BC

<sup>265</sup> 478Df: „*Dieses alles mußte so kommen*“ überschreibt er den Abschnitt und fährt fort: „Ja, es mußte. Und der Grund dieses Müßens liegt viel tiefer, als die Oberflächlichkeit meint. Die Ereignisse sind viel zu ernst und zu groß, als daß man darüber politisieren sollte: der und der, die und die haben sie auf dem Gewissen.“

<sup>266</sup> 479A. Zu „Firnis“ vgl. 397Df.491D. Forts: „Das Evangelium sagt: wirf alles weg, um Gott ganz zu haben! Wir europäischen Menschen sagten: wir wollen es gut haben. Das Evangelium sagt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Wir setzten das Geld an die Stelle des Nächsten. Das Evangelium sagt: wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst; wir sagten: in dieser Welt gilt das Evangelium der Macht und der schrankenlosen Konkurrenz. Das Evangelium sagt: Ihr seid alle Brüder! Wir sagten: Jeder ist sich selbst der Nächste. Das Evangelium sagt: das Reich Gottes kommt, wartet darauf und bereitet euch vor, hineinzugehen. Wir antworteten, indem wir Weltreiche aufrichteten, die eins wie das andere auf List und Gewalt, auf Kanonen und Bajonetten gegründet waren.“ (bis 479C)

allem, was das Evangelium sagt, so ziemlich genau das Gegenteil tue.<sup>267</sup> Da mußte die Katastrophe kommen, und es ist töricht zu jammern: „Herr, hilf uns, wir verderben!“ Noch viel törichter ist es, nun trotzig zu klagen: wo bleibt nun Gott, der ein Gott der Liebe sein will?<sup>268</sup> Diesen Trotzig stellt der Prediger die Gegenfrage: „Aber wo blieben *wir*, mit unserem Glauben an diesen Gott der Liebe, mit dem Gehorsam, den wir ihm schuldig waren? Das ist das Ende *unserer* Wege, was jetzt da draußen geschieht; das Ende unserer Wege, die am Evangelium vorbei auf krummen Wegen darum herum führten.“<sup>269</sup> Der Krieg lehrt nicht, daß kein Gott sei, sondern daß er lebt und sein Zorn offenbar wird über den Völkern des christlichen Europa. Darum: „Das alles mußte so kommen.“

Zuletzt tritt der Prediger mit Jesus nochmals auf den Standpunkt Gottes, „daß *das alles nicht so bleiben muß*“.<sup>270</sup> Es wird anders, sobald wir den Einklang mit Gottes Willen suchen und wollen, was Gott will. „Was Gott will, ist uns im Evangelium deutlich genug gesagt, im Evangelium Jesu nämlich, im reinen, lauterem Evangelium des Neuen Testaments, nicht in dem verwässerten, getrübbten, weltlichen Ding, das die verschiedenen Kirchen daraus gemacht haben.“<sup>271</sup> In der Liebe zum Vater, der aus der Wahrhaftigkeit folgenden Selbstverleugnung und der Gesinnung, welche die Gemeinschaft mit den Brüdern sucht, hören die Übel der Gegenwart alsbald auf. Das erlösende Wort Gottes ist „offenbar seit 2000 Jahren, lebendig unter uns in Jesus Christus, dem Heiligen und Gerechten“.<sup>272</sup> Die Schicksalsfrage der Zeit ist, „ob wir nun zu diesem innerlichen Willen Gottes eine neue Stellung einnehmen, ob wir Ja sagen werden zu dem erlösenden Wort, das er uns so lange schon anbietet“.<sup>273</sup>

(1) In dieser Bettagspredigt vor dem Bettag stellt der Prediger Barth den Krieg der christlichen Völker Europas zum dritten Mal unter ein göttliches Muß.<sup>274</sup> (2) Barth wiederholt auch die kulturkritische Deutung des Krieges: Was europäische Kultur und Zivilisation geschaffen haben, kommt jetzt alles der Katastrophe und der Unmenschlichkeit darin zugute. (3) Die Ursache ist das halbe Ohr für das Evangelium seit 2000 Jahren, was heißt: seit der nachapostolischen Zeit. (4) Das reine alte Evangelium (Gottesliebe, Selbstverleugnung, Bruderliebe), von kirchlicher Verfälschung befreit, ist das erlösende, endlich zu hörende Wort Gottes. Daß die Selbstverleugnung<sup>275</sup> genannt wird, ist die Frucht der Besinnung auf das Kriegsgebet. Um Sieg und Erfolg im Krieg mochte man in Heidentum und Altem Testament zum Gott des Volkes beten, auf dessen Selbstsucht beschränkt. Den allein ewigen Zielen der Majestät (Allmacht und Allgewalt) des durch Jesus offenbarten Gottes, der Selbstsucht, Hochmut und Haß des Krieges

<sup>267</sup> 479D

<sup>268</sup> 479Df; vgl 474D.475D

<sup>269</sup> 480A. Forts: „Das Heidentum, dem wir heimlich anhängen, während wir Christen hießen, ist jetzt auch äußerlich hervorgebrochen, so furchtbar wie vielleicht noch nie, und es konnte nicht anders sein, es mußte in Wahnsinn und Leid, in Mord und Tod hervorbrennen. Was hat uns das zu sagen? Daß kein Gott ist? Nein, daß ein Gott lebt, der heilig und gerecht ist, der seiner nicht spotten läßt.“

<sup>270</sup> Dritter und letzter Abschnitt des dritten Teils der Predigt, 480C-481A. Es bleibt so, verharren wir auf den eigenen Wegen.

<sup>271</sup> 480C. Forts: „Da gilt nur die Liebe zu ihm, dem Vater, und darum kann es da keinen Götzendienst des Geldes und der Macht mehr geben. Da gilt nur die Selbstverleugnung, die auf der Wahrhaftigkeit beruht, und darum gibt es da keinen Rassenhochmut mehr und keinen Militarismus. Da gilt nur die Gesinnung, die mit den Brüdern Gemeinschaft sucht und Gemeinschaft pflegt in allen Dingen, und darum ist da das Ende der Konkurrenz und der Völkerkonflikte.“ „Dann gibt es keinen Krieg mehr. Dann hört das alles, was uns jetzt schreckt und ängstigt, sofort auf.“ (481A)

<sup>272</sup> 480Df

<sup>273</sup> 481A. „Es wird alles in Ordnung kommen, was uns jetzt weh und angst macht. Wir wissen nicht, wann das geschehen wird. Es wird auch von uns abhängen.“ (481B) Die Predigt endet: „Noch einmal: Gott wartet auf uns.“ (481C)

<sup>274</sup> Pred 232.235.238. Die Katastrophe ist viel zu groß, als daß es genüge, Schuldige zu suchen. Dennoch bleibt bemerkenswert, daß Barth die Illustration des göttlichen Muß gerne in Naturnotwendigkeiten sucht.

<sup>275</sup> Vgl schon KU 1910/11.

nicht will, ist allein das menschheitliche Reichsgebiet des Unservaters angemessen, das bei dem Beter Selbstverleugnung voraussetzt.

*Predigt 239 vom 20. September 1914 (Bettag I):*<sup>276</sup> Die Vormittagspredigt zum eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag hält die Ordnung ein und widmet auch dieses Jahr den viergegliederten ersten Teil dem Dank. Es versteht sich, daß der Dank für gnädige Bewahrung „vor der ungeheuren Kriegswohle, die jetzt durch die Welt geht,“ an erster Stelle steht.<sup>277</sup> Nach einem ersten Schreck ist auch das Erwerbsleben wieder in Gang gekommen. „Gott hat Großes an uns getan, ohne daß wir auch nur den leisesten Grund dafür angeben könnten, warum er es nun gerade uns so gnädig gemacht hat.“<sup>278</sup> „Aber wir müssen tiefer gehen.“<sup>279</sup> Der erste tiefere Grund, Gott zu danken, ist, daß die neutralen Schweizer „bis jetzt nicht in die Lage gekommen sind, Unrecht zu tun. Es ist eine große Gnade Gottes, daß die schweizerischen Gewehre bis jetzt nicht haben *losgehen* müssen, daß unsere Hände bis jetzt von Blut rein sind, daß unsere Soldaten an dem großen scheußlichen Bruch der Bruderliebe bis jetzt nicht beteiligt sind. Wir würden sie ja ganz gewiß nicht minder lieb haben und achten, wenn es anders wäre, aber es ist doch etwas Großes, wenn wir bis jetzt von ihnen wissen dürfen: sie haben nicht getötet!“<sup>280</sup> – Den zweiten tieferen Grund zu danken gibt die den Schweizern mögliche innere Neutralität: „Daß wir uns innerlich nicht müssen *hineinreißen* lassen in den Sturm oder Rausch, in dem sich jetzt alle diese kriegführenden Völker befinden. Was lebt jetzt da für eine Masse von Haß und Verachtung in Millionen von Herzen! Wieviel böse Worte fliegen hin und her über die Grenzen, was für unheilbaren Selbsttäuschungen über die eigene Unschuld und Vortrefflichkeit geben sich jetzt draußen die Massen und selbst die gebildeten und christlichen Kreise hin!“<sup>281</sup> – Einen dritten Grund zu großer Dankbarkeit gegen Gott ergibt, „daß wir als Schweizer und als Christen überhaupt eine solche große Zeit erleben dürfen. Denn es ist eine große Zeit, das muß man immer wieder sagen, trotz aller Teufelei, die sie zum Vorschein bringt; trotz aller Bedrängnis, in die sie uns versetzt. Vor allem eine Zeit, die uns wieder einmal große Gedanken gebracht hat.“<sup>282</sup> Und der Prediger zählt etwa fünf „große Gedanken und Fragen“ auf, die ein jedes in Safenwil wenigstens kräftig berührten: (1) Die Menschheit, die Freude und Leid teilt, Sünde und Gerechtigkeit. (2) Die ewigen Fragen von Recht und Unrecht. (3) Die Frage, ob Zivilisation und Bildung der Himmel sei auf Erden. (4) Das massenhafte Sterben rief die alten Rätsel von Leben,

<sup>276</sup> 482-495 zu Jer 22,29 (O Land, Land, Land, höre des Herrn Wort!).

<sup>277</sup> 483D. „Es hätte alles gar leicht auch ganz anders kommen können. Wenn es bis jetzt nicht geschehen ist, so wollen wir dafür dem Herrn der Welt und der Völker danken, der es nicht gewollt hat.“ (484B) Draußen sind in den Dörfern die Toten zu beklagen, in der Schweiz „dürfen wir mit getroster Hoffnung an ein einstiges Wiedersehen mit allen unseren Lieben an der Grenze glauben.“ (484C)

<sup>278</sup> 484D

<sup>279</sup> 485A. Nur für die eigene Bewahrung zu danken, „wäre zu jämmerlich, zu selbstsüchtig, zu kleinlich“. Die in den Krieg verwickelten Völker, die in einer Schule des Leidens und der Not „Ernst und Hingabe und Opfer und Bruderliebe“ lernen, könnten bei den Schweizern eine ebensolche Schule vermissen. „Wir haben tiefere Gründe zu danken als diese (selbstsüchtigen für Verschonung). Schlimmer als Unrecht leiden ist Unrecht tun.“ (485BC)

<sup>280</sup> 485C. Kann auf dem Kriegführen kein Segen liegen, so irgendwie „auf der Haltung, die wir bis jetzt einnehmen dürfen, auf einem Volk, das die Waffen in der Hand sich beherrscht und die Waffen nicht braucht. Dafür wollen wir Gott danken, denn das ist ein Geschenk von ihm.“ (485D)

<sup>281</sup> 485Df. Forts: „Das ist ein Jammer, fast ebenso groß wie der, daß die Soldaten an der Front aufeinander schießen. Auch das gehört zu dem scheußlichen Bruch der Bruderliebe.“ Auch diese Freiheit ist eine Gnade. „Wären wir Deutsche oder Franzosen, wir würden um kein Haar weniger leidenschaftlich empfinden, wir würden wie sie versinken in dieser schwarzen Nacht von Barbarei.“ (486B) Die Schweizer „dürfen inmitten dieses unsäglich gemeinen Ausbruchs der Völkerselbstsucht abseits stehen und die Zusammengehörigkeit und Solidarität der Menschen und Völker liebhaben und hochhalten. Dafür wollen wir doch dankbar sein, noch mehr als für die unschuldigen Hände: für das freie Herz, das wir bis jetzt uns haben bewahren dürfen, und wollen es uns bewahren um jeden Preis.“ (486BC) – Die Freiheit der Neutralität ist hauptsächlich negativ gefaßt; über die Schweiz verpflichtende Zukunftsaufgaben siehe am Ende dieses Teil der Predigt.

<sup>282</sup> 486D. Manches an „Kleinlichkeiten und Torheiten“ im Dorf ist verstummt, „einfach weil wir merkten: das alles ist doch furchtbar gleichgültig gegenüber dem, was jetzt die Welt bewegt“. (486Df)

Tod und Ewigkeit wach. (5) „Und in wievielen, in wie Unzähligen ist jetzt die Haupt- und Lebensfrage nach Gott aufgestiegen!“<sup>283</sup> – Endlich ist Gott zu danken, weil er die Zeit vor große Aufgaben stellt, mit der ganzen Welt auch das Schweizervolk und jedes einzelne davon. Die plötzlich veränderten Lebensumstände erforderten Energie und Opferbereitschaft; Liebe und Treue zeigten sich, „Bruderliebe und Solidarität“, eidgenössische Tugenden.<sup>284</sup> Und nun klingen die in der Neutralitäts-Predigt<sup>285</sup> vor Wochen genannten Schweizer Zukunftsaufgaben noch einmal an: „Wir gehen einer Zeit entgegen, in der es mehr als je nötig sein wird, daß wir alle gemeinsam nach oben blicken, daß wir versuchen, einander immer besser zu verstehen, daß wir freudig zusammenstehen zu gutem Tun.“<sup>286</sup>

Im Bußteil<sup>287</sup> der Predigt treten für diesmal die gewöhnlich angeprangerten Volkssünden zurück; die Zeitumstände werden manchem den Riegel vorschieben. Dafür geißelt der Prediger Angst und Selbstsucht in den Tagen des Kriegsausbruchs. Was da zum Vorschein kam, ist aber nicht plötzlich entstanden. „Es ist in jenen Tagen der Aufregung zum Vorschein gekommen, daß wir ein habgieriges, selbstsüchtiges Volk sind, ein Volk, das gewohnt ist zuzugreifen, und das schnell bereit ist, über dem Zugreifen alle anderen Rücksichten hintanzusetzen.“<sup>288</sup> Dieser Ungeist, in den letzten Jahrzehnten entstanden, „ist nicht von Gott, er ist kein Geist der Wahrheit und der Gerechtigkeit und des Friedens. Er hat uns auch nicht glücklich gemacht im Grunde.“<sup>289</sup> – Der Geldgeist, der nicht von Gott ist, erfordert aber, auch mit der Buße tiefer zu dringen. Der längst entstandene und nun zutage getretene Mammonismus bedeutet nicht weniger als Gottlosigkeit. Denn die tief innen sitzende Wurzel des Übels ist: „Wir stehen *zu Gott* nicht, wie wir sollten.“<sup>290</sup> Gott ist Liebe, wir aber nahmen (Ende Juli und Anfang August, als der Krieg ausbrach) auf Brüder und Schwestern nicht Rücksicht; Gott ist Ordnung, wir rafften Räubern gleich; Gott ist Güte und Weisheit, wir aber warfen „schnell, so überraschend schnell“ das Vertrauen weg und überließen uns der Angst, legt der Prediger seinen Safenwiler Hörern als Sündenbekenntnis in den Mund. Und er wiederholt, was er am letzten Sonntag und schon am ersten Sonntag im Krieg gesagt: „Es ist da an den Tag gekommen, daß in unserem Verhältnis zu

<sup>283</sup> 487BC. Forts: „Wer ist er, er, der hinter dem allem steht, heiße er, wie er wolle? Und was sind seine Wege? So fragt und sucht es nun in Millionen Seelen. Viele dumme Gleichgültigkeit ihm gegenüber hat sich in angestregtes Nachdenken verwandelt, und viele oberflächliche Meinungen und Dogmen über ihn sind in dieser Zeit in aller Stille korrigiert worden. Sollten wir Gott nicht dankbar sein, für diese Zeit großer Gedanken, die so vielem Krimskrams und Geschwätz ein Ende gesetzt hat?“

<sup>284</sup> 487Df. „Wieviel Energie und Opferbereitschaft mußte jetzt auf einmal da sein, als es hieß: das Vaterland ist in Gefahr! Wieviel Liebe und Treue leuchteten jetzt auf einmal hervor in vielen Familien, in denen sie vielleicht aus allerlei Gründen lange verschüttet waren! Wie sind jetzt auf einmal eine ganze Anzahl von Grundsätzen der Bruderliebe und der Solidarität zwischen den verschiedenen Parteien und Ständen in unserem Volk notwendig und selbstverständlich geworden, die man in Friedenszeiten höchstens als schöne Kanzel- und Rednerphrasen gelten ließ! Sollten wir Gott nicht dankbar sein dafür, daß er uns jetzt einmal dazu gezwungen hat, Ernst zu machen mit unser aller Bundesschwur: wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern!“

<sup>285</sup> Nr 236 v 30.VIII.1914, 443-456

<sup>286</sup> 488B. „Wollen wir Gott nicht dankbar sein dafür, daß er uns einer Zeit großer Aufgaben entgegengehen läßt? (488C)

<sup>287</sup> 488D-493B

<sup>288</sup> 490A. Forts: „Die letzten Jahrzehnte haben uns in diesen fatalen Eigenschaften sehr bestärkt. Wir sind durch eine blühende Entwicklung von Gewerbe und Industrie ein wohlhabendes Volk geworden.“ (490B) „Aber wer dürfte im Ernst behaupten, daß uns diese ganze Entwicklung nur zum Guten gereicht sei? Da ist nun jener Geist entstanden und groß geworden unter uns, dem um Geld alles feil ist, Gesundheit und Würde und Charakter; der Geist, der da spricht: jeder ist sich selbst der Nächste!“ Der „fiebrhafte, rücksichtslose Erwerbsdrang“ breitete sich von oben nach unten aus. (490C)

<sup>289</sup> 490C. Forts: „Schon in gewöhnlichen Zeiten fehlte es in unserem ganzen, scheinbar so blühenden Zustand nicht an dunklen Schattenseiten. Ich will nicht näher darauf eintreten.“

<sup>290</sup> 491B. Forts: „Das ist etwas Verborgenes, das Verhältnis eines Volkes zu Gott. Jetzt ist es einmal aufgedeckt worden, und wir müssen uns sagen, daß es nicht ist, wie es sein sollte, nachdem wir uns vielleicht lange allerlei Täuschungen hingegeben hatten. Wir hatten Kirchen und Pfarrer und Orgeln und Glocken und jeden Sonntag eine Predigt; wir hatten christliche Vereine, wohltätige Anstalten und die Heidenmission – aber was hat denn das alles mit Gott zu tun und mit dem Gehorsam gegen ihn?“

Gott viel Äußerlichkeit, viel Firnis war. Der Gehorsam gegen seinen Willen war zu einem großen Teil etwas Angewöhntes, Angeklebtes, nicht unser innerer Besitz. Darum ist er nun auch in der Stunde der Prüfung zu einem großen Teil einfach von uns abgefallen, und wir stehen da als das, was wir eigentlich sind.<sup>291</sup> – So ist nun erst klar, was ein den Umständen der Gegenwart genügendes Bußetun bedeutet.<sup>292</sup> Unserem Mangel hilft nur „die Umkehr zu Gott“, „aus dem alles Gute stammt, und vor allem die Kraft, das Gute nicht nur einzusehen, sondern auch zu tun“.<sup>293</sup> Umkehren zu Gott muß aber nicht nur die Schweiz, umkehren zu Gott müssen die Völker Europas, um aus dem Gericht zu kommen.<sup>294</sup> Dieses „hat uns Schweizer noch nicht in seiner ganzen Schwere getroffen, obwohl wir wahrhaftig nicht besser sind als die anderen. Wollen wir denn darauf warten, gedankenlos und leblos, bis es auch an uns kommt? Wollen wir den Ruf Gottes nicht hören, der uns jetzt so machtvoll einladet, uns zu ihm zu wenden aus ganzem Herzen, solange es noch Zeit ist; das eine zu ergreifen was allein zu unserem Frieden dienen kann? . . O Schweizervolk, geh jetzt einmal in die Tiefe und erkenne, wie sehr es dir am Besten und Wichtigsten noch fehlt und wo es zu finden ist! Mach jetzt einmal ernst mit dem, was du schon lange weißt!“<sup>295</sup>

Nach Dank und Buße bleibt die Besinnung auf die Bitte, und zum dritten Mal ermahnt der Prediger zum tieferen Vordringen und ist um die Weitung des Horizonts besorgt. Die Bitte, weiterhin verschont zu bleiben, hat als Anfang des Betens ihr Recht.<sup>296</sup> Aber die Besorgnis um das ungeschmälerte Dasein genügt dem Prediger nicht. „Tiefer hinein ins Gebet“ bedeutet die lebendige Berührung der Seele mit dem „Herrn der Welt und unseres Lebens“.<sup>297</sup> „Wenn uns der heutige Tag zuruft: Betet, freie Schweizer, betet!, dann soll unser Leben etwas Tieferes und Besseres sein als ein Bitten und Betteln, daß er (Gott) uns nichts tun möge, während alle anderen leiden müssen. Sondern darum wollen wir vor allem anderen beten, daß der Dank, den wir Gott schuldig sind, und die Buße, zu der er uns einladet, wahrhaftig und recht seien, daß es wieder kommen möge zu einer vollen Gemeinschaft unserer Seele, auch der Seele unseres Volkes mit ihm, dem Heiligen und Gerechten.“<sup>298</sup> Und der Prediger gibt seinen Hörern ein Muster vor: Sie

<sup>291</sup> 491Df. Das Evangelium und die erlösende Kraft Jesu sind „uns“ noch sehr fremd, „und darum denken und handeln wir dann auch in den entscheidenden Momenten, da, wo es darauf ankäme, sich als Christ zu bewähren, ganz anders, als Jesus es an unserer Stelle tun würde“. (492A) Da Gott „lange nicht wirklich, nicht lebendig gegenwärtig genug in unserem Leben“ ist, denken, reden, handeln wir nach weltlicher Klugheit, statt „nach der Klugheit, die aus ihm kommt und die die Welt überwindet. Wenn Gott uns das wäre, was er uns sein will, dann wären wir ganz andere Menschen gewesen, als die Kriegsnot hereinbrach, nicht so ängstlich, nicht so weinerlich, nicht so aufgeregt, nicht so selbstsüchtig und rücksichtslos.“ (492B)

<sup>292</sup> 492C. Ehrlichkeit im Eingeständnis versteht sich ebenso wie das Wissen: „Solche Fehler wie die unseren legt man nicht von heute auf morgen ab.“ – Die Abkehr von der Selbstsucht, bedeutet die Selbstverleugnung, welche die Besinnung auf die Selbstsucht des Kriegsgebets nahelegt.

<sup>293</sup> 492C. Die gegenwärtigen Ereignisse beweisen, wie richtig die alten Sprüche von der Sünde als Verderben sind. (492D)

<sup>294</sup> „Wenn die Völker Europas anders zu Gott stehen würden, wenn sie ernst gemacht hätten mit dem Evangelium Jesu, statt es äußerlich zu verherrlichen und tatsächlich mit den Füßen zu treten, dann wäre es nicht zu diesem wahnsinnigen Krieg gekommen; er wäre im Keime erstickt worden. Nun ist das Gericht hereingebrochen.“ (492D)

<sup>295</sup> 492Df. „Bußzeit heißt Gnadenzeit. Bußetun heißt nicht grämlich und gedrückt sein. Buße ist ein freudiges, ein jubelndes Erfassen des Größten, was es gibt, ein kindlich dankbares Annehmen der Erlösung vom Bösen, die uns jetzt angeboten wird. Buße ist am Ende nichts anderes als die rechte Dankbarkeit für Gottes große Güte gegen uns.“ (493B) – In der vorigen Predigt war der Prediger Barth von dem allgemeinen „Alles mußte so kommen“ des Krieges aus auf Europa mit seinem halben Christentum zu sprechen gekommen. In dieser Predigt leitet er die Gottlosigkeit aus der in Safenwil bei Kriegsausbruch bewiesenen Selbstsucht ab und erweitert den Blick nun erst auf das Gericht über Europa, unter dem auch die Schweiz steht.

<sup>296</sup> Safenwil kann nur mit dem ganzen Schweizervolk verschont bleiben, erinnert der Prediger; und vergeßt nicht die Soldaten, an Leib und Seele gesund mögen wir sie zurückerhalten. Und möge für uns der Winter nicht zu schwer werden, fügt der Prediger fürsorglich von sich aus hinzu.

<sup>297</sup> 493D. Bereits die schweizerische Freiheit versteht sich nicht von selbst. (494A) Der Prediger hat schon vor vier Wochen mit der Erleichterung durch die Neutralität die Rückkehr des alten Leichtsinns bemerkt (433AB) und fürchtet nun den Rückfall in den „alten Schlendrian“ (494B), das laue, kaum halbe Christentum. (Vgl 476D)

<sup>298</sup> 494BC

sollen Gott um seine Teilnahme am Bund der Eidgenossen bitten, nicht als ein Gott der Schlachten, sondern als ein Gott der großen Gedanken, in dem die bunte Eidgenossenschaft sich verbindet in gemeinsamer Liebe, „in einem gemeinsamen Eifer für das, was gut und notwendig ist, als der Gott, der Recht und Gerechtigkeit aufrichtet und hält“.<sup>299</sup> Die Eidgenossen bitten daher nicht um Sieg und nicht um Macht und Reichtum, aber daß sie ein Volk seien, „in dem auch der Schwache und der Geringe sein Recht findet ungeschmälert und seines Daseins sich freuen kann“.<sup>300</sup> Die Eidgenossen bitten um Erlösung „von dem Hochmut der Großen und Reichen und von der Gedankenlosigkeit der Kleinen und Armen.“ Sie bitten um die Erkenntnis Gottes im Bilde Jesu, um die Gotteskindschaft und um Erfüllung mit der göttlichen Herrlichkeit.<sup>301</sup> – Im ersten Teil über den an diesem Tag zu erstattenden gebührenden Dank an Gott hatte der Prediger auch das Erlebnis der großen Zeit mit großen Gedanken genannt und daran den Dank für große Aufgaben der Schweiz in dieser Zeit und für die Zukunft geschlossen unter Erinnerung an den Bundesschwur der Eidgenossen: Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern.<sup>302</sup> Nun führt der Teil über die Bitte das verpflichtende Bild der Schweizer Eidgenossenschaft ein wenig näher aus, und dies genug verbunden mit anderen Grundsätzen menschheitlichen Zusammenlebens bei Barth, sodaß deutlich wird, die in der Neutralitäts-Predigt<sup>303</sup> vor drei Wochen vorgetragenen Sätze knüpften nicht nur an die Bettags-Predigt 1913 an, sondern wollten als Gedanken über die Zukunft Europas ernst genommen werden, die Verinnerlichung der nachfolgenden Predigt eingeschlossen.

*Predigt 240 vom 20. September 1914 (Bettag II):*<sup>304</sup> Am Nachmittag des Bettags gab es eine kürzere Predigt vor einem kleineren, engeren Hörerkreis.<sup>305</sup> Dem Bettag gemäß ist der Gegenstand der Predigt die Führung durch die Vorsehung Gottes; die Hörer werden jedoch als einzelne angesprochen, und dies nicht einmal als Schweizer; aus der politischen und wirtschaftlichen Lage der Gegenwart kommt freilich der Anlaß: Mutlosigkeit und Verworrenheit durch die Bedrängnisse der Zeit. Dem, der auch durch die Bedrängnis dieser Zeit führt, ist, als dem Herrn über alles, ein eigener erster Teil gewidmet. Er führt den Gedanken aus, der die Predigt am letzten Juli-Sonntag bestimmte,<sup>306</sup> die erste Kriegspredigt, weil der Ausbruch des großen Krieges nun unvermeidlich schien. Wer in der Bedrängnis Rat und Trost, Licht und Hilfe sucht, dem stehen nach der Einsicht des Predigers zwei Möglichkeiten offen. Er gibt sich Sorgen und Kummer hin oder dem vorwurfsvollen Trotz angesichts des zugemuteten widrigen Schicksals<sup>307</sup> bis zum Ende seiner natürlichen Kräfte, und dann ruft er ein wenig Gott um Hilfe an „mit einem Seufzerlein“, „daß er unsere Traurigkeit und Unruhe wegwische wie durch ein Wunder“.<sup>308</sup> So pflegt der halbe Christ zu verfahren und scheitert, wie er muß. Nach der anderen, allein hilfreichen Möglichkeit steht am Anfang die unumstößliche Gewißheit: „Gott ist der Herr. Das muß nicht das Letzte, sondern das Erste sein, der feste Ausgangspunkt, der hohe Berg, von dem aus wir das ganze Leben, die ganze Welt betrachten. Nun erst kommen die Sorgen und Bedrängnisse, die tausenderlei Fragen daher, nun erst *dürfen* sie kommen. Wir dürfen sie überhaupt erst sehen, erst ernst nehmen, erst dann anfangen, mit ihnen zu ringen, wenn wir das

---

<sup>299</sup> 494D

<sup>300</sup> 494Df

<sup>301</sup> 495A

<sup>302</sup> 488AB

<sup>303</sup> Nr 236

<sup>304</sup> 496-504 zu 2Mose 14,14 (Der Herr wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein!).

<sup>305</sup> Die Nachmittagspredigt des Bettags 1913 verrät noch mehr von dem dafür erwarteten Hörerkreis, s Pred 1913, 490ff (Nr 186)

<sup>306</sup> S bes 390Cf.

<sup>307</sup> Die Predigt ist im ganzen gegen Sorgen und Angst gerichtet, streift aber auch den in den Zweifel am Dasein Gottes mündenden trotzigen Vorwurf, der dem Gott, der die Liebe sein soll, gemacht wird ob des zugemuteten bedrängenden Bösen und widrigen Geschicks; 496D.(497Df.)498B.501A; vgl 474D.475D.479Df.

<sup>308</sup> 497Df

eine sicher wissen: Gott ist der Herr!<sup>309</sup> Was aber, wenn Gefahr oder Unglück den Menschen „in einem Moment des Zweifels oder der Vergessenheit“ treffen? Dann, so rät der Prediger, „dann vor allem nicht anfangen zu sorgen und zu grämen, bevor wir uns mit Gott wieder ins rechte Verhältnis gesetzt haben“.<sup>310</sup> Im (innerlich) falschen Augenblick von der Bedrängnis überrascht, muß ich erst „wieder auf der Bergspitze stehen, muß ich den Punkt wieder gefunden haben, wo alles Leben anfängt“.<sup>311</sup> Wer die Erlösung erfahren will in der gegenwärtigen Welt, die uns so viel furchtbare Rätsel stellt, muß „die ewige Ordnung Gottes beachten: Zuerst dankbar und demütig und willig hin zu ihm, *dann* siegreich mit ihm hindurch durch alle Bedrängnisse und Sorgen“.<sup>312</sup> – Damit war zu allererst und vor allem weiteren der Erfahrung der Safenwiler Alltagswelt samt ihrem kraftlosen halben Christentum durch die Entführung auf die Bergesspitze und den Standpunkt Gottes dessen Überlegenheit über alles irdische Getümmel, Angst und Sorgen, die Überlegenheit göttlicher Kraft entgegengesetzt, vor- und übergeordnet.

Der Herr – er „wird für euch streiten“. Das irdische Getümmel ist nicht zu bestreiten, und der erste Schritt im zweiten Teil der Predigt besteht im ungescheuten Blick darauf. Aber vom hohen Berge aus, vom Standpunkt Gottes und mit dessen Augen in Distanz betrachtet, sieht sich alles anders an, weil nun gilt: nichts ist herrenlos.<sup>313</sup> Es gibt die Schicksalsmächte, dahinter aber Gott, und er triumphiert über sie; Leid und Schmerz sind auszustehen, verwandeln sich aber in Segen – dem, der sich übergeben hat. Das Böse tobt, wird aber seine eigene Strafe, indem es sich aufhebt, verzehrt, und nur das Gute bleibt. Der Tod regiert, ist aber durch den dahinter nur Bote „eines Lebens, unendlich viel vollkommener als das, welches er zerstören darf. Immer wird Gott schließlich Meister. Alles Dunkle, Schlechte, Traurige ist nur etwas Vorläufiges.“<sup>314</sup> – Die Predigt wendet sich an die durch die gegenwärtigen Bedrängnisse immer noch geängstigten und besorgten Safenwiler. Fassen sie das Ende des Weges und das Ziel ins Auge, brauchen sie nicht mehr ängstlich zu fragen: „Was wird aus mir?“ Darum sagte Jesus: *Sorget nicht!*<sup>315</sup> „Welche Wendungen unser Lebensweg immer nehmen mag, er wird zu einem erfreulichen Ziel führen, wenn wir innerlich zu Gott Ja! gesagt haben.“<sup>316</sup> Was „das Walten Gottes in unserem Leben und in der Welt“ betrifft, so liegt dieser buntgewirkte Teppich nur mit der Rückseite vor unseren Augen. „Wir kennen aber den Meister, wir dürfen ihm getrost zutrauen, daß die Vorderseite herrlich ist.“<sup>317</sup> – Man muß aber um das Walten der göttlichen Vorsehung, „um *Gottes Sache*“,

---

<sup>309</sup> 498AB

<sup>310</sup> 498BC. Man versänke in „Aufregung und Bekümmerung fern von Gott“, das Ende wäre das mißliche der ersten Möglichkeit. Man kehre Sorge und Gram den Rücken und wende sich zu Gott hin „mit der einzigen Sorge: ich habe ihn aus den Augen verloren, ich war ihm untreu geworden, ich kümmerte mich nicht mehr um ihn, ich war dessen nicht mehr so ganz gewiß, daß er mein Herr und der Herr der Welt ist: *vor* allem anderen, *bevor* ich getröstet sein, bevor ich Antwort auf meine Fragen haben will, möchte und muß ich ihn wieder zu sehen bekommen.“ (498CD)

<sup>311</sup> 498D. „Und wenn noch so viel Fragen und Sorgen da wären, wir dürfen nicht zuerst danach verlangen, getröstet und beruhigt zu werden, sondern zuerst müssen wir Gott als den Herrn erkannt haben, dann findet sich gewiß Trost und Ruhe von selber, wenn es Zeit ist. O liebe Freunde, wenn wir doch alle in dieser ernstesten Zeit diese Reihenfolge gut verstehen würden!“ (499B)

<sup>312</sup> 499BC

<sup>313</sup> „Wer auf den hohen Berg gestiegen ist, wer sich Gott übergeben hat in vollem Gehorsam und Vertrauen, der sieht alles ganz anders an, eben so, *wie es von Gott aus aussieht*. Er sieht, wie es wohl schweres, bitteres Leid gibt und böse feindliche Gewalten, die das Licht hassen, und den Tod, dieses große, ewige Rätsel. Er sieht das alles, aber er weiß: von dem allem ist schließlich nichts herrenlos.“ (499CD)

<sup>314</sup> 499Df

<sup>315</sup> „Wir wissen doch einfach, daß Gott der Herr ist und der Herr bleiben wird.“ (500BC) „Wahrheit und Recht und Liebe werden immer die größten Mächte sein, weil das Böse sich immer zuletzt selber aufzehrt.“ (500C)

<sup>316</sup> 500C. Im Blick auf die Wirren und Ungewißheit der Kriegszeit fügt der Prediger hinzu: „Und wie es auch vorwärts und rückwärts gehen mag mit den Ländern und Völkern und Mächten dieser Welt, eins ist sicher: daß durch alles hindurch Gottes Reich des Frieden und der Wahrheit näherkommt.“ Alle Irrungen und Wirungen, was Menschen einander antun, fallen in sich zusammen „durch das Walten der göttlichen Vorsehung, das wir freilich eher zu ahnen als zu verstehen wissen“. (500CD)

<sup>317</sup> 500D

durchaus nicht besorgt sein, „gerade in der gegenwärtigen Zeit nicht“.<sup>318</sup> Der Krieg ist „eine Offenbarung Gottes, ein furchtbarer Beweis seiner Wahrheit und seiner Macht.“<sup>319</sup> Braucht uns also um Gottes Sache nicht angst zu sein, dann auch nicht um die unsere.<sup>320</sup> Wer Gott nähergetreten ist, Welt und Leben mit seinen Augen ansieht, weiß, daß ein Schicksal zu fürchten wäre, nicht aber Gott. „Wenn Gott uns führt, wenn unsere Sache bis ins Kleinste seine Sache ist, wie sollten wir uns dann fürchten? Wissen wir denn nicht, daß er durchdringt und triumphiert? Wollen wir es ihm denn nicht getrost überlassen, es mit uns zu machen, wie er will?“<sup>321</sup> – Das Wort- und Gedankenspiel mit der überlegenen Ansicht der Dinge vom hohen Berge Gottes aus und der sicheren Gottessache, deretwegen auch die unsere als eigentlich seine sicher ist, findet zuletzt eine Anwendung auf die „jetzige Lage“ in der Schweiz und in Safenwil. Die Hauptsorgen sind, daß die Kriegswoge über die Grenze schlage und „ein teurer Winter mit wenig Verdienst“.<sup>322</sup> „Angst und Aufregung“ sollten darum nicht sein. Geschieht alles nach Gottes Willen, so kann, was kommt, „vielleicht Not und Unglück sein, aber doch nichts Böses! Würde es denn an Gottes Liebe und Treue gegen uns nur das Geringste ändern, wenn wir jetzt zum Beispiel den Feind im Lande haben müßten?“<sup>323</sup> Müßte es sein, so bliebe einzig die Frage: „Was will uns nun Gottes Güte mit diesem Unglück schenken? Denn daß er uns in Glück oder Unglück immer etwas zu schenken hat, das ist sicher.“<sup>324</sup>

Der Herr – er wird für euch streiten – ihr werdet stille sein. Der Anfang hatte die Besorgten auf den hohen Berg entführt; von Gottes Warte aus sieht sich alles anders an. Der Mittelteil hatte dies ausgeführt: Leid, Tod, das Böse, sie dürfen sich austoben, aber „von dem allem ist schließlich nichts herrenlos“. Der Weg ist unbekannt und oft dunkel, für den einzelnen wie für die Völker, das Ziel ist Licht, alles unfehlbar Gottes Sache und nur gut, Walten der Vorsehung geheißten. Der dritte Teil kehrt zu den Besorgten zurück: „Wenn wir nur droben wären auf dem Berg, der uns alles so zeigt, wie Gott es sieht! Das ist das ungeheuer Schwere, sich Gott so zu übergeben, daß man sich dann ganz auf ihn verläßt.“<sup>325</sup> „Stillesein“ heißt nicht Besorgtbleiben, als sei nichts zu gewinnen gewesen. „Stillesein heißt, daß unsere eigenen Wünsche und Anliegen zurücktreten und der Wunsch nach Gott die erste Stelle einnimmt in uns. Stillesein heißt, jenen Ausgangspunkt des Lebens suchen, von dem aus sich dann Licht und Kraft und Trost über unser ganzes Dasein verbreiten wird.“<sup>326</sup> Anstelle des Geschwätzes der Leute muß Gott Gelegenheit für sein Wort erhalten, indem wir „auf unser Gewissen hören . . . , das wir so lange übertäubt haben! Wie nahe könnte er uns treten, wenn wir einmal, statt uns immer mit uns selbst zu

---

<sup>318</sup> 501A

<sup>319</sup> 501A. Forts: „Es zeigt sich jetzt, daß es nicht gleichgültig ist, wie wir vielleicht lange meinten, ob die Menschen und die Völker in Liebe und Gerechtigkeit leben nach seinen Gesetzen, die ihnen so wohl bekannt sind, oder ob sie sich gehen lassen in Hochmut und Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit. Ihr eigener Weg mußte jetzt endigen in diesen schweren Gerichten.“ Treffen uns die Gerichte, ist doch die Hauptsache, „daß Gott zu seiner Sache steht. Gottes Gerichte machen uns Mut: es bewährt sich jetzt, daß sein Wille gilt.“ (501B) Und die Menschen müssen erkennen, „welcher Ordnung sie sich zu unterwerfen haben, früher oder später, schneller oder langsamer“. (501C)

<sup>320</sup> 501C; vgl 501A. Auf dem hohen Berg stehend, weiß man, daß Leib und Leben, Vermögen und Familie Leihgabe Gottes sind. (501Df) Kann er damit machen, was er will, ist dies nur schrecklich, „solange wir eben Gott noch nicht kennen. Solange wir entweder seiner Güte oder seiner Macht nicht recht trauen.“ (502A; zu Güte und Macht vgl 414Cf)

<sup>321</sup> 502B. – Wie immer, wenn er zum Vertrauen auf Gottes Führung ermuntert, setzt der Prediger voraus, daß dem, der auf dem Berge Gottes steht oder mit den Augen Gottes sieht, das Ziel eines Weges hell und klar entgegenleuchtet und dann auch den Weg erhellt, mag dieser unserer Einsicht verborgen, dunkel und schwer sein.

<sup>322</sup> 502CD

<sup>323</sup> 502D

<sup>324</sup> 503A; vgl 424CD.603A. Denn „Gottes Macht ist nicht die eines launischen Tyrannen, seine Macht ist seine Güte.“ (414D) Dh: Ist er „die unendliche Macht“ (414C) so ist er die unendliche Güte; das Böse ist vorläufig, vergänglich mit dieser Welt. „Es würde unter allen Umständen wahr bleiben: der Herr wird für uns streiten – und er führt unsere Sache und führt sie gut.“ (503A)

<sup>325</sup> 503C

<sup>326</sup> 503D. Die Stille ist präzis gemeint, das Klagen muß aufhören. „Das ist ein krankhafter Zustand.“ „Stillewerden heißt Gott reden lassen.“ (504A)

beschäftigen, unseren Blick auf Jesus und sein Kreuz lenken würden! Wie könnte er uns erfüllen mit seiner Kraft und seinem Frieden, wenn wir einmal damit anfangen wollten, zu beten, nicht, um etwas von Gott zu fordern, sondern um ihn selbst zu finden!<sup>327</sup> In der Absicht, gegen Mutlosigkeit und Verworrenheit durch die Bedrängnis anzureden, hatte der Prediger schon zu Anfang des ersten Teils gesagt: „Es liegt eine ganz wunderbare Erlösungskraft einzig in dieser Erkenntnis („daß *ein Herr ist über allem*“).“<sup>328</sup> „Gott hat dich, er hat uns alle ja so lieb. Er will uns allen ganz sicher hindurchhelfen durch diese Zeit der Bedrängnis und Sorge. Aber wir dürfen die Hand nicht zurückziehen, wenn er uns nun wirklich trösten und stärken will.“<sup>329</sup>

### § 3 Zusammenhänge in der Abfolge

Barth kennt Folgen von Predigten, die einem zuvor entworfenen Plan folgen; davon kann 1914 nicht die Rede sein, als der Krieg überraschend ausbrach. Bleibt die Frage, wie die Predigten aus anderen Gründen sich zusammenordnen. Barth vermerkt selber einen Einschnitt in seinem Reden und Predigen zu Beginn der Gerichtspredigt Nr 235, nach drei Kriegswochen also. Er kann zu Beginn dieser fünften Kriegspredigt von der Entdeckung sprechen, daß der Krieg, wie er die Schweiz und Safenwil bisher getroffen hat, „gar nichts so Schreckliches sei, wie wir am Anfang gedacht hatten“. „Wir leben ja noch wie mitten im Frieden.“<sup>330</sup> Die Ursache aber der zurückgekehrten „Sicherheit und Ruhe“ ist nicht allein ein Gottvertrauen, das ohne Zweifel inzwischen gewachsen ist; „aber es graut mir vor einem gewissen Leichtsinne, der jetzt, nach der ersten Aufregung, unter uns Platz greifen möchte.“<sup>331</sup> Fast als habe er zu stark und zu viel getröstet, meint er zum Ernst zurücklenken zu müssen. „Am Anfang haben wir uns viel zu eifrig mit den äußeren Gefahren beschäftigt“, sie drohten nur dem Leibe. Ist die äußere Gefahr vorläufig zurückgetreten, die innere ist nicht gebannt und besteht fort. „Fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele verderben mag in der Hölle.“<sup>332</sup> So am Ende der Predigt über den ausgebrochenen Krieg als Gottes Gericht und letzten Bußruf.

Ist am Einschnitt nicht zu zweifeln, er läßt sich auch noch anders fassen.<sup>333</sup> In bedrohlich ungewisser Lage stellte die Predigt am letzten Juli-Sonntag, Nr 231, das Beispiel des Paulus vor Augen, dem die himmlische Welt das Erste und Gewisseste war, weil niemals zu erschüttern wie die ungewisse irdische, gewiß nur in ihrer Vergänglichkeit. Damit versuchte der Prediger Barth damals alledem gegenüber, was da kommen, bedrohen, verführen mochte, festen inneren „Halt“ zu vermitteln. Die folgende Predigt erinnert wiederum an den Halt, den die Hörer in sich tragen und nur zu erwecken brauchen; aber der Prediger verbindet die gleiche Absicht mit einem anderen, neuen, ihm besser geeignet erscheinenden Leitwort: er hält in gleicher Absicht über drei weitere Sonntage und Predigten hin den Hörern den Einen Willen des allmächtigen Gottes vor, der über allem waltet, nicht anders, als die Sonne über dem Nebel unveränderlich scheint und

<sup>327</sup> 504B. Zur Gottesstimme im Gewissen und in Jesus s Pred 1913,635A u 638B; zur Stimme des Gewissens die Amos-Predigten 1913. – Der (selbstverleugnenden) Abkehr von sich selbst, dem menschlicheren Teil der Innerlichkeit, muß die Orientierung des höheren, der Seele, auf Gott hin entsprechen, wie in Nr 232 an die erlangte Furchtlosigkeit die Pflichtübung sich anschloß. Das Stillesein ist Tätigkeit der Seele. „Gott wird tätig in uns, wenn wir stille sind, und dann führt er uns auf die Höhe, wo es keine Sorge und keine Aufregung mehr gibt.“ (504BC) Auch dies meint der Prediger zugleich präzis und empfiehlt für jeden Tag eine Zeit der Stille.

<sup>328</sup> 497C; vgl 496C.

<sup>329</sup> 504D. Forts: „Wir müssen ihn da suchen, wo er zu finden ist. Wir müssen ihn an uns schaffen lassen. – Wenn Gott für uns ist, wer will dann wider uns sein?“

<sup>330</sup> 431CD

<sup>331</sup> 433AB. Forts: „Dieser Leichtsinne ist eine Torheit und ein Frevel.“

<sup>332</sup> 441Df

<sup>333</sup> Vgl BwTh I 10C; „Dei providentia – hominum confusio“ (Hominum confusione mundus regitur et Dei providentia: beide Genitive sind subjektive). Die Besinnung auf den einen, reinen Willen Gottes fürs erste, die verpflichtende Trostkraft des himmlischen Wesens beruht auf sich; die Predigt wendet sich dem Geschehen auf der Erde zu.

noch durch den Nebel hindurch Licht gibt. So verbindet der Vorsatz, zu trösten und den inneren Halt zu stärken, alle vier ersten Kriegspredigten; allein daß die erste vom Gegensatz und Widerspruch ausgeht, indes die weiteren bei dem Einen, das gelten soll, verharren: Gott will den Krieg nicht. Nichts geschieht ohne Gottes Willen, der es gut meint, eine Einsicht, die dann auch gelten und genügen muß; denn Gottes Macht ist Gottes Güte. Daß die Knechte Gottes als Diener zugleich Freunde des Herrn sind, denen dessen Wille vielleicht Schweres, doch nie etwas Böses zumutet. Und alle Freunde des Herrn haben als einsichtige Diener bis zuletzt gegen das hereinbrechende Unheil nach Kräften angekämpft.<sup>334</sup> Es ist Ein Wille in Gottes Walten und Gebieten, und die Vollendung als das Ende aller Dinge, auf die wir mit Jesus hoffen, wird es weisen.

Im Kriegsausbruch (das heißt vom letzten Juli-Sonntag bis zum eidgenössischen Betttag am dritten September-Sonntag) setzen alle zehn Predigten die Katastrophe des Kriegs voraus. Davon dient eine erste Folge von vier Predigten (Nr 231-234) dem Ziel, inneren Halt und Trost zu vermitteln; dies ab Nr 232 aus dem Einen Willen Gottes, der den Krieg nicht will in seinem Walten und Gebieten (erster, des näheren drei Predigten zusammenfassender Gesichtspunkt, der aber gültig bleibt: Gott und der Krieg). Diese vier ersten Kriegspredigten<sup>335</sup> sind durch die begründete und durch neuerliche Erfahrung bestätigte Erwartung des Predigers bestimmt, daß die ihm Anvertrauten in Sorge um das Alltägliche, Angst um das liebe Leben und in persönlichem Kummer aufgingen, den Kopf verlören und jede Besinnung. Die erste Kriegspredigt, Nr 231, nimmt diesen Schrecken auf, erst nebenbei den vielleicht drohenden Krieg nur erwähnend, und die Absicht ist, inneren „Halt“ zu vermitteln.<sup>336</sup> Nr 232 vom 2. August hat bereits einen äußeren Anlaß: auf den nächsten Tag sind die wehrfähigen Männer zur Grenzbesetzung einberufen. Diese Predigt vereint in sich verschiedene Vorsätze: Allen gilt Halt und Trost (Fürchtet euch nicht, Es muß), besonders freilich den Frauen unter den Zurückbleibenden. Allen muß die Furchtlosigkeit dazu helfen, auch den Frauen unter den Zurückbleibenden, die nächstliegende Pflicht treu zu erfüllen. Deren Wege jetzt auseinander gehen, sollen beide wissen: Gott will den Krieg nicht; Krieg ist vielmehr Unrecht und Sünde, niemals Notwendigkeit, „sondern er stammt nur aus dem Bösen der menschlichen Natur“. In der Hoffnungsgewißheit Jesu gilt: Nicht dieser Krieg ist das Ende, sondern die göttliche Vollendung; nach dem Krieg wird das bisherige Leben mit den alten Aufgaben wiederkehren; dieser Krieg wird einmal als steile Stufe überwunden sein und einmal der Krieg überhaupt. – Kurz, die ersten drei Predigten, Nr 231.232.233, folgen keinem Plan, haben sich vielmehr aus den Umständen ergeben. Andererseits verbindet die Predigten 232.233 und (die vierte Kriegspredigt) 234 vom 16. August eine abstrakte Reflexion über Gottes Wesen und Willen in seinem Walten), deren Anlaß nach 232 der Krieg.<sup>337</sup>

Nach drei Wochen Krieg kam nach anfänglicher Stockung das Leben, kamen die Geschäfte wieder in Gang, die Feldarbeit litt ohnehin keinen Aufschub. Manche erste Sorge war verflogen, man gewöhnte sich rasch, dem Prediger nur zu rasch, an die neuen Umstände, man hörte wieder

<sup>334</sup> 421C; vgl 407A.

<sup>335</sup> Seit dem 26.VII.1914! Nr 231-233. Die neuesten Nachrichten verbreitete am raschesten die Zeitung.

<sup>336</sup> Um der Verwirrung zuvorzukommen, hält der Prediger Karl Barth dem Dorf die erste Kriegspredigt schon Ende Juli. Indem er an das himmlische Wesen erinnert, in das sie gleich dem vielgeplagten Paulus versetzt sind, weist er auf Halt und Trost durch das Größere, Höhere hin, das kein Krieg erreichen würde.

<sup>337</sup> Beginnt das Bedenken des Willens Gottes in 232 auf den ausbrechenden Krieg bezogen, so leitet in 233 nach dem ersten Teil über das Beten der Frauen, das in der eigensüchtigen Sorge einer jeden aufgeht, der zweite Teil dazu über, nach Gott und seinem Willen zu fragen, und der dritte stellt die verhandelte Frage, wie sie lautet, um sie in begrifflicher Abstraktion lehrmäßig zu beantworten. Pred 234 stellt das Ergebnis im Bilde von den Freunden und den Knechten des Herrn vor, die beide dem Willen des Herrn tun, allein die einen als Knechte, dem Herrn fremd; die anderen durch einsichtige Willigkeit in ihrem Dienst zugleich Freunde.

Lachen.<sup>338</sup> Der Krieg war das große Unglück, die Katastrophe geblieben; es war aber auch bei der Neutralität geblieben. Da bereute der Prediger am 23. August die erste Verlegenheit in bloßer Sorge ums Dasein und lenkte in der fünften Kriegspredigt die Aufmerksamkeit vom Äußeren aufs Innere, auf die Sorge für die Seele. In der Predigt über die Landesausstellung vor erst zwei Monaten hatte er mit dem Psalmisten den Glanz der modernen Kultur und Zivilisation gerühmt, danach unter dem Jesus-Wort vom Gewinn der Welt um den Preis des Schadens an der Seele auf die starken Schatten, die rätselhaften Widersprüche hingewiesen; Schatten und Widersprüche als Folgen der entsetzlichen Halbheit im Christentum gebrandmarkt (als ob lebendiger christlicher Glaube mit der gewöhnlichen Selbstsucht der Menschen sich verträge), als Folge also der Gottesfremde der modernen Kultur. Nun drängte sich ihm die Gottlosigkeit der Kultur und Zivilisation des christlichen Europa als die eigentliche innere Ursache des Krieges auf. Zum Textwort aus der Apokalypse vom Reiter auf dem feuerfarbenen Pferd, der den Frieden raubt und das gegenseitige Hinschlachten anstiftet, nahm er ein jenem zweiten Textwort von der Landesausstellung verwandtes hinzu, das vor dem warnte, der nicht nur den Leib, sondern Leib und Seele miteinander verdirbt. Dies ergab eine andere Ansicht des Krieges; es handelte sich nun nicht mehr um den Krieg überhaupt, sondern um diesen Krieg. Ohne die erste Ansicht (vom Rückfall in die tierischen Anfänge der Menschheit) zu verdrängen, sie vielmehr in sich aufnehmend und sie, auf die jüngere und die europäische Geschichte hin sozusagen ausführend und ergänzend, beherrscht diese zweite, religiös-kulturkritische Betrachtungsweise die folgenden Predigten.

Nachdem Nr 235 als erste Predigt der weiteren Folge den Krieg als Gottes Gericht über das irreligiös gewordene moderne Europa und Gottes letzten Ruf zur Umkehr verkündet hatte, ist der Krieg als Gericht über das vom Christentum abfällige Europa bleibend die Voraussetzung aller weiteren. Predigt 236 handelt unter dieser Voraussetzung von der Schweizer Neutralität, und die Schweizer Neutralität im Krieg als Gericht über das abfällige Europa ist ihrerseits dann weitere und also verdoppelte Voraussetzung aller übrigen. Die Schweiz, in der modernen Kultur den Großmächten des übrigen Europa gleich, ist, als neutraler und nicht Krieg führender Kleinstaat, das Gegenbild jener; die großen Mächte und dieser Kleinstaat sind als Bild und Gegenbild miteinander verbunden. Die Schweizer Neutralität den beiden anderen Deutungen des Krieges als eigene dritte zur Seite gestellt zu werden, verdient diese Deutung nicht allein jenes verbindenden Gegensatzes wegen, sondern weil Barth (wie die vorbildliche Verfassung der Schweiz vom Neuen Testament her als Brüderlichkeit, so) die Schweizer Neutralität ebenso rein theologisch auffaßt und vom Alten Testament her (als weiteren Beruf) biblisch begründet. Barth nimmt die Neutralität von ihrer politischen Seite her nicht zur Kenntnis (Rades Hinweis bleibt ihm nur ärgerlich), wenn der Prediger Barth auch die äußere Zufälligkeit unter die Bedingung innerer Aneignung stellt: Der rechte Schweizer ist der rechte Christ – eine Mahnung, die Barth an der Berufung nicht zweifeln läßt (so wenig wie die Nichterfüllung des Ideals 1913).

Deutschen Theologen war wohl nicht immer hinreichend bewußt, daß Karl Barth durch und durch Schweizer gewesen ist, Schweizer des deutschsprachigen Volksteils; Schweizer Patriot, keinesfalls deutscher.<sup>339</sup>

Die Predigt 237 bekräftigt die am vorigen Sonntag erhobene Forderung, daß im Interesse einer besseren Zukunft die Schweizer die politische Neutralität auch innerlich zu wahren hätten und jeder Parteinahme im Krieg sich strengstens zu enthalten. Sie nimmt zum Anlaß einer eigenen Predigt, wovon die vorige beizu gesprochen: den im Kriegsgebet sich äußernden religiösen Taumel und Rausch, dem man draußen unter den kriegführenden Völkern verfallen ist,

<sup>338</sup> Pred Nr 235 v 23.VIII.1914 mit 431A.433B.440Df. (Vgl 407C.) Der Schweiz war die erklärte Neutralität längst bestätigt, man hatte sich in die neue Lage gefunden – „Wir leben ja noch wie mitten im Frieden.“ (431D), und der Prediger fürchtete, einen aufkommenden „gewissen Leichtsinn“ wahrnehmen zu müssen. (433B) – Über die Rückkehr „eines gewissen Leichtsinns“ nach drei Wochen s außer 433B auch 441D.442A; dann 455B.468A.

<sup>339</sup> 29.31.XII.1910 Barth aus Genf an Rade: „wir nichtdeutschen Deutschen“ (BwR 77B)

besonders Deutschland.<sup>340</sup> Der Prediger fragt neutral nach dem Wert von Kriegserfolgen vor Gott und antwortet durch eine Abhandlung über den ewigen Gott in seinem Verhältnis zu den Kriegen der Menschen unter dem Gesichtspunkt des Kriegsgebets. So ergibt sich eine Predigt, die (gleich der Predigt 232 vom 2. August) zu den durch das Nachsinnen über den gegenwärtigen Krieg und was daraus werden soll veranlaßten Predigten ebensogut gehört wie zu denen über den Willen Gottes überhaupt; allein daß dieser mehr auf den einzelnen bezogen wird. „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“ gilt gegenüber dem Abfall der Kriegsmächte in die Gottlosigkeit, den die Kriegsgebete verraten, wie für die Bewahrung des Schweizer Berufs hinsichtlich der Zukunft.

Gott ist der Schöpfer; an den Maßen der Natur zeigt der Prediger, wie ein Weltkrieg bereits im Universum verschwindet, von der Ewigkeit zu schweigen. Alles ist aus Gott, und nichts ist ohne Gott; aber dieser Gott ist die Liebe. Der Mensch trägt einen Funken Gottes in der Seele, der zur Flamme werden soll, „zu einem Leben in seiner Güte und Vollkommenheit“. Deswegen trauert dieser Gott, wenn der Mensch aus der göttlichen Freiheit weg sich in die Knechtschaft der Selbstsucht begibt. Er ist „ein Gott der Gerechtigkeit und der Ordnung, dem Unterdrückung und Streit ein Greuel ist, eben weil in ihm selber nur Liebe und Freiheit“ zu finden. So ist einerseits auch dieser Krieg aus ihm samt Siegen und Niederlagen, „von ihm geschaffen und von ihm so gefügt wie alles andere“. „Aber sollte man darum wirklich, wenn nun ein Volk auf dieser kleinen Erde einen Erfolg über das andere davongetragen hat, sagen können: seht da, Gott hat ihnen geholfen! wohl gar noch auf ein paar aufgeregte und selbstsüchtige Gebete hin?“ Erfolge wie Mißerfolge vergehen vor dem ewigen Gott, ein winziger Augenblick auf seinen Wegen. Derlei ist niemals sein Wille und Ziel, seine Wege sind (nicht nur die Einzelnen, sondern auch die Völker betreffend) immer „eine Ausführung der Friedensgedanken, die er über uns hat“.

Was ist ferner der Krieg mehr als ein gegenseitiges Hinschlachten. Das soll Ziel und Wille Gottes sein, „der die Liebe, die Freiheit, die Gerechtigkeit ist?“ „Solange man denken kann, ist noch in jedem Krieg Selbstsucht und Übermut auf beiden Seiten die Ursache gewesen. . . Man kann da auf keiner Seite von einer gerechten Sache reden“, gerade beim jetzigen Krieg nicht. „Es war in diesen Völkern Europas am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ein ungeheurer Ehrgeiz, eine Eifersucht und ein Hochmut sondergleichen, und damit machten sie sich gegenseitig die Luft zu eng“, bis das Faß zum Überlaufen kam. Wie alle diese Dinge dem innersten Wesen Gottes fremd sind, so gleichfalls das innerste Wesen Gottes diesen Menschen: die Liebe, die die Menschen aus ihrer Verwirrung ziehen möchte.

Die Völker stehen Gottes Zorn und Liebe gleich fern, gleich nahe. Darum sind alle Kriegsgebete „auf krummen, gottlosen Wegen“ gesprochen; mit einer Niederlage kann die Erfahrung verbunden sein, dadurch dem Reiche Gottes nähergekommen zu sein. Gott will den Krieg nicht, auch diesen nicht; aber als Selbstbestrafung hat er „seine Stelle in Gottes Friedensgedanken über uns“. Damit der jahrtausendelange Wechsel zwischen Siegen und Niederlagen endlich aufhöre, muß in immer mehr Menschen und endlich in Millionen die Erkenntnis erwachen: Gott will den Krieg nicht! und der eigene Wille aufwachen: „Wir wollen den Krieg nicht mehr, wollen das alles nicht mehr in den Herzen und Gewohnheiten und

---

<sup>340</sup> Unter den Gründen für die innerlich zu wählende Neutralität nennt Nr 236 an dritter Stelle die Anrufung Gottes im Bewußtsein der Unschuld. Innerlich neutral sollen die Schweizer darauf warten, „daß Gott sein Recht hervorbrechen lasse, das ein ganz anderes ist als das der Menschen, das die Menschen alle oft genug mit Füßen getreten haben; daß Gott sich als Meister zeige, vielleicht sehr anders, als jetzt von hüben und drüben gebetet wird.“ (451B) Man wirft einander Unrecht vor, indes jedes Volk selber genug davon begangen hat. Es ist etwas vom Schmerzlichen, zu sehen, „wie jetzt der Name Gottes hereingezogen wird in das sündliche, leidenschaftliche Treiben der Menschen, als sei er einer von den alten Kriegsgöttern, zu denen unsere heidnischen Vorfahren riefen. Es kann gar keine Rede davon sein, daß Gott den Deutschen ‚hilft‘ oder den Franzosen oder den Engländern. Gott ‚hilft‘ auch nicht uns Schweizern. Gott hilft dem Recht und der Liebe. Gott hilft seinem Reiche, und das ist international. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, . . .“ (451CD) Pred 237 stellt den heidnischen Kriegsgöttern das AT gleich. (459Bf)

Zuständen, was zum Kriege führen muß.“<sup>341</sup> So etwa hatte der Prediger bereits am ersten Kriegssonntag vor vier Wochen geendet. Diesmal folgt eine Anrede an die Schweizer im besonderen, die durch ihr Wesen und Leben an dem Krieg Mitschuld tragen. Kann es ein Kriegsgebet nach Art der alten Juden und Heiden nicht geben, so schickt sich, aus der Rumpelkammer hervorgeholt, das Gebet Jesu (zum ewigen Vater) um das Kommen des Reiches Gottes zum Kriegsgebet eines neutralen Volkes, Gebet nicht um die Befreiung von zeitbedingten äußeren, aber von allen inneren Feinden.<sup>342</sup> Wie wird es sein, wenn einmal alle christlichen Völker, „auch die anderen Völker um uns her, die jetzt berauscht sind von Haß und Leidenschaft, wieder mit uns dieses Kriegsgebet um den Gottesfrieden beten werden!“<sup>343</sup>

Die äußeren Anlässe, zeigt sich, brauchen vorerst nicht weiter besprochen zu werden und treten von nun an zurück (abgesehen davon, daß nach den Herbstferien die andere, neuen Voraussetzungen dazu nötigen, einige Fragen kritisch prüfend und korrigierend noch einmal aufzugreifen); die Predigt kann sich der inneren Erneuerung zuwenden. – Nach Predigt 237 vom 6. September war bis zur Predigt am fest geprägten und vormittags zahlreicher besuchten Gottesdienst am schweizerisch-nationalen Dank-, Buß- und Betttag am 20. September noch ein einziger weiterer Sonntag zu bedenken. So hielt Barth der gewohnten kleineren Safenwiler Hörergemeinde mit Nr 238 über die Stillung des Sturms auf dem See nach sechs Wochen Bettagszeit eine Bettagspredigt vor dem Betttag. Diese Predigt weiß von keinem Dank. Aber dem landesweiten Betttag aller vorweg wiederholt Barth rückblickend als Aufruf zur Buße in endgültiger Klarheit die Deutung des Krieges als Gericht über das christliche Europa samt kulturkritischer Begründung. Die Zukunft liegt in einem innerlichst erneuerten Glauben; die Forderung der großen Zeit ist, mit der Reinheit des Ursprungs endlich Ernst zu machen. Damit war das Bild, das am nächsten Sonntag auch der Schweiz den ihr gebührenden Platz abgewogen zuweisen konnte vollendet. In Nr 239 am Eidgenössischen Dank-, Buß- und Betttag gilt der Dank hauptsächlich der Bewahrung vor der Blutschuld des Krieges und dem Dank für die große Zeit mit großen (über das Materielle erhebenden) Gedanken und großen Aufgaben; die Buße gilt der in den Tagen des Kriegsausbruchs in Safenwil bewiesenen Selbstsucht; das Gebet ist, daß Gott in den Schweizer Bund eintrete, damit Recht und Gerechtigkeit (des Reiches Gottes) werde. Die Nachmittagspredigt, Nr 240, tröstet immer noch besorgte Ältere aus dem Walten der Vorsehung.

<sup>341</sup> Zu 466C vgl 407A (Nr 232 v 2.VIII.1914)

<sup>342</sup> Im Gegensatz zum alttestamentlich-heidnischen Kriegsgebet der kriegenden europäischen Völker läßt das in der Schweiz bewahrte reine Gottesbild dort als Kriegsgebet nur das Reichsgebet des Unservater zu, das der Menschheit gilt und der Befreiung von allem Bösen.

<sup>343</sup> Die Predigt über die Ausstellung hatte geschlossen: „Unser Menschenwesen soll sie uns zeigen, in seiner Größe und in seinem Jammer. Und, indem sie es uns zeigt, uns darüber hinausführen. Sehnsucht und Hoffnung in uns erwecken nach einer neuen Menschheit, in der alles Weltliche ganz und gar von Gott, von Gott in seiner ganzen Fülle durchdrungen sein wird, . . . Wir glauben an diese kommende Menschheit, weil wir an den lebendigen Gott glauben, der die Quelle alles Lebens und der Überwinder des Bösen ist. Er ist unser Ziel und unsere Heimat.“ (313Df; Druckfassung) Bereits zur kulturkritischen Ansicht der Gegenwart in der Ausstellungs predigt vom Juni gehörte (im Widerspruch zu Troeltsch) eine Zukunftsaussicht. – Die Predigt zum Jahresschluß 1914, Nr 253, dürfte sich mit dem Versuch einer Rechenschaft über den Gewinn an Gotteserkenntnis im vergangenen Jahr hauptsächlich auf diese Predigt, Nr 237, zurückbeziehen. Die bessere Erkenntnis der Erhabenheit Gottes bedeutet größeren Abstand zu den äußeren Ereignissen. So dürfte kein Zufall sein, daß mit den Worten über das verbesserte Kriegsgebet in dieser Predigt 237 die Wendung ins Innere und zur Erneuerung des (inneren) Menschen beginnt, die deutlich die folgende Predigt beherrscht; am Betttag, durch den Anlaß bedingt, nicht so stark zum Ausdruck kommen kann, vielmehr erst nach den Ferien. Der Zuwendung zum Inwendigen entspricht die Hervorhebung des (inneren) Gottesfriedens in dieser Predigt wie dann auch in der Predigt Nr 253, die Adventspredigten 1914 nicht zu vergessen.

## § 4 Drei Deutungen des ausgebrochenen Krieges im August und September 1914

1. *Auf die Balkan-Kriege 1913 angewandte Deutungen*<sup>344</sup> Sogleich der Psalmvers, den Barth für die Vormittags-Predigt am Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag 1913 wählte, brachten zum Ausdruck, daß über der Welt eine „unendliche Weisheit“ waltet, die „nur das Gute will“, mag es „oft scheinen, als seien sinnlose, rohe Kräfte und böse Geister mit im Spiel, über die jene Weisheit keine Gewalt habe. Aber das tiefer blickende Auge wird auch hinter solchen Geheimnissen den ewigen Vater ahnend erfassen, in dessen Hand auch das, was uns sinnlos und schlecht vorkommt, ein Mittel und Werkzeug sein muß, zu seinem wunderbaren Ziele.“ „*Gott allein ist mächtig!*“ faßte der Prediger das verlesene „kurze, kraftvolle Bibelwort“ zusammen und stellte unter dieses „dankbare Bekenntnis“ den im ersten Teil üblichen Rückblick und Dank.<sup>345</sup> Das erste Gedenken war Landwirtschaft, Fremdenverkehr und Industrie gewidmet. Dann hieß es: „Die *Unabhängigkeit und Sicherheit* unseres Landes im ganzen schließlich schien zwar im Laufe dieses Jahres mehr als einmal von aufsteigenden Wolken bedroht.“<sup>346</sup> In einem Vertrag mit den mächtigen Nachbarn Deutschland und Italien hatten viele Vaterlandsfreunde „eine ernste Gefahr für unsere Freiheit und Würde gegenüber den mächtigen Nachbarn gefunden“.<sup>347</sup> Dann kam der Prediger auf die Balkan-Kriege zu sprechen und die Gefahr, daß ganz Europa von Krieg ergriffen würde. „Mehr als einmal schien es weiter, als ob ein allgemeines europäisches Gewitter nun unvermeidlich geworden, von dem dann die Grenzen unseres kleinen Vaterlandes kaum unberührt geblieben wären.“ Schon hoben ängstliche Familienväter die Sparkassenguthaben ab, „um sie für die bevorstehende Kriegszeit in Sicherheit zu bringen. Das Gewitter hat sich dann jedesmal wieder verzogen. Gottes Macht gibt sich unserm Geschlecht in besonders deutlicher Weise dadurch zu erkennen, daß die Völker heutzutage sehr viel weniger rasch bereit sind, das Schwert zu ziehen als früher, wodurch unendlich viel Unheil und Verderben verhütet wird.“<sup>348</sup> Der Prediger gedenkt zweier „Veranstaltungen zur Erhaltung des Weltfriedens“, die seit dem letzten Bettag auf Schweizer Boden stattfanden („unser Land hatte die Ehre“). Die „Abgeordneten der sozialdemokratischen Arbeiterschaft aller Länder“ versammelte sich in den „altgeheiligten Räumen des Basler Münsters“, und sie haben „in internationaler Einmütigkeit und Entschlossenheit dem Kriege den Krieg erklärt“.<sup>349</sup> Barth gedenkt des Kriegselends, in das die Schweiz 1813 hineingezogen wurde. Danach kam es nicht besser. „Wie vorher vor Napoleon, so erstarben jetzt die schweizerischen Regierungen in Ehrfurcht und Ergebenheit vor den Machthabern des Wiener Kongresses und aus ihren Händen mußten sie dann den Frieden und die Zusicherung der Neutralität demütig entgegennehmen, sie, die einst das ruhmreichste Kriegsvolk Europas gewesen. Das waren Zeiten tiefsten Unglücks, tiefster Schande.“<sup>350</sup> Da erging es der Schweiz hundert Jahre später besser, und sie hat Grund zu danken: „Herr Gott, du hast es gut gemacht mit uns. Du hast uns am Rand des Verderbens gnädig vorbeigeführt. Du hast unser Volk geschont aus lauter Barmherzigkeit, während so viele andre leiden mußten, weil du uns einen hohen Beruf zugewiesen hast unter den Völkern.“<sup>351</sup> Du hast die Herzen der Menschen gelenkt und lenkst sie fort und fort, daß sie immer mehr die entsetzliche Verantwortlichkeit scheuen, die auf denen

<sup>344</sup> In diesem ersten Abschnitt des § 4 beziehen die Seitenzahlen ohne Angabe des Bandes sich auf Pred 1913, zunächst mit Pred 185 v 21.IX.1913 (Betttag I) über Ps 62,12 („Gott hat ein Wort geredet, das habe ich etlichemal gehört: daß Gott allein mächtig ist.“); S 473-490 und Nr 186 (Betttag II; nachmittags) über Jer 29,7 („Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch habe wegführen lassen, und betet für sie zum Herrn!“) S 490-508; dann auf Nr 180.194.

<sup>345</sup> 476AB

<sup>346</sup> 477D

<sup>347</sup> 477Df

<sup>348</sup> 478B

<sup>349</sup> 478C. Über das Treffen deutscher und französischer Abgeordneter in Bern berichteten die NW ebenso.

<sup>350</sup> 480A

<sup>351</sup> Eine lange Einleitung hatte von der Einführung und dem Sinn des Bettags gehandelt, von dessen Mißachtung und Segen – ganz wie 1910 in dem kleinen Beitrag für das Genfer Gemeindeblatt. (S ob Kap V § 2)

liegt, die den Völkermord auf dem Gewissen haben. Dank sei dir, daß du uns so weit geführt hast.“<sup>352</sup> Krieg ist Schuld des Völkermords, 1913 wurde die Schweiz davor bewahrt, hineingezogen zu werden.

Ferner ist schon in der Bettagspredigt 1913 mit der Bewahrung des unversehrten guten Gewissens in Barths Ansicht des Verlaufs ein unverdienter göttlicher „hoher Beruf“ verbunden (und Barth wiederholt das Wort). „Unser Vaterland ist wohl eines der merkwürdigsten politischen Gebilde der Welt.“<sup>353</sup> Gegenüber Frankreich und Italien zeichnet es sich durch eine Vielfalt der Stämme und Rassen aus, der wirtschaftlichen Interessen und Lebensweisen, wozu der Gegensatz zweier oder dreier Konfessionen kommt. Diesen Staat hält aber kein Monarch zusammen mit Gewalt, sondern das Volk selbst, durch gewählte Vertrauensmänner, die es nötigenfalls korrigiert, und der Zusammenhalt beruht allein auf einem Gelöbnis der Bruderschaft in Freiheit.<sup>354</sup> „Ein merkwürdiges Ding, unsre kleine Schweiz. Eine ganz gewaltige Aufgabe haben wir zu erfüllen, wenn wir echt und recht sind, was wir sind. Wir sollen den Völkern ringsum, die in tierischem Gegensatz der Stämme und Rassen einander beständig mit Krieg bedrohen, die in sich selber zerfallen sind in Feindschaft zwischen den verschiedenen Stämmen, Konfessionen und Interessengruppen, wir sollen ihnen zeigen, was ein Staat ist, d. h. eine einheitliche gerechte Ordnung des gemeinsamen Lebens, und zwar eine Ordnung, die nicht von oben her, durch Fürstengewalt aufgezwungen und mit Gewalt erhalten wird wie etwa in Österreich, sondern die von den Völkern selbst gewollt und aufgerichtet ist; eine Ordnung, die sie sich selber gegeben haben. Ist das nicht wie eine Weissagung darauf, was die ganze Menschheit einmal werden muß, eine Gemeinschaft, in der es nicht mehr heißt: deutsch oder französisch oder italienisch, katholisch oder protestantisch, sondern nur noch Mensch und Bruder und Freund und Mitarbeiter am gemeinsamen Leben und an den gemeinsamen höchsten Gütern?“<sup>355</sup> Die Aufgabe ist schön, aber das Schweizervolk erfüllt sie nicht. Haben die Eidgenossen für den hohen göttlichen Beruf zu danken, so haben sie in demütiger Buße zu bekennen: „Herr, wir sind nicht, was wir sein sollten!, und wenn es uns gut geht, besser als so vielen andern Völkern, so wollen wir uns sagen, daß wir das nicht verdient haben, wollen unsre tiefen Mängel und Gebrechen einsehen und bereuen, damit Gott uns nicht eines Tages sagen müsse: ich kann euch nicht mehr gebrauchen, und uns zugrunde gehen lasse, wie schon so mancher Staat zugrunde gegangen ist, der seinen höhern Zweck nicht mehr erfüllte.“<sup>356</sup>

---

<sup>352</sup> 480B

<sup>353</sup> 480C

<sup>354</sup> 480D-481AB. „Sind wir doch nicht aus einem Volksstamm zusammengesetzt wie etwa Frankreich oder Italien, sondern aus drei oder vier sehr verschiedenen, und dazu aus 25 kleinen Kantonen, die jeder seine eigene, durchaus verschiedene Geschichte und Entwicklung durchgemacht haben. Dazu sind die wirtschaftlichen Interessen und Lebensweisen in unserem Lande so mannigfaltig wie nur denkbar. Vom Älpler, der ungefähr dasselbe Leben führt wie seine Vorfahren vor tausend Jahren, bis zum großstädtischen Fabrikarbeiter des 20. Jahrhunderts ist so ziemlich jede Möglichkeit bei uns vertreten. Endlich dann noch der Gegensatz von zwei oder drei christlichen Konfessionen mit den tiefen Scheidewänden, die sie doch noch immer und immer aufs neue bedeuten. Und das alles nun vereinigt unter dem Hut eines einzigen gemeinsamen Staates. Und an der Spitze dieses Staates nicht ein Monarch, der mit fester Hand all die auseinanderstrebenden Gewalten am Zügel hält, sondern dieses unter sich so grundverschiedene Volk selber, das seine Vertrauensmänner wählt und in ihrem Tun überwacht und, wenn es es für nötig hält, korrigiert; dieses Volk, das eigentlich durch nichts zusammengehalten ist als durch das Gelöbnis: wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern! und: wir wollen frei sein, wie die Väter waren!“

<sup>355</sup> 481BC-D. Forts: „Ist es nicht eine wundervolle Aufgabe, daß wir den Völkern der Erde schon jetzt zeigen dürfen, daß so etwas nicht ein schöner Traum, sondern etwas Mögliches ist?“

<sup>356</sup> 482B. Des weiteren zitiert Barth die Einleitung des Schweizerischen Zivilgesetzbuches von 1907, wo es von der Ausübung der Rechte und der Erfüllung der Pflichten nach *Treu und Glauben* spricht, und knüpft daran dreierlei: (1) Mit Treu und Glauben ist der Boden des Rechts und der Wahrhaftigkeit gemeint. Der Staat steht über Parteilichkeit und Parteikämpfen. (2) Die Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten in einer Demokratie verlangt eigene Kenntnis, eigene Überzeugung und persönliche Verantwortung abseits alles Privaten – sonst geben wir den Völkern Europas kein gutes Beispiel. (3) Uns droht die Gefahr, ein Volk ohne Ideale zu werden. „Was uns fehlt, das sind feste, freudige Überzeugungen, große Gedanken. Wir sind in Gefahr, ein Krämervolk zu werden.“ (485D) Es droht „alle Politik zum wirtschaftlichen Zank auszuarten“. (486B) Die erste

Am Nachmittag dieses Bettags erwartet der Prediger die kleine Schar Älterer, denen mit Jeremia („Suchet der Stadt Bestes“) die Teilnahme an allgemeinen und öffentlichen Angelegenheiten über inneres Leben hinaus ans Herz gelegt werden muß. Als drittes Beispiel der Pflicht teilzunehmen dienen (nach der sozialen Frage) in diesem Spätsommer 1913 die Balkankriege. Urtümliche Brutalität bedient sich moderner Waffentechnik und dies am Rande des christlichen Europa: „Wir haben dieses Jahr wieder einmal, wenngleich nur von ferne, unter Schauern den *Krieg* erlebt, haben sehen können, wie das ist, wenn die Völker aufeinander losgelassen werden wie die wilden Tiere; wenn sich die natürliche menschliche Brutalität und die modernste Mordtechnik zusammentun; wenn unter dem Ausbruch der rohen Leidenschaft die bessern Triebe im Menschen verschüttet werden und alles untergeht in einem Trubel von Wut, Blut und Gemeinheit. Namenloses ist geschehen unter den Augen des christlichen Europas. Dürfen wir wirklich, weil das alles weit weg von uns passiert ist, sagen: es geht mich nichts an? Dürfen wir als Christen ruhig bleiben gegenüber der schändlichen Tatsache, daß solche Kriege immer noch möglich sind? Wievielen von uns sind diese Dinge zu Herzen gegangen? Wir blieben innerlich ganz gleichgültig, höchstens daß wir mit einer gewissen Spannung die Zeitungsnachrichten verfolgten, und dann in jenen Tagen, als es hieß, nun könnte es auch uns an die Haut gehen, da wachten wir auf, da redete man eine Zeitlang viel törichtes Zeug über den Krieg im Dorf.“<sup>357</sup> Von der Gleichgültigkeit gegenüber dem kriegesischen Morden kommt der Prediger auf das christliche Schweigen zur Forderung unbedingten Friedens und erinnert auch nachmittags an den Basler Kongreß vor bald einem Jahr: „Unterdessen haben wieder die Sozialdemokraten, Atheisten in der großen Mehrzahl, wie man so sagt, bei mehreren Anlässen mannhaft und bestimmt erklärt, daß sie den Krieg verabscheuen und den Frieden wollen. Warum hat man von den christlichen Kirchen nichts dergleichen gehört“, rühmliche und halbe Ausnahmen abgerechnet?<sup>358</sup> „Ja, wo sind da eigentlich die, die in Wirklichkeit den Namen Atheisten verdienen: bei denen, die frisch und tapfer einem schreienden Unrecht entgegentreten, oder bei denen, die aus Gleichgültigkeit oder aus allerlei kleinlichen Gründen vorziehen zu schweigen? Die sogenannten Christen haben das letztere getan.“<sup>359</sup>

Predigt 180<sup>360</sup> Mitte August (also noch ehe der Bukarester Friede vom Ende des Monats die Balkankriege beendete) überblickt die acht bis zehn Jahrtausende, die Gott sein Werk betreibt, die Menschheit aus dem tierischen Kampf ums Dasein heraus- und emporzuführen.<sup>361</sup> So ist die Menschheit erst unterwegs nach ihren höchsten Zielen.<sup>362</sup> Wir haben nicht den geringsten Anlaß, „auf unsere Menschenwürde und Gottähnlichkeit stolz zu sein, solange es, wie in der einzelnen Menschenseele, so auch in unsrer Welt, in unsren Sitten und Gewohnheiten, in unsren sozialen Verhältnissen und Ordnungen noch so viel Tierisches und Barbarisches gibt, wie es heutzutage

---

Hälfte des 19. Jahrhunderts „war eine wilde Zeit mit viel Irrtümern und Fehlern, gewiß, aber es war eine Zeit, in der unser Volk von großen Gedanken des politischen und kulturellen Fortschritts bewegt war, von Gedanken, die mit dem Brotkorb nichts zu tun hatten. An solchen fehlt es uns heute im großen und ganzen. Man muß schon zu katholischen oder sozialdemokratischen Zeitungen greifen, um sie zu finden, . . . Wer heute für eine ideale Politik eintritt, der muß sich . . . sagen lassen, das seien Theorien, die nicht in die Wirklichkeit paßten. Nun, gerade solche Theorien haben wir heute nötig, nötiger als je; durch solche sogenannte Theorien ist alles Große in der Weltgeschichte geschaffen worden, und gerade die Schweiz kann unmöglich bestehen bei dem Grundsatz, Jeder müsse zu seinen Interessen sehen. Gerade das Umgekehrte ist wahr. All die verschiedenen Interessen in unserem Lande, kantonale, wirtschaftliche, geschäftliche, müssen dem Ideal untergeordnet werden, nämlich dem gemeinsamen Staatsideal, das das einzige ist, das uns zusammenhält. Sonst fahren wir nach allen Seiten auseinander, sonst erwachen wir eines Morgens in vier ausländischen Provinzen statt in der freien Schweiz. . .“ (486C-487C) Auf das Vermißte nimmt der Schlußteil über das Gebet Rückbezug.

<sup>357</sup> 502Df. Forts: „Nachher, als wir uns wieder in Sicherheit fühlten, wurde auch wieder alles still, mochte dort drunten geschehen, was da wollte.“

<sup>358</sup> 503BCf

<sup>359</sup> 504B

<sup>360</sup> Nr 180 v 17.VIII.1913 zu Matth 16,21-23; Pred 1913,404-417.

<sup>361</sup> 407Df

<sup>362</sup> 410A

der Fall ist“.<sup>363</sup> „Erleben wir nicht die Ausbrüche dieses Vulkans von Not und Sünde z. B. in den furchtbaren Kriegsereignissen, deren ferne Zeugen wir gerade in der letzten Zeit gewesen sind, oder in den unaufhörlichen wirtschaftlichen Kämpfen, von denen nachgerade jahraus jahrein fast jede Zeitungsnummer berichtet?“<sup>364</sup> – Predigt 194 zum ersten Advent 1913<sup>365</sup> (in der Vorwoche hatte der Friedenskongreß der sozialistischen Internationale stattgefunden<sup>366</sup>) schildert, daß wir auf eine neue Welt warten dürfen, die Freude bringen wird, „unbedingte Gerechtigkeit im Leben der Menschen“<sup>367</sup> und Friede: „Daß wir Menschen mit unsren wilden Raubtiereigenschaften in uns so miteinander einig werden sollen. Es sieht oft aus, als ob wir noch so unendlich weit davon entfernt wären. Denkt an den beendigten Balkankrieg mit seinen entsetzlichen Greueln, die erst jetzt allmählich bekannt werden. Denkt aber auch ans Allernächste, wie wir uns oft untereinander so gar nicht verstehen, so jämmerlich Leid antun. Wie oft wird auch auf dem Wege zum Gottesreich noch das Schwert gebraucht werden, von dem auch Jesus geredet hat, durch wieviel Gegensätze und Kämpfe hindurch werden wir zu diesem Reiche gelangen müssen! Und doch schließlich der Friede.“<sup>368</sup>

2. *Die anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges und die Predigt vom Willen Gottes im August 1914* „Gott will den Krieg nicht.“<sup>369</sup> heißt es in Barths Predigt 1913 noch nicht; dennoch beruht die anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges an den ersten drei Sonntagen im August 1914 auf den Gedanken von 1913. Der Krieg war schon im Jahr zuvor ganz Menschensache, war sogar als Sünde und Schuld erkannt. Der Wille Gottes lag, unausgesprochen, in der Bestimmung des Menschen, von der rohen, wilden, darwinistisch-selbstischen Natur zum Geist sich emporzuentwickeln. Aber der Wille Gottes war 1913 noch nicht Argument, Gegenargument gegen den Rückfall des Menschen. 1913 kommt in den Predigten das zeitgenössische Miterleben durch Berichte aus der Ferne zum Ausdruck. Im August 1914 ist die Schweiz, ist Safenwil, ist der Prediger nun allen Ernstes mitbetroffen (wie vor Jahresfrist für kurze Zeit befürchtet). „Gott will den Krieg nicht“ holt den Krieg aus dem Bericht, aus der geschichtlichen Perspektive und aus der Erkenntnis, der neuen Lage gemäß verwandelt, in die Gegenwart des ewigen Gottes und das Walten seiner Vorsehung.

Vergegenwärtigend gefaßt muß die alte Deutung wie das Paulus-Wort für die erste Kriegspredigt am letzten Juli-Sonntag inneren Halt vermitteln. „Gott will den Krieg nicht“ (Gegenstück zu „dem Krieg den Krieg erklären“<sup>370</sup>) ist zum ersten pastoral-tröstend gemeint; soll wie das Paulus-Wort über das Unglück erheben, indem es an das erinnert, was die Flut der Katastrophe nicht erreicht. „Gott will den Krieg nicht“ ist zugleich evangelisches Gebot. Zielt es zum einen auf religiöse Gewißheit und Wissen, so zum andern auf das Tun, das von dieser Gewißheit ausgehende Verhalten. Es ist Ein göttlicher Wille, der verpflichtet, wie er tröstet. Gottes Macht, seine Allmacht (nichts geschieht ohne ihn) ist seine Güte, fügt die zweite August-Predigt hinzu, und wer ihn, den Blick zum Himmel erhebend, in seiner tröstenden Güte erkannt hat, muß ihn dann auch in Safenwil für sein Verhalten gelten lassen. Das Ende wird offenbar

<sup>363</sup> 410B

<sup>364</sup> 410CD

<sup>365</sup> Nr 194 v 30.XI.1913 zu Jes 65,17-25; Pred 1913,614-629.

<sup>366</sup> Barth predigte in Safenwil: die Kirchenpflegerwahlen standen bevor.

<sup>367</sup> 626D

<sup>368</sup> Pred 1913,628AB. Forts: „Nicht nur der Weltfriede unter den Völkern, den die Friedensbewegung vertritt. Den auch. Aber mehr noch. Der Friede zwischen den Klassen und Ständen, . . . ; der Friede zwischen den Menschen von so entgegengesetzter Gesinnung, daß sie sich heute ehrlicher Weise nicht verstehen, daß sie nicht miteinander gehen können. Freilich auch kein Friede, der auf Feigheit und Charakterlosigkeit beruht, sondern ein Friede, wo man sich in einer höheren Gesinnung über den Gegensätzen gefunden hat. Kein Friede, der das Unrecht vertuscht und verwischt, sondern ein Friede, der aufgerichtet ist auf der Grundlage der Gerechtigkeit.“ Die Empfindung der Schwierigkeiten darf den Glauben an den Gottesfrieden nicht verhindern. Jesus will durch den Kampf zum Frieden führen. (bis 628D)

<sup>369</sup> Pred 1914,403D

<sup>370</sup> Pred 1913, 478C (Internationaler Sozialistenkongreß Basel Ende Nov 1912)

machen, daß Gott nichts als Liebe und Güte ist. Jesus, eins im Willen mit dem Vater, sah bei allem die Vollendung vor sich. So ist, was geschehen muß, noch nicht das Ende, doch, wengleich dunkle Bahn und steile Stufe, doch göttliche, gute Notwendigkeit auf dem Weg zum Ziel. Es ist Ein Wille, den die Freunde des Herrn so gut erfahren und erfüllen müssen wie die Knechte; doch ist ihr Vertrauen in die gute Absicht (der Herr wird ihnen vielleicht Schweres auferlegen, doch nichts Böses), diese Freundschaftsgewißheit auch ohne genaue Einsicht in die Pläne, der unschätzbar große Vorzug der Freunde. „Gott will den Krieg nicht.“

3. *Die kulturkritische Deutung des Krieges* Mit der Deutung des Krieges als Gericht über das christliche Europa (1913 schon gestreift) und die der Naumann-Kritik entsprechende Anwendung dieser Sicht insbesondere auf Deutschland findet die kurz vor Kriegsausbruch entwickelte religiöse Kulturkritik eine ursprünglich nicht abzusehende Verwendung und Abwandlung. Sie nimmt die anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges in sich auf – womit auf Kapitel VIII über die Gottesferne der modernen Kultur verwiesen sei.

4. *Die theologische Deutung der Schweizer Neutralität im ausgebrochenen Krieg* Die Deutung der Schweizer Neutralität gehört zu Barths Deutung des großen europäischen Krieges als eigener Gesichtspunkt hinzu. Sie findet sich in der anthropologisch-menschheitsgeschichtlichen Deutung des Krieges vor Jahresfrist bereits angelegt: Trat in den Balkankriegen gottloses brutal-selbstisches Morden zutage, so hat die Eidgenossenschaft wegen ihrer freiheitlich-demokratischen Verfassung, welche Vielfalt in brüderlich-friedlichem Ausgleich gelten läßt, ja wahr, (wenn sie das Ideal auch nicht erfüllt) einen (göttlich-) hohen Beruf. 1914 steht das ganze, eigentlich zum Dienst des Christus berufene Europa unter dem Gericht über seine moderne Gottlosigkeit. Dieser kulturkritische Gesichtspunkt verbindet Predigt 235 und Nr 236. Die anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges trennt sie (und verbindet sie im Unterschied). Die Rassenverschiedenheiten und die Völkerselbstsucht, durch welche die eigentlich christlichen Völker Europas sich zum gegenseitigen Morden verleiten lassen, vereint die Eidgenossenschaft immer noch friedlich in sich und wahrt die Unterschiede und Eigenheiten durch ihre besondere Verfassung nach wie vor brüderlich. So ist die neutrale Schweiz, obwohl auch sie vom Strafgericht des Krieges mitbetroffen ist, doch von der Blutschuld der großen Mächte frei und trotzdem zum Vorbild zukünftiger brüderlicher Einheit in Liebe berufen; einer Zukunft, die sie selbst jetzt schon haben kann. In Predigt 236 kehrt darum der Gedanke eines besonderen göttlichen hohen Berufs des Volkes der Eidgenossenschaft wieder – wenn dies Volk die dem Kleinstaat von außen zugefallene Neutralität als Freiheit von wilder Selbstsucht auch innerlich wahrt und mit dem Morden der Großen nicht einmal sympathisiert.

Nach Predigt 237 pflegen die kriegenden europäischen Völker ein nach Jesu Offenbarung gottloses (weil selbstsüchtiges), heidnisch-alttestamentliches Kriegsgebet zu einem Volksgott der Alten, indes die neutralen Schweizer an der Offenbarung Jesu festhalten: „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“<sup>371</sup> Die mit Predigt 237<sup>372</sup> einsetzende Wendung zu (dem gereinigten Bild Gottes entsprechender) Befreiung von aller Selbstsucht in Selbstverleugnung und zur (in diesem Sinne) radikalen inneren Erneuerung (am 6. September, soviel bekannt ist, noch vor allem Austausch über den Ort hinaus und noch ganz aus dem Eigenen Barths) trifft dann auch deren Anlaß und Vorbild im Äußeren: Kriegsgebet und Neutralität, und läßt deren Bedeutung, die Bedeutung alles

<sup>371</sup> 460B

<sup>372</sup> Nr 237 bringt zum alttestamentlich-heidnischen Kriegsgebet, das die kriegenden Völker Europas derzeit üben, einen Nachtrag und schlägt zugleich einen neuen Ton an: Der Allmächtige und Ewige, der Schöpfer Himmels und der Erde, des Universums ist, anders als der Gott der Völker, über vergängliche Kriegserfolge des Augenblicks erhaben, sie gehören niemals zu den ewigen Zielen seines Willens. Neue Erkenntnis der Erhabenheit Gottes ist mit dem Vorsatz der Umkehr in innerlichster Erneuerung verbunden und wendet damit noch einmal den Blick aus der Gegenwart in die Zukunft, die nun ganz im Inwendigen liegt.

äußeren Geschehens zurücktreten. Predigt 238 ordnet die Neuorientierung und den Blick in die Zukunft einem Gesamtbild der gegenwärtigen Lage im Krieg ein.

#### § 5 Barths Predigt in den beiden ersten Kriegsmonaten als Zeugnis grundsätzlichen Nachdenkens und einer Erschütterung der religiösen und theologischen Grundlage

Bei der Untersuchung der Predigten nach Aufbau und Gedankenführung, vollends bei der Frage nach einem möglichen Zusammenhang untereinander gewinnt man den Eindruck, daß in den Predigten längst nicht alles zur Sprache kommt, was deren Verfasser in diesen Wochen erwogen hat, worüber der Theologe nachzudenken sich gezwungen sah, an Gedankenzusammenhängen und Begriffen. Die Predigten im Juni und Juli 1914 waren Wesen und Willen Gottes gewidmet gewesen, ohne daß Beziehungen zu den Zeitereignissen auf der Hand lägen. Der Prediger beharrte allen Spannungen zum Trotz, die den Hörer fragen ließen, auf der inneren Einheit. Dann brachten die Kriegsereignisse Barth eine folgenreiche Erschütterung der religiösen und theologischen Grundlagen seines Denkens. In der Predigt konnte sie sich freilich erst allmählich zeigen, mußte doch Barth selber erst neue Klarheit gewinnen, dann Folgen bedenken. Die letzte Predigt des Jahres 1914 gibt eine vorläufige Rechenschaft über den zurückgelegten Weg und scheint sich dabei insbesondere auf Predigt 237 (und Nr 238) zurückzubeziehen.

Der Ausbruch des Krieges nötigt Barth erneut, über den Willen Gottes nachzudenken. Daß Gott den Krieg nicht will, weil er gegen seine Absicht mit der Menschheit einen Rückfall in die Tierheit darstellt, stand seit Herbst 1913 fest. Es steht aber mehr auf dem Spiel. Die altbekannte Schwäche des halben Christentums, nicht minder Rückfall, sah Barth seit der allgemeinen Kriegsgefahr zur Zeit der Balkankriege mit Recht voraus. Ganz dem entsprechend war das Kriegsgebet der Frauen von Safenwil jämmerlich, längst ehe das eigensüchtige Kriegsgebet der christlichen Völker Europas Anstoß erregen konnte. Der Prediger Barth beharrt in Predigt 231 mit Paulus, in Predigt 232 mit Jesus auf der inneren Einheit des Willens Gottes. Sie entsprach der Providenz, die Barth scheinbar nichts in Frage stellte; alle Schwierigkeit legte er, fürs erste jedenfalls, ungerührt den dunklen Wegstrecken und steilen Stufen bei. Die Berufung auf das Zielbewußtsein Jesu erlaubte, über das Kriegsende hinaus zu denken; Jesu Hoffnung, die besaß, was sie erhoffte. Den Frauen hielt der Prediger vor, daß Gottes unendliche Macht lauter Güte ist; aber dann haben die Frauen Gottes Willen auch gelten zu lassen; sind sie doch bestimmt, diesem einem und einzigen Willen sich unterzuordnen, vertrauend und gehorsam mit dem göttlichen Willen sich zu einen. Nicht erst die Deutschen, schon die Frauen machen sich einen Götzen, zu dem sie beten, und dies vergeblich. Unglaube und Ungehorsam fechten den einen Willen ohne Widerspruch an, wie es ebenso viele der bloßen Knechte tun. Die Naumann-Deutschen aber waren schon vor Kriegsausbruch in Verdacht geraten, den einen Willen auch von außen anzufechten, den Willen Gottes zu teilen, zu verdoppeln.<sup>373</sup> Barths dogmatisches Denken war von zerbrechlicher Härte.

Gottes Allmacht ist reine Güte, und „rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“<sup>374</sup> Dies ist die Voraussetzung dafür, daß Ein Wille gilt und Providenz wie Moral gleicherweise bestimmt; Antithese zu allem Gegebenen, die zugleich die Synthese. Gottes Gerechtigkeit steht im Dienst seiner Güte. Allerdings will die strafende Gerechtigkeit dem Bilde sich so wenig einfügen wie die Sünde. Immer wieder zeigt sich, daß Gottes Einer guter Wille über Welt und Mensch nicht leicht zu behaupten ist.<sup>375</sup>

<sup>373</sup> In der Heim Rezension bewunderte Barth 1912 „paradoxe Synthesen“. Troeltschs Soziallehren sind von der Einleitung an, die bereits Naumann erwähnt, eine Geschichte der christlichen Doppelmoral.

<sup>374</sup> 460B

<sup>375</sup> Das Grundproblem des Barthschen Gottesbegriffes, und damit seiner Philosophie und Theologie, scheint darin gegeben, daß Barth die einsinnige Güte des Wesens und Willens Gottes (Gutheit im Sinne der Idee des Guten und der (Mensch und Welt geltenden) Güte als die Vollkommenheit des göttlichen Welt- und Lebensgrundes behauptet,

Weit über den Anlaß hinausreichend ließ der Krieg grundsätzlich nach der Erkenntnis Gottes und seines Wesens fragen, wie Predigt 237 zeigt. Das hochmütig-selbstüchtige Kriegsgebet der christlichen europäischen Völker, ihr Götzendienst darin, war so ungeheuerlich, daß es Fragen noch anderer, weiterreichender Art aufwarf als das miserabel jämmerliche Gebet der Safenwiler Frauen. Vielleicht erschien Barth das Kriegsgebet der kriegführenden Mächte darum von besonderer, eigener Art, weil es mit der tiefreichenden Verkennung des Friedenswillens Gottes über dem Menschengeschlecht verbunden war. Es geriet die Erkennbarkeit Gottes in Frage, bei dem Einen über Leben und Handeln gleichen guten Willen des angemessenen Tuns wegen von so wesentlicher Bedeutung. Barth wendet die unzugängliche Erhabenheit Gottes auch auf den Menschen an: „Alle diese Dinge (die zum Krieg geführt haben) sind dem innersten Wesen Gottes völlig fremd. Und wenn sie nun trotzdem geschehen, so gibt es dafür nur eine Erklärung: daß dieses innerste Wesen Gottes auch den Menschen völlig fremd ist.“<sup>376</sup> Dies, verwunderlicherweise, obgleich es doch eigentlich das Erlebnis Gottes in der Erfahrung an Jesus betraf. (Rade half es nichts, daß er sich auf Jesus berief.) Geriet die durch das Cohen-Herrmann-Schema, also durch Schleiermacher vermittelte Realitätsbeziehung in Zweifel; rächte sich die kantianisierende Deutung von Anschauung und Gefühl („aktiv-passiv“)?<sup>377</sup> Die sofortige Beschränkung auf Kant ist ebenso offenkundig wie die Wendung nach innen.

An dieser Stelle genügt, auf die über die Kriegszusammenhänge hinausreichende Bedeutung hingewiesen zu haben, welche eben der Predigt 237 für Barth selber offenbar zukommt. Daß die vermehrte Transzendenz, die gesteigerte Erhabenheit Gottes die von Barth bisher vertretene Auffassung vom Kommen des Reiches Gottes, seiner Wirklichkeit und Verwirklichung nicht gänzlich unberührt bestehen lassen könne und auf Barths religiösen Sozialismus sich erheblich auswirken müsse, liegt auf der Hand.

## § 6 Ergebnis

1. Die Folge der eigentlichen Kriegspredigten Barths umfaßt die zehn Predigten vom letzten Sonntag des Juli 1914 bis zu den beiden Predigten am eidgenössischen Betttag am dritten Sonntag des September 1914.<sup>378</sup> Davon versuchen die ersten vier Predigten, denen, die in der Verwirrung durch Schrecken und Furcht unterzugehen drohen, Halt und Trost zu vermitteln; dies hauptsächlich, indem sie den einen Willen Gottes in seinem Walten vorstellen: Gott will den Krieg nicht, er kommt aus dem Bösen der menschlichen Natur (anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges). Am 23. August beginnt mit einer kulturkritischen Deutung des Krieges als Gottes Gericht über das moderne christliche Europa (Predigt 235) und die bevorzugte Stellung der neutralen Schweiz in diesem Gericht (Predigt 236ff) die andere Folge der eigentlichen Kriegspredigten.<sup>379</sup> Das Gericht ist letzter Ruf zur

---

die er dann auch dem Menschen als Bestimmung und Ziel setzt. (Bonum idem ac perfecta benignitas sive clementia) Das Cohen-Herrmann-Schema wäre somit der Schleiermacher moralisatus gewesen.

<sup>376</sup> 465A. Forts: „Sie handeln bei diesem Tun vom ersten bis zum letzten Schritt nicht in Gottes Sinn und Auftrag, sondern gegen ihn. . . Gott steht ihnen wie ihren Feinden gleich fern in dem Zorn, mit dem ihn ihr Wesen erfüllt, aber auch in der Liebe, mit der er sie beide aus ihrer Verwirrung zu sich ziehen möchte.“ So bedenklich ernst ist die *confusio hominum*.

<sup>377</sup> Ist dies der letzte Ursprung der an Wilhelm Herrmann gerichteten Frage nach den ethischen Implikationen des Gotteserlebnisses? (BwR 115AB)

<sup>378</sup> Nr 231-240. Auf den Betttag folgt ein dreiwöchiger Urlaub in Zürich mit allerlei Besuchen und Gesprächen über den Krieg, das Versagen des Christentums und der Sozialdemokratie bei dessen Ausbruch und die „innere Zukunft“.

<sup>379</sup> In kurzer Zusammenfassung: 1. Gott will den Krieg nicht, er kommt aus dem Bösen der menschlichen Natur. (Nr 232.234) 2. Geschieht nichts ohne ihn (Nr 234.237), so ist Gott (in seinen ewigen Friedensgedanken) dennoch über das irdische Geschehen (mit wechselndem Erfolg und Mißerfolg) erhaben. (Nr 237) 3. Der ausgebrochene große Krieg ist (in seiner natürlichen Folge als Selbstgericht) göttliches Gericht über das selbstüchtige und hochmütige Europa (und insofern Bußruf zur Umkehr des Verlorenen Sohnes). (Nr 235) 4. Die Kriegsbegeisterung der kriegführenden Völker (deren heidnisch-gottlose Theologen mit ihren Kriegsreden und Kriegsgebeten

Umkehr nach dem Vorbild des Verlorenen Sohnes. Mit der Erinnerung an das in der Schweiz bewahrte reine Bild Gottes in dessen Erhabenheit über irdische Parteiungen in Predigt Nr 237 ist die Abkehr von Fragen des konkret-politischen Äußeren und Wendung zu radikaler Erneuerung in Selbstverleugnung von innen her verbunden.<sup>380</sup> Nach langer gottloser Halbheit muß endlich Ernst gemacht werden.

2. Der Ausbruch des großen europäischen Krieges traf Barth nicht gänzlich unvorbereitet und ohne Begriffe für ein so ungeheuerliches Ereignis. (1) Die Balkankriege 1912/13 hatten Anlaß gegeben, in Predigten vom Krieg zu sprechen: Krieg ist Rückfall in die anfängliche rohe Tierheit des Menschen, Barbarei am Rande des christlichen Europa. Ferner hatten die Balkankriege mehrfach die Ausweitung zu einem großen europäischen Krieg möglich erscheinen lassen. Schließlich war bereits von einem göttlichen hohen Beruf der Eidgenossenschaft die Rede. (2) Die Frage von Krieg und Frieden war seit 1910 Thema der Schweizer Religiösen Sozialisten, besonders von Leonhard Ragaz aufgegriffen. Als ein großer Krieg drohte, hatte die sozialistische Internationale Ende 1912 in Eile einen Friedenskongreß nach Basel einberufen. (3) In einer Predigt über die Berner Landesausstellung, die er auch drucken ließ, hatte Barth Anfang Juni 1914 seine an allerlei Zeiterscheinungen geknüpfte Kritik zur Skizze einer allgemeinen, religiös begründeten Kulturkritik erweitert. Die Ausstellung stellte wie religiöse Zeugnisse so Militärtechnik und Sanität zur Schau. (4) Zu gleicher Zeit nahm Barth die Gelegenheit wahr, sich selber mit Friedrich Naumann auseinanderzusetzen, wobei alle Fragen zugleich und miteinander berührt waren und mit Deutschland einer der größeren europäischen Staaten ins Blickfeld rückte, bald Kriegsteilnehmer.

3. Die anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges (überhaupt; Predigt 232) wird in die kulturkritische Deutung dieses Krieges als göttlichen Gerichts (im Selbstgericht über Selbstsucht und Hochmut) aufgenommen. Die der Berufung des Kleinstaats Juda entsprechende Erwählung der Schweiz zu einem Muster zukünftigen Lebens aller (auf dem Wege zur Vollendung des Reiches Gottes) hat als Gegenbild zu den christlichen Großmächten Europas und insbesondere Deutschlands als dritte Deutung des Krieges zu gelten.

4. In Predigt Nr 238, der Bettagspredigt vor dem Bettag nach sechs Wochen Bettagszeit, ist die Deutung des ausgebrochenen Krieges als Gericht über das christliche Europa samt kulturkritischer Begründung in endgültiger Klarheit wiederholt und zusammengefaßt, und dies mit der Wendung zu innerlichst in Selbstverleugnung erneuertem Glauben als Zukunftsperspektive. Was europäische Kultur und Zivilisation geschaffen, kommt jetzt alles der Katastrophe und der Unmenschlichkeit zugute. Die Ursache ist das halbe Ohr für das Evangelium seit 2000 Jahren, das heißt seit der nachapostolischen Zeit. Das reine alte Evangelium (Gottesliebe, Selbstverleugnung, Bruderliebe), von kirchlicher Verfälschung befreit, ist das erlösende, endlich zu hörende Wort Gottes. Ohne die im Juni und Juli 1914 entworfene, religiös begründete allgemeine Kulturkritik hätte Barth im August und September 1914 so nicht predigen können. Andererseits predigte Barth gegen das halbe Christentum (samt entstelltem Evangelium) seit spätestens 1913 an (das heißt vom Beginn der im Druck vorliegenden Predigten an).<sup>381</sup>

---

eingeschlossen) ist letzte Konsequenz des seit Jahrhunderten nur halb gehörten Evangeliums und der daraus folgenden falschen Lebenshaltung. (bes Nr 237f) 5. Um nicht durch Sympathie gleicher Sünde zu verfallen, vielmehr die Nachkriegszukunft jetzt zu beginnen, hat die Schweiz ihre Neutralität auch innerlich zu wahren und, die Partei Gottes ergreifend, als Eidgenossenschaft zukünftige menschheitliche Brüderlichkeit der Völker vorzuleben. (Nr 236) 6. Nach dem Herbsturlaub Barths klären einige Predigten nachträglich besondere Fragen unter veränderter Voraussetzung: a) Das durch den Krieg in den Vaterländern geweckte Gute tritt (unbeschadet seines ewigen Charakters) im Krieg doch in den Dienst des Bösen. (Nr 242) b) Krieg (Mord) entlarvt als Gipfel der Ungerechtigkeit und des Unrechts das menschliche Wesen. (Nr 243) c) Ewige Brüderlichkeit (durch den ewigen Meister) ist mit zeitlicher Bruderschaft, die zeitliche Hilfe leistet, nicht zu verwechseln. (Nr 245)

<sup>380</sup> Predigt 237 und deren letzter Teil.

<sup>381</sup> Das Bild war vollendet, in dem am nächsten Sonntag die Schweiz den ihr gebührenden Platz abgewogen zugewiesen bekam.

5. Dem auf Erwachen und Verstehen bedachten Prediger Barth ist von der Gerichtspredigt des vierten August-Sonntags an und auffällig in der Vormittagspredigt des eidgenössischen Bettags der Krieg „Zeichen der Zeit“<sup>382</sup>, das heißt Zeichen, Ruf, Wort Gottes, das Besinnung fordert. Darauf weist er öfters geradezu und auf andere, ähnliche Weise hin: sie ist eine Gotteszeit, Gerichts- und Gnadenzeit<sup>383</sup>; große Zeit<sup>384</sup>, große Prüfungs- und Segenszeit<sup>385</sup>. Auf Ernst und Ernstmachen dringend, sucht er mittelbar dadurch Unterstützung seiner Worte und Nachdruck.<sup>386</sup>

6. Daß christliche Völker im Kampf gegeneinander ein jedes Gott um Beistand gegen andere anruft und für Siege dankt, erschüttert Barths Gottesbild grundlegend. (Predigt 237)

---

<sup>382</sup> 433B (Pred 235; 23.VIII.1914)

<sup>383</sup> 433B (235; 23.VIII.1914)

<sup>384</sup> 459 (Nr 237; 6.IX.1914; vgl BwR 97C) Am Bettag (Nr 239; 20.IX.1914): große Zeit und Dank dafür, „eine solch große Zeit erleben zu dürfen“, „die uns wieder einmal große Gedanken gebracht hat“ und alle vor die großen Fragen des Lebens gestellt: die Menschheit in Freude und Leid, Sünde und Gerechtigkeit; Wert und Unwert der modernen Zivilisation und Bildung; Leben, Tod, Ewigkeit; vor die „Haupt- und Lebensfrage nach Gott“ (486D-487D). Im Folgenden bis 488D über die großen Aufgaben der Zeit, Proben auf den Ernst der eidgenössischen Bruderliebe und Solidarität in freudigem Zusammenstehen zu gutem Tun. („Auch die Selbstsüchtigsten werden einsehen müssen, daß nicht alles weitergehen kann wie bisher“; es gibt höhere Lebensaufgaben und Ziele als bisher gedacht.). Bereits in der Einleitung sagte der Prediger: „Wir haben in dieser kurzen Zeit mehr Erkenntnis und Erfahrung von ihm (Gott) gewinnen können als sonst in zehn oder zwanzig Jahren.“ Er hatte sie mit der Mahnung geschlossen: „Laß die *Ewigkeit* reden aus den Ereignissen der Zeit zu deiner Seele.“ (483C)

<sup>385</sup> 489C

<sup>386</sup> Vgl Pred 241 v 11.X.1914, die erste Predigt nach den Ferien: Viele „sind jetzt mit dem Weltkrieg schon fertig. . . Sie denken kaum mehr an das, was da draußen vorgeht.“ (506B) Der Prediger müht sich, vom Krieg „die große Stunde“ festzuhalten. (511A) „Das bißchen Christentum und Kultur“ ist „nur ein dünner Firmis“. (506C) „Der Krieg hat ja nur aufgedeckt, was wir überhaupt sind.“ (507AB) Usw.

## Kapitel XI

## Karl Barths Predigt vom Oktober 1914 bis zum Jahresende

## § 1 Überblick und Vorschau

Mit Predigt 238, der Bettagspredigt vor dem Betttag, hatte Barth sich auf Nr 239, die große Vormittagspredigt am Betttag, gleichsam vorbereitet. Nr 238 ist die letzte der Predigten, in denen der gegenwärtige große Krieg Gegenstand ist; sie gibt ein umfassendes Bild, das die Barthsche Grundanschauung in den Zusammenhang der religiös begründeten Kulturkritik stellt. In Predigt 239 beherrscht der Schweizer Blickwinkel Rückblick und Ausblick: Der Krieg erscheint als große Zeit, Zeit großer Gedanken, großer Aufgaben. In der Bettagspredigt 239 tritt zuerst hervor, daß der Prediger die Kleinlichkeit des Alltags vor dem Kriegsausbruch (samt Schweizer Geldgier) vergangen, versunken wünscht, vom großen Krieg aber, den er verabscheut, doch den Aufschwung, die Erhebung zur großen Stunde mit großen Gedanken als Gewinn gerne behalten sähe und in der Gemeinschaft der einzelnen wie der Volksseele mit dem Heiligen und Gerechten, dem Gott der großen Gedanken, in gemeinsamer Liebe zur Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit genutzt; in Gemeinschaft mit dem Gott, der „alles kleinliche selbstsüchtige Wesen zerschlägt und vernichtet“.<sup>1</sup>

Zwischen den Bettagspredigten und der nächsten liegen drei Wochen Ferien, die Barth mindestens zu einem Teil in Zürich verbrachte<sup>2</sup> und zu ausführlichen Gesprächen nutzte. Spricht alles dafür, daß mit den Predigten 237 und 238 die Auseinandersetzung mit dem Krieg als solchem und der Schweizer Neutralität darin endet und nun dem Prediger als Ziel erscheint, zwischen Kriegsbegeisterung und Rückfall in Leichtsinn und Halbheit, den „alten Schlendrian“, den Aufschwung zur großen Stunde als Verpflichtung festzuhalten und dem alten Ziel, endlich dem Reiche Gottes näher zu kommen, dienstbar zu machen; so tritt auch die Frage wieder in Kraft, ob die Folge der Predigten nun wieder einer Planung unterliegt. Vorgegebene Bedingungen: den Sonntag und die Predigt prägende Feiertage und ein Besuch von Soldaten lassen allerdings für freie Planung wenig Spielraum. Die Frage betrifft hauptsächlich die ersten drei oder fünf Predigten und die Adventszeit samt Weihnachten.

Die erste Predigt nach der Herbstpause, Nr 241<sup>3</sup>, scheint an Nr 238 anknüpfend, programmatisch gedacht: Der Krieg hat die große Zeit für die große, wunderbare Frage, die Hauptfrage des Lebens gebracht, obzwar auch jener Suchende, „aus einem sicheren Mann zu einem Frager“ geworden, noch nicht reif dafür war, endlich in der erforderlichen Selbstverleugnung Ernst zu machen mit der „großen alten Neuigkeit, die Jesus uns gebracht hat“.<sup>4</sup> Nr 242<sup>5</sup>, 243<sup>6</sup> und 245<sup>7</sup> (dazwischen liegt das Gedächtnis der Reformation mit Nr 244<sup>8</sup>) sind Predigten, die gleichsam nachtragsweise Fragen erörtern, die der Krieg aufgeworfen hat; vielmehr die sich aus dem Bedenken des Krieges und der Neutralität inzwischen ergeben haben und die des weiteren nach grundsätzlicher Besinnung verlangen.

---

<sup>1</sup> 494CD

<sup>2</sup> BwTh I 11ff; GA III 3,155C

<sup>3</sup> Über den reichen Jüngling: Was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?

<sup>4</sup> 517A; vgl 515A, 531A („bleiben“).

<sup>5</sup> Über das Gute, das durch den Krieg in den Dienst des Bösen gerät; aber nach Röm 8 kann nichts uns scheiden von der Liebe Gottes in Christus.

<sup>6</sup> Über die ewige Gerechtigkeit (allein) Gottes und die Ungerechtigkeit des Menschen unvollkommenen guten Willens, der schließlich erklärt: Not kennt kein Gebot.

<sup>7</sup> Über Bruderschaft allein in Christus, verschieden von parteiischer Hilfe.

<sup>8</sup> Heute dreierlei mit den rechten Katholiken gemeinsam: die christliche Schuld; Gebet, das mit dem Willen Gottes eins; die Hoffnung auf das Reich Gottes.

Nach Predigt 244 ist das Gedächtnis der Reformation auf neue Weise zu begehen, da der Unterschied der Kirchen vom Gegensatz zur Welt übertroffen wird. Die Kräfte des Guten in beiden Kirchen müssen sich sammeln, um miteinander Ernst zu machen. Den Predigten 242 und 243 vergleichbar behandelt die Predigt 245 eine durch Krieg und Schweizer Neutralität aufgeworfene Frage, indem sie die gegenseitige zeitliche Hilfe der Ungerechten von der ewigen eigentlichen Bruderschaft, diesen Begriff reinigend, unterscheidet. Für die Predigt 246<sup>9</sup> war mit einquartierten Soldaten als Gästen zu rechnen. Die Verwerfung des Krieges wird in den gründlichen Zweifel am (todähnlichen unruhigen Schlafzustand des) vielgepriesenen gesunden Menschenverstands eingeflochten, dem Abraham, dem göttlichen Ruf folgend und Fremdlingschaft wägend, göttlich überlegen wurde und durch dieses Beispiel ein Segen für die Späteren, das von Jesus gemeinte Licht und Salz der Erde. In gewisser Parallele dazu bestreitet die letzte Predigt vor der Adventszeit, Nr 247<sup>10</sup>, daß vom Sterben des Menschen zu reden nur traurig sei. Das Kind Gottes steht mit Gott auf der hohen Warte, von der aus das Sterben nur der Übergang zu Vollendung des eigentlichen Lebens ist, das der Mensch (mit einem geistigen Inhalt des körperlichen Lebens) längst begonnen.

Vielleicht weil es nur eine einzige Weihnachtspredigt gibt, gehören für den Prediger Barth Advent und Weihnachten zusammen, allein daß die Adventszeit durch prophetische Texte des Alten Testaments vorbereitet, 1914 alle dem zweiten Jesaja entnommen. Ob ein Zusammenhang besteht oder gar ein Plan die Abfolge bestimmt, ist des näheren zu prüfen. Eine den künftigen Weg des Friedens weisende Predigt stellt zum ersten Advent Jesus als den Knecht Gottes vor, der in Stille und mit Geduld am inwendigen Friedensreich baut, das einmal in die Äußerlichkeit durchbrechen muß; die Konsequenz aus Predigt 237 (und Nr 238) springt ins Auge. Die Predigten zum ersten, zweiten und dritten<sup>11</sup> Advent lehnen sich an die Textworte an und bedienen sich ihrer nach Möglichkeit; die zum vierten Advent von den zwei Sprachen Gottes benutzt den Gottesspruch allein zur schließlichen Bekräftigung. Die Predigt zum zweiten Advent spricht noch einmal vom Krieg als Gericht; diese Ausführungen sind aber nicht mehr die Predigt für sich füllender Gegenstand und dienen nicht mehr einer Besinnung über den Krieg; sind vielmehr eingeordnet einer Predigt, die mit dem Ursprung und Abfall des Menschen beginnt, von der daraus unvermeidlich folgenden Bedrängnis als unser Leben bestimmendem Merkmal handelt (der Krieg nur deren Beispiel im Großen), von gerechtem und ungerechtem Gericht und Leidensweg als göttlichem Werk nach Gottes gutem Willen spricht und dem Triumph dessen, der das Kreuz willig auf sich nimmt. Predigt des vierten Advents und des Weihnachtstages eint, daß auf eigenem Verschulden beruht, daß wir die Sprache der Liebe Gottes mißverstehen oder nicht hören. – Die letzte Predigt im Dezember dient dem Rückblick auf das Jahr, deutlich Stück und Frage für sich.

## § 2 Die Predigten je für sich

*Predigt Nr 241 vom 11. Oktober 1914:*<sup>12</sup> Für die erste Predigt nach der dreiwöchigen Pause wählte Barth die Geschichte vom reichen Jüngling als Predigttext. Der Reichtum und daß man ihm verhaftet sein könnte, wird zwar nicht Gegenstand der Predigt, wohl aber das Suchen, das Streben nach dem ewigen Leben, die Frage nach diesem. Das Verlangen danach ist wunderbar, selten genug, desto mehr der unbefriedigende Ausgang zu bedauern; der Prediger erklärt ihn damit, daß das Verlangen nicht, noch nicht stark genug gewesen sei. Zum andern gilt die Aufmerksamkeit des Predigers dem Umstand, daß Jesus auf die Frage nach dem ewigen Leben mit dem Hinweis auf die zehn Gebote antwortet; aber dem, daß es Gebote der zweiten Tafel

<sup>9</sup> Des alten Abraham gehorsamer Auszug aus der Heimat Haran zur Fremdlingschaft.

<sup>10</sup> Die Vollendung in der schöpferischen Ruhe Gottes nach Hebr 4,9f.

<sup>11</sup> 3. Advent: Freudenboten von der Heimkehr Gottes auf den Zion, zB gute Taten.

<sup>12</sup> 505-518 zu Mark 10,17-23 (Der reiche Jüngling)

sind, steht voran, daß es die alten, wohlbekanntes Gebote Gottes sind. – Der Prediger beginnt ohne Einleitung mit der Frage nach dem ewigen Leben. „Das muß eine wunderbare Stunde gewesen sein im Leben dieses Menschen, als die Frage emporstieg in seiner Seele: Was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?“ „Er wurde aus einem sicheren Mann zu einem Frager. Das ist wunderbar, wenn das einem Menschen geschieht.“<sup>13</sup> Der Prediger hatte bald schon, zuletzt am Betttag, den Krieg als große Zeit gefeiert, weil er die großen Fragen des Lebens wieder wecke und ihnen Aufmerksamkeit verschaffe und auch vor große Aufgaben stelle; mit Mißfallen vermerkte er indes, daß mit der Erleichterung nach dem ersten Schrecken auch der Leichtsinn wiederkehre und ihm graute vor dem Rückfall in den alten Schlendrian. Hier knüpfte er an und hätte die große Stunde gerne im Bewußtsein erhalten, zumal der Krieg „da draußen“ weitergeht.<sup>14</sup> Der Krieg ist in den Hintergrund getreten, aber die Wirkung und Bedeutung wüßte der Prediger gerne bewahrt: „Der Krieg hat ja nur aufgedeckt, was wir überhaupt sind. Er sagt uns deutlicher als jede Predigt: *das* nicht, euer Menschenwesen *nicht*. Das ist *nicht* das wahrhaftige Leben, ihr seht ja selber, wie es ausartet in Wahnsinn und Scheußlichkeit. Es gibt etwas anderes, von eurem ganzen Wesen das Gegenteil. Es gibt ewiges Leben, Leben frei von Haß und Leid und Tod, Leben in Glück und Wahrheit und Liebe, Leben in Gott.“<sup>15</sup> Derlei hat auch jenen Mann zu Jesus getrieben; er „suchte, fragte, verlangte nach der neuen Ordnung, nach einer besseren Welt, nach einem anderen Leben“.<sup>16</sup>

Jener Mann, der zu Jesus kam, sprach ihn als Autorität an, aber Jesus wies ihn ab. Warum nur? Der Mann hätte jede neue Religion angenommen, neue Lehren geglaubt, neue Pflichten auf sich genommen. „Er war zu allem Menschenmöglichen bereit.“ Aber: „Dieser Mensch sollte jetzt eben nicht dies oder das ‚machen‘.“<sup>17</sup> Jesus hätte damit die Frage, die in ihm bohrte, beschwichtigt – bis sie wiederkam. „Denn alles, was wir Menschen ‚machen‘ können, ist notwendig ungenügend.“<sup>18</sup> „Ja, Jesus war ein guter Meister, der beste, der je dagewesen ist, aber

<sup>13</sup> 505A.C

<sup>14</sup> 506B. „Ich weiß, es gibt viele, die sind jetzt mit dem Weltkrieg schon fertig. Die Franzosen sind nicht gekommen, und es ist wieder Verdienst da, was braucht es denn mehr? Sie denken kaum mehr an das, was da draußen vorgeht. Wir reden jetzt nicht von ihnen. Sie sind nicht zu beneiden. Aber andere sind da, in denen hat etwas begonnen zu arbeiten und zu schaffen, seit dieser Krieg da ist in der Welt. Es ist ihnen vieles kleiner geworden, seit so Großes sich ereignet. Sie sind wie aufgescheucht in ihrem alten Wesen. Sie spüren, wie der Boden unter uns schwankt. Sie merken, was für ein zerbrechliches, hinfälliges, geringfügiges Ding das Leben ist, das ihnen so lieb war. Sie merken, daß der Teufel und die Hölle verborgen sind in der Menschennatur, wenn sie ungehindert ihren eigenen Lauf nehmen darf. Sie merken, daß das bißchen Christentum und Kultur, das wir haben, wie ein dünner Firnis ist über unserem Wesen, auf den man sich nicht verlassen kann. Sie haben auf einmal das Vertrauen verloren, von dem sie vorher erfüllt waren. Die Welt hat ein anderes Gesicht bekommen. Nebel sind zerrissen, die wir für den Himmel hielten. Götzen sind gefallen, die wir anbeteten. Die Frage: woher kommen wir? und wohin gehen wir? ist uns auf einmal lebendig und brennend geworden. Die Frage: ist das alles? Ist das nun das Leben, das Menschenleben, das, was sich da von Woche zu Woche furchtbarer vor uns ausbreitet: der Machthunger der Russen und die Selbstgerechtigkeit der Deutschen und die Rachsucht der Franzosen und der kalte Handelsgeist der Engländer und die viehische Grausamkeit der Belgier . . . und der kleinliche Krämergeist von uns Schweizern. Ist das alles? Ist das das Leben? Sind das die Menschen? Sind das –wir? Wir stellen die Frage und wissen doch ganz gut: Nein, das ist *nicht* alles.“ (506B-507A)

<sup>15</sup> 507B. Forts: „Und nun erwacht in vielen Menschen die Sehnsucht, das Verlangen nach diesem anderen. Herausgerissen sind sie aus der Ruhe, in der sie sich vorher bewegten. Sie meinen nicht mehr, sie besäßen es schon, auch wenn sie fromm und gebildet sind. Sie wollen sich nicht mehr begnügen mit dem Tröstlein eines trägen, oberflächlichen Christentums. Ganz ausgehungert und armselig kommen sie sich vor. Ganz von vorne anfangen möchten sie in der großen Schule Gottes.“ (507BC)

<sup>16</sup> 507D. „Es liegt an uns, daß wir in diesen Monaten nun auch etwas erfahren von dem Wunderbaren, daß uns unser oberflächliches Wesen verleidet, daß uns unser Scheinchristentum ekelhaft wird, daß die Frage, die große Frage uns überfällt und anpackt wie ein gewappneter Mann: Was soll ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?“ (508A)

<sup>17</sup> 508Df

<sup>18</sup> 509A. Forts: „Es wird auch notwendig immer die menschliche Eitelkeit und Kleinlichkeit mitspielen. Das Beste, was wir ‚machen‘, hat immer eine schlechte Seite. Das ewige Leben können wir darin nicht finden.“ Es war „etwas Verkehrtes, etwas Unaufrichtiges“ in der Frage des Mannes. „Jesus sollte es ihm abnehmen, nach dem ewigen Leben fragen und suchen zu müssen.“ „Das Zutrauen, das er Jesus schenkte, war im Grunde ein Ausweichen vor

wer ihn so nennen will, der muß sich von ihm zu Gott hinweisen lassen.<sup>19</sup> Darum wies Jesus den Frager ab, und derlei gilt auch heute. „Zu vielem von dem, wonach so manche in ihrer Herzensangst gegriffen haben in dieser Zeit der Not, müßte Jesus sagen: das ists *nicht*, so gut es vielleicht gemeint ist.“<sup>20</sup> Allerlei nach dem ersten Schrecken begonnene wohlthätige Aktivitäten bergen „die Gefahr“, „daß wir dann bei allem guten Willen stecken bleiben in dem, woraus wir doch gerade erlöst sein möchten. Wir bleiben dann dieselben, die wir vorher waren, nur daß wir jetzt noch ein wenig all das zu tun uns bemühen, was man uns da als gut und nötig hingestellt hat: . . . Was aber, wenn wir nun eines Tages merken, daß wir bei dem allen ganz die Gleichen geblieben sind, daß unser Menschenwesen, das uns so verleidet war, durch das alles nicht im geringsten erschüttert noch verändert ist?“<sup>21</sup> „Nicht darauf kommt es nun an, daß wir allerlei machen. Es könnte uns sonst geschehen, daß über all unseren guten Vorsätzen und Unternehmungen die große Stunde, in der Gott so deutlich mit uns redet, vorübergeht, ohne daß wir ihn gehört haben.“<sup>22</sup> „Was wir machen, bleibt immer etwas Menschliches, und wir entdecken es eines Tages, daß es menschlich und unvollkommen ist, und die gleiche ungestillte Sehnsucht ist wieder da. Das alles läßt uns das ewige Leben nicht ererben.“<sup>23</sup>

„Der Weg zum ewigen Leben ist keine Neuigkeit. ‚Du weißt ja die Gebote!‘“<sup>24</sup> „Wehe, wenn der Löwe erwacht, dieser Löwe, der in den zehn Geboten lauert, . . . ; wenn wir auf einmal merken: da, da fehlt's, und solange es da nicht anders wird, sind alle die Wege, die ich zum ewigen Leben einzuschlagen meine, nur Umwege und Abwege. Aber es da anders werden zu lassen, ist so ungeheuer schwer. Wieviel leichter ist es, etwas zu ‚machen‘!“<sup>25</sup> Wir wissen wohl, was Gott will, und daß es keinen anderen Weg zum ewigen Leben gibt „als den, daß man mit diesen schlichten Dingen wieder Ernst macht. In diesen schlichten Dingen ist Gottes Wille, ist

etwas viel Größerem, das er ahnte und vor dem er sich fürchtete.“ (509C) „Er (Jesus) wollte nicht, daß dieser Mann ihn persönlich verehere und darüber das Wichtigste auf der Seite lasse.“ (509CD)

<sup>19</sup> 509D. – Jesus ohne die Offenbarung Gottes, Gottes selbst, des ewigen Vaters im Himmel, ist für sich reiner Mensch. Was er für die Erde als Reich Gottes offenbart, ist Bruderliebe im Blick auf die Liebe des Vaters; nicht ohne sie. – „Wir müssen an diese Abweisung denken, wenn wir auf der Suche nach dem ewigen Leben sind. Es ist etwas Großes und Wunderbares, wenn wir einmal Angst bekommen und merken: unser menschliches Wesen genügt nicht, wir brauchen etwas anderes. Aber nun braucht es große Vorsicht und Klugheit, daß wir nun nicht, wie bei allem Verlangen nach etwas Besserem, doch wieder stecken bleiben in etwas Menschlichem, das uns schließlich ebensowenig befriedigen kann wie das, worüber wir eben hinaus möchten. Wir dürfen nicht zu schnell nach irgendeiner Antwort greifen und meinen: das ists nun, da habe ich es nun, das ewige Leben!“ (509Df)

<sup>20</sup> 510B. Sammlungen, Hilfscomités und dergleichen Aktivitäten, die der Krieg hervorrief, mögen ihr Verdienst haben, doch ist ein Irrtum, „das sei in unserer gegenwärtigen Lage die Hauptsache, daß dies und das gemacht werde.“ (510BC)

<sup>21</sup> 510CD

<sup>22</sup> 510Df. „Ich möchte ausdrücklich betonen, es ist auch damit nicht getan, daß wir uns vornehmen, mehr zu beten, mehr in der Bibel zu lesen, mehr in die Kirche zu gehen oder in die Versammlung (des Arbeitervereins). Auch das ist alles schön und gut und nicht gering zu schätzen, aber auch *das* ists nicht, was es jetzt braucht. Auch das gehört ja zu den Sachen, die man ‚machen‘ kann.“ (511A)

<sup>23</sup> 511B. Der Prediger gibt zu „überlegen, ob wir nicht auch wie er (jener Mann, der zu Jesus kam) mit all unseren guten Vorsätzen und Gedanken, die uns jetzt bewegen mögen, daran sind, dem Notwendigen, dem, was jetzt eigentlich geschehen sollte, auszuweichen“. (511BC) – Sorge (um die Männer) führt nicht zu Gott selber, noch Beten und Bibellesen ohne höhere Absicht (Pred 233); Wohltätigkeit, ergänzt diese Predigt, ohne höheren Sinn (den Blick aufwärts, empor!) ebensowenig.

<sup>24</sup> 511D. „Und aus den zehn Geboten erwähnt Jesus jetzt gerade noch die allerselbstverständlichsten: du sollst nicht ehebrechen, nicht töten . . .“ (511D) „Warum regt uns wohl das so auf, wenn man uns auf das Allereinfachste hinweist als den Weg zum Leben?“ (512BC) „Ists wirklich nur mit Recht beleidigter Stolz“, über die bekannten, einfachen Gebote hinwegzugehen? „Natürlich, das muß man halten, das halte ich auch; aber der Weg zum Leben muß doch ein anderer sein? Ists nur wirklicher berechtigter Stolz, wenn wir nach einem vornehmeren Weg zum Leben verlangen? Oder ists nicht eine geheime Angst, die uns erfaßt, wenn diese schlichten Worte ertönen: Wahrheit, Reinheit, Liebe, des Nächsten Eigentum, Leben und Ehre; die Angst, daß da etwas lauert, mit dem wir noch nicht fertig sind, . . .?“ (512Df)

<sup>25</sup> 513A. Eine Spende ist leichter zu machen als für Frieden im Hause zu sorgen, Mann und Kinder freundlicher anzureden; ein schauriges Buch über das nahe Weltende ist leichter gelesen als das böse Geschwätz eingestellt. (513BC)

Gott selbst.<sup>26</sup> Jesus „hat wohl gemerkt, daß er (jener Frager) erwacht war aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit und Sicherheit. Aber er hat auch gemerkt, daß es ihm auch nicht ganz ernst war mit dem ewigen Leben, daß er heimlich noch Angst hatte vor dem, was nun in ihm hätte geschehen müssen.“<sup>27</sup> – Jesus hätte es aufs Disputieren anlegen können und auf viele Ausreden.<sup>28</sup> Jesus brachte ja „keine Neuigkeiten, wie andere Religionsstifter oder Sektenhäupter. Das Neue an ihm war gerade das, daß er sagte: das Alte muß gelten, das längst Bekannte, schlicht Selbstverständliche, die einfachen Gottesgebote der Liebe und des Rechtes. Aber es muß wirklich gelten, rücksichtslos und unbedingt. Es soll da kein Zweifel sein, daß man Ernst macht mit Gottes Willen.“<sup>29</sup> Jesus wollte mit seiner Zumutung, alles zu verkaufen, dem Suchenden, der zu ihm gekommen war, „einfach sagen: sieh, so siehst aus, wenn du die zehn Gebote wirklich halten willst. Dann heißt – ja dann heißt, alles dran geben um Gottes willen; von allem, woran dein Herz hängt an sichtbaren Gütern, dich ganz frei machen; alles, was du hast, in den Dienst deiner Brüder stellen. Den Weg der Armut und der Liebe mit mir gehen und das Kreuz auf dich nehmen, d. h. bereit sein zu leiden. Wer das tut, wer alles drangibt, der hat das ewige Leben; wer das nicht tut, wer nicht alles drangeben kann, der hat das ewige Leben nicht.“<sup>30</sup> So meinte Jesus, als er dem, der nach dem Weg zum ewigen Leben fragte, mit den alten zehn Geboten antwortete, eigentlich nichts anderes als das Doppelgebot der Liebe: „Die zehn Gebote, der schlichte Gotteswille, den wir alle kennen, ist nichts anderes als das Gesetz, Gottes und unseres Nächsten Knecht oder Magd zu sein. Das ist, was Gott will.“<sup>31</sup> Und der Prediger wiederholt die Auslegung des Gotteswillens auf die opferbereite Selbstverleugnung zugunsten des Bruders um Gottes willen.<sup>32</sup> „Wo dieses Gesetz herrscht, da ist das Reich Gottes“, mitten in dieser vergänglichen Zeit.<sup>33</sup> „Zweifeln wir etwa, daß da, wo dieses Gesetz herrscht, das Gesetz der zehn Gebote, daß jedermann Gottes und des Nächsten Knecht und Magd ist, daß da das ewige Leben ist?“<sup>34</sup> Der Prediger malt aus, was geschähe, würden die Völker draußen augenblicklich sich

<sup>26</sup> 513C. Forts: „Wenn die Menschen in diesen schlichten Dingen, in den zehn Geboten, gehorchen würden, so hätten wir jetzt keinen Krieg. Der Gehorsam gegen die zehn Gebote, das wäre die Erlösung aus allem Übel. Wir wissen es ganz genau, aber es scheint uns zu gewaltig, was da von uns gefordert wird, wir ziehen das Leichtere vor, wir wollen lieber etwas machen als gehorchen.“ „Ist unsere Torheit größer oder unsere Heuchelei?“ (513Df)

<sup>27</sup> 514A

<sup>28</sup> 514BC. „Wir wollen uns das merken: wir sind nie weiter vom Reiche Gottes entfernt, als wenn wir uns bemühen, uns herauszureden und zu entschuldigen, gleichviel ob wir nun recht haben oder nicht.“ (514CD) Jesus sah ihm an, daß er auf dem Wege „zu etwas Besserem“ war; um ihn weiterzubringen, sagte er: „Eines fehlt dir usw.“ (514D)

<sup>29</sup> 515A. Jesus wollte mit seiner Zumutung an den reichen Jüngling kein elftes Gebot geben.

<sup>30</sup> 515BC. Der Mann war noch nicht reif für das ewige Leben. „Er sehnte sich nach Erlösung, aber er hatte nicht die Kraft, sie anzunehmen, als sie da war.“ (515D)

<sup>31</sup> 516A

<sup>32</sup> „Wer diesem Gesetz gehorcht, der kann nicht mehr sagen: das bin *ich*, das ist *mein* Recht, *meine* Ehre, *mein* Eigentum; der kann auch, gleichviel ob er arm ist oder reich, nicht mehr sagen: das ist *mein* Geld und Gut. Das *Ich* und das *Mein* gibts da nicht mehr. Das *Ich* und das *Mein* ist, das alles Unrecht und alles Leid anrichtet auf der Welt. Wegen dem *Ich* und dem *Mein* plagen die Menschen einander. Wegen dem *Ich* und dem *Mein* führen sie Krieg widereinander. Das *Ich* und das *Mein* ist das Wahrzeichen dieser Welt, ihrer Herrlichkeit und ihres unsäglichen Jammers. Wer sich nach Erlösung sehnt, wer sich sehnt nach dem ewigen Leben, der muß das *Ich* und das *Mein* drangeben können. So stehts in den zehn Geboten: du sollst nicht töten! heißt: ich soll mein Leben hingeben für den Bruder! Du sollst nicht stehlen! heißt: was mein ist, soll auch sein sein – du sollst nicht falsches Zeugnis reden! heißt: ich darf nichts anderes denken und sagen und wollen, als was recht ist, was vor Gott bestehen kann.“ (516A-C; vgl 630Bf; III 2,401Cf) – Mit der Selbstverleugnung ist die Radikalität der Bruderliebe ausgedrückt, welche der über alle (vorübergehende) Parteinahme (wie von menschlicher Selbstsucht etwa gewünscht) erhabenen, allen Menschen gleich zugewandten Liebe Gottes in ihrer Majestät allein entspricht.

<sup>33</sup> 516C. Forts: „Im Reiche Gotte gibt es Arm und Reich nicht mehr, ohne Revolution, sondern weil es dem Reichen unmöglich ist, den Armen arm zu lassen; weil da alles Unrecht, auf das sich jetzt der Reichtum gründet, unmöglich ist. Und darum ist im Reiche Gottes kein Streit mehr und kein Krieg, nicht durch Schiedsgerichte und Staatsverträge, die man doch wieder zerreißt, wenna nötig ist, sondern weil die Selbstsucht und der Haß, aus denen die Kriege hervorgehen, unmöglich sind.“ (516C)

<sup>34</sup> 516D. Forts: „Wahrlich, wir sollten es nur einmal versuchen, dieses Gesetz anzuwenden, und wir werden es unmittelbar zu spüren bekommen, daß wir mitten im ewigen Leben drin waren.“

sagen: „Nicht Ich und Mein, sondern Gott und der Nächste, diese große alte Neuigkeit, die Jesus uns gebracht hat. Die Gewehre würden sich senken, die jetzt zu Tausenden von Brüdern auf Brüder gerichtet sind usw.“ Die „Verblendung“ würde „einem grenzenlosen Nein“ Platz machen.<sup>35</sup> „Und wir alle, die wir uns selbst und den anderen das Leben oft so schwer machen, wir würden auf einmal merken, daß das Leben etwas Einfaches, etwas wunderbar Schönes ist, wenn das Ich und das Mein einmal nicht mehr gelten, wenn Gott einmal ernst genommen würde von uns. Ewiges Leben würde sich auf uns heruntersinken schon hier. Leben in der Seligkeit. Leben in der Liebe. Leben in ihm, der vollkommen ist und der will, daß auch wir vollkommen seien.“<sup>36</sup> Der Prediger gesteht freimütig zu: „Noch ist das Ich und das Mein zu stark. Noch ist die Angst zu groß, wir könnten es nicht vertragen, Gottes Gebote zu halten. Noch meinen wir: es geht nicht anders. Noch sind wir zu sehr zuhause in dieser Welt.“ Er setzt aber dagegen: „Nun wissen wir den Weg, der zum Leben führt: er heißt freier werden von dem, was mit Ich und Mein zusammenhängt.“<sup>37</sup> Darum: „Er (Gott) will, daß du ihn siehst, wie er ist. Du weißt, wie er ist. Du kennst die Gebote. Tue die, so wirst du leben!“<sup>38</sup>

(1) Der Krieg hat nur aufgedeckt, wie es um den Menschen überhaupt bestellt ist: In der Menschennatur ist das Böse verborgen; immer droht der Ausbruch. Christentum und Kultur sind nur ein dünner Firnis darüber. (2) Das andere, der volle Gegensatz zu dieser Menschennatur, ist das ewige Leben, das Reich Gottes. Dessen Gesetz sind die zehn Gebote, vielmehr das Doppelgebot der Gottes- und der Bruderliebe (die Bruderliebe aber so uneingeschränkt und absolut wie des ewigen Gottes Liebe zu allen Menschen). (3) Als der Prediger nach drei Urlaubswochen seine Tätigkeit wieder aufnimmt, setzt er programmatisch an den Anfang: Endlich Ernst machen mit dem Alten, dem längst bekannten Willen Gottes. „Gott und der Nächste“ ist die „große alte Neuigkeit, die Jesus uns gebracht hat“. (4) Weil aber das Alte, Ursprüngliche unverfälscht rein, rücksichtslos und unbedingt gelten muß, hat diese Predigt (in Konsequenz der Predigt 237) einen zweiten Schwerpunkt: Die große Stunde ließ in so manchem die Frage nach dem ewigen Leben aufsteigen. Jesus erkennt, daß die Frage in jenem Mann noch nicht reif war; zu ernsthaftem Suchen war er nicht bereit (Jesus hätte das eigene, auf die Ewigkeit hin sich orientierende Suchen abnehmen sollen); es war erst ein halbes, noch kein radikales, selbstverleugnendes Suchen, wie bei einer Prüfung sich bestätigte; er hätte sich nicht geändert, wäre (noch) nicht neu geworden, wäre geblieben, der er war.

*Predigt Nr 242 vom 18. Oktober 1914:*<sup>39</sup> Der Kriegeausbruch hat offenbart, daß Gott so manchen Freund hat, der bisher als solcher nicht bekannt war,<sup>40</sup> gestand der Pfarrer von Safenwil der Gemeinde schon nach zwei Kriegswochen zu und am Betttag im September dann: „Wieviel Energie und Opferbereitschaft mußte jetzt auf einmal da sein, als es hieß: das Vaterland ist in Gefahr! Wieviel Liebe und Treue leuchteten jetzt auf einmal hervor in vielen Familien, in denen sie vielleicht aus allerlei Gründen lange verschüttet waren! Usw.“<sup>41</sup> Dagegen stellte der Prediger die kriegführenden Völker mit ihrer Kriegslust und Kriegsbegeisterung bisher als unter dem Gerichte Gottes stehend vor, während nach deren eigenem Empfinden auch sie eine große Zeit erleben und zuhause wie an der Front große Taten unter ihnen geschehen. An diesem Sonntag leitet er seine Predigt ein: „Wir haben Wichtigeres zu tun als Schweizer und als Christen, als die Kriegsbegeisterung und die Kriegstaten der gegenwärtigen Menschheit rund um uns her zu bewundern, so groß und bewundernswert sie immer sein mögen.“ Es bleibt dabei, daß der Krieg

<sup>35</sup> 517AB

<sup>36</sup> 517BC

<sup>37</sup> 517CD

<sup>38</sup> 517Df

<sup>39</sup> 518-532 zu Röm 8,38-39 („Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, . . . , uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn“)

<sup>40</sup> 427Df; Nr 234

<sup>41</sup> 487Df; Nr 239

Unrecht ist, Sünde, Schuld und Strafe (also Gericht); „daß das wilde Tier im Menschen jetzt losgelassen ist und zum Entsetzen und zur Schmach des Menschen die fürchterlichsten Zerstörungen anrichten darf.“ Diese Erkenntnis aber und der dazugehörige Wille, „dem Kriege und allem, was zum Kriege gehört, den Krieg zu erklären“<sup>42</sup> in tiefster Seele im Gehorsam gegen den Gott des Friedens und der Liebe – diese Erkenntnis und dieser Wille kann nur noch klarer und fester werden, wenn wir es einmal ruhig zugestehen: ja, der Krieg hat tatsächlich auch seine Ehre, er ist tatsächlich durchaus nicht nur eine Nacht von Gemeinheit und Elend. An Millionen unserer Mitmenschen, in gewissem Sinn bei ganzen Völkern, sehen wir jetzt edle, reine, starke Charakterzüge, wo vorher gar nichts zu sehen war.“<sup>43</sup> „Der Krieg ist ein großer *Zauberer*.“<sup>44</sup> Einen ganzen langen ersten Teil verwendet der Prediger darauf, zu schildern, wie aus Allerweltmenschen „auf einmal Menschen geworden sind mit ganz bestimmten guten Eigenschaften, die wir ganz zweifellos als solche anerkennen müssen.“ Es erging denen draußen nicht anders als den Schweizern und Eidgenossen: „Wertvolle Edelsteine, die lange verborgen waren unter dem Staub und Schmutz des Alltags, haben auf einmal zu leuchten begonnen. . . Ein Heldenzeitalter ist angebrochen, eine Zeit großer Dinge nach langen Jahrzehnten dumpfer Kleinlichkeit.“<sup>45</sup> Und der Prediger beschließt seine Schilderungen: „Ist das alles nicht *merkwürdig*? Müssen wir es nicht verstehen, wenn diese Völker alle sich in einer sonntäglichen Freudenstimmung befinden, . . . ?, daß sie den Krieg in allem Ernst als eine Offenbarung Gottes ansehen und zwar nicht als eine Offenbarung seines Gerichts, sondern seines Wohlgefallens an den Menschen? Müssen wir nicht selber sagen, daß der Krieg erstaunlich viel Gutes, Göttliches hervorgezaubert hat bei den Menschen?“<sup>46</sup> „Aus Gott stammt doch alles, was gut ist, und so braucht er auch gewiß dieses ganze Erwachen für das Kommen seines Reiches, wenn auch ganz anders, als die Menschen es sich vorstellen.“<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. Pred 1913,478C.

<sup>43</sup> Pred 1914,518D-519B

<sup>44</sup> 519C

<sup>45</sup> 519CD. Der sonntäglich gehobenen Stimmung wegen dürfte kein Mensch „zB in Deutschland sagen: diese Zeit sei eine dunkle Zeit, ihre Ereignisse ein Gottesgericht. Nein doch, sie freuen sich über diese Ereignisse, sie reden von heiligen Erlebnissen, sie fühlen sich durchaus nicht im Zwiespalt, (520) sondern in höchstem Einklang mit dem Willen Gottes; sie beten nicht: Vergib uns unsere Schulden!, sondern sie sagen: der alte Gott lebt noch! und danken ihm dafür, daß sie jetzt leben dürfen. Und ähnlich empfinden die Franzosen, die Engländer, die Österreicher.“ (519Df) Der Prediger schildert anerkennend den Aufschwung in „großen allgemeinen Gedanken und Idealen nationaler Begeisterung („Die äußerlichen, materiellen, privaten Interessen haben weithin großen allgemeinen Gedanken und Idealen Platz gemacht, das ist für mich das Größte an diesem allgemeinen Völkererwachen.“ (520B)) und nicht weniger in Taten: „Dieser gewaltige Zustrom von Freiwilligen“ (521C) „Wer hätte es den Menschen der Gegenwart, die einem oft so greisenhaft, so schwach vorkommen, zugetraut, daß doch so viel Selbstlosigkeit und Furchtlosigkeit und Treue in ihnen lebe? Was haben jetzt all die Millionen von Frauen geleistet und was leisten sie noch . . .!“ (521D). Der Verfasser der Briefe nach Marburg sagt in dieser Predigt: „Steht nicht hinter jeder der beteiligten Armeen unsichtbar eine zweite, von Frauen und Kindern und Alten, von Dichtern und Gelehrten, die den Kämpfenden da vorn, durch ihre Teilnahme, ihr Zutrauen, ihre Liebe Freude und Mut machen?! Was für einen Aufschwung hat es gebracht in allen Völkern, daß nun auch diese zweite unsichtbare Armee überall da ist und mitwirkt bei der ungeheuren Arbeit, die zu tun ist!“ (522A; vgl. damit dann unten 526A-528B) Mit Bezug auf die Pflichttreue der Soldaten: „Was für eine Energie kommt da zur Entfaltung, was hat es gebraucht, um diese Energie in langjähriger Friedensarbeit in all diese Menschen (die Soldaten) hineinzubringen! (522B) – „Wir dürfen auch daran denken, wieviel Liebe und Hilfsbereitschaft durch diesen Krieg schon zum Leben erweckt worden ist“, aus dem Gefühl gegenseitiger Verpflichtung. (522BC) „Und ist nicht diese *Einigkeit* in den Völkern und Staaten, die jetzt eingetreten ist, etwas ganz Wunderbares?“ (522C) Der Krieg einte die innerlich zersetzten Nationen, kam „überall zunächst als ein Friedebringer“. (522D)

<sup>46</sup> 523BC. „Wir sind auch ganz überzeugt, daß all die Treue und Liebe, all die Selbstlosigkeit und Unerschrockenheit, aller Heldenmut und Brudersinn, die sich jetzt hüben und drüben so leuchtend entfalten, sicher nicht umsonst sind.“ (523C)

<sup>47</sup> 523C. „O, wir wollen uns nicht verschließen vor dem neuen guten Geist, der jetzt durch alle Länder und Völker geht. Wir wollen teilnehmen an dem großen Erwachen, das über sie gekommen ist“, uns freuen mit den Fröhlichen. (523D)

Der ungescheuten Anerkennung des vielen durch den Krieg geweckten Guten folgt das ebenso ungescheut vorgebrachte „Aber“ des Neutralen.<sup>48</sup> Der Neutrale erkennt das Gute bei allen Völkern, indes die kämpfenden Völker alles Gute allein dem eigenen Volk zugestehen, beim Feind hingegen alles „in den Kot gezogen wird“.<sup>49</sup> Der Neutrale erkennt, daß im Kampf nicht Engel Teufeln gegenüberstehen, sondern beiderseits „vortreffliche, pflichtbewußte, hochbegabte Menschen“ streiten. Der Prediger bezweifelt nicht, daß es sich hüben und drüben um Menschen handelt, „die das Gute wollen und vielfach tun“, und er würde „das Gute und Göttliche, das jetzt im Menschenantlitz zweifellos zutage tritt,“ gerne bewundern. Zweierlei hindert ihn: Zum ersten, daß sie das Gute „nicht miteinander, sondern *gegeneinander*“ denken, wollen und tun, diese Menschen. Zum andern, vom Prediger wohl als die Ursache des ersten angesehen: „Der Haß ists, der sie erweckt hat aus dem Schläfe der Gleichgültigkeit und der Selbstsucht! Der Krieg hat sie hervorgehlockt, all die verborgenen Kräfte und Geister in den Völkern, die jetzt so hell leuchten!“<sup>50</sup> Die Völker draußen stehen unter der Gewalt von Mächten, die vom Gotteswillen getrennt und die Herrschaft usurpiert haben mit der Folge: „Und nichts anderem als dem gegenseitigen Mord, der fürchterlichsten Zerstörungsarbeit müssen sie alle miteinander dienen, diese guten Gedanken und Taten allenthalben, an denen wir uns so gerne freuen würden. Was müssen das *für fürchterliche, für höllische Mächte* sein, die das vermocht haben, mit einem Schlag all die Kräfte des Guten hervorzulocken und sie mit ein und demselben Schlag in den Dienst des Bösen zu stellen!“<sup>51</sup> „So muß jetzt alles Gute, Edle und Hohe im Menschen völlig *im Dienste des Bösen* stehen. Das ist gerade das Furchtbare am Krieg.“<sup>52</sup>

Wie zum Beweis seiner Schlußfolgerung zählt der Prediger dreierlei Männer auf (hauptsächlich aus Deutschland) und zeigt an ihnen, wie es dem Bösen gelang, sie in seinen Dienst zu nehmen, ohne daß die Männer die Verkehrung ihres Tuns durchschaut hätten.<sup>53</sup> „Die Männer der Bildung, der Wissenschaft“, der Kultur, die gemeinsam zum Wohle der Menschheit zu arbeiten pflegten, stellten Feder, Herz und Kopf in den Dienst des Kampfes des eigenen Volkes.<sup>54</sup> Der Krieg riß die Männer der Sozialdemokratie mit, die jahrzehntelang gegen den Krieg und für den Völkerfrieden gestritten in heiligem Ernst; einer ihrer vornehmsten Führer „starb nicht für den Frieden, nicht für den Sozialismus, nicht für seine Überzeugung, sondern für den Krieg, den er zeitlebens bekämpft hatte“.<sup>55</sup> Ausführlich erzählt der Prediger mit einem Beispiel aus dem katholischen Frankreich und mehreren aus dem protestantischen Deutschland draußen, wie aus den Männern der christlichen Kirchen, „auch aus Christen, aus den *ernsten und frommen* Christen Soldaten geworden“ sind, die für ihr Vaterland kämpfen.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> 524A-530BC. In der der neutralen Schweiz gegebenen Zeit des Nachdenkens ist klar geworden, „daß wir als Schweizer und als Christen zu dem allem ein großes Aber! zu setzen haben“. (524A)

<sup>49</sup> 524D

<sup>50</sup> 525AB

<sup>51</sup> 525BC. Forts: „Fürchterliche ungeheure Mächte, denn sie haben vermocht, was alle guten Einflüsse in Friedenszeiten, alle Predigt des Evangeliums und alle Bildungsbestrebungen nicht vermocht haben: einem unvergleichlichen Leben und Eifern und Schaffen haben sie gerufen. Aber höllische Mächte sind es: denn sie haben ihnen nicht gerufen zum Segnen, sondern zum Fluchen.“ Barth erinnert nur an die Absicht Balaks, wie er in Predigt 236 mit dem prophetischen Rat Jesajas sich begnügte.

<sup>52</sup> 525D. Forts: „All die Vaterlandsliebe, die jetzt so unmittelbar und herrlich hervorgebrochen ist, hat ihr Ziel und ihren Gipfel darin, anderer Menschen Vaterland mit allen Mitteln zu bekämpfen. All die Begeisterung und Treue und all das Pflichtbewußtsein, von denen jetzt zahllose Menschen erfüllt sind, muß nur dazu dienen, andere Menschen, die von gleichen Gefühlen beseelt sind, wenngleich mit anderen Namen und in anderer Sprache, zu töten.“

<sup>53</sup> 526A-528BC; vgl ob 522A, sodann den Brief schon an Rade v 31.VIII.1914, erst recht den an Wilhelm Herrmann v 4.XI.1914.

<sup>54</sup> Am 7.X.1914 publizierten die Basler Nachrichten das von Barth 1968 so genannte und mit dem Ausbruch des Krieges verbundene „Manifest der 93 deutschen Intellektuellen“ (Busch 93BC). S Mamü II 76; Wilfried Härle ZThK 72(1975) 207-224.

<sup>55</sup> 526C

<sup>56</sup> 528BC

Und nachdem er das Wirken der fürchterlichen, der höllischen Mächte an den dreierlei Männern illustriert und gleichsam bewiesen hatte, wiederholt der Prediger seine ratlose Frage nach ihnen („Was müssen das *für fürchterliche, für höllische Mächte* sein“) abgewandelt, indem er nach Herkunft und Wesen fragt: „Was sind das für Mächte, die das fertiggebracht haben, das Gute so völlig zu verkehren und in den Dienst des Bösen zu stellen?“<sup>57</sup> Es sind Kräfte in der Welt, die sich unseres Inneren bedienen, muß man, Außen und Innen zusammenbringend hören. Die Freiheit, auf dem Wege zu Gott uns zu hindern, haben sie von Gott selbst. Wir haben sie (in uns) zu besiegen, damit Gottes Reich aufgerichtet werde.<sup>58</sup> Die Mächte, die bösen Kräfte aber, „sie sind die Feinde der Liebe und der Wahrheit. Sie wollen nicht das Reich Gottes, sondern das Reich der Dummheit und der Bosheit. Sie säen Lüge und Unrecht und Gewalt. Ihre größte Kraft ist es, ihr Werk unter der Maske des Guten zu treiben.“<sup>59</sup> „Sie flüstern ihm (dem Menschen) ins Ohr, er müsse Böses tun, damit Gutes daraus werde.“<sup>60</sup> „Und wenn sie über ihn triumphieren, dann muß er tief hinein in die Nacht der Sünde und des Irrtums, tief hinein in eine Hölle, die er sich selber schafft.“<sup>61</sup> Auf diese Weise haben die bösen Kräfte „eines der besten Gefühle des Menschen: seine Liebe zu Heimat, Volk und Vaterland, und das beste Werk des Menschen, das Instrument der Ordnung auf Erden, den Staat, . . . ergriffen und beides in eine Teufelei verwandelt.“ Sie haben „ihm“ (dem Menschen!) die Vorstellung und Absicht von Expansionismus und Hegemonialstreben „eingebblasen“.<sup>62</sup> „Und der Mensch hat ihnen Gehör gegeben, statt auf die untrügliche Stimme seines Gewissens und des Evangeliums Gottes zu hören. Und nun herrschen sie über ihn, über die Welt.“<sup>63</sup> Die bösen Geister in der Luft lachen und jubeln über den blutgetränkten Schlachtfeldern mit Tod und Zerstörung, die sie erreicht haben; über Anklagen und Ausreden auf den Schreibtischen der Gelehrten; „über den Kirchen, in denen vom ‚guten Gewissen‘ und vom Evangelium des Hasses gepredigt wird! Und sie dürfen triumphieren, denn keiner von den Kämpfenden erkennt sie als das, was sie (die bösen Geister der Luft, die bösen Kräfte) sind.“<sup>64</sup> „Sie (die Kämpfenden) vollbringen tatsächlich Taten reinsten Opfermutes und rennen gerade damit immer tiefer hinein in die Nacht einer fürchterlichen Verwirrung, aus der nur immer neue Sünde, neues Unglück hervorgehen kann.“<sup>65</sup>

Als der Prediger von den Engeln, Fürstentümern und Gewalten und den bösen Geistern in der Luft zu sprechen begann,<sup>66</sup> hypostasierte und externalisierte er (mit Hilfe des Paulus) die bösen,

<sup>57</sup> 528BC. Paulus nennt sie „Engel, Fürstentümer und Gewalten“ und „Geister, die in der Luft herrschen“. (528C)

<sup>58</sup> „Es gibt böse Kräfte in der Welt, zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und den Menschen. Es sind Kräfte der Torheit, der Finsternis, der Zerstörung. Sie üben eine gewaltige Wirkung aus auf die Menschen, wir erfahren es täglich in unseren Herzen, in unserem Leben. Sie dürfen diese Wirkung ausüben, Gott hat ihnen die Freiheit dazu gegeben. In hartem Kampf gegen sie soll sein Reich aufgerichtet werden. Wir wissen nichts anderes von ihnen, als daß wir mit ihnen ringen, sie besiegen müssen. Denn sie hindern den Menschen auf seinem Wege zu Gott. Sie sind die Feinde der Liebe und der Wahrheit.“ (528Cf)

<sup>59</sup> 529A. Forts: „Selten treten sie auf als das, was sie sind, fast immer verkleidet als Boten Gottes.“ – Damit haben sie den Menschen von seiner Orientierung auf Gott hin abgebracht.

<sup>60</sup> 529A. – Bis dahin behauptet der Prediger einen unbegreiflichen Widerspruch; da in Gottes Welt, scheinbar in Gott, in Wirklichkeit in uns, und wir haben ihn in Gottes Sinn siegreich aufzulösen. Dh : die Einheit Gottes ist gefährdet, aber nur scheinbar. – Von da an geht der Prediger dazu über, das verblendende, verkehrende Wirken der bösen Kräfte zu beschreiben. – Forts des Zitats im Haupttext: „Sie begeistern ihn (den Menschen), Gutes zu tun, und verwenden ihn dabei für ihre bösen Zwecke.“

<sup>61</sup> 529B. Forts: „Das sind die bösen Kräfte, die *jetzt am Werke* sind. Nicht erst jetzt, schon lange, immer – aber jetzt ist ihre Tätigkeit wieder einmal an den Tag gekommen.“ – Die Anspielung ruft den gegenwärtigen Krieg ins Gedächtnis und daß die Predigt von dem durch diesen auch in den kriegführenden Völkern erweckten Guten handle.

<sup>62</sup> 529BC. „Sie haben ihm (dem Menschen) eingebblasen, er müsse sich Platz schaffen, herrschen, unterdrücken durch List und Gewalt, damit er leben könne; es sei sein Recht, ja sogar seine Pflicht, sich auszudehnen auf Kosten anderer.“

<sup>63</sup> 529C

<sup>64</sup> 529CD. Forts: „Sie wissen alle nicht, was sie tun. Sie sind so gefangengenommen, daß sie wirklich ein gutes Gewissen haben bei ihrem Tun. Sie rufen: Gott will es! und: Gott mit uns!, und es ist ihnen ernst dabei.“ (529D)

<sup>65</sup> 529Df

<sup>66</sup> 528BC

dh die niederen Kräfte im Menschen, die ihn von der Orientierung auf Gott hin abziehen, so stark und setzte sie ohne jedes „gleichsam“ vom Inneren „unserer Herzen“<sup>67</sup> ab, daß seine Darstellung unklar, ja widersprüchlich zu werden drohte. In dem nun folgenden Abschnitt<sup>68</sup> wird deutlich, warum er für einen Augenblick jene „bösen Kräfte“ so weitgehend verselbständigte: Um Wahrheit und Wirklichkeit des Gegenteils, der Gegenkraft, der in Jesus erschienenen göttlichen Liebe in ihrer unüberwindlichen Überlegenheit, desto größer erscheinen zu lassen, sollen für einen Augenblick die bösen Kräfte als ein so mächtiger Gegenspieler Gottes und des Guten erscheinen, daß sie durch den Anschein zu beirren vermögen, die eine Allmacht zu sein und das Gute und Göttliche ihr bloßer Vorwand.<sup>69</sup>

Die Vertreter der Kultur, die Männer der Bildung und Wissenschaft; die Sozialdemokraten, die Männer der christlichen Kirchen in den kriegführenden Staaten Europas, die mit Denken, Wollen, Tun so gut Soldaten ihrer Völker geworden sind wie die schießenden und tötenden, stehen mit all ihrem Guten im Dienste des Bösen; die tüchtigen Frauen zuhause nicht weniger; alle haben sie sich in diesen Völkern von Gott entfernt; denn Gott will den Krieg nicht. Es müßten in der Tat auch die Neutralen irrewerden bei dem jammervollen Schauspiel<sup>70</sup> und sich mit jenen von Gott „abgeschnitten“<sup>71</sup> sehen. So folgt endlich die erlösende Erinnerung an die Kraft über den bösen Kräften, von der Paulus im Predigttext spricht. „Jetzt ist uns *Jesus* der sichere leuchtende Punkt mitten in der dunklen Welt. Auf ihn vertrauen wir. Auf ihn hin blicken wir. Von ihm her strömen uns Kräfte zu, die stärker sind als die Kräfte des Bösen.“<sup>72</sup> Die Predigt schließt ihre Abhandlung (vor der paränetischen Schlußfrage) mit dem Ausblick auf das gute Ende für alle. „Es soll dem Bösen nichts helfen, daß er [!] das Gute für seinen frevlerischen Zweck geweckt und gebraucht hat. . . das wirklich Gute, das jetzt bei den Menschen zum Vorschein gekommen ist, das kann nicht verloren sein.“<sup>73</sup> Alles Gute wird sich einmal gegen das es fesselnde Böse empören; die Kirchen, die Sozialisten, die gebildeten Geister werden wie Petrus die Verleugnung ihres Herrn bitter bereuen. „Die Menschen der Völker werden erwachen aus dem unglücklichen Traum, in dem sie sich jetzt befinden.“<sup>74</sup> –

---

<sup>67</sup> 528CD

<sup>68</sup> 530AB

<sup>69</sup> „Könnten nicht auch wir *irrewerden* bei diesem jammervollen Schauspiel, irre an Gott, irre an aller Wahrheit und Gerechtigkeit, irre daran, ob wirklich die Liebe das Größte und Stärkste ist in der Welt?“ (530A) „Wird uns nicht alles verdunkelt, werden wir nicht von allem abgeschnitten, was *über* diesen bösen Kräften steht, wenn wir jetzt einsehen, *wie* stark sie sind; *so* stark, daß sie sogar das Gute, Göttliche restlos und widerstandslos in ihren Dienst zu stellen vermögen?“ (530BC)

<sup>70</sup> 530A

<sup>71</sup> 530B

<sup>72</sup> 530CD. Forts: „Auch er hat mit ihnen gekämpft. Auch vor ihm haben sie sich verkleidet in das heuchlerische Gewand der Wahrheit und Gerechtigkeit. Auch er war einst mitten drin in der tiefsten Nacht. Die ‚Engel, Fürstentümer und Gewalten‘ hatten alle Menschen um ihn her gefangen genommen, auch die besten, auch die liebsten Freunde. Aber ihn selber nicht. Er hat nicht aufgehört zu leuchten. Auf den Karfreitag folgte Ostern. Ein Weltkarfreitag ist jetzt angebrochen. Aber den Geist Jesu vermag er nicht zu töten. Er *lebt weiter* in denen, die sich nicht gefangen nehmen lassen von den Geistern, die in der Luft herrschen, in denen, die die Lüge und das Unrecht als solche erkennen und sich auch durch die schönste Verkleidung nicht täuschen lassen. Sie dürfen in lebendiger Verbindung bleiben mit der Liebe Gottes. Sie dürfen rein bleiben in dieser erstickenden Luft von Lüge und Unrecht, die uns umgibt.“ (bis 531A) Von wem spricht der Prediger? Er denkt, die Gegenwart betreffend, kaum über den Kreis der Neutralen hinaus; von diesen sagt er zurückhaltend gegen Ende: „Gehören wir zu diesen Menschen? Gott hat es uns so leicht gemacht, dazu zu gehören, indem er uns hat geboren werden lassen als Angehörige eines Landes, das bis jetzt nicht hineingerissen ist in den Kampf der Geister und Gewalten.“ (532B) Gewißsein ist freilich noch ein anderes, wie der Prediger darum mahnt.

<sup>73</sup> 531B. Forts: „Das Gute wird einmal durch seine eigene Kraft, durch die Gotteskraft, die in ihm ist, das Böse überwinden.“

<sup>74</sup> 531BC. „Warum im Dienste finsterner Kriegsgewalten statt im Dienste Gottes, der doch der Vater alles Großen und Guten ist, und darum im Dienste der Brüder, aller Brüder?“ (531D) An enthusiastische Sätze schließt der Prediger paränetisch bescheidenere: „Wenn wir nur immer bei den Menschen sind, die die stille, tiefe Wirkung Jesu, seine Wirkung auf Herz und Gewissen, spüren und spüren wollen. Bei den Menschen, die sich von ihm die

(1) Diese Predigt ist in mancher Hinsicht ein Gegenstück zu Nr 234 vom 16. August: Der Herr hat unter seinen Knechten einige wenige, die zugleich einsichtsvolle Freunde sind. Nach Nr 242 haben an der großen Stunde, die aus dem „Schlendrian“ aufweckt und viel Großes und Gutes hervorruft, auch die kriegführenden Mächte teil. Kann deren Gutes gut heißen, da es (derzeit, vorerst) seinem Zusammenhange nach im Dienst des Bösen steht? Die Predigt nimmt sich der irgendwie aufgekommenen Frage an, die den Abstand von Kriegführenden und Neutralen berührt. Die Zahl der draußen zu heldenhaft Gutem Erweckten ist so groß, daß sie den Vorzug der Neutralen in Frage zu stellen scheint. Der Prediger Barth wehrt jeden Zweifel ab: draußen dienen Gute, Deutsche blind und unrein jetzt dem Bösen, weil sie den Vater Jesu, der von nichts als Liebe weiß, nicht kennen. Die Neutralen hingegen bewahrt ihr reines Bild Gottes (wie es in Jesus erschien) als Sehende und Reine vor dem Irrtum des Bösen. (2) Zwischen dem Brief vom 31. August an Martin Rade und dem vom 4. November an Wilhelm Herrmann, nach Deutschland also, führt Barth in dieser Predigt aus (zum besseren Verständnis beider Briefe von Nutzen): „Was müssen das *für fürchterliche, für höllische Mächte* sein, die das vermocht haben, mit einem Schlag all die Kräfte des Guten hervorzulocken und sie mit ein und demselben Schlag in den Dienst des Bösen zu stellen!“<sup>75</sup> Bildung und Wissenschaft dienen eigentlich der „ganzen Menschheit“, nun dem Kampf gegeneinander.<sup>76</sup> (Die Sozialdemokratie ist national geworden und dient dem von ihr zuvor bekämpften Krieg.<sup>77</sup>) Mit den Kirchen steht es nach ihren namhaften Vertretern nicht anders.<sup>78</sup> „So sind auch aus den Christen, aus den *ernsten und frommen Christen*, Soldaten geworden.“ Barth erwähnt in der Predigt den dann auch im Brief an Wilhelm Herrmann genannten Aufruf „An die evangelischen Christen des Auslands“,<sup>79</sup> die Antwort der Dreiundneunzig.

*Predigt Nr 243 vom 25. Oktober 1914:*<sup>80</sup> Der Psalmvers bezeichnet das Ziel der Predigt. Ihren Ausgang nimmt sie von einer Rede des deutschen Reichskanzlers vor dem Reichstag am 4. August 1914, in welcher dieser zum Einmarsch in Belgien „Not kennt kein Gebot“ zitierte und zugleich den Einmarsch als ein Unrecht eingestand. „Es hat wirklich schon unsere ereignisschwere Zeit gebraucht, diese Zeit, in der der Mensch sich wieder einmal offenbart als das, was er wirklich ist, um dieses Bekenntnis oder Geständnis hervorzulocken.“<sup>81</sup> Der deutsche Reichskanzler habe mit seiner vielbesprochenen Äußerung „eigentlich nichts anderes ausgesprochen als das Wesen und die Regel des Krieges überhaupt, ja nicht nur des Krieges, sondern der Menschennatur, der unerlösten Welt“.<sup>82</sup> Doch eben weil der Krieg nur das Menschenwesen offenbart, verweilt der Prediger zunächst bei dem Zitat und zeigt durch verschiedene Beispiele, wie alle westlichen Kriegsmächte diesen Worten gemäß verfahren; überall heißt es: „Wir müssen!“<sup>83</sup> Dann aber geht der Prediger zum gewöhnlichen Alltag des Menschenlebens über. Man soll nicht lügen; doch wird in jeder vermeintlichen Notlage oder

---

lebendige Hoffnung schenken lassen, daß Gott einmal Meister wird, ja das Vertrauen, daß er schon heimlich Meister *ist* über die Kräfte des Bösen, obgleich unsere Augen es nicht zu sehen vermögen.“ (532B)

<sup>75</sup> 525Cff. Als am Krieg unterstützend beteiligt wird (in der Gerichtspredigt) zuerst das Kriegsgebet angeführt (437BC).

<sup>76</sup> 526AB

<sup>77</sup> 526Bf

<sup>78</sup> 527A-528BC. Zu Amette (527B u Anm 10) vgl GA III 3,90 u Anm 10. Von der Berliner Versammlung der Missionsleute am 21.IX.1914 (527CD u Anm 11) ist der 528A erwähnte Berliner „Aufruf an die evangelischen Christen im Auslande“ v 4.IX.1914 zu unterscheiden (BwR 103 Anm 6; GA III 3,89 Anm 9). Zur Initiative und Bitte des Pastors Babut in Nîmes an den Oberhofprediger vDryander vgl BwR 115 Anm 5; GA III 3,90 Anm 11.

<sup>79</sup> „Ein einziges Mal ist darin die Rede von der Buße, die auch das deutsche Volk nötig habe. Aber dann wird sofort angedeutet, daß es bereits Buße getan habe, und alle Schuld wird feierlich den Feinden, den Feinden allein zugeschoben.“ (528B) Vgl BwR 103 Anm 6; 115C.

<sup>80</sup> 532-543 zu Ps 119, 42 („Deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit.“)

<sup>81</sup> 533B

<sup>82</sup> 534D

<sup>83</sup> 535C

Verlegenheit die Wahrheit schnell geopfert. „Seht da, Kriegerrecht, oder eben Kriegerunrecht, mitten im Frieden, mitten in unserem Leben drin, alle Tage kommt ja das vor, nicht wahr?“<sup>84</sup> Man lernt die Pflicht der Rücksicht; aber die Gelegenheit, ein schönes Geschäft zu machen, kann man sich doch nicht entgehen lassen, und geschehe dies auf Kosten anderer; die Selbstsucht siegt. Die Steuerehrlichkeit erreicht rasch ihre Grenze; Mammon ist auch eine Macht.<sup>85</sup> Noch rascher finden die „feineren geistigen Gebote“ des Evangeliums Grenzen, „etwa bei der Pflicht der Arbeitstreue oder des Friedehaltens oder des Verzeihens oder der helfenden Liebe oder des Opfern- und Verzichtenkönnens“.<sup>86</sup> Es gibt Gebote, „denen gegenüber wir sozusagen immer in Not sind“; Gebote, die wir kennen, aber zurückzustellen pflegen. „So richte ich beständig Kriegerrecht, Notrecht, Unrecht auf anstelle des Rechts.“<sup>87</sup> „Ist nicht auch unser Zusammenleben in Friedenszeit ein versteckter Krieg,“ fragt der Prediger, „mühsam in gewissen Schranken gehalten durch Gesetz und Polizei?“ Und er prüft auch deren Grenzen.<sup>88</sup> Sind offenkundige Schäden zu bessern, heißt es mit Bedauern: „Das geht eben nicht anders, . . . , da können wir nichts dagegen machen! . . . die Verhältnisse lassen es nicht anders zu, vorläufig kann Recht nicht Recht sein, Not kennt kein Gebot! . . . : man kann nichts dagegen sagen, es ist einfach so. Das ist der Welt Lauf, das ist der Menschen Art, und es ist gut, daß es uns jetzt durch den Krieg einmal so recht im Großen an die Wand gemalt wird, daß es so ist.“<sup>89</sup>

Daraufhin, dann endlich stellt der Prediger die Not in Frage. „Ist die Not, die das Böse erzeugt, auf einmal da, ohne daß wir etwas dafür könnten?“ Ist es eine Notwendigkeit oder Gottes Wille?<sup>90</sup> Ist die tägliche Lebensnot, das kleine Unrecht notwendig?<sup>91</sup> „Muß das alles sein, was uns vor den klaren Forderungen des Evangeliums zurückscheuen läßt: das nicht! das kann ich jetzt nicht brauchen! das will ich dann später einmal probieren? Muß unser ganzes Leben und Zusammensein ein solcher Wettlauf, ein solcher Kampf von allen gegen alle sein, wie es tatsächlich der Fall ist?“<sup>92</sup> Aber die Not, die das Unrecht erzeugt, kommt nicht von außen an den Menschen heran, „kommt nicht von der äußeren Natur des Menschen“, sodaß sie in den äußeren Lebensnotwendigkeiten ihren Grund hätte, „in den Umständen, wie man so schön sagt, um den Menschen zu entschuldigen. (Und weiß doch nicht, wie tief man ihn mit dieser Ausrede erniedrigt!)“ Unser Gewissen und Jesus<sup>93</sup> widerlegen diese Ausrede. Nach dem Gewissen bleibt unter allen äußeren Umständen „Recht Recht und Unrecht Unrecht und kann nicht vermischt und verwechselt werden“.<sup>94</sup> Als der deutsche Reichskanzler in seiner Rede zugleich das Unrecht eingestand, „da hat es sich gezeigt, daß Gott doch stärker ist als der Teufel, daß er die Menschen an der Hand behält, und wenn sie sich noch so sehr gegen ihn sperren! Und diese Gewissensstimme, durch die Gott uns festhält, redet in uns allen.“<sup>95</sup> Das Gewissen hört nicht auf zu sagen: „Die äußeren Umstände können dich nicht zwingen, wenn du nicht wolltest, die Not, die dich zwingt, ist eine andere, du weißt recht gut, welche!“ Und „Jesus zeigte uns, daß unser Gewissen uns nicht einen schönen, aber unmöglichen Traum vorspiegelt.“ Auch Jesus war äußeren Notwendigkeiten unterworfen, wußte „was die Schwierigkeiten und Hindernisse des Lebens sind“, wußte „mehr davon als wir alle“. Doch die Not, „die dann kein Gebot kennen will“, „die das Unrecht und das Unglück erzeugt“, „die uns zwingt schlecht zu sein“, gab es für

<sup>84</sup> 537B

<sup>85</sup> 536D-538A; vgl 540A.

<sup>86</sup> 538B; vgl 540B.

<sup>87</sup> 538C

<sup>88</sup> 538D. Wer Macht hat, hat Recht. Viele kommen ihr Leben lang zu kurz. Wer zahlt, kann auch in Staat und Gemeinde befehlen.

<sup>89</sup> 539AB

<sup>90</sup> 539CD

<sup>91</sup> 539Df

<sup>92</sup> 540B

<sup>93</sup> 540Df.541C. Zum Miteinander dieser beiden Instanzen s zB Pred 1913,635A u 638B; Pred 1914, 519A.529C.543B.553B.

<sup>94</sup> 540D

<sup>95</sup> 541AB

ihn nicht. Sein Leben bestätigt unser Gewissen: die Not liegt nicht außer uns, liegt nicht in den Umständen. „Die Not, die das Unrecht erzeugt, ist inwendig in uns. Sie ist nicht im äußeren, sondern im geistigen Zustand des Menschen. Sie ist darum keine notwendige Not, sondern wir sind schuld daran. Wären wir innerlich andere Menschen, dann wäre auch die Not nicht. Dann könnte die Not kein Unrecht erzeugen. Dann gäbe es weder Krieg noch Lüge noch Diebstahl noch Feigheit.“<sup>96</sup>

Damit nähert die Predigt sich ihrem Ziel: Gottes Gerechtigkeit. „Die Not, die das Unrecht erzeugt, ist unsere Gerechtigkeit, die nicht Gottesgerechtigkeit, die keine ewige Gerechtigkeit ist. Unsere Gerechtigkeit ist der gute Wille in uns.“<sup>97</sup> Wir, die Menschen, haben guten Willen; „kein Mensch will eigentlich das Unrecht, den Krieg, die Lüge“; will „im tiefsten Grunde das Gute, den Frieden, Wahrheit“. Was uns von dem ewigen Gott unterscheidet, ist, daß der gute Wille uns nicht „beherrscht“; „er bestimmt uns nicht, unser persönliches Leben nicht, darum auch nicht unser Zusammenleben, darum auch nicht das Völkerleben“. Unser guter Wille nimmt nur Einfluß, „da ein bißchen, dort ein bißchen“. Denn von Gott unterscheidet den Menschen, daß neben dem guten Willen andere Kräfte in ihm sind: „die Selbstsucht, das Mißtrauen, der Mammon, die Eitelkeit, die Herrschsucht, die Dummheit, die Bosheit.“ Der gute Wille im Menschen weiß, daß er diese anderen Kräfte überwinden sollte, aber er kapituliert vor ihnen: „Ihr seid mir zu stark.“ „Und so ist beides in uns: ein wenig guter Wille und viel, viel von den Kräften des Bösen.“<sup>98</sup> Wir trösten uns mit dem Guten in uns „und merken nicht, wie wir gegen unseren Willen und doch mit unserem Willen immer neues Unrecht, neues Unglück erzeugen. Das ist unsere Gerechtigkeit.“<sup>99</sup> Den Menschen steht Gott gegenüber: „Gottes Gerechtigkeit ist *eine ewige Gerechtigkeit*. Auch in Gott ist guter Wille. Aber nur guter Wille. Sein guter Wille herrscht und bestimmt, nichts anderes darf daneben gelten. Ihm sind die Kräfte des Bösen nicht zu stark. Er gibt ihnen kein Recht, er überwindet sie.“<sup>100</sup> „Gott kennt die Not nicht, Gott weiß nichts von Unentschiedenheit, Trägheit und Halbheit, und darum gelten seine Gebote. Gott will und Gott kann, weil er ernsthaft will.“<sup>101</sup> Der Prediger zieht daraus den Schluß: „Unsere Not ist *nicht notwendig*. Es muß nicht so sein, daß immer und immer wieder Unrecht und Leid hervorgeht aus dem falschen Zustand unseres Inwendigen. Es muß nicht so sein, daß unsere Welt eine Welt der Lüge und des Krieges ist.“<sup>102</sup> „Unser Gewissen und Jesus, sie strafen uns nicht nur, sie decken uns nicht nur unseren Zustand auf, sie weisen uns auch auf den Weg dahinüber zur Gerechtigkeit Gottes.“<sup>103</sup> Die erwacht sind, in denen lebt nun etwas von der Welt Gottes, in die sie blicken durften, und von der Gerechtigkeit Gottes. Sie wissen, daß der „Zwang zum Bösen“ nicht unzerbrechlich ist, werden täglich freier davon und glauben an eine „völlige Freiheit“ für sich und die Welt. „Die Freiheit wird da sein, wenn der gute Wille in uns ernsthaft sein wird, wie er in Gott ernsthaft ist.“<sup>104</sup>

<sup>96</sup> 541D

<sup>97</sup> 542A. – Zu dem in dieser Predigt Verhandelten vgl KU 70ff (Jg 1910/11); bes § 7 über die Bestimmung wie die Mühe des Menschen, in der Selbstbehauptung des Geistes sich von der bloßen Natur zu unterscheiden (70f); den guten Willen (§ 8; 71f), dem wir der Gegenkräfte wegen nicht folgen (§ 10; 74f u § 12; 76ff).

<sup>98</sup> 542BC. Forts: „Und so kommts, daß wir fort und fort, zwar unter Bedauern und Seufzen, Unrecht über Unrecht begehen, einander anlügen und ausbeuten, einander hassen und gegeneinander Krieg führen müssen.“

<sup>99</sup> 542D. Forts: „Sie (unsere Gerechtigkeit) ist guter Wille, der aber nicht ernst macht. Diese unsere Gerechtigkeit, die eine Scheingerechtigkeit ist, ist unsere Not.“

<sup>100</sup> 542Df. Forts: „Wo Gott ist, darf das Böse nicht ausbrechen.“

<sup>101</sup> 543A

<sup>102</sup> 543AB. Forts: „Unserer unsicheren, heuchlerischen und darum schwachen Gerechtigkeit steht gegenüber die Gerechtigkeit Gottes, die ewige Gerechtigkeit.“

<sup>103</sup> 543B. „Selig sind die, die erwacht sind, denen die halbe Menschengerechtigkeit und die Weltgerechtigkeit verleidet ist. Selig sind die, die einen Blick haben tun dürfen hinüber in die Welt Gottes! In ihnen lebt nun etwas von dieser Welt Gottes, von seiner Gerechtigkeit. Sie sehen hinaus über die Not, unter der wir alle leiden.“ (543C)

<sup>104</sup> 543C. Forts: „In Gott und durch Gott wird unsere Freiheit und unsere wahre Gerechtigkeit sein.“ Vgl KU 73f; § 9 „Freiheit und ewiges Leben“.

*Predigt Nr 244 vom 1. November (Reformationstag) 1914:*<sup>105</sup> In Safenwil hatte man genug gehört vom Krieg und auch von seiner Bedeutung; unter der Losung: zurück zur Bibel! wünschte man die Rückkehr zur Vorkriegsgewohnheit. Der Prediger hält dagegen: „Wenn irgend einmal, so sollten wir jetzt den Mut fassen, Gott zu sehen und zu hören, wie er ist, und nicht so, wie wir ihn gern hätten.“<sup>106</sup> Die Ereignisse der Zeit verlangen, auch der Reformation anders zu gedenken als zuvor. Heute hören die Getreuen Jesu diesen den Vater um ihr Einssein bitten „in einer Welt, die nicht glaubt, daß Christus von Gott gesandt ist“. Die Welt erweckt zwar den Anschein des Gegenteils; „aber in Tat und Wahrheit hat sie ihn, den Fürsten des Friedens, verworfen.“<sup>107</sup> Der Prediger zeichnet ein Bild der Welt, wonach sie durch Haß, Macht und Gewalt bestimmt ist, und schließt: „So hat die Welt Christus verworfen. Und darum hat die Welt jetzt Krieg.“ In diese Welt hinein ruft Jesus. „Jesus ruft die auf, die *an ihn glauben*, d. h. die, denen seine Botschaft vom Frieden und von der Gerechtigkeit, sein Ruf zum Reiche Gottes zu Herzen gegangen ist, denen es damit ernst ist.“<sup>108</sup> Die selbstsüchtige Menschheit, die nun mit Krieg sich selber unglücklich macht, „leiden muß unter den Folgen ihres Unglaubens, ihres Abfalls“, findet sich vor das Evangelium gestellt, „die Gotteskraft der Wahrheit, die in Christus in die Welt getreten ist. In ihr liegt der Sieg über die Welt. Die Erlösung der Welt.“<sup>109</sup> Wenn das Programm, das Jesus den Seinigen mitgegeben hat, geschehen soll, „dann müssen die Seinigen, die ihn erkannt haben, ihn lieb haben, ihr Licht leuchten lassen; dann muß alles, was von ihm stammt, in Tätigkeit kommen. Es ist so viel Leben aus Gott da, verborgen in den Menschen, das seine Tätigkeit noch nicht gefunden hat. Es ist so viel christliche Gesinnung da, die ihren Feind oder ihre Arbeit noch auf ganz falschen Gebieten sucht.“<sup>110</sup> So müssen „vor dem klaffenden Gegensatz: Krieg oder Frieden? Selbstsucht oder Liebe? Die Welt oder Gott?“ heute „alle kleineren Unterschiede und Gegensätze“ zurücktreten, und „alle, denen es ernst ist, mit seinem (Gottes) Willen, allen, die den Herrn Jesus lieb haben,“ sich sammeln, und an diesem Reformationstag ist nicht des Trennenden, sondern des Verbindenden zu gedenken.<sup>111</sup>

Es ist aber dreierlei, was Katholiken und Protestanten verbindet. Zum ersten verbindet sie eine gemeinsame Schuld. „Die beiden Kirchen, die katholische wie die protestantische, haben die große Schuld auf sich geladen, daß sie nicht kräftig genug für die Wahrheit eingetreten sind,

<sup>105</sup> 544-552 zu Joh 17,20-21 („Ich bitte . . . daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt.)

<sup>106</sup> 546A. Forts: „Wenn irgend einmal, so sollten wir es jetzt wagen, die *neuen* Wege zu gehen mit unseren Gedanken, die er (Gott) selber uns jetzt weist, und wenn uns die alten noch so lieb wären.“

<sup>107</sup> 547AB. Davor: „Ja, sie (die Welt) scheint daran zu glauben. Sie errichtet ihm Kirchen. Sie betet sein Kreuz an. Sie nennt sich nach seinem Namen. Aber in Tat und Wahrheit . . .“ Forts des Zitats im Haupttext: „Sie (die Welt) hält es für eine Torheit, daß es eine wahre, alle Menschen umfassende Gemeinschaft der Liebe geben könne, sondern sie predigt den Haß, und so flammt in Leidenschaft ein Volk wider das andere. Sie will nicht groß sein im Geist und am größten im Dienen, sondern groß in der Macht, die auf die Gewalt gegründet ist, und ist stolz darauf, daß sie so nüchtern und frei von Schwärmerei ist.“ (547BC) – Die Welt wird nach dem Bilde charakterisiert, das Barth im Juni und Juli des Jahres von Naumann gezeichnet hatte; darum vgl zu „Schwärmerei“ GA III 3,55AB.56AB.59A; 71C.74B. Das Gegenbild zur so gezeichneten Welt entwirft die folg Predigt, Nr 245.

<sup>108</sup> 547D. Forts: „Alles, was Wahrheit und Liebe und Recht ist in den Menschen, das muß jetzt auf den Plan. Wo etwas von seinem Geiste ist in den Menschen, das muß jetzt aufwachen. Es gilt jetzt eine Entscheidung.“

<sup>109</sup> 548A. Forts: „Die Welt muß glauben lernen, daß Christus von Gott gesandt ist; sie muß merken, daß das Leben *Jesu* das wirkliche Leben ist und nicht das Geld und die Gewalt. Und die Welt wird dem Evangelium glauben, sie wird seine Gotteskraft merken und spüren, sie wird besiegt und erlöst werden, das ist das Programm, das Jesus den Seinigen mitgegeben hat.“

<sup>110</sup> 548BC. „In dieser großen Zeit ruft Jesus alle diese Kräfte auf. Er zeigt ihnen den Feind. Er zeigt ihnen die Arbeit. Die Welt ist voll Torheit und Leidenschaft und Gewalt. Sie muß für den Gott der Liebe gewonnen werden.“ (548C) Man kann sehr verschieden sein, wenn man in Gott eins ist. (548D) Weil Gott reich ist, wollte er, daß Katholiken und Protestanten ihm auf getrennten Wegen dienen. „Heute ist eine Zeit, in denen er allen, denen es Ernst ist mit seinem Willen, allen, die den Herrn Jesus lieb haben, zuruft, sich zu sammeln.“ (549A) Der Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten verschwindet heute „vor dem klaffenden Gegensatz: Krieg oder Frieden? Selbstsucht oder Liebe? Die Welt oder Gott?“ (549B)

<sup>111</sup> 549BC

sodaß nun trotz ihnen dieses Unglück gekommen ist.“<sup>112</sup> – Das zweite Gemeinsame ist „die Macht des Gebetes“.<sup>113</sup> „Was jetzt nötig ist, das sind Menschen, die wissen, was es heißt, vor Gott hintreten, vor seinem Willen sich beugen, von seinem Lichte sich durchstrahlen lassen.“<sup>114</sup> – Zum dritten eint Katholiken und Protestanten „das Ziel unserer Hoffnung, das *Gottesreich*“.<sup>115</sup> „Und wir sind einig darin, daß dieses Gottesreich des Friedens und der Gerechtigkeit nicht durch einen natürlichen Fortschritt kommt, nicht auf dem Wege der Selbstsucht, den die Menschen bis jetzt auf alle raffinierten Weisen gegangen sind, sondern durch das Wunder Gottes, dadurch, daß eine neue Gesinnung hervorbricht in den Menschen, dadurch, daß sie durch die Bruderliebe ihm die Ehre geben.“<sup>116</sup>

*Predigt Nr 245 vom 8. November 1914:*<sup>117</sup> „So, nun haben wir die Ordnung des Gottesreiches wieder einmal vor uns hingestellt.“<sup>118</sup> wird der Prediger seinen Beschluß einleiten. Er hat eine Predigt gehalten, die von großen, hohen Zeiten nichts weiß und den Krieg erwähnt wie andere Zeitemstände. Und der Prediger beginnt, die wunderbare Ordnung des Gottesreiches habe Jesus mit seinem Spruch offenbart; hervorgeholt und ans Licht gestellt, was wir Menschen, ein jeder für sich, von Anfang an als unser tiefstes Wesen und höchste Bestimmung in Herz und Gewissen tragen, von Gott hineingelegt als „Quelle alles Guten“, damit wir den Weg (aus der rohen Natur) zum Guten finden. Wo jene Ordnung bewußt ist und befolgt wird, dort bestimmt Gerechtigkeit das Zusammenleben (es könnte in Safenwil und der Schweiz so sein, und zwischen den Völkern gäbe es keinen Krieg mehr, weil die Ursachen beseitigt wären). Damit hat diese Predigt bereits eine gewichtige Einleitung; sie zeigt, wie das Reich Gottes im Innern beginnen und nach außen vordringen muß.<sup>119</sup>

<sup>112</sup> 549CD; vgl GA III 3,113A. Forts: „Der gegenwärtige Krieg ist vor allem eine Niederlage des Christentums, und keine Konfession kann da der anderen etwas vorwerfen. Sie haben es beide fehlen lassen am rechten Ernst gegenüber dem Geist der Welt. Sie haben es sich gefallen lassen, daß man das Kreuz in tausend Kirchen aufstellte und auf allen Straßen verleugnete usw.“ (549D) – An der Vollkommenheit des Seinsollenden zu messen ist platonisch. So gerne der Theologe Barth Schuld (und Sünde) zuweist, sie gehört zum Scheinbaren, Vorläufigen; zum „Ernst“ allenfalls mittelbar. Zur geschichtlichen Ansicht vgl 436BCf.479. – Die Kirchen haben es an Einspruch, am Protest der alttestamentlichen Propheten fehlen lassen; dazu vgl die Passionspredigten und die Amos-Reihe 1913.

<sup>113</sup> 550BC-551B

<sup>114</sup> 550D Forts: „Von solchen Menschen geht unfehlbar eine Wirkung aus auf ihre Umgebung. Sobald es mehr solche Menschen geben wird, dann wird gleichsam eine neue Luft entstehen, eine neue Luft, in der die giftigen Dünste, aus denen Haß und Krieg hervorgehen, nicht entstehen können. Gott sei Dank gibt es schon jetzt solche Menschen hüben und drüben. Sie sind die wahren Herolde und Erstlinge einer besseren Zukunft. Sorgen wir nur dafür von unserer Seite, daß ihre Schar immer größer werde!“

<sup>115</sup> 551B. Forts: „Wir alle glauben daran, daß der stolze Geist der Welt nicht das letzte Wort behalten wird. Wir sehen die Torheit und die Bosheit der menschlichen Natur, aber wir geben uns nicht damit zufrieden, daß das so sein muß, sondern wir warten auf eine Vollendung.“

<sup>116</sup> 551C. Daß „natürlicher Fortschritt“ nicht zureiche, auch 645A. „Nur daran fehlts, daß wir hüben und drüben bisher zu wenig kräftig gehofft haben.“ (551D) Der Prediger rühmt den Wahlspruch des jüngst verstorbenen Papstes: „Alles in Christus erneuern“ und fährt fort: „Und könnte sich der eifrigste Katholik eine tiefere, umfassendere Aufgabe stellen als die, die Calvin sich stellt, die Gottesstadt auf Erden zu bauen?“ (550D) Wieder schließt der Prediger damit, daß es beiderseits am Ernstmachen gefehlt habe. (552A) – Der letzte Satz des Beschlusses der Predigt lautet: „Ihm (Christus; vgl 547CD) innerlich immer gehorsamer werden, wie sie (die Reformatoren) es taten, das ist, womit wir Gott unsere Dankbarkeit bezeugen wollen für das, was er uns in ihnen geschenkt hat.“ (552C)

<sup>117</sup> 553-564 zu Matth 23,8 („Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder!“)

<sup>118</sup> 563D. Forts: „Und unser Gewissen sagt uns: so ist es.“ Vgl in der vorigen Predigt 546D-5448CD über die Ordnung „einer Welt, die nicht glaubt, daß Christus von Gott gesandt ist“ (547B)

<sup>119</sup> 553A-554A. „Wo diese Ordnung gilt, da ist Gerechtigkeit, da hören auf alle Ungleichheit, alle Willkür, alle Ausbeutung unter den Menschen; denn sie ist die Ordnung eines gerechten Zusammenlebens.“ (553D) Im angeführten Satz findet sich eine der recht seltenen sozialen, religiös-sozialen, sozialistischen Anwendungen. Es folgt die knappe Anwendung auf Krieg und Frieden: „Und sie macht dem Krieg ein Ende; denn sie beseitigt seine Ursachen: den Hochmut, den Neid und den Haß und die Freude an der Gewalt.“ (553Df)

Das Reich Gottes hat einen Meister. Als ihre eigenen Herren nach dem eigenen Kopfe lebend, sind die Menschen „traurig und trostlos“. „Wir sehnen uns danach, einen Meister zu haben, einen, der über uns steht und nach dem wir uns zu richten haben.“ Dies innere Verlangen des Menschen ist aus dessen Wesen wohl zu begreifen, besinnt man sich darauf, wie der Prediger an diesem Tag tut.<sup>120</sup> Die Unterwerfung unter den Meister erschließt dem Menschen eine höhere Sphäre, die Ziel und Inhalt seines Lebens bestimmt und ihm jetzt die rechte Freiheit und dem Mißgeschick überlegenen Frieden gewährt. Christus ist der überlegene Meister,<sup>121</sup> weil er dem Menschen nicht etwas Fremdes aufdrängt, das eigentlich nicht zu ihm gehört, „vielmehr das Beste, was in uns ist, er weckt es und holt es hervor“. „Die Lebenskraft, die vom Himmel kommt, und die Lebenskraft, die in der Erde ist, sie gehören zusammen, sie sind ein Leben und Wesen. Unser Eigenes, das wir ihm opfern müssen, wir verlieren es nicht, sondern wir empfangen es erst, wenn wir es ihm öffnen. Wir finden uns selbst, wenn wir ihn finden.“<sup>122</sup> Der bei dem Vater im Himmel vollendete Christus, den der Mensch als Jesus kennenlernt, ist der unübertreffliche Meister, weil nichts als Mittler: „Christus ist unser Meister und nur er, weil er uns gegenübersteht als der, der nichts Eigenes, nichts für sich sucht. Oder vielmehr: Sein Eigenes ist es, daß er nur Gott suchen und finden will, daß er auch uns nichts anderes nahebringen will als den Willen Gottes.“<sup>123</sup> „Er (Jesus) sagt uns, daß wir Gottes sind. Das ist seine Meisterschaft über uns.“<sup>124</sup>

Die folgenden drei Viertel der Predigt sind dem anderen Teil des Jesus-Wortes gewidmet und wenden es hin und her. Davor aber prägt der Prediger so nachdrücklich, als er kann, ein, daß beide Hälften des Jesus-Wortes unauflöslich zusammengehören, die erste nicht ohne die zweite gilt: Untereinander Brüder zu sein, ist die irdische Entsprechung zum Vertrauen auf den ewigen Gott und himmlischen Vater.<sup>125</sup> „Wir müssen immer wieder darüber nachdenken, daß das das

<sup>120</sup> 554AB. „Unsere Seele, unser ganzes Wesen ist darauf angelegt, daß wir uns einer höheren Macht, einer höheren Einsicht, einer höheren Kraft unterwerfen als unserer eigenen. In dieser Unterwerfung finden wir die rechte Freiheit und die rechte Ruhe. Wir wissen dann, wozu wir da sind. Wir wissen, was das Ziel und der Inhalt unseres Lebens sein soll. Wir wissen, was wir zu tun haben. Wir irren nicht mehr. Wir hindern uns selber nicht mehr. . . Und wir leiden nicht mehr an jener Angst und Unsicherheit, die manche Menschen bis zu ihrem Tode verfolgt. Ein großer Friede kommt über uns. Wir entsetzen uns nicht mehr vor den Unbegreiflichkeiten des Lebens. Wir brechen nicht mehr zusammen vor seinen Mißerfolgen. Unsere Sache ist ja nicht mehr unsere eigne Sache, wir leben nicht mehr uns selber. Und darum können wir warten, können ertragen, können stille sein. Wir haben nur zu tun, was wir tun können. Was geht es uns an, wie es herauskommt? Wir haben einfach das Vertrauen, daß es schließlich gut herauskommt.“ (554BC)

<sup>121</sup> „Denn ihm allein gegenüber können wir schließlich bekennen: da ist nun wirklich höhere Macht, höhere Einsicht, höhere Kraft als meine eigene. Wir spüren zu deutlich, wie das, was in ihm war und was er uns mitzuteilen hat, das Bessere ist, das uns schmerzlich fehlt.“ (554Df) „Wenn wir Christus kennen lernen, seinen tiefen, unerschütterlichen Lebensernst, seine zu Herzen gehende kindliche Einfachheit, seine unergründliche Wahrhaftigkeit, seine unerschöpflich quellende Freudigkeit und Liebe, dann wissen wir: das ist das Letzte, Höchste, das ich annehmen, dem ich mich unterwerfen muß, das ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, das ist der ewige Felsen der Gottheit, auf den ich für immer und durch alles hindurch trauen und bauen kann. Das ist mein Meister!“ (555AB)

<sup>122</sup> 555CD. Forts: „Wenn er unser Meister ist, so ist das nicht Knechtschaft, sondern Freiheit und Herrschaft. Und darum kann er unser Meister sein, wie kein anderer es sein könnte.“

<sup>123</sup> 555D; vgl 509D. „Er (Jesus) wußte nur, daß Gott herrschen müsse und darum die Liebe und die Wahrheit und der Friede. Und wenn er unser Meister wird, so will er nichts von uns, als auch uns unter Gott zu stellen. . . Und das spüren wir, wenn wir ihn kennen lernen. Wir spüren . . . einfach die Antwort auf die tiefste Frage unserer Seele. Unsere Seele dürstet ja nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Es ist selbstverständlich, daß er unser Meister wird. Er entfaltet ja nur, was längst in uns ist, er entdeckt, was wir durch unsere Torheit und Bosheit in uns verschüttet haben.“ (556AB) – Diese Predigt zeichnet sich dadurch aus, daß sie auf die ursprüngliche göttliche Mitgift des Menschen zu sprechen kommt (sie ist durch den Abfall von Gott bis auf einen schwachen Funken verloren, die göttliche Bestimmung des Menschen damit aufs äußerste gefährdet). Von gleicher Seltenheit sind die „christologischen“ Ausführungen.

<sup>124</sup> 556BC

<sup>125</sup> Damit ist der erste Abschnitt dieser anderen Hälfte nicht minder grundsätzlich als das Vorhergehende. „*Ihr aber seid alle Brüder!*“ Das ist der Wille Gottes, den Jesus uns nahelegt. Es ist völlig unmöglich, ihm anders zu gehorchen als dadurch, daß wir untereinander Brüder sind. Alles das, was Gott ist, die Liebe, die Wahrheit und der Friede, das wird greifbar lebendig in der Gemeinschaft der Menschen untereinander, in der Brüdergemeinschaft. Und alles das,

Höchste und das Tiefste ist in unserem Leben, die Brücke zwischen Himmel und Erde: Gemeinschaft untereinander.“<sup>126</sup> „Ihr seid alle Brüder! Das ist das Geheimnis des Lebens, das er uns eröffnet.“<sup>127</sup> – Die Zusammengehörigkeit beider Teile des Jesus-Wortes ist für die Bedeutung der ersten wie der zweiten Hälfte von Belang, der sich der Prediger dann zuwendet. Gewiß, „das Helfen gehört auch zur Bruderliebe.“ Doch Familie, Freunde, Parteigenossen, die einander helfen, haben noch nicht „die Gemeinschaft, die wir untereinander haben sollen, wenn einer unser Meister ist; das alles ist nicht die Bruderliebe, die das Gottesreich herbeiführt.“<sup>128</sup> Jene Hilfs-Gemeinschaften oder „wenn heute ein jedes Volk mit Gut und Blut zusammensteht, alle privaten Rücksichten und Gegensätze auf die Seite stellt und eins wird in der Aufgabe, sich zu verteidigen gegen den Feind,“ so sind das (zum einen) Gemeinschaften auf Zeit, um je gemeinsam stärker zu sein und besseren Erfolg zu haben. Sie sind (zum andern) auch nicht „Gemeinschaft des Friedens“, wenn sie, wie gewöhnlich, gegen andere gerichtet sind.<sup>129</sup> Derlei Hilfe, Gemeinschaft, Bruderschaft dient nicht zum Segen. „Sie (diese Art Gemeinschaft und Bruderschaft) beruht ja gerade auf den Trieben, die die Menschen nicht verbinden, sondern auseinanderreißen. Sie hat Neid und Haß und Vernichtung und Feindschaft zur Folge. Sie hält auch nicht Stand, sie ist nur etwas Vorläufiges, Vorübergehendes.“<sup>130</sup>

„Ihr seid alle Brüder!“ ist aber des einen Meisters wegen gesagt. „Weil in unser aller Seelen gemeinsam die Bestimmung wohnt, Gott anzugehören und nach seinem Gebot und in seiner Kraft zu leben.“<sup>131</sup> Wir leiden gemeinsam unter der finsternen Macht der Selbstsucht und den Folgen ihrer bösen Herrschaft über uns. Wir sind Brüder, „weil wir alle die eine Befreiung kennen und haben in dem Weg des Gottesgehorsams, den Jesus gegangen ist. Weil uns allen dieselbe große Aufgabe gestellt ist, diese Befreiung offenbar werden zu lassen in unserem Handeln und Benehmen, in unseren Worten und Taten, in unserem persönlichen Leben wie in der Gemeinde und in der Volksgemeinschaft. Das heißt: ‚Brüder sein‘, wenn wir durch diese große Sache miteinander verbunden sind; und wir *sind* tatsächlich darin miteinander verbunden, diese tiefste Frage unseres Lebens *ist* tatsächlich das Einheitsband, das uns mit allen Menschen verbindet.“<sup>132</sup> Das „große heilige Wort: Gemeinschaft“ steht hoch über der Hilfe in Streitigkeiten

---

was von Gott aus hinein soll in unser Leben, das ist die Brüdergesinnung. Jesus selber hat sich dafür eingesetzt bis in den Tod: unser Bruder zu sein. Und indem er unser Meister wird, sagt er uns: ihr seid alle Brüder.“ (556C)

<sup>126</sup> 556D. Die Meisterschaft duldet keine andere Auslegung. (556D) Jesu Gedanken helfen nicht (wären nicht verstanden) ohne Gemeinschaft mit den Brüdern (557A); Wahrheitsmut und Überzeugungstreue wären verfälscht ohne die Bewährung im Brudersein. „Es gibt keinen Gott und keine Seligkeit, wo keine Gemeinschaft der Menschen untereinander ist.“ (557B)

<sup>127</sup> 557B

<sup>128</sup> 557D

<sup>129</sup> 557Df. „Meistens aber werden sie sagen: wir wollen zusammenhalten gegen die anderen, gegen die, die gegen uns sind, die uns nicht verstehen, die uns schaden – gegen unsere Feinde. Wir wollen Brüder sein zu Schutz und Trutz, um es zusammen zu gewinnen über die bösen Leute, um ihnen durch vereinte Kraft den Daumen aufs Auge zu setzen, ihnen den Meister zu zeigen.“ (558B) Darum werden Zweckbündnisse geschlossen; Familien, „nach innen oft sehr uneins,“ erscheinen nach außen als Block; „das ist der Zweck und der Inhalt unserer Parteien und Vereine, das ist die Einigkeit der Völker im Kriege.“ (558BC)

<sup>130</sup> 558C. „Nicht wahr, so haben wir alle auch schon einander geholfen und haben dann die Erfahrung gemacht, daß nichts Gutes daraus entstanden ist.“ (558D) – Die gewöhnliche Hilfsbereitschaft, die lange nicht göttliche Bruderliebe ist unter dem einen Meister, sodaß sie das Gottesreich herbeiführt, ist egoistisch beschränkt, hat meist eine feindselige Ausrichtung und ist schließlich etwas Vorläufiges.

<sup>131</sup> 558Df

<sup>132</sup> 559AB. „Wer einmal die große Auferweckung der Seele durch Christus erlebt hat, der weiß dann auch, wie er sich zu seinen Mitmenschen zu stellen, wie er von ihnen zu denken hat. Er versteht das große heilige Wort: Gemeinschaft. Die Auferweckung des Menschen aus dem Schlaf eines falschen, ungerechten und unglücklichen Wesens zu einem wahrhaftigen Leben in Gott, das ist die Gemeinschaft.“ (559C) „Nicht wahr, das ist wirklich etwas anderes, als wenn wir einander helfen in unseren höchst menschlichen und oft so höchst widergöttlichen Angelegenheiten, beim Geldzusammenscharren . . . und beim Ehrgeiz und Machthunger der Völker. Das ist alles nicht die wahre Bruderschaft.“ (559CD) – Unsere vornehmste Bestimmung ist nicht, „einander zu ‚helfen‘,“ wenn Streit ausbricht, obgleich es manchmal nötig sein mag, zB im gegenwärtigen Krieg. (559Df) Aber soll dies etwas Schönes sein, müßte es nicht vielmehr die Sehnsucht wecken „nach einer höheren, wahren Gemeinschaft und

oder Kriegsbündnissen. Die Schweiz mag sich ihrer Neutralität freuen, doch steht über der Frage nach Recht und Unrecht der Kriegsvölker draußen die andere, „daß wir Menschen alle mit unserem bisherigen Wesen nicht recht haben; neben der Frage: wie kommen wir dazu, alle miteinander die Gerechtigkeit Gottes zu empfangen in der Nachfolge unseres Meisters?“ Größer als die äußere Neutralität der Schweiz ist: „Hoch erhoben über den Streit der Völker sehen wir Christus, der allen Menschen das wahre Leben bringt, und darum haben wir jetzt allen Völkern nichts zu sagen als das: ihr seid alle Brüder!“<sup>133</sup> Diese Hilfe im Völkerkrieg kommt nicht dem einen oder dem anderen zugut, „sondern ihnen allen“.<sup>134</sup> „Das ist die große Gemeinschaftsaufgabe, die uns Schweizern jetzt von unserem Meister gestellt ist.“<sup>135</sup> – Und in einem Zuge, ohne Atem zu holen, einen Absatz zu machen im Manuskript, fährt der Prediger fort: „Und wir wollen diese Gemeinschaftsaufgabe nicht nur auf den Krieg anwenden, sondern auch auf die Unterschiede und Gegensätze, die uns untereinander trennen, gegeneinander aufhetzen.“<sup>136</sup>

Mit einem mühelosen „Aber“ stellt der Prediger sich auf den hohen Berg Gottes, von dem aus das Allzumenschliche sich als geringfügig ausnimmt, verschwindet: „Aber das wollen wir doch keinen Augenblick vergessen, daß es vollständig gleichgültig ist, ob Hans oder Fritz recht hat und es schließlich gewinnt; gewaltig wichtig aber ist, daß beide aus ihrem kleinlichen Wesen herauskommen zu großen Gedanken, die ihnen solche Zänkereien unmöglich machen. Nicht der ist dein guter Freund, der dir hilft beim Zanken, sondern der, der dir etwas Besseres zeigt als Zank und Zänkerei. Ihr seid alle Brüder! Wir haben alle miteinander Besseres zu tun, als zu streiten.“<sup>137</sup> – Das Gleiche wie für das Zusammenleben im Dorf gilt für die Parteien, die ja sein müssen. Das Ringen um Macht und Einfluß im Dienst eigener Interessen hat noch nie etwas gebessert. „Wohl aber kommt alles darauf an, daß überall mehr Einsicht in die Wahrheit und mehr Liebe zur lauterer Gerechtigkeit sich verbreiten, daß alle hüben und drüben ihren Meister finden.“<sup>138</sup> Überhaupt gilt statt Besonderung im Kleinen wie im Großen<sup>139</sup>: „Dagegen ist die

Bruderschaft?“ (560A) Wie gut, daß die Schweiz im Krieg niemand ‚helfen‘ muß. (560A) Welches Volk draußen recht hat, ist nicht so wichtig „neben der Tatsache, daß wir Menschen alle mit unserem bisherigen Wesen nicht recht haben; neben der Frage: wie kommen wir dazu, alle miteinander die Gerechtigkeit Gottes zu empfangen in der Nachfolge unseres Meisters?“ (560AB)

<sup>133</sup> 560B. Forts: „Wer von euch recht hat, wer von euch der Stärkere sein wird, das wissen wir nicht, darauf kommt es nicht so sehr an; darum gibt es für uns nichts zu ‚helfen‘; aber das wissen wir, daß ihr alle zusammengehört, weil ihr alle Menschen seid und darum geliebte Kinder Gottes.“

<sup>134</sup> 560C. Forts: „Wir helfen der Menschheit, die sich so stark nach Erlösung sehnt und die jetzt so schwer unter den Folgen ihrer Irrtümer leidet.“ – Erst die Befreiung von aller Verbindung in selbststüchtig sich abschließender Hilfe erlaubt der ewigen Liebe des Vaters entsprechende menschheitliche Bruderschaft in bleibendem Frieden, dh den Weg zur Vollkommenheit des Reiches Gottes.

<sup>135</sup> 560CD. – Barth wiederholt, nicht mehr in geschichtlicher, nun vielmehr in unmittelbar menschheitlicher Betrachtung Predigt 236 (und verallgemeinert im Anschluß daran ins Dörfliche, das Verhältnis der Zuhörer zueinander). Die innerlich ergriffene Schweizer Neutralität hat die einander bekriegenden Völker des christlichen Europa daran zu erinnern, daß sie doch alle Brüder sind, weil alle geliebte Kinder Gottes, und das Friedensreich Gottes steht weit höher, weit über ihren Unterschieden und Gegensätzen.

<sup>136</sup> 560D. Forts: „Hans und Fritz oder Frau Meyer und Frau Müller haben Streit miteinander. Und nun bildet sich um jeden ein Klümplein. Die helfen hier, die helfen dort. Es mag sein, daß das manchmal sein muß. Aber das wollen wir doch keinen Augenblick vergessen, . . .“

<sup>137</sup> 560D-561A

<sup>138</sup> 561AB. Forts: „Dann wird sicher zum Schluß die Partei die beste und die stärkste sein, die am kräftigsten erfüllt ist von diesem Brudersinn, die am sichersten steht auf dem Boden dieser ewigen Gemeinschaft des Guten.“ – Vgl GA III 3,155CD (Ende Sept 1914 notiert, im Aug 1915 bereitgelegt zur Vorbereitung einer Diskussion über „Die innere Zukunft der Sozialdemokratie“ (3,152)). Mit solchen Gedanken versuchten die Schweizer Religiösen Sozialisten der Schweizer Sozialdemokratie in ihrem Nachdenken über das Versagen des sozialistischen Internationalismus zu unterstützen; s Kap XIII. Mit solchen Überzeugungen als politischen Grundsätzen trat Barth im Januar 1915 der SPS bei. Vgl den Vortrag „Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915 (III 3,211ff).

<sup>139</sup> „Und so müssen alle die Grüpplein und Trüpplein, die Vereine und Cliquen, in die wir uns gegenseitig absondern, ihre Bedeutung verlieren. Sie haben alle gerade so viel Recht, als sie nicht etwas für sich sind und gegen

Freundschaft, *der Verein, der Kreis* von Menschen etwas wert vor Gottes Augen, der sich nur zusammenschließt, um die Gemeinschaft mit allen zu pflegen, um das zu suchen, was uns alle miteinander verbindet.<sup>140</sup>

Der Prediger schließt mit dem Vorschlag, den aufgestellten Grundsatz der zeitlos-ewigen und grenzenlos-gegensatzlosen Bruderliebe im Dorfleben dreifach anzuwenden. Zum ersten können Brüder „*nicht gleichgültig* sein gegeneinander“. So regt der Prediger an, sich auf „*einsame Menschen*“ zu besinnen, „*die sich grämen und langsam verbittern lassen, weil sie unter der Kälte und Trockenheit der anderen so leiden*“.<sup>141</sup> Andere haben „*sich mit einer steifen, vornehmen Zurückhaltung umgeben*. O, wer da die Mauern einreißen könnte und die Menschen zueinander bringen könnte, die so darunter leiden, daß sie sich gleichgültig geworden sind!“<sup>142</sup> Zum zweiten schließt die Bruderschaft unter dem Meister einander Gleichstehender herrschsüchtiges Gängeln im Miteinander aus, da alle unvollkommen sind, aber voll der „*großen Sehnsucht*“ „*nach etwas Höherem*“.<sup>143</sup> Zum dritten kann es unter Brüdern kein Gegeneinander geben, und wir haben auch dem Bösen Bruder zu sein.<sup>144</sup>

(1) Wir Menschen sind Brüder, „*weil in unser aller Seelen gemeinsam die Bestimmung wohnt, Gott anzugehören und nach seinem Gebot und in seiner Kraft zu leben*“, auf dem Wege des Gottesgehorsams Jesu von aller Selbstsucht befreit.<sup>145</sup> In der brüderlichen Gemeinschaft von Menschen erscheint, „*Brücke zwischen Himmel und Erde*“, die Gottesliebe in der Vorläufigkeit dieses Lebens als der Weg zum Reiche Gottes. „*Es ist völlig unmöglich, ihm (Gott) anders zu gehorchen als dadurch, daß wir untereinander Brüder sind*“.<sup>146</sup> (2) Bloß menschliche Gemeinschaften gegenseitigen Helfens sind zeitlich begrenzt, unterliegen eigennütziger Beschränkung und sind (meistens) gegen andere gerichtet, damit keine Gemeinschaften des Friedens. (3) Von dem Gedanken der göttlichen Bruderschaft unter Menschen macht der Prediger drei Anwendungen: (a) Die Aufgabe der neutralen Schweiz ist, die kriegführenden Völker des christlichen Europa daran zu erinnern: „*Ihr seid alle Brüder!*“<sup>147</sup> Dadurch helfen sie der Menschheit. (b) Auf dem Dorf hilft die Besinnung auf die Bruderschaft, aus dem „*kleinlichen Wesen herauszukommen und zu großen Gedanken*“. Brüder sind in ihrer Sehnsucht nach dem Höheren nicht gleichgültig gegeneinander, beherrschen einander nicht, fördern die Bösen in ihrem Guten. (c) Von den Parteien, die es geben muß, wird „*die Partei die beste und die stärkste sein, die am kräftigsten erfüllt ist von diesem Brudersinn, die am sichersten steht auf dem Boden dieser ewigen Gemeinschaft des Guten*“.<sup>148</sup> (4) Auf diese Weise versucht der

---

niemand gerichtet sind.“ „*Zum vornherein verloren*“ ist, was sich besondert, um „*offenen oder geheimen Unfrieden zu pflegen*“. (561C; Forts ob)

<sup>140</sup> 561C. – Der Prediger faßt seine Gedanken zusammen: „*Ihr seid alle Brüder!* Es ist Gottes Wille, daß wir als Wesen, die alle *ein* Bedürfnis und *eine* Erlösung haben, eins seien miteinander, statt daß wir unserem eigenen Willen gehorchend auseinanderstreben. Darum ist Christus unser Meister, weil er diesen Gotteswillen in unser Leben hineinträgt.“ (561D)

<sup>141</sup> 562AB. Forts: „*Sie hätten es so nötig, berührt zu werden von dem warmen Leben der anderen, und sie könnten selbst so viel geben, wenn man sich um sie kümmerte.*“

<sup>142</sup> 562BC. „*Weißt du niemand, den du so finden müßtest nach langer Kälte?*“ (562C)

<sup>143</sup> 562C-563A

<sup>144</sup> 563A-CD. „*Was ist denn ein böser Mensch? Sind wirs nicht alle? Was ist denn ein guter Mensch? Sollen wirs nicht alle werden?*“ (563AB) „*Wir haben nur die Pflicht, ihm soviel wir können beizustehen, daß er weiterkommt. Und dazu müssen wir ihn erst recht als Bruder betrachten und behandeln. Müssen an das Bessere glauben, das in ihm ist, müssen ihn von der Seite nehmen, wo er dem Guten am offensten ist, müssen nichts unversucht lassen, auch ihm zum Bewußtsein zu bringen, daß die Gemeinschaft zwischen ihm und uns trotz allem besteht.*“ (563BC) „*Gottes Gemeinschaft hört ja auch nicht auf mit den bösen Menschen, auch mit uns nicht, Gott wird uns auch nicht Feind, obwohl er es könnte. So wollen wir es auch machen. Wir können es gar nicht mehr anders machen, wenn wir einmal unseren Meister gefunden haben.*“ (563CD)

<sup>145</sup> 558Df

<sup>146</sup> 556C

<sup>147</sup> 560BC. „*Da wollen wir uns doch freuen darüber, daß wir jetzt niemand ,helfen‘ müssen.*“ (560A)

<sup>148</sup> 561BC

Prediger (von der Schweizer Neutralität ausgehend), reine christliche Bruderschaft zum Lebensprinzip für den einzelnen, die kleinere und die größere Gemeinschaft zu machen. (5) Predigt 245 steht zu Nr 242 in Parallele, insofern beide Predigten Grundbegriffe reinigend einschränken. Nr 242 gesteht den kriegenden Völkern draußen zu, daß sie an der großen Zeit teilhaben, die viel Gutes erweckt. Das unter den kriegführenden Völkern draußen erweckte Gute steht derzeit jedoch nicht im Dienste Gottes, sondern des Bösen, weil des Krieges; davon muß es nach dem Willen Gottes einmal befreit und erlöst werden. Nach Pred 245 steht das untereinander und gegenseitig als Hilfe erwiesene Gute überall nicht im Dienst des (menschheitsweiten, göttlichen) Friedens und wahrer Bruderschaft, weil endlich begrenzt und oft der Behauptung im Widereinander dienend. Reine Bruderschaft schließt wie die Liebe Gottes niemand aus und selbst die Bösen ihres Guten wegen ein. Beide Male entzieht die Präzisierung, von Selbstsucht reinigend, verinnerlichend, etwas der Beziehung auf das Reich Gottes (als Fortschritt dazu und Stufe des Nahkommens in der Welt). Beides entspricht dem, daß Pred 237 die Fügung Gottes zu Sieg und Niederlage im Krieg der menschlichen Einsicht entzieht und der dunklen Bahn, den uneinsichtigen Wegen zum klaren Ziel zuweist; alle vergängliche menschliche Selbstsucht als von Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit des Reiches Gottes ausgeschlossen erklärt.

*Predigt Nr 246 vom 15. November 1914:*<sup>149</sup> Im Ort war in diesen Tagen ein schweizerisches Bataillon einquartiert, sodaß Barth mit Soldaten auch im Gottesdienst rechnete. Die Soldaten bewogen ihn, die Perversion des Krieges zu schildern und später den Krieg das „wahnsinnigste aller Verbrechen“ zu nennen. Im übrigen benutzte er die Gelegenheit zu einer Erweckungspredigt, die insbesondere den halben Christen galt. Abraham gehorchte Gott, wurde trotz seines Alters Fremdling unter den Menschen und in der Welt und dadurch inneres Vorbild der wenigen, die wissen, daß der Mensch seine Heimat in der Ewigkeit hat. – Der Prediger beginnt ohne Umschweife: Durch die Ereignisse der Zeit legt Gott die alte Wahrheit nahe, daß der Mensch hier keine bleibende Statt hat, sondern die zukünftige sucht. Jesus wiederholte sie, das Gewissen sagt, daß man nicht den Weg der Leute gehen dürfe, will ich „dem Höheren, Besseren“ in mir gehorchen, wie Gott mir befiehlt.<sup>150</sup> Und nun sagt uns Gott mit dem Krieg: „Ihr seid in dieser Welt nicht zuhause! Es darf euch hier nicht zu wohl werden, und ihr dürft nicht kleben bleiben in diesen Verhältnissen. . . , wie sie zuletzt enden und enden müssen in Leid und Verbrechen. Er (Gott) weckt in uns die Sehnsucht nach *dem* Leben, das andere Wurzeln und darum auch andere Früchte hat als dieses gegenwärtige Weltleben.“<sup>151</sup> So haben auch die trüben

<sup>149</sup> 564-576 zu 1Mose 12,1-4 („Und der Herr sprach zu Abraham: *Gehe aus deinem Vaterland und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will. Und ich . . . will dich segnen . . . , und du sollst ein Segen sein. . . Da zog Abraham aus, wie der Herr zu ihm gesagt hatte, . . .*“)

<sup>150</sup> 565A. „Dann mußt du wissen: meine Heimat und meine Burg ist nicht der Ortsbrauch und nicht die allgemeine Anschauung und nicht die zeitgemäßen Ansichten, sondern meine Heimat und meine Burg ist die stille verborgene Erkenntnis des Lebens, die nur *ich* habe, die ich aber *sicher* habe, weil ich sie von *Gott* habe.“ (565B) – „Und nun ist der Krieg gekommen und sagt uns das Gleiche *wieder*, kräftiger, deutlicher, eindringlicher, als wir es je gehört haben.“ (565C) Kanonen donnern, Millionen versuchen, „mit tausend sinnreichen Mitteln versehen“, einander zu töten. Andere Millionen denken in der Heimat nichts als Krieg und Sieg. „Feine, tiefe, tüchtige Menschen, die sonst ihr Leben den tiefsten Fragen der Menschheit, den Werken der Wahrheit und der Liebe gewidmet hatten, sie erleben nun die herzlichste Freude dann, wenn wieder irgendeine Tat der Vernichtung gemeldet wird.“ (565D) „Was des Menschen Geist ersonnen und erschaffen in langen Jahrzehnten, das muß nun auf einmal der Zerstörung und nur der Zerstörung dienen. Und die Gedanken der Denker, die für Tausende Kraft und Freude gewesen waren, sie gehen in die Irre und werden zu Gift und Dolch.“ Ein Ende ist nicht abzusehen, alles geschieht „immer vollständiger und konsequenter“; der Riß in der Menschheit wird tiefer, die „Folgen für das äußere und innere Leben der Menschen“ werden „immer schwieriger“. (566AB)

<sup>151</sup> 566B. Die zu Boden fallenden welken Blätter des Herbstes ließen an das mögliche Ende der „europäischen Kulturwelt“ denken. „Müssen wir uns vielleicht gegenseitig vernichten, um dann nur schwach auf die Seite zu treten und anderen kräftigeren Völkern und Rassen den Platz an der Spitze der Menschheit einzuräumen?“ (566C) „Aber es hat bei allen trüben Stimmungen auch etwas Tröstliches, wie die Natur in ewigem Werden und Vergehen unerschütterlich ihren Gang geht. Sie läßt sich nicht stören und aufhalten durch Krieg und Kriegsgeschrei, durch alles Irren und Sündigen der Menschen. Das hat sie mit Gott gemeinsam.“ (566D)

Herbststimmungen zugleich etwas Tröstliches; die Natur, die „in ewigem Werden und Vergehen unerschütterlich ihren Gang geht,“ zeigt, „was Gott ist: der Ewige, Überlegene, der, der *über* unserem Denken und Tun steht“.<sup>152</sup> Die Sternenwelten versprechen: „Unsere Heimat ist in dem Ewigen, von dem auch die Sterne da droben nur ein Abglanz sind, zeitlich und vergänglich.“<sup>153</sup> Dem Ruf Gottes, wie Abraham auszuziehen, werden einige wenige gehorchen, die meisten „werden es auch jetzt nicht begreifen“.<sup>154</sup> „Auch da ists eben wahr: Gott wartet. Und er hat große Geduld mit uns.“<sup>155</sup>

„*Fremdlinge* in dieser Welt“? Man kann das Leben freilich auch anders ansehen, sich wohl befinden in der Welt, „überall ganz gut auskommen, so lange nämlich, als wir noch keine wahrhaft lebendigen Menschen sind“.<sup>156</sup> „Der wird nie etwas sagen oder tun, was die anderen nicht verstehen können, im Gegenteil: da denken die anderen sofort: es geht ihm wie mir! er redet mir ganz aus dem Herzen! Der wird in allem so handeln, wie es vernünftig ist, wie es dem gesunden Menschenverstand entspricht.“<sup>157</sup> Außer diesen Unzähligen, die ihr Leben in ungestörtem Schläfe zubringen, gibt es unzählige andere, die sich nicht des gleichen ungestört tiefen Schlafs erfreuen. „Die sehnen sich danach, auch so mitschwimmen zu können in diesem großen Strom des Glücks. Es ist etwas in ihnen, das hindert sie noch. Sie können nicht anders, sie müssen manchmal anders sein als jedermann ist. Aber das reut sie von Herzen, sie haben das aufrichtige Verlangen, diesen Fehler wieder gutzumachen.“<sup>158</sup> Wieviele Männer und Frauen sind da, die es wunderbar fein fertig gebracht haben im Laufe der Jahre, mit der Welt Frieden zu schließen, obwohl lange, lange ein Häklein da war in ihnen, das sich immer wieder krümmte, „obwohl sie auch jetzt hin und wieder einen Stich spüren in sich, der sie nicht zum ganz ungetrübten Genuß ihres Glückes kommen läßt!“<sup>159</sup> Die halben Christen (denn um diese handelt es sich), vielmehr alle Menschen werden durch einen Rest, einen Funken des ihnen einmal verliehenen (göttlichen) Geistes immer wieder in ihrem Schlaf gestört. „Es ist ein *unruhiger Schlaf*, dieser Schlaf. Immer wieder ist da etwas in der Tiefe unserer Seele, das uns halb weckt. Eigentlich ist es uns nicht so ganz wohl. Auf einmal ist die Frage da in uns: ist es nicht entsetzlich fade und leer, das Leben, das jedermann lebt und ich damit? Hat das einen Wert?“<sup>160</sup>

<sup>152</sup> 566D. Die „traurige Natur“ erinnert an „unsere Heimat“, die „höher oben“ ist (566Df); desgleichen die Welten von Gestirnen, die unveränderlich ihren Gang gehen. „Tausende und Tausende blicken zu ihnen empor auch von den leichenbedeckten Schlachtfeldern und erheben sich im Stillen daran: was wir da sind und treiben, die ganze Trübsal und Verwirrung, in der wir uns jetzt befinden, das ist zum Glück nicht das Letzte und Höchste, das ist ein vorläufiger böser Traum, aus dem es einmal ein Erwachen geben muß.“ (567AB)

<sup>153</sup> 567B

<sup>154</sup> 567BC. Forts: „Sie erleben die gegenwärtigen Ereignisse und merken gar nichts. Die Art der Welt und unsere Menschenart gefällt ihnen trotz allem noch recht gut. Sie wissen auch dem Krieg irgend eine gute Seite abzugewinnen und schütteln nur den Kopf bei dem Gedanken, daß diese jetzige Welt wirklich nicht unsere Heimat sei. Das ist immer so gewesen. Ihre Stunde wird dann auch einmal kommen, die Stunde, wo auch sie den Ruf hören werden und nicht mehr überhören können.“

<sup>155</sup> 567D

<sup>156</sup> 567Df. Forts: „Es gibt einen Schlafzustand, und da ist der Mensch mit allem zufrieden, da nickt er überall mit dem Kopfe, ist überall dabei, ohne sich etwas zu denken. Er sieht nichts Besonderes, geschweige denn etwas Schlimmes in der Art, wie ‚die Leute‘ es machen.“ Der Mensch folgt dem „Man“, dem Brauch. Es geht einem wohl bei diesem Schlaf (und Gott hätte einen solchen Abraham vergeblich gerufen). „Da geht man wie von Engeln behütet durchs Leben. Da stößt man nirgends ernsthaft an. Da kommt man im ganzen schön glatt durch.“ (568B)

<sup>157</sup> 568BC. „Der findet darum Beifall und Unterstützung bei jedermann, ‚man‘ lobt ihn, ‚man‘ hilft ihm, er bringt es zu etwas. Unzählige schwimmen in diesem Glück.“ (568C)

<sup>158</sup> 568CD. Forts: „Sie geben sich alle Mühe, mit der Welt und Menschheit und mit sich selbst recht zufrieden zu sein, um dann auch so froh plätschern zu können in der allgemeinen Welle, in der alles plätschert.“ Leider neigen viele junge Menschen zu eifriger Schülerschaft in dieser Beziehung. (568Df)

<sup>159</sup> 569A. Etwas inkonsequent fährt der Prediger fort: „Merkwürdig, dieses Wohlsein, das man verspürt, wenn man in dem Schlafzustand der Zufriedenheit dahinlebt; dieses Wohlsein hat ja wohl noch kein Mensch völlig und ohne jede Störung wirklich besessen.“

<sup>160</sup> 569B. „Wert“ ist doppeldeutig: allgemein gemeint wie präziser Hinweis auf die höhere Sphäre. – Forts: „Hat das einen Sinn, dieser ewige Wechsel zwischen ein bißchen Arbeit und Mühe und ein bißchen Vergnügen? Kann ich mich damit zufrieden geben? Die Frage verschwindet wieder, . . ! Aber gestört sind wir doch.“ (569BC)

Ein anderes Mal stört eine andere Frage den Schlaf (und in ihr liegt für diesmal die eigentliche Attacke auf die unter den Hörern vermuteten tief Schlafenden): „Was kommt eigentlich bei dem heraus, was man so schön die Vernunft und den gesunden Menschenverstand nennt und was man sich so allgemein zur Lebensregel macht? Wie kurzsichtig sind doch eigentlich diese vermeintlich so vernünftigen Gedanken! Wie steckt man doch da den Kopf in den Sand vor den eigentlichen großen Fragen des Lebens, wie verbirgt man sich da so feig vor dem, was im Grunde unsere Aufgabe wäre! Was wird dabei erreicht? Lauter kleine Dinge, aus denen nie etwas Großes werden kann. Und wieviel krasses Unrecht hat Platz unter dem weiten Mantel dieses sogenannten gesunden Menschenverstandes! Dieser gesunde Menschenverstand hat noch vor allen großen Sorgen und Übeln des Lebens einfach versagt. Er hat die größten Quälereien und Ausbeutungen, mit denen Menschen einander geplagt haben, mit Achselzucken hingenommen. Er hat die schwersten Laster, durch die die Menschen sich selbst zugrunde richten, passieren lassen. Er weiß kein Wort zu sagen gegen den Krieg, dieses wahnsinnigste aller Verbrechen.“<sup>161</sup> Wer resigniert, täusche sich nicht: das Glück bleibt nicht ungetrübt, die Gewissensfrage kehrt wieder.

Überdies hat der Prediger noch eine dritte Frage vorzubringen: „Was ist denn eigentlich das, wie wir so nebeneinander leben, jeder nur an sich denkend und eben darum jedes nur in Angst vor dem anderen, es könnte mir zuvorkommen, ich könnte bloßgestellt werden, man könnte mich auslachen. Und nun sehen wir ängstlich links und rechts und ahmen einander alles nach und bemühen uns, gut angesehen und beurteilt zu werden, und freuen uns, wenn man uns hilft, und helfen den anderen, weil wir denken: sie werden uns dann auch wieder helfen – was soll das alles? was hat das für einen Wert?“<sup>162</sup> Alle aufsteigenden Fragen mit Sand zuzudecken, macht das Leben nicht gemütlicher, denn das Anklopfen in der Tiefe bleibt; das verraten die Gesichter.<sup>163</sup>

Die Unruhe im Schlaf ist „Plage, solange wir sie als Plage betrachten“. Abraham hantierte nicht mit Sand, er „wollte nicht schlafen“. „Er wollte wach sein. Er wollte hören. Und darum hörte er die Stimme, die ihm sagte: du gehörst nicht hierher! geh aus aus deinem Vaterland! Die *Stimme Gottes*.“<sup>164</sup> „Wenn wir das fassen wollten: es ist Gottes Stimme, die in jener Unruhe mit uns redet. Da taucht das Gute, das Herrliche, das Notwendige auf in unserem Leben, wenn es so in uns klopft und bohrt, wenn der Friede und die Gemütlichkeit von uns genommen werden. Solange wir mitschwimmen . . . , solange sind wir tot; wenn die Unruhe sich meldet, dann meldet sich das wahrhaftige Leben, das von uns Besitz ergreifen will. Denn jene Fragen, in denen diese Unruhe über uns kommt, sie haben ja doch recht.“<sup>165</sup> Das „gewöhnliche Leben“ und die „Weisheit des Herrn Jedermann“ sind doch „Schein, ein gewaltiger Irrtum“. Diese Weisheit führt zu „Enttäuschung und Unordnung, sie führt notwendig zu solchen Katastrophen“ wie der des gegenwärtigen Krieges. Die den Schlaf störenden Fragen und Zweifel aber sind „der Wegweiser hinaus“ aus einem dem Menschen nicht genügenden, ihm tödlichen Wesen „in das heilige Land der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Freude und des Friedens. Wir wollen sie doch nicht fürchten, meine Freunde, wir wollen es wagen, unruhig zu werden; wir wollen es wagen, diesen

<sup>161</sup> 569C-570A. Forts: „Der gesunde Menschenverstand weiß überall, wo es darauf ankommt, nur zu bedauern oder kleine Pflasterchen aufzulegen, damit man es nicht so merken soll, und schließlich sagt er: da ist nichts zu wollen, die Welt ist so!“

<sup>162</sup> 570BC. Forts: „Ist diese ganze Art, miteinander zu leben, nicht ein großmächtiger Schwindel, der des Menschen eigentlich gar nicht würdig ist?“

<sup>163</sup> 570D-571BC

<sup>164</sup> 571CD. Forts: „Darum plagte sie ihn nicht, darum wurde er nicht böse und unzufrieden, trotzdem er jetzt wie ein Unzufriedener fort mußte aus allem, was ihm lieb gewesen war. Darum gehorchte er dieser Stimme.“

<sup>165</sup> 571Df. Forts: „Es ist doch nicht anders: das gewöhnliche Leben, das alle Welt lebt, die Weisheit des Herrn Jedermann, die sich groß und breit macht in den Häusern und auf den Gassen und in den Gemeinden und Staaten, sie ist doch eben nichts, sie ist ein Schein, ein gewaltiger Irrtum. Sie führt notwendig zu Enttäuschung und Unordnung, sie führt notwendig zu solchen Katastrophen, wie wir jetzt eine miterleben. Wohl uns, wenn die Fragen, die Zweifel in uns auftauchen und wenn wir ihnen Gehör schenken; sie sind kein Unglück, sie sind der Wegweiser hinaus aus einem Wesen, das uns nicht genügen kann, an dem wir zugrunde gehen müßten.“ (bis 572BC)

Fragen nachzudenken und dann auch durch die Tat nachzugehen. Wir wollen es wagen, dem Neuen, was da aus der Tiefe der Seele herauf sich geltend macht, Folge zu geben, uns einzustellen auf die neue Richtung, die uns da gewiesen wird. Denn dieses Neue, das da kommt und was mit der Art der Welt unzufrieden macht, das ist doch Gott.<sup>166</sup> „Laß das lebendige Leben von Gott, das auch in dir schlummert und das dich bis jetzt nur beängstigte und plagte, weil es dir immer wieder zurief: es geht nicht! es genügt nicht, was du bis jetzt bist und treibst! – laß es hervorbrechen und von dir Besitz ergreifen und werde ihm gehorsam!“<sup>167</sup>

Ist die Entscheidungsfrage gestellt, so bleibt doch von der Fremdlingschaft zu reden. Der Prediger verhehlt die andere Seite des Wagnisses nicht, zu dem er bisher ermuntert hat; das Wagnis hat seinen Preis und wird schwer fallen.<sup>168</sup> Aber wer es wagt, „ein Fremdling zu sein in der Welt; einer, der nicht mehr paßt zu den Leuten“, der bekommt auch zu hören: „*Ich will dich segnen.*“<sup>169</sup> „Du findest dann die Heimat deiner Seele, nach der du dich schon so lange im Geheimen sehntest.“ Viel Plunder der Menschen fällt ab; Hindernisse aus der Weisheit der Welt, „nämlich die Eigenliebe und die Angst und das Mißtrauen“.<sup>170</sup> „Du wirst ein freier Mensch werden. . . Du hast freilich viel gegen dich. Aber was macht das? Du hast Gott, du hast die Ewigkeit für dich.“<sup>171</sup> – Die Aufgabe beschreibt der Prediger schließlich unter der Verheißung „*Und du sollst ein Segen sein.*“<sup>172</sup> „Rings um dich her sind ja all die unerlösten Menschen, alle die anderen, die noch schlafen und schlafen wollen.“<sup>173</sup> „Du weißt, wie sie dran sind.“<sup>174</sup> „Wer die Heimat der Seele gefunden in der fremden Welt, der zeigt sie auch anderen. Der wird zu einem Werkzeug Gottes. Er muß. Das ist ja das Geheimnis der Person Jesu. Er wagte es, ein

<sup>166</sup> 572C. Forts: „So kommt Gott zu uns, erst mit leisen Bedenken und Zweifeln, dann mit Fragen an unsere Seele, die wir nicht mehr überhören können, schließlich indem er von uns Besitz nimmt, sodaß wir ihm gehorchen müssen.“ – Obgleich er alt war, gehorchte Abraham, „weil er wußte, wer mit ihm redete.“ (572D) Darum gilt die Entschuldigung nicht: ich bin jetzt so, ich kann mich nicht mehr ändern.“ (572Df) (Von da an fällt die Predigt vom Wir ins Du und bleibt dabei fast bis ans Ende:) „O, du mußt nicht (weilerschlafen)!“ (573A)

<sup>167</sup> 573A. Forts: „Gib der Unruhe nach, dann bist du die Unruhe los! Dann hast du das, wonach du bis jetzt auf falschen Wegen so sehlich gesucht hast.“

<sup>168</sup> 573Bff. „Freilich, dann mußt du es vor allem auch wagen, ein *Fremdling* zu sein im Leben, in der Welt, unter all den Herren und Frauen Jedermann mit ihren bekannten Gesinnungen und Gewohnheiten. Und das wird dir schwer fallen. Es fiel Abraham auch schwer, . . . Wer einmal die Stimme des Lebens, die aus der Tiefe der Seele kommt, gehört, willig gehört hat; wer begonnen hat, Gott gehorsam zu werden, der merkt bald, daß er nun zu einem Wanderer und Pilger und Fremden geworden ist in der Welt und unter den Leuten. Mit der Gemütlichkeit ist es nun vorbei.“ (573BC) Man wird, du wirst scheinbar angesehen, belächelt, bemitleidet; offen heißt es: „Wir verstehen dich nicht!“ (573C; vgl. Pred 1913, 570-585 (Nr 191) „Nun mußt du wagen, Dinge zu sagen und zu tun, von denen jedermann findet: wie unpraktisch, wie unanständig, das nützt doch nichts! Nun mußt du dich getrauen, ganz allein zu stehen, von niemandem Lob und Dank zu ernten, wohl aber . . .“ (573CD) „Nun ists endgültig vorbei mit dem Glück, mitplätschern zu können in der großen Welle. Nun geht nichts mehr so glatt, sondern da stößest du an und dort wirst du zurückgestoßen. Nun ists vorbei mit der Gemütlichkeit, sondern viele schwere, einsame Stunden warten auf dich, Stunden, wo du innerlich kämpfen mußt . . .“ (573D) Man hat „vor allem mit der eigenen Schwachheit“ zu kämpfen. (574A) „Es ist schwer, Gott zu gehorchen, anders zu werden als jedermann ist, das ist wahr.“ (574A)

<sup>169</sup> 574B

<sup>170</sup> 574BC. „Der Schwindel hört auf, mit dem wir uns gegenseitig betrügen und plagen. Du brauchst dich nicht mehr zu fürchten, und du brauchst keine von den tausend falschen Rücksichten mehr zu nehmen, . . .“ (574BC)

<sup>171</sup> 574C. Forts: „Die Lügen, die man über dich sagt, und das Unrecht, das man dir antut, ist kurz und klein, Gott und die Ewigkeit sind unendlich. Du stehst auf hohem Berg und kannst gelassen auf das Getümmel da unten blicken. Du brauchst dich nicht mehr zu ärgern und aufzuregen. . . Du bist heraus aus dem Zeug, wo Gott heraus ist. Du bist voll seliger Freude, die du ganz in dir selbst hast. Du bist stark, und wenn du ganz schwach und allein wärest. Du lebst im Sonnenschein mitten im Winter. O Meine Freunde, wenn wir jetzt als solche gesegneten Menschen in die Unruhe dieser Zeit hinausblicken dürften!“ (574Df)

<sup>172</sup> 575Af. Forts: „Gott segnet uns nicht nur, damit es uns wohl sei, damit wir Ruhe und Frieden finden nach dem falschen Suchen am falschen Ort. . . Aber er will unseren Gehorsam, weil er durch uns auch andere Menschen segnen will.“

<sup>173</sup> 575B

<sup>174</sup> 575B. Forts: „Du hast es ja selber erfahren. Du weißt, was die Folgen sind, wenn die Menschen bleiben wollen, was sie sind: sie liegen deutlich genug vor unseren Augen.“

Fremdling, ein völliger Fremdling zu werden in dieser Welt, so empfing er dann auch den vollen Segen Gottes, einen Frieden, eine Freudigkeit, eine Kraft, wie sie die Welt nie hat und haben kann, und so konnte er dann auch unzähligen Irrenden, Suchenden, Verlorenen zu einem unvergleichlichen Segen werden. Und in seinen Spuren dürfen auch wir gehen und Ähnliches erleben. Wenn wir es wagen, Fremde zu sein unter den Leuten, dann werden wir ihre wahren Wohltäter.<sup>175</sup> Als ein solcher wahrer Wohltäter „erfüllst du aber vor allem die Bestimmung, die Gott dir ins Herz geschrieben hat, daß du ein Licht und ein Salz der Erde sein sollst.“<sup>176</sup>

(1) Das Bild von Zeit und Welt, woraus der Mensch gleich Abraham ausziehen muß, malt der Prediger mit Hilfe des mörderischen Krieges und des drohenden Endes der europäischen Kultur. Die Sternwelten stehen für Gott und die Heimat des Menschen im Ewigen als Gegensatz zur Fremde der Welt. (2) Die gegenteilige Ansicht von Leben und Welt, der Schlaf des Wohlseins in der Welt, wird durch das vernünftige Urteil des gesunden Menschenverstands charakterisiert. Die aus der Tiefe der Seele aufsteigenden Störungen des Schlafs sind die Kleinlichkeit des Alltagslebens; die großen Fragen des Lebens (gegenseitige Quälereien und Ausbeutungen der Menschen, das Leben ruinierende Laster, das Verbrechen des Krieges), vor denen, obgleich krasses Unrecht, der gesunde Menschenverstand versagt und darum resigniert; die das Leben bestimmende Selbstsucht. (3) Abraham gehorchte der Stimme Gottes und wagte den Weg des wahrhaftigen Lebens, war damit vor den Katastrophen des Herrn Jedermann sicher und von der Unruhe (im Schlaf) befreit. (4) Fremdlingschaft ist zwar ein einsamer, schwerer Weg; unter Anfeindung zu gehen, doch von der Überlegenheit Gottes; für die übrigen Menschen als Licht und Salz die wahre Wohltat, wie das Vorbild Jesu zeigt. (5) Summa summarum: In dieser Predigt dient der Krieg dazu, Zeit und Welt zu entlarven; diese Abraham-Predigt entlarvt noch mehr den gesunden Menschenverstand als Feind jedes wahren Lebens. Der Weg des Fremdlings in der Welt ist schwer, doch von göttlicher Überlegenheit und an den übrigen Menschen die große Wohltat von Licht und Salz.

*Predigt Nr 247 vom 22. November 1914:*<sup>177</sup> Am Sonntag vor dem ersten Advent hielt Barth eine Predigt davon, daß, über das Sterben zu sprechen, nicht nur etwas Trauriges sei und also besser umgangen werde. Die vorausgesetzte Unlust läßt die Einleitung so lang werden wie einen der vier ordentlichen Teile. – Warum soll, vom Sterben zu reden, traurig sein, wenn es doch zum Leben gehört?, „ob wirs nun wollen oder nicht“. „Wir sind Sterbende, indem wir leben.“<sup>178</sup> Wäre, vom Sterben zu reden, nur traurig, so bedeutete dies, daß „auf dem Untergrund unseres Lebens eine große Traurigkeit verborgen“ liege, „die wir nie ganz loswerden“, der heimliche „Giftgedanke: Alles hört einmal auf, und dann muß du sterben. Wir unterdrücken ihn, und er ist doch da.“<sup>179</sup> Ob dadurch etwas besser wird? Der Krieg bringt das Sterben in die Zeitungen, und abseits davon gilt immer noch: „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende“ Furcht vor der Unwahrheit

<sup>175</sup> 575C; zu „wahren Wohltäter“ vgl die vorige Predigt über äußere Hilfe und wahre Bruderschaft. Forts: „Es ist zu allen Zeiten so gewesen. Nie ist von denen etwas Großes ausgegangen, die mit dem Strome schwammen. Immer waren die Großen Einsame, Unverständene, Verlachte und Beschimpfte. Wage es, dich zu ihnen zu stellen. Dann werden die Menschen dir wirklich dankbar sein, vielleicht ohne daß du es weißt; vielleicht wenn du schon nicht mehr da bist.“

<sup>176</sup> 575D. Wird es einmal genug Fremdlinge geben, wird die Welt nicht mehr „fremdes Land“ sein. „Dann hört das alles auf, was uns jetzt zwingt, die Augen entsetzt abzuwenden und uns zu flüchten in die bessere Welt Gottes. Dann steigt diese bessere Welt Gottes selber zu uns herunter, und alle Länder, die jetzt voll Blut und Tränen sind, werden seiner Ehre voll sein.“ (576A) Der Ausblick auf die Vollendung des Reiches Gottes bringt den Prediger vom Du ins Wir zurück. „So laßt uns hingehen zu Gott, dann kommt Gott zu uns, dann ist überall die Heimat.“ (576A)

<sup>177</sup> 576-587 zu Hebr 4,9-10 („Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Denn wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruhet auch von seinen Werken, gleichwie Gott von seinen. So lasset uns nun Fleiß tun, einzukommen zu dieser Ruhe.“)

<sup>178</sup> 577A

<sup>179</sup> 577BC

(daß wir nicht sterben müssen) aus Feigheit statt Mut zur Wahrheit?<sup>180</sup> – Für dreierlei Leute ist das Sterben nur traurig, und davon zuerst für die Gedankenlosen, indes es doch das innere Leben ist, das den Menschen reich macht und ihm Halt gibt. Was von außen kommt, den Menschen beschäftigen und erfreuen kann, ist „eigentlich mehr Zubehör des Lebens“. „Der lebt wirklich, dem die Quelle des inneren Lebens fließt, der etwas weiß von dem Leuchten der Gedanken.“ Wenn freilich das Leben gedankenlos dahinflöß, „eine einzige lange Dämmerung, ohne einen tiefen Grund, ohne ein großes Ereignis, ohne eine wertvolle Erkenntnis“, so kommt in ein solches Leben das völlige Ende als etwas Ungeheures. Der mag Angst haben, über den der Tod „als das erste Große“ in seinem Leben „hereinbricht“.<sup>181</sup> – Das Sterben ist etwas Trauriges für die Kurzsichtigen, die sich über das Leben und dann auch über den Tod zwar Gedanken gemacht haben, doch „immer nur seine irdische, menschliche, natürliche Seite“ gesehen: „Sie umsorgen die Leiden, die dem Tode vorangehen können, und den bitteren Todeskampf; sie seufzen beim Gedanken an alles, was sie zurücklassen müssen.“<sup>182</sup> „Es müssen große Gedanken sein, die uns bewegen. Und ob es große Gedanken sind, das bewährt sich gegenüber dem Tode.“<sup>183</sup> – Nichts als Traurigkeit bleibt endlich den Menschen eines „kleinen Wesens“: „Klein ist unser natürliches Wesen, solange wir uns selber noch nicht erzogen haben. Klein ist alles das an uns, was wir mit den Tieren gemeinsam haben, worin wir mit dem Tiger oder mit dem Affen auf einer Stufe bleiben. Wo kleines Wesen ist, da ist Furcht vor dem Tod. Es kann nicht anders sein, denn der Tod ist gewaltig groß.“<sup>184</sup>

Allen dreien fehlt etwas Besseres, das sie in ihrem Leben, das sie aus sich selbst führen, über sich selbst erhebt, allen dreien fehlt Gott.<sup>185</sup> Wem aber Gott fehlt, dem fehlt „die Quelle des Lebens“: Er lebt, aber „ihm mangelt es an Orientierung und Überblick über sein Dasein“.<sup>186</sup> Er vermag das Wichtige nicht vom Unwichtigen zu unterscheiden; er erlebt, ohne zu empfinden, sodaß Größtes „wie Felsblöcke aus der Urzeit“ ihm auf dem Wege liegt. Er ist dem allem nicht gewachsen; „vor allem ist er dem Sterben nicht gewachsen, dem ungeheuersten Erlebnis, das unser aller wartet. Wie ein steinerner Klotz wartet der Tod auf ihn.“<sup>187</sup> Weil er die Quelle des Lebens, den Ursprung seines Daseins nicht kennt, versteht er den Tod nicht, und so fürchtet er ihn.<sup>188</sup> Denn das Leben besteht nicht in bloßem Dasein, „sondern Leben heißt ein Meister sein.

---

<sup>180</sup> 578AB

<sup>181</sup> 578CD

<sup>182</sup> 579AB. Forts: „Sie werden tief wehmütig, wenn sie sich sagen, wie schnell man sie nach den ersten Zeiten der Trauer wird vergessen, wie leicht man es bald ohne sie wird machen können.“

<sup>183</sup> 579C. Forts: „Wer immer nur über seine eigenen Schmerzlein und Freudlein studiert hat, der kann ja nicht anders, er muß vor dem Sterben Angst haben.“

<sup>184</sup> 579D. Davor: „Klein ist die Trägheit und die Eitelkeit, klein ist das Geschwätz und der Zank, klein ist der Hochmut und der Geiz, klein ist die Lüge und die Leidenschaft.“ (579CD) „Der Tod setzt dem Tierischen in uns ein Ziel. Und wenn das nun unser Alles ist?“ (580AB)

<sup>185</sup> 580BC. (Dies schon zu Beginn des zweiten Teils; Forts:) „Alles das, was ihnen fehlt: inneres Leben und große Gedanken, Würde und Freiheit – das alles ist doch Gott, das alles fließt aus ihm in tausend lebendigen Bächen.“ – Wie an das Doppelgebot der Liebe knüpft Barth öfters an das Vaterunser an; so hier an die im Lobpreis am Ende genannten „Kraft“ und „Herrlichkeit“. Der vermißte Anteil am Göttlichen ist etwas von seiner Herrlichkeit als dem „Reichtum alles Wahren, Großen und Guten, aus dem wir in unserer Armut auch reich werden können, immer aufs neue“. Und ebenso ist bei jenen Menschen ohne Gott etwas von der „Kraft“ zu vermissen, „denn er (Gott) will und wirkt das Gute“. (580C) „Wer gedankenlos, kurzsichtig, klein ist, dem fehlt nicht irgendetwas, dem fehlt Gott, dem fehlt die Quelle des Lebens.“ (580CD)

<sup>186</sup> 580D: „Unbedeutende Dinge sind ihm unendlich wichtig, und unendlich wichtige sind ihm unbedeutend. Fremd steht er gewissen Erlebnissen gegenüber, er weiß nichts damit anzufangen, wie Felsblöcke aus der Urzeit liegen sie auf seinem Weg. Er erlebt eine große Freude oder ein ebenso großes Unglück, er begegnet einem hervorragenden Menschen, oder es wird ihm eine besonders schwere Aufgabe gestellt. Aber bei dem allen merkt und erfährt er nichts, er hat keinen Segen davon, er ist dem allen nicht gewachsen.“ (580D)

<sup>187</sup> 581A. Forts: „Er kann ihn nicht umgehen, ihm nicht ausweichen, und doch versteht er ihn nicht; er ist ihm fremd und ungeheuerlich, er gehört nicht zu seinem Leben, sondern liegt gleichsam draußen als etwas Unnatürliches, als etwas, was nicht sein sollte, gegen das er sich mit aller Kraft sträuben möchte. Und darum fürchtet er den Tod.“

<sup>188</sup> 581B. „Wir fürchten ja immer das, was uns fremd ist, was wir nicht verstehen. Es kann nicht anders sein, wenn uns Gott fehlt, wenn wir die Quelle nicht kennen, aus der das Leben kommt, und die Fähigkeit zu leben.“ (581B)

Leben heißt orientiert sein, heißt, sein Dasein überblicken und etwas daraus zu machen wissen.<sup>189</sup> Unverarbeitete, unverstandene Felsbrocken auf dem Weg des Lebens bedeuten, daß wir unser Leben noch nicht überblicken, noch zu lernen haben, „wenn unser Leben wahrhaft Leben sein soll“. Meister aber des Lebens wird man allein in Gottes Schule; ein Meister, der schon als Lehrling Meister ist und sein Leben überblickt.<sup>190</sup> Wer Gott zum Meister hat, „der hat den Schlüssel zum Leben und seinen Rätseln und Geheimnissen. Nach und nach, aber sicher und klar müssen sie alle sich ihm auf tun.“<sup>191</sup> „Wenn wir Gott haben, der die Herrlichkeit und die Kraft ist; wenn wir die Quelle des Lebens kennen, dann lernen wir auch den Tod, das Sterben verstehen; dann wird auch der Tod zu einem Teil unseres Lebens.“<sup>192</sup> Kurz: Erst durch die Erkenntnis Gottes als seines Ursprungs erweitert dem Menschen sein Dasein sich zum Leben, und das Ende des Daseins wird zum Teil des Lebens aus Gott. Oder: Dem traurigen Menschen ohne Gott ist Gott als sein Ursprung und Meister seines ganzen Lebens gewonnen, und die Predigt kann von Gott als dem todüberlegenen Freund des Menschen aus ihren Fortgang nehmen.

Wer einmal Gottes gewiß ist, weiß: „*Gott stirbt nicht!*“ Mit der Natur verhält es sich nahezu entgegengesetzt: „Die Natur ist ein großes Sterben.“ Alles hat ein befristetes Dasein, und so auch der Mensch. Die Besonderheit des Menschen ist: „Unser körperliches Leben wartet darauf, ob wir ihm einen geistigen Inhalt geben.“<sup>193</sup> Denn es gibt in dieser vergänglichen Welt Dinge, die an ihrer Vergänglichkeit nicht teilhaben. „Wie könnte die Wahrheit vergehen, und wie könnte die Gerechtigkeit und die Liebe sterben?“<sup>194</sup> Der Prediger beruft sich zum dritten Mal auf Gottes Herrlichkeit und Kraft.<sup>195</sup> Denn Gott „behält sein unvergängliches Wesen nicht für sich. . . Sondern er läßt seine Liebe hineinleuchten in den Strom des Vergänglichen und läßt seinen ruhigen Geist ausgehen und immer wieder ausgehen, ob er nicht Seelen finde, die nach ihm begehren und ihn aufnehmen. Und wo dann seine Liebe einen Widerschein findet und sein Geist eine Heimat, da kehrt Gott selber ein, und da heißt es nun mitten in der Vergänglichkeit: Gott stirbt nicht.“<sup>196</sup> „Und weil Gott nicht stirbt, so kann dann auch Gottes Kind nicht sterben.“<sup>197</sup>

<sup>189</sup> 581BC. Forts: „Leben heißt sein Dasein zu einem Ganzen gestalten, daß da nichts Fremdes und Unnatürliches und Feindseliges übrigbleibt, sondern daß alles verstanden und verarbeitet wird zu einem Gewinn, zu einem Segen. Wo ein Erlebnis noch so als ein Felsblock daliegt auf unserem Weg, ohne daß wir wissen, was wir damit machen sollen, da soll es uns ein Zeichen sein, daß wir noch nicht völlig wissen, was Leben ist. Wo noch etwas so gleichsam draußen liegt, noch nicht zu uns gehört, da muß es hereingenommen, da muß es unser Besitz werden, wenn unser Leben wahrhaft Leben sein soll.“

<sup>190</sup> 581D. „Und damit das alles sei, damit wir leben können, dazu müssen wir *Gott haben*. Gott haben heißt einen Meister haben. Und darum dann auch ein Meister sein. Denn wer in Gottes Schule oder Werkstatt steht, der ist schon als Lehrling Meister. Will sagen: er kann etwas, er kann leben. Er tappt nicht ins Ungefährere, er erschrickt nicht und strauchelt nicht, sondern er versteht und begreift; er weiß, was hinter den Dingen ist, so seltsam sie auf den ersten Blick anmuten mögen.“ (581D)

<sup>191</sup> 582A. „Er weiß das Hohe, Freudige, Schöne daraus zu nehmen und sich zur Bereicherung, zum Segen werden zu lassen.“ (581Df) Vom Verschlössenen gilt, daß es sich nach und nach auf tun wird. „Immer weniger bleibt ihm liegen von solchen Blöcken, mit denen er nichts anzufangen weiß; immer weniger bleibt draußen; immer weniger erscheint fremd und unnatürlich.“ (582A)

<sup>192</sup> 582B. „(zu einem Teil unseres Lebens,) der nicht mehr fremd und beängstigend da draußen liegt, sondern den wir hineingenommen haben, der zu uns gehört. Er ist uns dann nichts Schreckliches mehr.“

<sup>193</sup> 582CD. Forts: „Dann verlöscht es wie alles in der Welt. Gott stirbt nicht. Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit. Und ob alles in ewigem Wechsel kreist, / Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.“ (bis 583A) Ein Bildungs-Zitat dient dem Prediger dazu, in die Welt der Natur und der Körper den Geist einzuführen.

<sup>194</sup> 583A. Forts: „Sie sind der Inhalt der Welt, während alles andere sich wandelt und vergeht in geheimnisvollem, endlosem Wanderzug.“

<sup>195</sup> 583A. „Gottes Herrlichkeit und Kraft steht über Leben und Sterben. Gott sieht den Tod kommen und gehen, er berührt ihn nicht, Gott steht über ihm.“ (583A) Das zweite Zitat erklärte (582B) um dieses Ursprungs des Lebens willen den Tod für einen Teil des Lebens. Zum ersten Mal war von Gottes Herrlichkeit und Kraft 580C die Rede: Gottes Herrlichkeit ist der Reichtum alles Wahren, Großen, Guten; Gottes Kraft ist, daß er das Gute will und wirkt. Die Teilhabe an beidem fehlt den Menschen ohne Gott.

<sup>196</sup> 583B. Dafür, daß Gott mitten in der vergänglichen Welt durch den Geist sein Ziel erreicht (indem er Menschen, Seelen bestimmt, bewegt und dadurch für sein Reich gewinnt, seiner Herrschaft unterwirft), wird nun die religiös-

„*Erben der Unsterblichkeit Gottes*“ (als Frucht des Geistes), sollen die Hörer, die Menschen über dem Tod stehen, stehen wir über dem Tod, „wie Gott darübersteht. Von sicherer Warte aus sollen wir hinaussehen in den ewigen Wandel der Welt, als solche, die eine Heimat haben. Inmitten der Jahrtausende, der unendlichen Welträume, in denen nichts Bleibendes ist, sollen wir uns geborgen fühlen, geborgen in Ewigkeit. Wir sollen den Tod kommen, aber auch wieder gehen sehen.“<sup>198</sup> Wenn Gott „unser Meister geworden ist und wir selbst begonnen haben, Meister zu werden über das Leben“, steht „ein Übergang“ bevor; aber „wir spüren: das eigentliche Leben; das in uns, was wahrhaft Leben zu heißen verdient, das wird von ihm nicht berührt.“<sup>199</sup> Der Prediger gesteht den Hörern zu: „Wir wollen uns nicht zu rasch einbilden, wir seien so weit – so wie wir jetzt sind, muß uns das Sterben etwas furchtbar Ernstes sein.“<sup>200</sup> Dennoch: „Was ist denn Sterben für den, der das Leben gefunden? Was ist denn der Tod für den, der im Ewigen lebt?“<sup>201</sup>

Der letzte Teil der Predigt versucht sogar, noch einen Schritt weiterzuführen, wenigstens in der Erkenntnis Gottes als des Herrn über Leben und Tod.<sup>202</sup> „Man verachtet einen Feind, der Tod ist aber *kein Feind Gottes*. Der Tod wie das Leben sind doch gleicherweise in Gottes Hand, ja, sie sind ihm gleich liebe Kinder, beide in ihrem besonderen Beruf.“<sup>203</sup> Gottes Schaffen muß sich vollenden in der Ruhe,“ rückt der Prediger den siebten Schöpfungstag den ersten sechs mit ihren vergänglichen Werken nahe und zugleich, was der Hebräerbrief des Neuen Testaments von der Ruhe des Volkes Gottes sagt, in das Licht der transzendenten Ewigkeit Gottes. „Gottes Schaffen muß sich vollenden in der Ruhe, und diese Ruhe ist doch kein Ende, sondern ewig der Anfang neuen Schaffens.“ Ist aber die Ruhe Gottes kein Ende, sondern der Anfang neuen Schaffens überhaupt (was immer Gott schaffe), so kann der Prediger fortfahren: „So muß alles Leben sich vollenden im Tod.“ Die Hörer hätten es auf sich (und andere Menschen) zu beziehen gehabt und zu verstehen: ihr vorläufiges Leben in der vergänglichen Welt muß sich vollenden in dem Tod, der als Kind Gottes<sup>204</sup> nur „ein Übergang“ ist, nämlich in ein höheres Leben, das „eigentliche“,

---

theologische Begründung eingefügt; darum lautet die Forts: „Unvergleichlich machtvoll ist der ewige Gott in Jesus Christus in die vergängliche Welt hineingetreten, unvergleichlich kräftig hat da seine Liebe und sein Geist Einlaß begehrt, und wo man ihn gehört und ihm aufgetan hat, da ist es geschehen, daß dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht wurden. Wer an ihn glaubt, der lebt, ob er gleich stürbe. Er lebt, weil Gott lebt.“ (583C)

<sup>197</sup> 583D

<sup>198</sup> 583Df. „Das ist jetzt vor allem anderen sicher, der Tod hat für uns dann *keinen Schrecken mehr*. Er hört auf, etwas so außerordentlich Wichtiges zu sein; denn wir wissen, vor Gott kann er auf die eine oder andere Weise nichts anderes sein als ein Übergang.“ (584A)

<sup>199</sup> 584A. Forts: „Wir fürchten uns nicht mehr, denn das eigentlich Lebendige in uns, das wirklich Wertvolle und Große in unserem Dasein, das kann durch den Tod nicht getroffen werden.“ Zum „Wertvollen und Großen in unserem Dasein“ ist an die (erste Erwähnung und) Erläuterung der „Herrlichkeit Gottes“ zu erinnern: „In ihm (Gott) ist der Reichtum alles Wahren, Großen und Guten, aus dem wir in unserer Armut auch reich werden können, immer aufs neue. Und er ist die Kraft, denn er will und wirkt das Gute.“ (580C) Im äußeren Tod „endigt und zerfällt“ „nur eine Form“, das Zerfallen und Endigen ist „eigentlich ein Schein, ein Schatten“. (584BC)

<sup>200</sup> 584BC. Forts: „Aber es hat Menschen gegeben, die so weit kamen, daß sie des Todes lachen konnten: . . . ! Das waren solche Menschen, die Gottes so sicher geworden waren, daß sie über das Sterben denken konnten, wie Gott darüber denkt; daß sie es auffassen konnten als ein kleines Hindernis auf unserem Weg, das aber eigentlich als Hindernis gar nicht in Betracht kommt, als . . . Und es ist doch nicht anders: von Gott aus kommen wir zu dieser Gelassenheit.“ (bis 584D)

<sup>201</sup> 584D

<sup>202</sup> Der Prediger spricht von Gelassenheit, Todesverachtung; von Gleichgültigkeit auch unter uns, „die mit Lebensüberdruß und Todesangst eigentlich mehr Ähnlichkeit hat als mit der feinen majestätischen Art, in der Gott über dem Tode steht“. Indem Gott den Tod nicht verachtet, führt er uns über bloße Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod hinaus. (585AB)

<sup>203</sup> 585B. Zu Gott gehören Schöpfung und Ruhe, „das Leben, das Entstehen und Bewegen und Dasein aller Dinge“ und, nach Schöpfung und Erhaltung, „das Vergehen, das Sterben, der Tod“. (585C)

<sup>204</sup> 585B. „Der Tod wie das Leben sind doch gleicherweise in Gottes Hand, ja, sie sind ihm gleich liebe Kinder, beide mit ihrem besonderen Beruf.“

das „wahrhaft Leben zu heißen verdient“,<sup>205</sup> dann zur Reinheit vollendet, sodaß von dem Tod als Ende und Zerfall gelten kann: „So muß alles Leben sich vollenden im Tod, und doch ist der Tod nicht das Ende, sondern die Verheißung neuen Lebens.“<sup>206</sup> „So steht Gott wahrhaftig über Tod und Leben. Er braucht in Ewigkeit beide.“<sup>207</sup> Oder, die Zweiheit als Einheit ausgedrückt: „Was wir als zwei verschiedene, aufeinander folgende Vorgänge betrachten: das Leben und das Sterben, das sind vor Gott nur zwei verschiedene Seiten seines einen gewaltigen Gotteswillens.“<sup>208</sup> „Er, der Ewige, umfaßt sie (die beiden Seiten: Leben und Sterben) mit einem Blick, und in Ewigkeit wirkt er beides: im Leben den Tod und im Tode das Leben.“<sup>209</sup> Die Erhebung des Todes zum Kind Gottes oder (mit den letzten der eben angeführten Worte, daß Gott im Tod das Leben wirkt, läßt das Kreuz Christi in neuem Lichte erscheinen; es wird zum Zeichen des ewigen Lebens als neuer Schöpfung: „Das Kreuz Christi zeigt uns Gottes Gedanken jedem Kinde faßbar: da hat das reinste, beste Leben endigen müssen im Tod, damit aus dem Tode das Leben hervorgehe.“<sup>210</sup>

Mit der eben gegeben (neuen) Deutung des Kreuzes Christi ist der für diesen vierten und letzten Teil der Predigt angekündigte weitere Fortschritt in der tröstlichen Erkenntnis Gottes beschlossen.<sup>211</sup> Das Kreuz Christi sagt nicht nur: „Es (das Sterben) macht nichts!“, sondern: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg.“<sup>212</sup> Dann wird erkennbar, warum der Prediger seinen Text aus dem Hebräerbrief wählte und Tod und Leben zwei gleich liebe Kinder nannte. „Ein tätiges Leben im Dienste Gottes und die Ruhe in ihm (Gott)“ gehören zusammen wie zwei Brüder. Den treuen Diener drückt jedoch ein Leben lang „die Schwachheit des Gute in uns“, sein Ungenügen, die „Halbheit“. „Gott antwortet uns darauf, indem er uns sterben läßt.“<sup>213</sup> Von der Hoffnung auf Vollendung zur Vollkommenheit hat der Prediger Barth immer gesprochen, nicht aber von göttlichem Erbarmen in Sterbenlassen, das zur Vollendung führt. „Ein Stücklein nur vom Willen Gottes ist geschehen in unserem Leben, ein Stücklein Ewigkeit nur hat sich darin niedergelassen.

<sup>205</sup> 584AB

<sup>206</sup> 585C. – Das Problem dieser Predigt ist die Aufhebung des Gegensatzes in der Einheit Gottes – als (zweifachen) Schöpfers. Der Gegensatz von Leben und Tod ergibt sich aus dem von Natur und Geist. Aber Gott ist in dieser Predigt der Schöpfer der Natur, und im Geist gibt Gott dem traurigen tierischen Menschen ohne Gott, von dem der erste Teil der Predigt spricht an seiner Liebe teil. (583BC) Als die Einheit, als der Meister, der Herr steht Gott selber über dem Gegensatz und gebraucht ihn zu neuer Schöpfung, wie der Prediger sogleich ausführen wird:

<sup>207</sup> 585C. Der in den Menschen gelegte Gegensatz von Natur und Geist gelangt durch den Tod als Kind Gottes zur ewigen Einheit in Gott. – Forts: „Wir stehen hier an der äußersten Grenze dessen, was unser Verstand noch denken kann, ohne in Phantasien hineinzugeraten.“ (585CD)

<sup>208</sup> 585D. Forts: „Indem Gott ruht von seinen Werken, ist er in mächtigster Tätigkeit, und all sein Schaffen, alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.“

<sup>209</sup> 585Df. Zu „im Leben den Tod“ vgl 577A, schon in der Einleitung der Predigt.

<sup>210</sup> 586A. – Der eben zitierte Satz ist für sich wohl zu bemerken. Der freiwillige Kreuzestod Jesu stellte dem Prediger bisher die Vollendung der Selbstverleugnung aus (göttlicher) Liebe dar, die dem Gottvertrauen Gewähr bot, Gott werde diesen nicht lassen im Tode. Oder es war der Kreuzestod das Ende des vergänglichen Lebens (wobei Gott mit Jesus litt). Über Selbstverleugnung in diesem zweiten Halbjahr 1914 s 480D.515C.

<sup>211</sup> Wer Gott hat, der weiß, daß Gott nicht stirbt, und dem, der ihm Freund ist in dieser Welt, längst Anteil gegeben hat an seinem unsterblichen Wesen, sodaß er wenigstens mit Gelassenheit Tod und Ende seines leiblichen Lebens entgegenehen darf. „Was ist denn Sterben für den, der das Leben gefunden? Was ist denn der Tod für den, der im Ewigen lebt?“ (584D) „Aber Gelassenheit ist doch *nicht das höchste und letzte Wort* dem Sterben gegenüber.“ (585A)

<sup>212</sup> 586A

<sup>213</sup> 586D. „( . . und) wer zu seiner Ruhe gekommen ist, der ruhet auch von seinen Werken, gleichwie Gott von den seinen. Wie zwei Brüder, wie Einatmen und Ausatmen, wie Wurzel und Stamm so gehören diese beiden zusammen: ein tätiges Leben im Dienste Gottes und die Ruhe in ihm. Sind wir Gottes sicher und gewiß geworden in freudigem Gehorsam und Vertrauen, hat unser Leben ewigen Inhalt bekommen, so empfinden wir doch schmerzlich die Lücke, die da immer bleiben wird zwischen uns und Gott. Wir empfinden sie in der Unruhe, von der unser menschliches Dasein innerlich und äußerlich erfüllt ist. Wir empfinden sie in der mancherlei Qual des Lebens, die keinem erspart bleibt. Wir empfinden sie vor allem in der Schwachheit des Guten in uns, die uns zeitlebens stecken bleiben läßt in so mancher Halbheit, in so schweren Ungerechtigkeiten, in so bitteren Irrtümern. Gott antwortet uns darauf, indem er uns sterben läßt.“ (586BC) Die Last des Lebens steht voran; es folgt in der Beschreibung der Halbheit des Lebens die sittliche Unvollkommenheit des einzelnen; Ungerechtigkeiten und Irrtümer der Welt um ihn herum beschließen.

Dann sagt uns Gott: es ist genug, und die Erde geht zur Erde, der Staub zum Staube; das unsterbliche Teil aber an uns zu dem, dem es gehört und von dem es gekommen ist. Es geht zur Ruhe in Gott. Nicht zur Untätigkeit. Sterben heißt nicht tot werden. Sterben heißt zurückkehren zu Gott, um da neue Kraft zu werden. Sterben ist die Verheißung neuen Lebens.<sup>214</sup> „Ich sage nur das, was wir wissen können: daß Sterben Ruhe in Gott ist, und daß es keine Ruhe in Gott gibt, die nicht den Anfang neuen Lebens in sich bärge. Wir warten alle einer Auferstehung.“<sup>215</sup>

(1) Die Predigt handelt vom (einzelnen) Menschen, nicht von der Welt. Sie argumentiert anthropologisch mit dem bloßen Dasein der tierischen Natur und dem geistigen Inhalt und inneren Leben, welche der Mensch durch die Orientierung auf Gott hin gewinnen muß. Sie handelt vom Leben und Schicksal des Menschen mit und ohne Gott; für Körper und Geist (Seele) hat der Tod unterschiedliche Bedeutung. So kommt sie nicht auf das Reich Gottes zu sprechen. (2) Die Predigt sucht der bloß traurigen Ansicht von Tod und Sterben durch die Erhebung auf die höhere, sichere Warte Gottes tröstend zu begegnen. (a) Auf gleiche Weise versuchen die ersten Kriegspredigten durch Hinweis auf das Größere, Höhere inneren Halt zu geben und zu befestigen. (b) Ähnlich wie der Krieg als Geschehen gegen Gottes Willen auf einsichtige Freunde Gottes und bloße Knechte trifft (Predigt 234), so wird der Tod dem Freund Gottes als ein anderes Kind Gottes (neben dem Leben) und als Rückkehr zum ewigen Ursprung<sup>216</sup> erklärt; er bringt Befreiung von der Halbheit und Vollendung; das Zerfallen, Endigen ist eigentlich ein Schein, Schatten; ist der Übergang zum eigentlichen Leben – wie man eben vom Schein zur Wirklichkeit gelangt; man denke über das Sterben, wie Gott darüber denkt, und überschreite die Schwelle leichten Schrittes.<sup>217</sup>

(3) Ohne die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Gott und Welt usw verringern zu wollen, wird das Sterben für den Gottesfreund in den Himmel geholt, der Tod neben das Leben gestellt<sup>218</sup>, Gottes Ruhe wird ein ewiger Anfang neuen Schaffens zugesellt. (4) Die Einheit Gottes bleibt durch die betonte, unberührte, absolute Überlegenheit Gottes, sein Herr- und Meistersein gewahrt. Eine dennoch empfundene Schwierigkeit zeigt: „Das Leben und das Sterben, das sind vor Gott nur zwei verschiedenen Seiten seines einen gewaltigen Gotteswillens.“<sup>219</sup> (5) Die Predigt bezeugt ein Nachsinnen über Gottes Wesen und einen Ursprung in Gott, das über Gott als den Ursprung der Providenz weit hinausgeht. Die Predigt ist ein Zeugnis des durch Thurneysen vermittelten Einflusses Kutters.

(6) Eine Folge ist, daß das Kreuz Christi Zeichen des Lebens werden kann, des Lebens aus dem Tode, und daß der Prediger ohne Vorbehalt von Auferstehung redet. Die beiden singulären Äußerungen über das Kreuz und über die Auferstehung legen die Frage nahe, ob darin die eigentliche Frucht dieser Predigt und ihrer Gedanken zu sehen ist: Nicht Tod und Leben als

<sup>214</sup> 586Df. Forts: „Aus der Unruhe in den Frieden. Aus der Qual in die Freude. Aus der Schwachheit in die Vollkommenheit. Aus der Halbheit ins volle Leben. Aus der Ungerechtigkeit dieser Welt in die stille, selige Ewigkeit. Sterben ist der Anfang davon.“

<sup>215</sup> 587AB. – „Wir haben von zweierlei Menschen geredet:“ heißt es im Beschluß (587BC) „von denen, denen Gott fremd ist und die sich darum vor dem Sterben fürchten müssen, und von denen, die Gottes Freunde sind und die darum dem Sterben entgegensehen als dem Eingang zu seiner Ruhe, als der Rückkehr zu ihrem ewigen Ursprung.“ „Aber wir müssen dazu Gott ganz anders gelten lassen in unserem Leben als bis dahin. An unserer falschen Stellung zum Tode mögen wir erkennen, wieviel uns noch fehlt. Wir wollen anfangen damit, stille zu halten, wenn Gott uns zeigen will, was Leben heißt.“ (587C)

<sup>216</sup> Doch wohl ein wenig anders die vorige Predigt von der Heimat in der Ewigkeit und der Fremdlingschaft in der Welt.

<sup>217</sup> Anders klingt auch in der vorvorigen Predigt: „Wer einmal die große Auferweckung der Seele durch Christus erlebt hat, der weiß dann auch, wie er sich zu seinen Mitmenschen zu stellen hat, wie er von ihnen zu denken hat. Er versteht das große heilige Wort: Gemeinschaft. Die Auferweckung des Menschen aus dem Schlaf eines falschen, ungerechten und unglücklichen Wesens zu einem wahrhaftigen Leben in Gott, das ist die Gemeinschaft. Weil sie aller Menschen Angelegenheit ist, darum sind alle Menschen Brüder.“ (559C)

<sup>218</sup> Der Tod nicht Strafe, vielmehr als Vollendung Kind Gottes.

<sup>219</sup> 585D

gleiche Möglichkeiten des ewigen Gottes; vielmehr, fern der anfangs bemühten Inkarnation: „Das Kreuz Christi zeigt uns Gottes Gedanken jedem Kinde faßbar: da hat das reinste, beste Leben endigen müssen im Tod, damit aus dem Tode das Leben hervorgehe.“<sup>220</sup> Und vom neuen Leben können wir wissen, „daß Sterben Ruhe in Gott ist und daß es keine Ruhe in Gott gibt, die nicht den Anfang neuen Lebens in sich bärge. Wir warten alle einer Auferstehung.“<sup>221</sup>

*Predigt Nr 248 vom 29. November (I. Advent) 1914:*<sup>222</sup> Für die vier Sonntage im Advent als Zeit der Vorbereitung auf Weihnachten wählte Barth Texte aus Deutero-Jesaja und verfuhr damit ähnlich wie im Vorjahr.<sup>223</sup> Freilich ging es auf eine Weihnacht in Kriegszeit zu, „*ein merkwürdiges Weihnachtsfeiern*“. Draußen liegen sie einander in den Schützengräben gegenüber; viel Leid hinter der Front fordert Mitleid.<sup>224</sup> Die Engel sangen von Frieden auf Erden.<sup>225</sup> Ist es dann nicht Heuchelei, Weihnachten zu feiern? „Wer das Tiefste und Feinste im Christentum nicht versteht und dabei ein aufrichtiger Mensch ist, kann kaum sehr viel anders denken und reden.“<sup>226</sup> Aber: „*Gottes Wille* ist ja doch der direkte Gegensatz von dem, wovon jetzt die Welt an allen Enden voll ist.“<sup>227</sup> Das Weihnachtslicht „verheißt uns doch gerade, daß Gottes guter Wille größer ist, als unser verdrehter menschlicher Wille, an dessen Folgen wir jetzt leiden müssen.“<sup>228</sup> „Indem Gott es jetzt wieder Weihnacht werden läßt über uns armen, verwirrten, verlorenen Menschen, führt er uns aus aller Not und allem Grauen des Tages hin zu dem Bilde Jesu und sagt uns als Antwort auf alle unsere Seufzer und Klagen, als Antwort auf all unser Sündigen und Leiden: *Siehe, das ist mein Knecht, . . .*“ und der Prediger wiederholt den ganzen ersten Vers.<sup>229</sup> – Die Einleitung<sup>230</sup> setzt der Gegenwart das Bild Jesu entgegen als Gottes Willen. Damit der Prophet desto besser zu seinem Recht komme, fährt der Prediger zunächst fort, von der Gegenwart zu sprechen. Was bietet die Welt auf unsere „Seufzer und Klagen“, „unser Sündigen und Leiden“ als „Antwort und Ausweg“ an?<sup>231</sup> Die kämpfenden Völker<sup>232</sup> setzen auf den „Sieg“ ihrer Heere, damit Europa zu Ruhe und Frieden komme, und jedes betet für den Sieg seiner gerechten Sache.<sup>233</sup> Es ist aber aus Siegen nach aller geschichtlichen Erfahrung noch nie Friede, immer nur neuer Krieg entstanden.<sup>234</sup> – „Andere erwarten das Heil von einer allgemeinen

<sup>220</sup> 586A

<sup>221</sup> 587AB

<sup>222</sup> 588-600 zu Jes 42,1-4 (Der Prediger wollte den ganzen Text lesen, aber nur das kursiv Gedruckte auslegen: (1) „*Siehe, das ist mein Knecht, . . .* (2) *Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen.* (3) *Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen. . .* (4) *Er wird nicht ermatten und nicht zusammenbrechen, bis er auf Erden das Recht gegründet hat, . . .*)

<sup>223</sup> Vgl Pred 1913,614ff.

<sup>224</sup> 588BC

<sup>225</sup> 588D. „Die Weihnacht versichert uns, daß Gott sich unser angenommen hat in grenzenloser Liebe; statt dessen legt uns der Krieg da draußen die Frage nahe, ob uns denn Gott eigentlich vergessen habe.“ (588Df)

<sup>226</sup> 589A

<sup>227</sup> 589B. Forts: „Wären wir ihm gehorsam gewesen. so wäre jetzt kein Krieg. Uns selbst und nicht ihn müssen wir anklagen.“

<sup>228</sup> 589C. „Es wartet eine Erlösung auf die Menschheit, die jetzt alle Besinnung verloren hat . . . es gibt noch etwas anderes! . . . einen Ausweg aus dieser dunklen Welt. . . einen Sieg über Sünde und Schuld und Tod. . . eine Welt der Wahrheit und des Friedens, die einmal über diese jetzige Welt triumphieren wird.“ (589Df)

<sup>229</sup> „*Siehe, das ist mein Knecht, den ich aufrecht halte* (Kautzsch), *und mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich habe ihm meinen Geist gegeben; er wird das Recht unter die Völker bringen.*“ (590A) – So hat der Prediger mit einer Einleitung, die bereits den Umfang eines der späteren Teile erreicht, dem Hörer die Spannung bewußt gemacht, die zwischen einer Seufzer, Klagen, Fragen weckenden Welt im Krieg besteht und dem für den entgegengesetzten Gotteswillen stehenden Weihnachtsfest, das er unter diesen neuen bösen Umständen bald feiern soll wie zuvor.

<sup>230</sup> 588C-590A

<sup>231</sup> 590B-592BC

<sup>232</sup> 590B-591A

<sup>233</sup> Vgl 436Bf.463Bf.450Af.486A-C.524f.532ff.

<sup>234</sup> Vgl 449BC.

*Revolution*, von einer Erhebung der Völker gegen ihre Regierungen, die sie in den Krieg geführt haben.<sup>235</sup> Setzt das Volk die Regierung ab, es selber bleibt sich gleich, „die Eifersucht und der Haß zwischen den Völkern und Rassen bliebe sich gleich.“ Überdies geschähe ein solcher Regierungs- und Verfassungswechsel „durch Gewalt und Blutvergießen“, „der Krieg müßte durch Krieg, durch den schrecklichsten Krieg, den Bürgerkrieg, überwunden werden. . . , würde aus Unrecht Recht entstehen?“<sup>236</sup> – „Und unsere katholischen Mitchristen sagen jetzt, die Völker und die Menschen sollten der *Kirche* wieder untertan werden. Das heutige Unglück sei eine Strafe für den Abfall von Rom; und vom Stuhl Petri aus werde das Wort und die Kraft des wirklichen Friedens in die Welt hinausgehen.“<sup>237</sup> Wieder spricht die geschichtliche Erfahrung dagegen: „Die Kirche hat jahrhundertlang die Macht und den Einfluß auf die Seelen und auf die Staaten gehabt, die sie sich jetzt wieder wünscht. Aber sie hat ihnen den Gottesfrieden nicht geben können, einfach darum, weil sie ihn selber nicht hatte.“<sup>238</sup> Schließlich nimmt der Prediger alles in eins: „Die Welt kann nicht durch die Welt erlöst werden.“<sup>239</sup> – Damit hat der erste Teil der Predigt die Frage der Einleitung verschärft: Wo ist der Ausweg in dieser dunklen Welt, da von den Kriegsvölkern in Europa nur neuer Krieg zu erhoffen ist; die Revolutionäre die Menschen nicht ändern können; die Kirche der Hilflosigkeit der Welt und der Menschen in Jahrhunderten nicht zu steuern vermochte? Die Welt gibt zu Klagen und Fragen Anlaß, Antworten und Auswege weiß sie nicht.

„*Siehe, das ist mein Knecht! Jesus!*“ Dies „sagt Gott selber, sagt es uns in dieser Adventszeit, damit wir unsere Herzen vorbereiten auf eine rechte, ernste, gesegnete Weihnacht.“ Das erste Stück der Vorbereitung des Herzens besteht darin, daß die bereits dreifach als hilflos beschriebene Welt nun ein weiteres Mal von Jesus aus beiseite gesetzt wird. Jesus ist keine Kriegsmacht, weiß nichts von Heeren, versteht sich nicht auf die modernen Waffen (wie ein Fremder geht er durch die Welt). Er sucht nur Sterbende in allerlei Uniformen, Leidende, gibt bedrückten Herzen einen befreienden Gedanken ein. Auf die übrigen wartet er, vor und nach ihren Siegen.<sup>240</sup> Jesus ist keine Partei (nicht einmal die sozialistische), sinnt nicht auf Verfassungsänderung, ist kein Machtfaktor durch Anhänger.<sup>241</sup> Jesus ist kein kluger, erfahrener Papst, der ein Reich neben andere Reiche stellt; gibt sich weder groß noch klein in der Welt.<sup>242</sup> Den Gott als seinen Knecht zeigt, der ist unter ihnen allen, hat aber nichts für sich, keine Macht; hat allein Gottes Wohlgefallen und seinen Geist.<sup>243</sup> – Will er es nicht auf menschliche Weise

<sup>235</sup> 591A-C. Ein Argument der emigrierten russischen Revolutionäre (Trotzki und Lenin voran), die Verbindung suchten zu den radikalen Kräften innerhalb der Schweizer Sozialdemokratie; s Mamü II 89ff, bes 107ff. Es folgt Barths Ablehnung solcher sozialistischer Revolutionsgedanken.

<sup>236</sup> 591C. „Die Revolution, auf die viele hoffen, brächte vielleicht wohl eine kleine vorläufige Besserung, aber nicht die Erlösung, die wir nötig haben, weil sie wohl die Zustände verändern würde, aber nicht die Menschen, und weil sie selber ein Meer von Bitterkeit und Verbrechen entfesseln würde.“ Vgl zum ersteren III 2,397Df.

<sup>237</sup> 591D-592B

<sup>238</sup> 592A. Forts: „Sie hat gegröllt und gehaßt und geherrscht und Geld zusammengeschart, nicht besser und nicht schlimmer als andere Fürstentümer und Königreiche. Sie ist auch heute ein menschliches, weltliches, politisches Gebilde wie andere auch. Mit Politik ist der armen Menschheit nicht geholfen, wir haben nur zu viel Politik, wir ersticken ja eben an Politik.“ Zum geschichtlichen Versagen der Kirche vgl 436f.478Dff.527f.549Cf.

<sup>239</sup> 592B. Forts: „Auch der kluge Mann in Rom und alle seine gewandten Diplomaten werden uns nicht aus dem Dunkel heraus-, sondern tiefer hineinführen in die Nacht menschlicher Schlauheiten und Gewaltsamkeiten, in der wir ohnehin schon so hilflos umhertappen.“

<sup>240</sup> 592CD

<sup>241</sup> 592Df

<sup>242</sup> 593B

<sup>243</sup> 593BC. „Er geht mitten durch sie alle hindurch als ein Mensch und doch nicht als einer, der es auf menschliche Weise gewinnen will. Er hat gar nichts für sich als das, daß Gott an ihm Wohlgefallen (hat) und ihm seinen Geist gegeben hat. Das ist alles. Das ist seine Macht. Das ist wenig, nicht wahr? Und das ist der, den Gott uns gezeigt hat als seinen Knecht. Wird er die Welt erlösen?“ (593BC) – Von da an dient die Welt nur noch wenige Male als Entgegensetzung, und es herrscht die Innerlichkeit.

gewinnen, der Knecht Gottes, wie dann? Der Prediger liest dazu den zweiten Vers des Textes.<sup>244</sup> Der Knecht Gottes geht „als eine verborgene, stille Macht“ durch die Welt; will nicht „von sich reden machen, er will nur angenommen sein. Er drängt sich niemandem auf, er ist nur still da, wo man ihn verstanden und liebgewonnen hat. Wer ihn nicht sehen will, sieht ihn nicht, und wer ihn nicht hören will, hört ihn nicht.“ Man entzieht sich ihm leicht, und er ist durch lautes Wesen ebenso leicht zu vertreiben.<sup>245</sup> „Er ist nichts als Geist“ und wohnt „im Herzensgrund stiller Seelen“; dort strömt er sein Leben aus, „Geistesleben“.<sup>246</sup> Nur „Geistesmacht“<sup>247</sup> ist er dennoch stärker als alle die Großmächte dieser Welt in Krieg und Frieden, denn nur er ist „der Geist der Wahrheit“. Und nun folgt, was auch an dieser Weihnacht die Wahrheit ist, die Gott dem Wesen der Welt entgegensetzt; die er einst, längst durch seinen Knecht offenbart hat, ihm dazu seinen Geist gegeben: „Hat nicht Jesus die Wahrheit entdeckt, daß ein Vater über uns allen und über jedem von uns ist und daß wir alle Brüder sind?“ Der Prediger bekräftigt an diesem ersten Advent: „Das *ist* doch einfach die Wahrheit, und alles andere, was die Menschen denken und sinnen und tun, ist Lüge daneben.“<sup>248</sup>

Und auch was Lüge ist, wird bekräftigt, damit die einfache Wahrheit Gottes wiederholt werden kann: „Sie mögen lange denken und sagen: die Welt ist eine Welt der Sorge und des Verdrusses und der Tränen, und es kann nicht anders sein – es ist doch einfach nicht wahr: der Vater herrscht in der Welt und hält seine Hand über jedes seiner Kinder.“<sup>249</sup> Vor diesem Vater gibt es nur ein Müssen: „Du mußt ihm gehorchen.“ Und Gleiches gilt von dem anderen Gebot der Liebe: „Sie mögen lange einander vernichten und plagen und chicanieren, sie wissen recht gut: ein solches Leben ist Unwahrheit, wir sind ja doch alle Brüder. Jesus ist mit dem, was er bringt, stärker als alles das, was ihm gegenübersteht. Das Großkapital und der Klassenhaß, der Machthunger der Fürsten und ihre 42-cm-Kanonen fahren auseinander in alle Winde, wenn er da ist, der Geist der Wahrheit.“<sup>250</sup> Aber Jesus schreit nicht, „er weiß nur, daß er der Stärkere ist. Wo er ist, da ist Gottes Wohlgefallen. Da ist stiller Friede mitten in der Unruhe der Welt.“<sup>251</sup>

„Und nun geht er seinen stillen Gang durch die Welt.“ Nach dem dramatischen Höhepunkt der ganzen Predigt hat eben dieser ihr zweiter Teil noch einen dritten Abschnitt, der den stillen Gang des Knechtes Gottes durch die Welt beschreibt. Gottes Knecht „klopft da an und klopft dort an. Sucht sich die Leute heraus, die etwas Besseres verlangen als das, was alle Welt tut. Geht traurig, aber ruhig weiter, wo man ihn noch nicht versteht und nichts von ihm begehrt.“<sup>252</sup> Er freut sich, wo einer ihn aufnimmt „als König seines Lebens“.<sup>253</sup> Unter den Armen, Verachteten, denen die besondere Gunst des Knechtes gilt, befindet sich die „Minderheit“, „über die man den Kopf schüttelt, . . . , denen es am ‚gesunden Menschenverstand‘ fehlt, wie man sagt“. Zu dem stillen Gang und der Zurückhaltung, mit der er nach Freunden sucht, gehört endlich, daß er

<sup>244</sup> 593C. „Wir wollen jetzt hören, wie dieser Knecht Gottes arbeitet. – „*Er wird nicht schreien noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen*“. – Im zweiten Teil der Predigt (592C-595D) wurde zunächst (zu V 1a) der Knecht von der Welt abgesetzt. (592C-593C) Dann wird er als der Geist der Wahrheit beschrieben (593C-594C), schließlich sein stiller Gang durch die Welt (594D-595D); beides unter V 2.

<sup>245</sup> 593D. „Man braucht nur gehörig Lärm zu machen und Staub aufzuwerfen, man braucht nur recht viel zu schwatzen und auf feine oder grobe Weise ein rechtes Wesen zu machen, dann ist er sofort weit entfernt.“

<sup>246</sup> 593D

<sup>247</sup> 594A

<sup>248</sup> 594A.

<sup>249</sup> 594B. Forts: „Sie mögen lange sagen: wir müssen Unrecht tun, und Not kennt kein Gebot – es ist nicht wahr, es ist Lüge. Du weißt, daß es vor dem Vater nur *ein* Müssen gibt: du mußt ihm gehorchen.“ Zum als Lüge Angeprangerten s 532ff (Pred 243).

<sup>250</sup> 594BC

<sup>251</sup> 594CD. Forts: „Da ist Sicherheit, wo alles auf und ab geht. Da ist eine große Freude mitten im Leid.“

<sup>252</sup> 594D.

<sup>253</sup> 595A. Forts: „Freut sich am meisten, wenn einem von den Verschüpften, Verachteten, Geschimpften und Verstoßenen die Augen aufgehen und er die Wahrheit erkennt. Er hat am meisten Freunde unter diesen Leuten, unter denen, die in der Minderheit sind; unter denen, über die man den Kopf schüttelt; unter denen, denen es am ‚gesunden Menschenverstand‘ fehlt, wie man sagt.“

„warten“ kann. „Es pressiert ihm nicht. Er begehrt keine unreifen Früchte. Eben darum preßt und beunruhigt er niemanden. Wenn jemand ihn nicht will, so ist er eben noch nicht reif dazu. Wenn irgendwo die Verhältnisse und Zustände verlottert und verdreht sind, dann ist eben die Zeit noch nicht da, wo sie durch die Kraft des Geistes verwandelt werden. Sie wird schon kommen.“<sup>254</sup> Die „große, heilige Sache“ der Wahrheit leidet nur Schaden, „wenn man sie mit Gewalt aufrichten will. Sie muß wachsen. Sie muß entstehen, zuerst in den Seelen, und dann zunehmen und zu ihrem Rechte kommen und schließlich einfach da sein.“ „So wirkt Jesus. So will er vor uns hintreten an der Weihnacht als ein stiller Mann; er, der uns das Größte zu sagen hat, als ein Geräuschloser; er, der die gewaltigste Botschaft auszurufen hat, als ein Bescheidener; er, der der Stärkste ist, weil er der Geist der Wahrheit ist.“<sup>255</sup>

An die erste Hälfte des dritten Verses knüpft der Prediger, was an Heilskraft Gott aus seiner Liebe durch den Knecht dessen Brüdern und Schwestern zugute kommen läßt.<sup>256</sup> Jesus beobachtet die Menschen und durchschaut sie. Mit kritischem Blick und „messerscharfen Urteilen“ über die „Brüder und Schwestern“ treten sie für Gerechtigkeit ein; dahinter aber verbergen sich Interessen und Eigenliebe. So plagen sie einander hin „bis zum Weltkrieg, in den sich die halbe Menschheit verwickelt hat aus lauter Gerechtigkeit“. Ohne viel Worte macht Jesus es „total anders und wartet nun, bis wir es merken und es auch anders machen. Er geht nicht in die Welt hinaus von der Eigenliebe aus, die sich hinter unserer vermeintlichen Gerechtigkeit versteckt. Er kommt von der Liebe Gottes her.“<sup>257</sup> So bekommt Jesus nicht die Irrtümer und Schwächen der Menschen in den Blick, „alles das, wo sie fehlbar sind und wo man sie anpacken kann“; „er sieht in ihnen allen Kranke, zerstoßene Rohre, glimmende Dochte. Er weiß, es lebt etwas Höheres, Besseres in ihnen, in jedem von ihnen. . . Aber, eben sie sind gefangen, krank.“<sup>258</sup> Das Bessere in ihnen ist, wie leicht zu erkennen, jämmerlich überwuchert.<sup>259</sup>

Darum schicken sich zu Jesus die Worte des Propheten: Er will „schonen, was schwach ist; heilen, was krank ist; verbinden, was auseinandergerissen ist; aufrichten, was darniederliegt. Er hat ein freundliches Wort für jeden Menschen, er ist gütig, um sie zu bessern; er glaubt daran, daß sie im Grunde nicht schlecht sind, sondern allesamt Kinder Gottes, und er zeigt ihnen, daß er daran glaubt; er hält ihnen nicht den Zorn Gottes gegen sie vor, sondern die väterlichen Gedanken dessen, von dem sie sich entfernt haben. Er schlägt Brücken herüber aus der Ewigkeit hinein in ihr kleines kümmerliches Leben. Er nimmt die Hände der Streitenden und legt sie ineinander und sagt ihnen, daß sie Brüder sind. So geht Jesus durch die Welt. Als der Herold der Liebe Gottes, nur als das.“<sup>260</sup> Ein solcher Herold paßt freilich schlecht in diese Welt, in der jeder um jeden Preis Recht haben will. Jesus ist aber in seiner Geduld nicht zu beirren; „er bleibt, der er ist. Und so wird er auch an der Weihnacht zu uns kommen: das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, . . . Er wartet, ob wir wohl herauskommen wollen aus unseren Mauslöchern und Sackgassen, ob wir mit ihm von der Liebe Gottes aus durch die Welt wandern wollen.“<sup>261</sup>

<sup>254</sup> 595B

<sup>255</sup> 595BC

<sup>256</sup> 595D-598A; dritter Teil der Predigt.

<sup>257</sup> 595D-596C

<sup>258</sup> 596D. – Das Bild, das der Mensch dem Blick der göttlichen Liebe bietet, 596D-597BC.

<sup>259</sup> 597AB. „Gibt es da einen, dem man nicht zuletzt klipp und klar nachweisen könnte: du hast keinen Glauben, keine Liebe, keine Hoffnung?“ (597AB) Wie leicht sind erst die Nationalfehler aufzuzählen, „die Thurgauer und die Basler und die Aargauer, die Engländer, die Franzosen und die Deutschen!“ (597B)

<sup>260</sup> 597CD. Insgesamt über Jesus als den Boten der Liebe Gottes (nach V 2) 597C-598A. Als Herold der Liebe Gottes paßt Jesus freilich schlecht in diese Welt, in die Welt des Waffenlärms, in der jeder Recht haben will, „koste es, was es wolle“. (597D) „Wie unpraktisch! die Liebe Gottes! man muß doch Recht haben, urteilen, streiten in der Welt.“ (597D) Jesus wartet mit Geduld, Wie lange wir noch praktisch sein, wie lange wir noch unseren Weg gehen wollen“, ohne mit uns darüber zu streiten. (597Df)

<sup>261</sup> 598A. – Hat der Prediger im zweiten Teil die Wahrheit der Liebe Gottes den Hörern vorgestellt, so beschreibt er im dritten, wie es zugeht, wenn sie, zunächst in Jesus, unter den Menschen lebt.

Ein letzter, vierter Teil der Predigt ist an den vierten Vers angelehnt.<sup>262</sup> „Wir lauten und harten Menschen“ lärmten und stürmten „eine Zeitlang“, dann werden wir müde und matt. „Das Verleiden kommt über uns.“<sup>263</sup> Wird an Weihnachten „eine unendliche innere Mattigkeit all die Kämpfenden befallen“, auf kurze Zeit wenigstens, wie 1870? „Es ist nicht anders: unsere menschlichen Machenschaften enden einmal alle in einem ungeheuren Überdruß. Sie gehen alle einmal an sich selbst zugrunde. Sie sind alle Holzwege, die sich zuletzt im Gestrüpp verlieren, wo man nicht mehr weiter kann.“<sup>264</sup> Der stille Jesus geht weiter, „der unpraktische Mann der Liebe“.<sup>265</sup> Was Jesus in sich trägt von dem ewigen Vater, „das endigt nicht in einem verdrossenen Genug! . . ., sondern das ruft: Mehr und Mehr! und Weiter und Weiter! Eine ungeheure, unbesiegbare Kraft und Ausdauer liegt in der Botschaft, die Jesus trägt.“<sup>266</sup> „Der Geist der Wahrheit . . . bleibt derselbe durch die Jahrtausende hin, und die Liebe höret nimmer auf.“<sup>267</sup>

Der Prediger redet präzise von den nahezu zwei Jahrtausenden seit Jesus, sodaß sich unversehens eine Annäherung, ja Durchdringung der beiden einander so fremden Welten, der lärmenden äußeren durch die innere des stillen Jesus ergibt: „Wenn wir zusehen, wie diese Gewalten wirksam sind durch alles Leid und alle Sünde hindurch; wie sie sich immer wieder geltend machen, immer wieder da sind, immer wieder kräftiger und kräftiger ihr Anrecht geltend machen auf den Menschen, dann bekommen wir einen Eindruck davon, daß die Geschichte der Menschheit geführt und geleitet wird von einer kräftigen Hand; den Eindruck von der stillen Überlegenheit Gottes über die Welt.“<sup>268</sup> „Der Knecht Gottes arbeitet weiter, ‚bis er auf Erden das Recht gegründet hat‘. Und vorher wird er nicht ermatten und nicht zusammenbrechen.“<sup>269</sup> Der stille Knecht ist in seiner Geduld „des Sieges gewiß. Er wird die neue Welt bauen.“ – Der Beschluß kommt auf den Anfang zurück, und der Prediger beharrt auf der Auflösung des zu Anfang so zweifelnd behaupteten Widerspruchs, der für dieses Jahr die Feier des Festes in Frage stellte. „Gerade dieses Jahr werden Tausende und Abertausende zum ersten Mal wissen, warum sie Weihnacht feiern. Sie werden aus Not und Sünde ihre Augen zu ihm erheben und ihn erkennen, der uns still und sanftmütig das Reich des Friedens bringt.“<sup>270</sup> Die Engel sollen einmal wörtlich recht bekommen.<sup>271</sup>

*Predigt Nr 249 vom 6. Dezember (II. Advent) 1914:*<sup>272</sup> Die längere Einleitung<sup>273</sup> spricht davon, daß die Textworte einladen „zu weiten, großen Überblicken über die Gedanken Gottes mit uns,

<sup>262</sup> 598B-600A. Die Negationen im Text ergeben noch einmal einen dankbaren rhetorischen Gegensatz.

<sup>263</sup> 598C

<sup>264</sup> 599B

<sup>265</sup> 599C; vgl 597D.

<sup>266</sup> 599C. Die Menschen fangen an und hören auf. „Die Reiche der Welt erheben sich und werden stark und übermächtig und beginnen zu kränkeln und sterben ab. Menschlicher Eifer, menschliche Begeisterung, menschliches Lieben und Hoffen flauen auf und flauen wieder ab, wie sie gekommen sind.“ (599CD) „Mehr und Mehr! und Weiter und Weiter!“: (Semper) plus ultra!

<sup>267</sup> 599D

<sup>268</sup> 599Df. Zur stufenweisen Entwicklung des Reiches Gottes unter der Providenz vgl 402Cff.480Cf.500CD. Forts: „Wohl mag sichs manchmal wieder verwirren und verdunkeln, aber der Gang Jesu ist schließlich nicht aufzuhalten.“

<sup>269</sup> 600A. Forts: „Er ist unwiderstehlich. Darum kann er warten und stille sein. Darum kann er so geduldig und freundlich bleiben.“

<sup>270</sup> 600B

<sup>271</sup> Der Prediger gab ihnen auch als Redner bei sozialistischen Weihnachtsbäumen recht: GA III 2,723ff (1913); 3,97ff (ebd 1914). Oder: Es steht immer noch die 1910 entwickelte (nach dem Bericht vom Febr 1914 (III 2,730Cf) durch Calvin veranlaßte) Anschauung vom Reich Gottes auf Erden in Kraft. Das innerliche Warten in Geduld bezieht sich nicht unmittelbar auf den Himmel (dies nur für den einzelnen), sondern (zunächst) auf die Erde, und so im vierten Teil dieser Predigt.

<sup>272</sup> 600-612 zu Jes 42,23-43,1 (Der Prediger wollte den ganzen Text lesen, aber nur das kursiv Gedruckte auslegen: „. . . Wer hat Jakob übergeben den Plünderern und Israel den Räubern? *Hats nicht der Herr getan, an dem wir uns versündigt haben.* . . . Und nun spricht der Herr, der dich geschaffen hat, Jakob, und dich gemacht hat, Israel: *Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen: du bist mein!*“)

soweit sie unserem Verständnis zugänglich sind“. „Denn die Adventszeit ruft uns auf zu weiten, großen Gedanken. Auf einen hohen Berg sollen wir uns da führen lassen zu stillem, ruhigem Sinnen und Betrachten: Woher? und Wohin?“<sup>274</sup> Besinnung ist nötiger als je „in dieser Kriegszeit. So vielen Menschen fehlt es gerade jetzt am freien Überblick über die großen Grundwahrheiten des Lebens.“<sup>275</sup> „Wie sollen wir uns halten gegenüber den Ereignissen der Zeit?“ Ist mehr das Große zu bewundern, das geschieht, oder all der Schmerz mitzuleiden; innerlich gegen das Unrecht protestieren, gegen die Greuel des Krieges überhaupt, oder sich abwenden, da das Schauspiel „uns persönlich augenblicklich nicht viel angeht?“<sup>276</sup> Die Seele ist bedroht von Mutlosigkeit und Leidenschaften; vom Irrtum, als ob Macht vor Recht gehe; kleinlicher Sorge<sup>277</sup>, Stumpsinn und Gottlosigkeit, „als ob die Welt ein wüstes Chaos wäre, ohne Sinn und ohne Geist und ohne Liebe“.<sup>278</sup> Darum müssen wir uns gerade jetzt „von Gott auf die hohe Warte führen lassen“.<sup>279</sup>

Der Prophet rede, beginnt der Prediger dann seine Abhandlung, „von einer großen *Bedrängnis*,<sup>280</sup> die über das Volk Gottes hereingebrochen ist“: Krieg, Plünderung, dann aus dem Vaterland in die Fremde verschleppt. Darin liege aber ohne weiteres „das Erlebnis, das jede Menschenseele durchzumachen hat, und jetzt mehr als je“. Unsere Seele, das „Himmelskind, von Gott geschaffen, für Gott bestimmt,“ sehnt sich zurück zu ihrem Ursprung.<sup>281</sup> Der Unfriede der Welt drängt in das Heiligtum des Herzens, Glaubten wir an eine heilige Wahrheit und rechneten auf deren Sieg, so sehen wir uns getäuscht: wir sehen hinaus in eine Welt, in der Klugheit, Verstellung, zuletzt die Lüge triumphieren, und wir können es nicht hindern. „So ist die Menschenseele fremd in der Welt; sie ist von Gott, aber die Welt ist nicht von Gott, will es scheinen, zu viel Trauriges, Dunkles, Schlechtes ist darin!“<sup>282</sup> – Die Seele ist aber nicht allein fremd in der Welt, sie sieht sich auch „umdrängt von Feinden“.<sup>283</sup> In der Not werden die Augen scharf, wir durchschauen die Menschen und geraten darüber in „einen zähen, erbitterten Kampf gegen ‚die Leute‘.“ „Im Krieg kommt dieser Jammer der Feindschaft zum Vorschein, zum Ausbruch im Großen: Volk gegen Volk, Erdteil gegen Erdteil. Etwas von dem tiefsten Leid des Menschenlebens offenbart sich im Krieg: der Mensch muß des Menschen Feind sein.“ – Schließlich entdecken wir die lebensfeindlichen Lebensgewalten bis hin zum schlechten Willen, und alles auch in uns.<sup>284</sup> „So sind wir von *Bedrängnis* umgeben rundum, eingeschlossen wie von

<sup>273</sup> 601A-603A

<sup>274</sup> 601A. „Hinter uns liegt das Jahr mit seinen Sorgen und Freuden, seinen Fortschritten und Verwirrungen, mit seinen Sünden und Gnadenerfahrungen – vor uns nun noch die Weihnacht mit ihrer alten, ewig neuen Botschaft: Christ ist erschienen, uns zu versöhnen. . . Hinter uns liegt die Welt mit ihrer Schuld und ihrer Sehnsucht, vor uns das Wort und die Verheißung Gottes: mache dich auf und werde licht! denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. Hinter uns die Zeit, vor uns die Ewigkeit. Wie sollten da unsere Gedanken nicht gern einen hohen Flug nehmen, mehr als gewöhnlich, wo unsere Augen vom Nächstliegenden, Aktuellen; allzu oft vom Kleinen und ganz Kleinen in Anspruch genommen sind?“ (601B-D)

<sup>275</sup> 601D

<sup>276</sup> 602B

<sup>277</sup> „Kleinlich und krämerisch könnten wir werden in dem Bestreben, uns in der allgemeinen Notlage in Sicherheit zu bringen.“ (602C)

<sup>278</sup> 602CD

<sup>279</sup> 602Df

<sup>280</sup> 603A-605BC Erster Teil der Predigt

<sup>281</sup> 603AB. „Wir müssen im Lichte leben, in der Freude, in der Wahrheit, in dem, was göttlich ist,“ und müssen doch „*mitten drinstehen* in einer Welt voll scharfer Dornen und Kanten, voller Schwierigkeiten und Hindernisse.“ (603BC)

<sup>282</sup> 603D

<sup>283</sup> 604A-C. „Unsere Augen werden scharf über all der Not, in der wir sind, und wir fangen an, die Menschen zu durchschauen: die einen in ihrer Oberflächlichkeit, die anderen in ihrer Begehrlichkeit, die anderen in ihrem Hochmut, die anderen in ihrer Streitlust.“ Zuerst erscheinen uns einige so, schließlich alle. (604A)

<sup>284</sup> 604D-605A. „Und während wir in tiefster Brust die Gewißheit tragen, daß das Gute, die Liebe, die Gerechtigkeit *herrschen* müssen im Leben, daß der gute Gott Meister sein muß in der Welt, stehen wir tatsächlich vor einer

einer Feuersbrunst. Und das soll nun das Leben der Seele sein, von Gott geschaffen, für Gott bestimmt? Muß da nicht der Zweifel überhandnehmen, ob nicht am Ende alles Höhere Lug und Trug sei, oder doch die zornige Anklage gegen Gott, warum er uns so im Stiche lasse, allein in hoffnungslosem Kampf gegen widergöttliche Mächte, die uns aber zu stark sind?<sup>285</sup>

Die Predigt handelt von der Bedrängnis, in der sich der Mensch in der Welt befindet, das Himmelskind der Seele, wie in die Fremde verschleppt. Dem Volk Gottes, Israel, das sich nach Krieg und Verschleppung ebenso in der Fremde sah, sagte der Prophet unverblümt: Der Herr hats getan. Das Evangelium sagt das Gleiche uns noch deutlicher: „*Der Herr hats getan*, von ihm kommt das alles, was uns ängstet und drückt und bedrängt. Es ist sein Werk, daß wir leiden und straucheln und schwach sein müssen gegenüber den Mächten des Bösen. Es ist sein Werk, daß wir, von Feinden umgeben, im Kampf sein müssen Tag und Nacht.“<sup>286</sup> Das Evangelium zeigt uns, daß es Gottes Wille ist, durch das Kreuz Jesu, der reinen Seele, der es doch vor anderen auch anders hätte ergehen müssen.<sup>287</sup> „Aber wer wollte gerade angesichts des Leidens und Sterbens Jesu sagen, daß das nicht Gottes guter Wille gewesen sei, der da am Werk war? Dürfen wir uns auflehnen gegen Gott oder gar zweifeln an ihm, wenn wir sehen, wie Jesus sich bei der ganzen schweren Last, die auf ihm lag, hindurchgerungen hat bis dahin, wo er willig und freudig annehmen konnte, was ihm widerfuhr?“<sup>288</sup> Jesus „schließt unseren Beschwerden den Mund, indem er uns durch die Tat das Große, das Göttliche des Kämpfens und Leidens zeigt.“<sup>289</sup> Haben wir viele Warum?, es bleibt dabei, daß Jesus uns zunächst nur „durch seine Tat sagt: es steckt ein Sinn und ein Ziel hinter der verworrenen Welt, ein Sinn und ein Ziel auch in unseren Schmerzen und Niederlagen, der Herr hats getan und es ist gut so. Und er ist groß genug, um uns diesen Glauben zu schenken.“<sup>290</sup> Vielen, vielen hat die Tatsache des Kreuzes genügt, ein schweres Schicksal als aus Gottes Hand hinzunehmen, und sie erlebten, wie die Seele, das Himmelskind, mitten in der dunklen Welt auflebte.<sup>291</sup> Der Trost des Kreuzes hat allerdings eine Voraussetzung: „Ein stilles inneres Erlebnis muß dem vorangehen, eine demütige Beugung unter den Geheimnisvollen, Großen, der die Welt beherrscht, aber nicht, wie wir wollen, sondern wie er will.“<sup>292</sup>

„*Der Herr hats getan, an dem wir gesündigt haben.*“ erklärte der Prophet dem Volke Gottes in der Fremde, und wir müssen nun einsehen, erinnert der Prediger an seine Schilderung der Bedrängnis, daß (fragen wir nach dem Warum) der Schmerz, unsere Bedrängnis und die Feindschaft unter den Menschen und die Herrschaft des bösen Willens in den Kriegsvölkern,

---

ganzen Reihe von Lebensgewalten, die von dem allen das volle Gegenteil sind.“ (604D) Der Prediger nennt Schmerz, Irrtum, ein Wissen, das beschränkt und verdunkelt ist. „Wir sehen den schlechten Willen, das Unbegreiflichste von allem, das den Menschen vom Guten fernhält, sodaß er nicht will, obwohl er könnte, eine geheimnisvoll wirkende Kraft, . . . auch bei uns selbst sind wir nicht sicher vor ihm . . .“ (605A)

<sup>285</sup> 605AB. Forts: „So hat auch das Volk Israel in der Verbannung und seiner Bedrängnis gezweifelt und geklagt. Der Gedanke an Gott und an alles Höhere mochte ihm als ein Hohn erscheinen angesichts von all dem Leid und Unrecht, von dem es sich erdrückt sah.“

<sup>286</sup> 605CD. Forts: „Es ist sein Werk, daß wir in einer solchen Welt leben müssen. So wenig uns das gefallen und überzeugen mag, so sicher steht es vor uns, wenn wir an das Kreuz Jesu denken.“

<sup>287</sup> „Wenn irgendeiner, so hätte es doch der reinen Seele Jesu anders ergehen müssen in der Welt; es ging ihr aber nicht anders, wir sehen ihn endigen unter dem ganzen furchtbaren Druck dieses Lebens, der uns tausendfach von allen Seiten zuzuschreiben scheint: du bist nicht das Himmelskind, das du gerne wärest, du bist Staub und Erde, und die Welt ist wert, daß sie zugrunde gehe! Auch Jesus konnte das Leben solches zuschreiben, auch über ihn konnten der Zweifel und die Fragen kommen mit mehr Recht als über uns, denn er hat mehr erlitten.“ (606AB)

<sup>288</sup> 606BC. Forts: „Dürfen wir fragen und murren gegen die Leiden und Ungerechtigkeiten der Welt, wenn wir sehen, wie seine göttliche Seele in Schmerz und Unrecht leiden nicht unterging, sondern gerade da am herrlichsten leuchtete?“

<sup>289</sup> 606D

<sup>290</sup> 607A

<sup>291</sup> 607AB. „Wie sie (die Seele) ihre Flügel erhebt und die Hindernisse vor ihr klein werden, wie sie einen Panzer bekommt und ein Schwert zu Schutz und Trutz gegen die drohenden Gewalten des Lebens.“

<sup>292</sup> 607B

„die bösen Gewalten, die die Oberhand haben da draußen,“ die Folgen der Sünde sind, die in uns ist.<sup>293</sup> Wir sind von der Art der Menschen, die Jesu Tod herbeiführten.<sup>294</sup> „Es mag wie ein Widerspruch erscheinen, und es ist doch so: darin, daß dort (am Kreuz) der Gerechteste unschuldig leiden mußte, offenbarte sich die Gerechtigkeit Gottes. Dahin mußten es die Menschen bringen in ihrer Lieblosigkeit und Unaufrichtigkeit, in ihrer Gottesfremdheit, daß sie den freundlichen, hilfsbereiten, ernstesten Mann von Nazareth wie einen Verbrecher in den Tod stießen und alle Not und Bedrängnis auf ihn häuften. Es war ein Gottesgericht, das da die Verblendeten an sich selbst vollstrecken mußten in unaufhaltsamer Raserei.“<sup>295</sup> „Sie, die Richter, waren die Gerichteten an jenem Tag. Daß Jesus hat leiden müssen, was sie hätten leiden müssen als Folge ihrer Verkehrtheit, ändert daran nichts.“<sup>296</sup> Ungeachtet der Weisheit Gottes, die aus Bösem Gutes werden ließ, bleibt wahr, daß durch Jesu Kreuz „das Traurige, das Dunkle, das Böse im Leben gekennzeichnet worden ist als ein Schatten, der von der menschlichen Sünde, von unserer falschen, verschlossenen Stellung Gott gegenüber in die Welt fällt.“<sup>297</sup> Der Widerspruch, der im Leiden des Unschuldigen (durch die Schuldigen) liegt zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, und die Bedrängnis als Schatten der Sünde (des Abfalls der Menschen von Gott); das alles soll miteinander da sein, will Gott; „es ist alles sein Werk, und wir müssen es in der Nachfolge unseres Heilands als sein Werk auf uns nehmen.“<sup>298</sup>

Aber er will es, weil es darin an den Tag kommen muß, was wir eigentlich sind, wir Menschen mit unserer Art. Weil er uns nicht anders helfen kann, als indem er uns die Folgen unseres Verhaltens tragen läßt. Und dann wartet er, ob wir endlich merken wollen, warum wir leiden, warum wir Feinde haben und Feinde sein, warum wir in einer Welt des Hasses und der Lüge leben müssen.“<sup>299</sup> Unsere Seele ist nicht das reine Himmelskind in der dunklen Welt.<sup>300</sup> Woher kommen denn die bösen Mächte in der Welt? „Entstehen sie da draußen irgendwo im Weltenraum, ohne daß wir etwas dafür könnten?“<sup>301</sup> „Oder steht es nicht vielmehr so, daß diese Mächte, die uns das Leben schwer machen, letzten Grundes in uns selbst entstehen?“<sup>302</sup> Der Prediger erinnert an seit Kriegsausbruch gewonnene Einsichten über das doppelte Verhältnis Gottes zum Krieg, das doch kein Widerspruch war.<sup>303</sup> „Und wie mit dem Krieg, so ists mit allem, was uns drückt und uns das Leben verleiden will. Es kommt wirklich nicht von außen in unser Leben hinein; es ist wirklich, wie uns gerade das Leiden Jesu zeigt, nicht einfach ein

<sup>293</sup> 607C-611B Dritter Teil der Predigt.

<sup>294</sup> „All das Böse und Traurige, das uns dort erscheint, das dort (am Kreuze Jesu) die Seele des Heilands erdrücken wollte, es war nicht von ungefähr da, es hatte seinen tiefen Grund in der Art der Menschen, die seinen Tod herbeiführten.“ (607CD)

<sup>295</sup> 607Df. Forts: „Gott wollte das so. Sie sollten ihren eigenen Weg zu Ende gehen, nachdem sie sich längst von ihm geschieden hatten.“ Vgl 438Df über den großen Krieg als Gericht; Pred Nr 156 v 9.III.(Judica)1913 über Mk 13,1.2; Pred 1913,90ff.

<sup>296</sup> 608A. Forts: „Es ist Gottes wunderbare Weisheit, daß er an jenem Tage aus Bösem Gutes werden ließ. Daß das unschuldige Leben Jesu zu einem Siegeszeichen der Selbstverleugnung und des Gottvertrauens wurde, daß Segensströme von diesem blutigen Kreuz ausgegangen sind und noch ausgehen in die arme Welt.“

<sup>297</sup> 608BC. Forts: „Gott will es, daß alles das da ist, es ist alles sein Werk, und wir müssen es . . .“

<sup>298</sup> Vgl noch einmal: „Er (Jesus) schließt unseren Beschwerden den Mund, indem er uns durch die Tat das Große, das Göttliche des Kämpfens und Leidens zeigt.“ (606D)

<sup>299</sup> 608C. Forts: „Warum? Weil unsere Seelen von ihm, unserem Schöpfer und Vater, von ihm, der unser Ziel und unsere Heimat ist, losgekommen sind. Wir sehnen uns nach dem, was göttlich ist, aber sind wir denn auch dem Göttlichen in uns ernsthaft gehorsam? Wir verlangen nach Freude, Frieden und Wahrheit, aber ergreifen wir sie dann auch an der uns allen so naheliegenden Quelle?“ Bisher tun wir's nicht. (608D)

<sup>300</sup> 609A

<sup>301</sup> 609A. Forts: „Hageln sie in unser Leben hinein, ohne daß wir etwas dazu zu sagen hätten? Sind sie grobe viereckige Klötze, die ein Gott uns anwirft, ohne daß wir dafür verantwortlich wären?“

<sup>302</sup> 609B

<sup>303</sup> „Gott will den Krieg, obwohl er ein Gott des Friedens ist, obwohl er in seinem innersten Wesen nichts, gar nichts mit dem Krieg zu tun hat. Aber er will ihn, weil der Krieg die natürliche Folge unserer Menschenart ist, die natürliche Frucht unseres inneren Abfalls von ihm.“ (609BC) Gott wartet, ob das Gericht des Krieges über unsere Eigensucht uns zur Besinnung bringt. – Mit dieser Predigt beginnt eine neue Deutung des göttlichen Gerichts: nicht Strafe (des Zorns), sondern Werk der göttlichen Liebe gleich der Passion.

Schicksal, das über uns kommt. Sondern es entsteht in uns selber. Es würde nicht sein, wenn wir anders wären.<sup>304</sup> So ist unsere Seele keineswegs „das reine Himmelskind“ „mitten in der dunklen Welt“, nicht „die leidende Unschuld, die wir uns einbilden, sondern wir tun etwas, das uns notwendig immer wieder all das Schwere zuzieht“.<sup>305</sup> „Ein jeder sah nur auf seinen eigenen Weg.“ zitiert der Prediger den gleichen Jesaja seines Predigttextes und fährt fort: „Das ist die Ursünde, die wir alle begehen. Wir bleiben nicht bei Gott, zu dem wir gehören, wir wollen mehr sein als seine Kinder und Erben, etwas Eigenes wollen wir sein und haben ihm gegenüber. Er läßt uns machen, aber sowie wir es tun, stellt sich notwendig alles das ein, was uns das Leben verbittert.“<sup>306</sup>

„Die Welt gehört eben Gott mit allem, was darin ist, in Gott und durch Gott und nur durch Gott lebt und ist sie; was wunder, wenn sie uns ohne ihn ein trauriges Gesicht bietet?“<sup>307</sup> Die Welt geht ihren Gang, nach Gottes Willen; dieser bleibt uns aber fremd, und wir verstehen ihn nicht, suchen wir ein Eigenes. „Wenn uns etwas traurig macht, so heißt das einfach, daß wir es nicht verstehen, und wir werden je länger je weniger verstehen vom Leben, solange wir es versuchen, es ohne Gott zu machen.“<sup>308</sup> „Ohne ihn (Gott) ist das Zusammenleben der Menschen tatsächlich nichts anderes als ein Zusammenprall aller gegen alle mit ihren schlechten Seiten. Und wir selber rufen allen finsternen Mächten, die uns zu umdrängen scheinen. In uns entstehen sie, indem wir unseren Weg gingen.“<sup>309</sup> „Nun ists kein blinder Glaube mehr, sondern ein klar verstandener Glaube, wenn wir Jesus gehorchen und nachfolgen in seinem großen geduldigen Leiden am Kreuze: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“<sup>310</sup>

„Das Kreuz unseres Herrn Jesus sagt uns, daß die Bedrängnis des Lebens sein muß und warum sie sein muß.“<sup>311</sup> Sie ist ein Gericht, das wir an uns selbst vollziehen, solange wir uns in unserer Eigensucht, der Ursünde des Abfalls von Gottes Willen, gegen diesen, wie er im Gang der Dinge, wie er im Leben sich vollzieht, uneinsichtig, böswillig und im Gegensatz zu Jesus sträuben. Aber es ist unmöglich, sich selbst zu erlösen; „wir hängen so gewaltig stark an unserem eigenen Willen“, daß alle Gerichte Gottes uns nicht belehren könnten, „wenn er uns nicht eben mitten im Gericht seine Liebe fühlen ließe“.<sup>312</sup> Diese im Gericht als dessen Grund und Ursache zu erkennen, ist der Anfang der Befreiung, ja ist die ganze Erlösung. „Wer begonnen hat, sich zu beugen unter Gottes Willen und seiner Gerechtigkeit die Ehre zu geben, dem sagt es (das Kreuz

<sup>304</sup> 609CD. – Inwiefern vermag das Leiden Jesu zu zeigen, daß das Böse (die bösen Mächte oder Bedrängnisse, die die Welt verdunkeln) in uns entsteht und nicht „da draußen irgendwo im Weltenraum“ (609A)? Jesu gottvertrauende (absolute) Selbstverleugnung ließ ihn den anderen Menschen gegenüber nichts sein als „freundlich, hilfsbereit“, von sittlichem Ernst (607D), sodaß er zu Feindschaft keinen Anlaß bot; die Unschuld in Person Spiegel jeder Unschuld und Schuld (der Eigensucht). Die gottfremde Lieblosigkeit und Unaufrichtigkeit (607D) aber ging in der (unberechtigten) Feindschaft (gegenüber dem Gerechten) „ihren eigenen Weg zu Ende“ (608A), in Verblendung sich selber richtend (607D).

<sup>305</sup> 609A.D

<sup>306</sup> 609Df. Damit ist das Paradies verloren, „und wir müssen auf diesem Weg hinuntersteigen von einer Dunkelheit in die andere, aber wohlverstanden, wir selber haben uns dahin begeben. Wir selber haben der Traurigkeit gerufen, die uns rings zu umgeben scheint.“ (610AB)

<sup>307</sup> 610B

<sup>308</sup> 610B. Forts: „Wir selber rufen auch die Feindschaft mit den Menschen, die grobe und die feine. Die bösen Menschen da draußen sind doch alle Gottes Kinder. Wenn wir selber nichts anderes sein wollten als Gottes Kinder, dann würden wir auch die anderen verstehen als das, was sie ja im tiefsten Grunde sind, statt daß wir jetzt nur ihre schlimmen Seiten sehen. Je mehr wir davon entdecken, je mehr wir unter den Leuten leiden, je mehr wir uns aufbäumen gegen das Unrecht, das uns geschieht, desto sicherer können wir sein, daß wir von Gott abgekommen sind.“

<sup>309</sup> 610CD. So sind Sehnsucht nach einem besseren Leben, Heimweh nach einer besseren Welt wohl begreiflich. Der Weg ist, daß „wir jene Grundsünde wieder gutmachen, indem wir schüchtern, aber fest anfangen wieder Ja zu sagen zu dem, zu dem wir so lange Nein gesagt hatten bei aller äußeren Frömmigkeit und Tugend. Ja sagen zu Gott, zu dem wir einmal hingehören, das ist das Geheimnis des Lebens, das ist die Lösung seiner Schwierigkeiten, die Überwindung seiner Bitternisse.“ (611A)

<sup>310</sup> 611B. Forts: „Ja, sein Wille muß geschehen, denn sein Gericht über uns ist gerecht.“

<sup>311</sup> 611C. Vierter und letzter Teil (611B-D), nun zu Jes 43,1.

<sup>312</sup> 611CD

Jesu) dann sofort noch unendlich viel mehr (als daß die Bedrängnis des Lebens sein muß und warum). Er spürt die Hand Gottes, die uns da ergreifen und aus der Bedrängnis herausführen will. Er hört den Ruf, den freundlichen, starken Ruf: Komm jetzt heraus aus der Ursünde, aus dem Abfall, aus deinen eigenen Wegen, komm zurück zu dem, der dich geschaffen hat!<sup>313</sup> Und weil der Schöpfer darin als der Erlöser und Herr erkannt sein will,<sup>314</sup> schließt der Prediger seine Abhandlung, indem er an den letzten Vers seines Predigttextes nur noch die kurze Zusammenfassung der Gedanken schließt.

(1) (a) Diese Predigt erinnert an die Predigt über den Krieg als Gericht.<sup>315</sup> Gleich dem Krieg ist jede Bedrängnis des Lebens Gericht Gottes (vollzogen als Selbstgericht der Eigensucht), als Ruf zur Rückkehr in den Gehorsam Zeichen der unwandelbaren Liebe des Vaters. (b) Diese Predigt erinnert ebenso an die über Knechte und Freunde Gottes.<sup>316</sup> Der Wille Gottes geschieht unbedingt und unabänderlich. Der Unterschied zwischen Knechten und Freunden besteht allein im Willen zur Einsicht und zur Unterordnung im Vertrauen darauf, daß Gottes Wille Güte ist.<sup>317</sup> (c) Diese Predigt ist insofern eine Predigt von der Einheit des Willens Gottes in seinem Walten und Gebieten, seinem Reich und Regiment. (2) Die Predigt zum ersten Advent verkündet die Liebe Gottes; doch der Knecht Gottes, der Geist der Wahrheit, baut das Reich des Friedens in einer solchen stillen Überlegenheit Gottes über die Welt und in Weltabgeschiedenheit, daß ein Konflikt mit der Welt ausgeschlossen ist. Die Predigt zum zweiten Advent wahrt die Gerechtigkeit Gottes, in Unterordnung unter die Liebe Gottes. Sie ergibt den Triumph Jesu in der Selbstverleugnung und in der Unschuld am Kreuz. So ist die Predigt zum zweiten Advent auch eine Passionspredigt. (3) Während „Gerechtigkeit“ Gott vorbehalten bleibt, gehört „Gericht“ (wie Sünde, Schuld, Strafe) in die Welt des Vorläufigen, Vergänglichen und ist mit Gott nur über sein Walten und Regieren verbunden. Allmacht, die schlechthiniger Abhängigkeit entspricht, ist die erste Eigenschaft Gottes. Zum zweiten bestimmen Liebe und Güte Gottes Wesen, Willen und Wirken an erster Stelle, und die Vollendung des göttlichen Liebeswillens steht außer Frage. Liebe und Güte schließen aber ein göttliches Gericht nicht aus; ja, die Unvollkommenheit der Welt und des Menschen, das Böse fordern es, die Beziehung folglich Gottes zur Welt. Als Geschehen aber, als vorübergehendes Geschehen auf dem Wege zur Vollkommenheit, dem angestrebten und erhofften Ziel der Vollendung zum ewig Bleibenden, gehört das Gericht ganz in die Sphäre des Vorläufigen der Welt. Gott schickt das Gericht, aber er vollzieht es nicht; die Welt richtet sich selber, die Sünde ist ihre eigene Strafe, das Böse frißt sich selbst auf, bessert es sich nicht, kehrt die Welt nicht um. Das gleiche gilt für das ungerechte irdische Richten, die Richter Jesu richten sich selbst. (4) In dieser Predigt ist neu, daß nicht die Selbstsucht der natürlichen Tierheit den Menschen zum Sünder macht (statt Selbstbehauptung des Geistes, Orientierung auf Gott und das Gute); vielmehr ist die Seele das von seinem Schöpfer um eigener Wege willen abgefallene Himmelskind, das darum göttlicher Bedrängnis verfällt.<sup>318</sup> Jesu Richter richten, den menschlichen Eigenweg vollendend, sich selbst, indem sie den Gerechten vor Gott und ihm Gehorsamen ans Kreuz bringen. Wer die Liebe Gottes in der göttlichen Bedrängung erkennt und einsieht; den Weg des Eigenwillens in Ungerechtigkeit darum verläßt und kämpfend, leidend Jesus nachfolgt, der kehrt, auf dem Wege der Bedrängnis gerecht geworden und erlöst, in das Eigentum Gottes, in seine Liebe zurück. So sind am Karfreitagabend die Richter gerichtet, der Knecht Gottes ist in in seinem Gehorsam gegen den göttlichen

<sup>313</sup> 611C. „Er (Gott) vermißt etwas von ihm selber, wenn er uns in die Irre gehen sieht. Und er läßt nicht nach, uns zu suchen, bis er uns gefunden hat.“ (611D; folgt der Beschluß)

<sup>314</sup> Die Erkenntnis genügt: „Wenn du das (den Knecht Gottes in seinem Triumph am Kreuz) siehst und (die Anrede: Fürchte dich nicht usw) hörst, dann ist das schon alles Wahrheit bei dir, dann bist du wie er wieder Eigentum des ewigen Vaters geworden, und die Bedrängnis und Sehnsucht liegt unter dir, wie sie unter ihm lagen.“ (612B)

<sup>315</sup> 430ff; Nr 235

<sup>316</sup> 419ff; Nr 234

<sup>317</sup> 414Cf; Nr 233

<sup>318</sup> Eine Spur Kutterschen Denkens.

Liebeswillen und in seiner Selbstverleugnung vollendet. (5) Weiß Gott nur von Vollendung seiner Liebe und Gerechtigkeit, so fällt die Verantwortung für Gerichte auf dem Wege dorthin als dunkle Wegstrecken, die sein Walten führt, auf die zurück, die sein Walten nötig gemacht haben;<sup>319</sup> nicht anders als das Unverständnis für die Sprache seiner Liebe.<sup>320</sup>

*Predigt Nr 250 vom 13. Dezember (III. Advent) 1914:*<sup>321</sup> Die Predigt schildert die Heimkehr Gottes zu den Menschen, denen er fremd geworden ist; sie feiert die Wiederkehr im Bild der Rückkehr Gottes auf den Zion, als der Ankündigung der Geburt Jesu zu Weihnachten. Was bedeutete die Heimkehr Gottes, geschähe sie augenblicks in dieser Kriegszeit, das heißt würde sie ernsthaft erfahren, gewollt? In diesem Sinne malt die Einleitung aus, daß die Trümmer jubeln sollen: die Leichenfelder, die verwüsteten Städte, die Herzen, denen ihr Liebstes genommen, die sollen jubeln: „Neuer Geist, neues Denken, neuer Wille sind erwacht in der armen Menschheit. Sie hat ihre Sünde, die sie elend machte, hinter sich, vor sich Morgenrot der Ewigkeit.“<sup>322</sup> Menschen wären verwandelt, nicht daß ein Zauberschlag die Welt verwandelte: „Noch brüllen die Kanonen, noch jammern die Sterbenden, noch frohlocken die Sieger, und die Besiegten knirschen mit den Zähnen.“<sup>323</sup> Der Lärm ist nur ein Nachklang des Alten und wird alsbald aufhören, denn die Völker mögen sich nicht mehr Feinde nennen und als solche behandeln, sie wollen Brüder sein, „haben einander nötig und müssen einander glücklich machen.“<sup>324</sup>

Und so beginnen sie, alle miteinander und wie auf einen Schlag, ein neues Leben: „Aus ihren Schützengräben kommen sie hervor an allen Ecken und Enden und geben einander die Hand und lachen einander ins Gesicht.“ Gräben und Löcher werden zugeworfen, „damit wieder Brot wachse auf der Erde, denn dazu ist sie da“. Die Ingenieure, die Erfinder der Kriegsschiffe und Mörser, schütteln den Kopf über die verlorene Mühe und das verpulverte Geld „und besinnen sich vergnügt, was man mit all dem alten Eisen nun machen könnte“. Die Staatsmänner bereuen die Kriegserklärungen, „Einheit und Einigkeit wollen sie jetzt stiften unter den Völkern und sind ganz erstaunt, wie leicht das ist, wenn man nur einmal den Willen hat.“<sup>325</sup> Arbeiter, Bauern, Handeltreibende, die Alten und die Jungen halten es ebenso, „sie kehren heim, um Wunden zu verbinden, Traurige zu trösten, Zerstörtes wieder aufzubauen, neues Leben erstehen zu lassen, in freudigem, friedlichem Wettstreit.“ Macht und Geld sind entzaubert, lachend und groß ist die Wahrheit über die Menschen gekommen. In den Familien, im Dorf und in der großen Welt sind die kleinlichen Zänkereien vergessen. „Wieviel einfacher und reifer ist es doch, nur noch an Güte und gegenseitiges Vertrauen zu glauben! Höchst kurios steht die alte Ich-Religion da, diese Religion, bei der man nur sich selber lieb hatte und nur sich selber anbetete und bei der man sich dem Tod und dem Teufel anheimgab und die Welt dem Verderben; gemerkt haben sie es, daß es keine Last mehr gibt im Leben, wenn einer das anderen Last tragen will.“<sup>326</sup> „Das Leid ist überwunden durch die Freude, das Unrecht durch die Gerechtigkeit, der Tod durch das Leben. . . Die Menschen sind frei geworden. Die Menschen haben begonnen, wahrhaft Menschen zu sein. Jubelt alle miteinander, ihr Trümmer Jerusalems: denn der Herr tröstet sein Volk und erlöst Jerusalem!“<sup>327</sup>

<sup>319</sup> 607Cff

<sup>320</sup> Predigt über die zwei Sprachen Gottes zum IV. Advent 1914.

<sup>321</sup> 612-622 zu Jes 52,7-9 ((7) „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Boten, die da Frieden verkündigen, Freude predigen, Heil ankündigen, die da sagen zu Zion: dein Gott ist König! (8) Deine Wächter erheben ihre Stimme und jubeln alle, denn sie sehen es mit Augen, wie der Herr heimkehrt nach Zion. (9) Jubelt alle miteinander, ihr Trümmer Jerusalems, denn der Herr tröstet sein Volk und erlöst Jerusalem.“)

<sup>322</sup> 613A

<sup>323</sup> 613B

<sup>324</sup> 613C

<sup>325</sup> 613Df

<sup>326</sup> 614BC

<sup>327</sup> 614CD

„Das alles geschieht, wenn *Gott heimkehrt nach Zion*.“ Und die Heimkehr Gottes anzukündigen, ist der Inhalt der Weihnachtsbotschaft. Der erste Teil der Predigt<sup>328</sup> erklärt, wie es zu dieser Ankündigung kommt. „*Gottes innerstes Wesen ist . . . Güte und Seligkeit*.“<sup>329</sup> Im Blick auf den Gang der Dinge in Welt und Leben ist hervorzuheben: „Der Grund der Welt, aus dem alles hervorgegangen ist, ist frei von Selbstsucht, Haß und Elend.“<sup>330</sup> Der Mensch aber, gehört er nicht zu Gott? Indem er auf den Menschen zu sprechen kommt, sieht der Prediger sich genötigt zu fragen, obwohl die Antwort lauten muß: Eigentlich ja!<sup>331</sup> Die Millionen von Soldaten wissen: „Das ist eigentlich nichts, was wir da tun, eine Verdrehtheit, ein Verbrechen, etwas, das nicht zu uns Menschen paßt und gehört.“<sup>332</sup> Wir alle, von den Kaisern und Präsidenten bis zum letzten russischen Bauern wissen, „daß das alles, was jetzt ist, eigentlich nicht sein sollte. Woher wissen wir es? Weil wir alle eigentlich zu Gott gehören und Gott zu uns.“<sup>333</sup> Aber „nun ist uns Gott *ein Fremder* geworden. Das ist unser Zustand. Wir haben uns so verhalten, daß er nicht bei uns bleiben konnte.“<sup>334</sup> Die Geschichte vom Verlust des Paradieses wiederholte sich in Israel: Gott „wurde ein Fremder in Zion. Das ist die Geschichte jeder Menschenseele: sie gehört zu Gott, und Gott gehört zu ihr, aber er kann nicht bei ihr bleiben, weil sie es nicht will. Und so zerteilt sich immer wieder in zwei, was eins sein sollte: Gott und die Menschen, die Menschen und Gott.“<sup>335</sup> „Aber Gott *will heimkehren* zu uns. Das ist die erlösende Friedensbotschaft der Weihnacht. Wie wir *ihn* nicht vergessen können, so hat auch er sein Herz bei uns gelassen.“<sup>336</sup> „Er (Gott) möchte an den Menschenkindern, die ihm gleich geworden sind nicht im Trotz, sondern in der Liebe, seine größte Freude erleben.“<sup>337</sup>

Unser Abfall war die Ursache, daß Gott sich uns entfremdet hat, und wir haben seine Heimkehr nötig.<sup>338</sup> Eigene Versuche der Menschheit haben ihr nicht zu helfen vermocht in ihrer Not, weil sie sie nicht zu verändern vermochten. Äußerlicher Zwang von Gesetzen haben die Menschheit nicht besser machen, nicht Eintracht, Frieden und Glück schaffen können.<sup>339</sup> Aufklärende

<sup>328</sup> 614D-617C

<sup>329</sup> 614Df. Forts: „Niemand, der ihn kennenlernt, lernt ihn anders kennen. Im Walten seiner Naturkräfte und im Seelenleben der großen, gottergebenen Menschen tritt er uns entgegen als Freude und Wahrheit.“

<sup>330</sup> 615A. Forts: „Der Vater aller Dinge und Menschen weiß nichts von Krieg und Geldknechtschaft und Zänkerei, frei und stark und fröhlich lebt er sein heiliges Leben.“

<sup>331</sup> 615B. „Und wir Menschen *gehören doch zu ihm* und er zu uns. Sind wir nicht seine liebsten Kinder? Ist uns nicht sein Bild in die Seele geprägt? Sollten wir nicht Anteil haben an allem, was er ist? Ja, der Mensch weiß von Haus aus nichts von all dem, womit er sich jetzt plagt, so wenig wie Gott davon weiß. Von Haus aus sind Seligkeit und Güte seine Lebenselemente, wie sie die Lebenselemente Gottes sind. Wir sehen das Kindlein lachen, und hören die Vögelein zwitschern, und es tut uns in innerster Seele leid, denn so sollten wir ja eigentlich auch sein.“

<sup>332</sup> 615C. Die Generäle wissen es; die Minister, die die Generäle aufeinander losgelassen haben. Sogar die Geldleute wissen es, „um deren Dividenden sich jetzt die Völker schlagen müssen“. (615CD)

<sup>333</sup> 615Df. „In all unserem Tun und Leiden drin spüren wir immer wieder, daß es etwas anderes Höheres gibt und für uns gibt.“ (616A) „Gott ist anders, ganz anders als dieses unser jetziges Leben. Gott selber hat es uns ins Herz geschrieben, daß er anders ist, und seine Schriftzüge verlöschen nicht.“(616B)

<sup>334</sup> 616BC. Es war uns zu wohl in seiner Nähe. „Die Neugier erwachte in uns, wie es sein möchte außerhalb Gottes und seines Friedensreiches. Die Üppigkeit stach uns, ob uns nicht noch mehr Glück beschert sein könnte auf eigenen Wegen. Der Hochmut überfiel uns, daß wir mehr sein wollten als Gottes Kinder; große, selbständige Wesen wollten wir werden, wohl gar Gott selber gleich; selber wollten wir ausmachen und wissen, was gut und böse sei. Und Gott ließ uns gehen.“ Gott „wurde uns ein Fremder“. (616CD)

<sup>335</sup> 616Df. Forts: „Nun müssen wir vermissen, was bei uns und in uns sein sollte und was wir nicht vergessen können.“

<sup>336</sup> 617AB. Seine Liebe umfaßt nicht nur die Sternenhede, Gras und Blumen. Gott vermißt die Menschen, „vor deren Eitelkeit und Hochmut er sich zurückgezogen hat und die er nun mit wehem Herzen leiden sieht unter dem Gericht, das sie sich selbst zugezogen haben. Er möchte in einer erlösten und befreiten Menschheit sein größtes Werk vollenden, größer als die Wunder des Ozeans, des Himmels und der Erde.“ (bis 617C)

<sup>337</sup> 617C

<sup>338</sup> 617D-620C Zweiter Teil

<sup>339</sup> 617D. „Überall, wo man die Menschen zu ihrem Heil hat zwingen wollen, mischte sich der menschliche Unverstand, die menschliche Selbstsucht ein und verdarb alles, bei denen, die herrschen und bei denen, die gehorchen sollten. Mit Macht und Zwang ist das Wunder der Erlösung der Menschen aus ihrem großen und kleinen Wirrwarr nicht möglich.“ (617Df)

Belehrung und Schulbildung haben ebensowenig etwas zu bessern vermocht an der Menschheit. „Den großen Übeln der Menschheit, der Lüge und dem Übermut und dem schlechten Willen, ist mit noch so guter Schulbildung, mit noch so eifriger Zeitungspropaganda nicht beizukommen.“<sup>340</sup> „Es wird uns alles das nichts helfen, wobei wir doch im Grunde die gleichen alten Menschen bleiben. Es wird uns alles das nicht herausretten aus dem Gericht, wobei die alte, traurige Geschichte von Adam und Eva nicht umgekehrt wird. Es wird uns alles das nicht erlösen, wobei der Weg der Neugier und der Üppigkeit und des Hochmuts Gott gegenüber fortgesetzt wird nach alter oder neuer Manier, statt daß eine neue Richtung hineinkommt in das Leben unserer Seele.“<sup>341</sup> So haben wir Gottes Heimkehr nötig. „Gott ruft uns zurück zur Demut, in der der Anfang aller Kraft liegt für uns Menschen.“<sup>342</sup> Tiefer vordringend erkennen wir die scheinbar unüberwindlichen Sorgen, Schmerzen, Hindernisse unseres Lebens als „väterliche Strafe und darum Mahnung und Einladung, uns anders zu stellen zu dem Herrn unseres Lebens“.<sup>343</sup> „Und nun durchzittert uns das erste befreiende Gefühl: ich kann, ich will mich anders stellen, Gott und Mensch können nicht mehr zwei sein, ich kann und ich darf nicht mehr mein Ich, mein kleines Ich meinem großen Gott gegenüberstellen, mich wehren gegen ihn, aus dem alles Leben strömt.“<sup>344</sup> Auf diesen guten Anfang in demütiger Unterordnung (oder Entschluß zu Umkehr und Buße)<sup>345</sup> folgt der Entschluß zur guten Tat,<sup>346</sup> zu einsichtig-williger Kreuzesnachfolge und zur Selbstverleugnung.<sup>347</sup> Mit solcher Heimkehr Gottes kehrt in der Seele auch die Ruhe des Paradieses wieder ein; einig mit dem, der allein Macht über uns hat, kann nichts mehr erschrecken.<sup>348</sup> Nun erfahren und wissen wir, was der Sinn des Lebens ist: „Leben in Harmonie und Einheit und fröhlichem Frieden mit den Kindern Gottes, mit den Menschen, die mit uns gemeinsam den ewigen Vater haben.“<sup>349</sup>

Ausführlich hat der zweite Teil der Predigt die Heimkehr Gottes als die Umkehr unseres Abfalls von Gott und die Wiederkehr des Paradieses beschrieben; der dritte<sup>350</sup> erklärt, daß die Heimkehr Gottes in Jesus geschieht. Redet uns das Weihnachtsfest von Jesus, „was ist denn

<sup>340</sup> 618A. Forts: „Den Völkern da draußen an unserer Grenze, die sich jetzt so ineinander verbissen haben, fehlt es wahrhaftig zum wenigsten an feiner Bildung. Aber selbst ihre feinsten, besten Köpfe stehen nicht über dem Wirrwarr. Und sind wir etwa besser geworden – ich meine jetzt ernsthafter, fröhlicher, glücklicher durch die bessere Schulung und Aufklärung, die wir haben unseren Vorvätern gegenüber?“

<sup>341</sup> 618BC

<sup>342</sup> 618CD. Forts: „Das Äußerliche verleidet uns an so manchem, wo wir mitgemacht. Unbedeutend kommt uns vor, was uns vorher so wichtig gewesen war. Und das Verderbliche tritt uns vor Augen an der Richtung, in der wir bisher gelaufen waren. Das ist das erste ferne Grüßen des heimkehrenden Gottes.“

<sup>343</sup> 618Df

<sup>344</sup> 619A. Forts: „Wie Schuppen fällt es von unseren Augen: wie konnte ich nur so lange mir selber zuleid leben? wie konnte ich in die steinige Wüste hinauslaufen, während schönes, sonniges Land dicht vor mir liegt? Und die Freude überfällt uns nach der langen Entbehrung, die Freude an dem, was gut und göttlich ist, was groß ist und wahr, was Liebe heißt, herzliche Fröhlichkeit.“ (bis 619B)

<sup>345</sup> 618CDf

<sup>346</sup> 619C. „Nun entsteht in uns der Wille zur guten Tat, der nicht mehr fragt: wie kommts heraus?, sondern: was ist Recht?“

<sup>347</sup> „Nun geht es an das fröhliche völlige Opfern des eigenen Willens, der eigenen Gedanken, der eigenen Wünsche. Wir wissen ja: was Ich ist, das ist nicht frei, nicht sonnig, nicht fruchtbar. Gott muß herrschen. Was Brauch ist und was alle Welt tut, das kann nicht mein Segen sein, es darf keine Macht mehr haben über mich.“ (619D)

<sup>348</sup> 620A

<sup>349</sup> 620A. Forts: „In Harmonie und Einheit und Frieden lebt auch der Wald, leben die Tropfen im Weltmeer, leben die Ähren im Kornfeld. Sie können nicht ohne einander und nicht gegeneinander sein. Auch die liebsten Kinder Gottes, die Menschen, können nicht ohne, nicht gegeneinander sein. Sie sind dazu geschaffen, sich freundlich in die Augen zu sehen, sich warm die Hand zu geben, sich aneinander zu freuen, einander zu helfen und zu tragen. Der Sinn ihres Lebens ist die Liebe. Denn Gott ist die Liebe. Wenn Gott ganz und bleibend heimgekehrt ist zu ihnen, dann leben sie still und vergnügt in der Liebe. Die Liebe hat sie von sich selber frei gemacht. . . Die Liebe verwandelt diese Welt aus einem Tal des Jammers in ein Tal der Freude. . . Mit der Liebe kehrt das Paradies wieder, . . – Das ist Gottes Heimkehr nach Zion.“ (bis 620C)

<sup>350</sup> 620D-621D

*Jesus*, seine Botschaft, sein Leben, sein Sterben anderes als eben die Heimkehr Gottes uns zum Heil?“ Wer Jesus sieht, der sieht den Vater, „wie er sich zu uns neigt, uns die Hand reicht und herausführt aus dem selbstgebauten Gefängnis.“<sup>351</sup> Und im Bilde Jesu „sieht“ er diesen Vater nicht nur, „sondern er spürt und erfährt, und erlebt ihn.“<sup>352</sup> Wenn Jesus die Armen, Betrüben, Bedrückten, Sehnsüchtigen seiner Zeit anredet wie der Prophet die Trümmer Jerusalems, so redet er sie „damit an als solche, die Gott schon von weitem begrüßt hat, weil er zu ihnen kommen will.“<sup>353</sup> Und Jesus „läßt uns einfach etwas davon erleben, wie das ist, wenn Gott zu uns kommt. Oder ist nicht so? Spüren wir nicht: an dem Geist, den dieser Mann an sich trug, werden wir genesen?“<sup>354</sup> „Das alles ist nicht Traum, sondern Erfahrung, Erfahrung von Tausenden.“ Auch die Predigthörer durften schon daran teilnehmen. „Auch in unser Leben hat er schon etwas gebracht von den fernen Grüßen des heimkehrenden Gottes.“<sup>355</sup> Der Prediger erinnert an das zu Anfang dem Propheten folgend gemalte Bild jubelnder Trümmer: „Wo er (Gott) Meister wird, wo man die Weihnachtsbotschaft hört, da wird das alles wahr, was wir zu Anfang gesagt haben. Es könnte schon morgen wahr sein, wenn wir wollten!“ – Schließlich<sup>356</sup> dienen die vom Propheten erwähnten Boten dazu, von der erspürten Aussicht des Kommens in den Augenblick des vertrauensvollen Gottesgehorsams zu leiten: Boten des Kommenden sind ein lichter Gedanke, „eine Gelegenheit zu guter Tat“ oder ein anderes. „Selig bist du, arme Welt, sie verkündigen dir Frieden, sie sagen dir: dein Gott ist König!“

*Predigt Nr 251 vom 20. Dezember (IV. Advent) 1914:*<sup>357</sup> „In zwei Sprachen redet Gott mit uns.“ beginnt der Prediger unverfänglich, korrigiert sich aber sofort, womit er ahnen läßt, daß er keinen alltäglich-gewöhnlichen Unterschied im Auge hat: „Nein – wir wollen es gleich von Anfang an wahrheitsgemäß sagen: zwei Sprachen Gottes mit uns meinen wir zu hören.“<sup>358</sup> Wovon er zu handeln gedenkt, verrät der Prediger damit, ist nicht einmal ein gewöhnlicher handfester Gegensatz oder Widerspruch, sondern darüber hinaus die noch schwierigere Frage von Schein und Wahrheit. Die Sprache des Krieges und die Sprache des Weihnachtsengels, der zu den Hirten auf dem Felde redete, sind denn auch nicht zwei Sprachen, die man leicht lernt, nebeneinander her gebraucht, mühelos von der einen in die andere wechselnd, vielmehr zwei Welten, die einander in Frage stellen. – Wenige Tage vor der Weihnacht sollen die versammelten Safenwiler zunächst die Rede des Weihnachtsengels hören, der „die Freundlichkeit und Barmherzigkeit“ Gottes verkündigt:<sup>359</sup> „Gott hat uns lieb“<sup>360</sup>, und so gibt er

<sup>351</sup> 620D. „Der sieht ihn (den Vater), der Kraft genug hat, alle Fesseln zu sprengen, und Reichtum genug, alle glücklich zu machen.“ (620Df)

<sup>352</sup> 621A. „Und wer Jesus sieht, der sieht den Vater nicht nur, sondern er spürt . . .“

<sup>353</sup> 621A. Forts: „Und er sagt auch zu uns: selig seid ihr! er hält uns keine Sündenpredigten, er kritisiert uns nicht, er macht uns nicht die Moral und schreibt uns keine Paragraphen vor. Er läßt uns einfach etwas davon erleben, wie das ist, wenn Gott zu uns kommt.“

<sup>354</sup> 621B. Forts: „Seine Worte werfen Licht in das Dunkel unseres Lebens? Sein Kreuz richtet uns auf in unseren Ängsten und Bedrängnissen und zeigt uns den einfachen, frohen Weg des vollen Gottesgehorsams? Ists nicht so, wenn wir ihm gegenüberstehen, beginnt etwas von jener stillen, heiteren Friedlichkeit uns zu erfüllen, sodaß wir so vieles vergessen können, sodaß wir so viel Neues, Herrliches entdecken, sodaß über alles, was vor uns und um uns ist, ein klares, fröhliches Licht fällt.“

<sup>355</sup> 621C. „O, und wie viele Erfahrungen sind noch bei ihm zu machen, wieviel Erlösung kann und will er noch bringen ins Kleine und Große unseres Menschenlebens!“ (621D)

<sup>356</sup> 621D-622B Vierter Teil und Schluß.

<sup>357</sup> 622-632 zu Jes 54, 9-10 („Solches soll mir sein wie das Wasser Noahs, da ich schwur, daß die Wasser Noahs nicht mehr über den Erdboden gehen sollten. . . ; aber meine Gnade soll nicht von dir weichen, und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen, spricht der Herr, dein Erbarmer.“). Noch am gleichen Tag gibt Barth eine Zusammenfassung der Predigt des Vormittags in einem Brief an Helene Rade, Braut des Bruders Peter. (BwR 127CD)

<sup>358</sup> 623A

<sup>359</sup> 623B. – 623B-626A Erster Teil.

<sup>360</sup> 623B. Für das jedem Hörer Begreifliche deutet der Prediger, um zu zeigen, wie ernst er dies meint, mit wenigen Sätzen die philosophisch-theologische Begründung und den Zusammenhang an. „Er (Gott) ist unser Ursprung und

sich uns in Christus zu erkennen. „Christus offenbart uns den Sinn unseres Lebens.“<sup>361</sup> Der Sinn, das Wesentliche unseres Lebens ist nach Gottes Willen: „Rein sein, offen sein miteinander und zusammenhalten, frei sein von allem, was euch gefangen nehmen könnte, fröhlich sein wie die Kinder; Böses leiden können, um Gutes zu tun. Und das ist Gottes Ziel: die ruhige Seligkeit und Sicherheit und Kraft eines solchen Lebens. So lebt Gott selber von Ewigkeit zu Ewigkeit, in solchem Paradies will er auch uns leben sehen.“<sup>362</sup> „Selig im Willen Gottes!“ So zeigt uns Jesus Gott, mit Worten und in seinem Leben, und lädt uns ein zur Nachfolge.<sup>363</sup> Und die ihm folgten, „haben tatsächlich noch immer ein neues Leben gefunden, das sie um nichts mehr preisgegeben hätten.“<sup>364</sup> Darum ist das Kind in der Krippe „der Mann, der uns Gott nahe bringt und uns zu Gott hin.“<sup>365</sup> Durch das Wirken dieses Christus ist sodann „auf Erden *ein verborgenes Reich* des Geistes und der Liebe gestiftet.“<sup>366</sup> „Dieses Reich breitet sich aus durch den stillen, persönlichen Einfluß der Geister aufeinander. Es gewinnt die herrlichsten Siege da, wo scheinbar alles voll Finsternis ist. Es geht einer Vollendung entgegen, und wenn noch so sehr die Welt voll zu sein scheint von seinem Gegenteil. Zuletzt muß die Liebe Christi die anderen Einflüsse und Strömungen unter den Menschen brechen, zuletzt muß es sich zeigen, daß die Macht Gottes die größte Macht ist im Leben.“<sup>367</sup> Wer davon weiß, „der wartet getrost darauf, daß Gott es gut machen wird, und ist im Warten selig.“<sup>368</sup> Dieses Wesen und Werk Gottes meint der Prophet, wenn er von der Gnade des Erbarmers und dem Bund seines Friedens spricht. „Wenn wir doch Gott *nur von dieser Seite* kennen, nur diese Sprache seiner Freundlichkeit und Barmherzigkeit gegen uns hören würden . . .!“ Die Weihnacht wäre dann nicht „ein einzelnes besonderes Fest . . . im Jahr, sondern immer würde uns vor Augen stehen, „alles Gute, das er an uns getan hat und tut.“<sup>369</sup>

„Aber nun redet Gott scheinbar noch eine ganz andere Sprache mit uns in dem *Krieg* da draußen, eine Sprache, die viel lauter vernehmbar ist, als was er in der Weihnachtsbotschaft zu uns sagt.“<sup>370</sup> „Die Tatsachen des Lebens zeigten uns Gott immer von einer ganz anderen Seite“,

---

unser Ziel. In unserer Seele spiegelt sich sein herrliches Bild.“ Daraus folgt: „In unser Menschenleben soll hinein sein Gottesleben. In unserer Gemeinschaft will er selber Gestalt annehmen.“ Die Welt mit ihrer Ordnung zeugt von seiner Güte und Weisheit; deutlich erläuternd wie selten nennt der Prediger den Menschen den Mittelpunkt der Schöpfung. Langsam „von Stufe zu Stufe,“ führt Gott das Menschengeschlecht der Reifung und der Vollendung entgegen. „Alles aus Gott und zu Gott hin.“ (623CD)

<sup>361</sup> 623D. „Er (Christus) sagt uns, was hinter dem Sichtbaren, Äußerlichen verborgen ist, was das Wesentliche, die Hauptsache ist mitten in all dem Kleinen und Zufälligen unseres Daseins.“ Christus zeigt uns Gott als freundlichen und barmherzigen Gott, als Güte und Wohlwollen. (623D)

<sup>362</sup> 624A

<sup>363</sup> 624B

<sup>364</sup> 624B. Forts: „Die sich von ihm auf die Höhe führen ließen, die verlangten nichts Bessers mehr, weil sie bei ihm einen unerschöpflichen Gottesreichtum und unüberwindliche Gotteskräfte fanden.“ Wir würden ohne Jesus Gott (wieder) verlieren, „während wir *mit* Jesus in der Beugung unter ihn (Gott) und im Anschluß an ihn (Jesus) immer inniger mit Gott eins, immer stärker und freudiger in seinem (Gottes) Dienst werden.“ (624C)

<sup>365</sup> 624C

<sup>366</sup> 624CD. Forts: „Das ist überall da in den Herzen, wo ein Samenkörnlein von seiner (des Christus) Art zu Boden gefallen und eine Stätte gefunden hat.“ „Dieses Reich ist mitten unter uns, obgleich es nicht sichtbar ist. Zu diesem Reich ist jeder von uns berufen, und wenn er der Geringste und wenn es auf den krümmsten Wegen wäre.“ (624D)

<sup>367</sup> 624Df. Forts: „Wer das versteht und glaubt,“ der weiß, warum die Lichter des Weihnachtsbaumes brennen, „der freut sich auf die Helligkeit, die da sein wird, wenn das Reich einmal zu allen und zu allen ganz und herrlich gekommen sein wird.“ (625AB)

<sup>368</sup> 625B. Forts: „In dem allen treibt Gott sein Werk: in dem stillen Leben der Seele, die ihren Gang geht durch die Welt, von seiner Hand geleitet; in der Offenbarung seiner Heiligkeit und seines Wohlwollens durch Jesus Christus, im Kommen seines Reiches durch alles Dunkel der Zeiten. In dem allen macht Gott sich selber Ehre, er zeigt sich uns als der, der er ist, in seiner ganzen Größe und Tiefe. Das alles ist seine Gnade gegen uns und der Bund des Friedens, den er zwischen ihm und uns aufgerichtet hat.“

<sup>369</sup> 625CD-626A

<sup>370</sup> 626A; „scheinbar“! 626A-629D Zweiter Teil der Predigt. Forts des obigen Zitats: „Nicht erst jetzt, nicht nur im Krieg redet er diese andere Sprache. Auch andere Jahre war es so. Die Tatsachen des Lebens zeigten uns Gott immer von einer ganz anderen Seite. Wir sehen [lies: sahen!] die Menschen irren und fehlen und stolpern und fallen,

und „wir sahen das Reich des Elends und der Sünde unter den Menschen unvergleichlich viel stärker und größer als das Reich der Seligkeit und des guten Willens“, sodaß die Frage sich nahelegte: „Ists denn Gott Ernst mit der Weihnachtsbotschaft?“ „Im Krieg“, in dem diese Weihnacht zu feiern ist, „ist ja alles das beieinander, was uns auch sonst als traurige, böse Wirklichkeit des Lebens die Weihnacht verleiden möchte: die falsche, törichte Lebensrichtung, in der sich die ungeheure Mehrzahl der Menschen befindet und von der wir uns mit aller Gewalt mitgerissen fühlen, ob wir wollen oder nicht. Die schreckliche Unwahrheit, daß die Völker und die Einzelnen meinen, Böses tun zu müssen, damit Gutes daraus werde. Der Stillstand oder Untergang aller hohen Gedanken und Bestrebungen in einer allgemeinen Flut von Eigenwillen und Haß. Schließlich das namenlose Elend, der herzerreißende Jammer Unzähliger, die das alles zur Folge haben muß.“<sup>371</sup> Sollen wir auch das letztere alles „von Gott annehmen“, so stehen wir vor dem „entsetzlichen Widerspruch, daß Gott jetzt sagt: Friede auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens! und jetzt: Krieg rundum auf der Erde unter allen Völkern, unter Christen und Heiden“.<sup>372</sup> Angesichts dieses Widerspruchs scheint es dem Prediger nur zwei Möglichkeiten zu geben: Der erste Teil der Predigt muß widerrufen werden; daß Gott uns lieb habe, „das sind schöne Träume, der Krieg ist *die wahre Stimme Gottes*“.<sup>373</sup> „Sollen wir so denken? Oder wollen wir uns dabei beruhigen: Gott redet nun einmal wirklich *zwei Sprachen*“?<sup>374</sup>

Eine zweite Sprache neben der ersten? Neben der Offenbarung seines Herzens eine solche in der rauhen Wirklichkeit und auch seine Sprache? Daß Gott in der Tat zweierlei Sprachen rede, scheint dem Prediger die verbreitete gefährliche Annahme, gegen die er sich nun insbesondere wendet. „Unzählige feine, fromme Menschen, liebe Freunde, klammern sich an dieser Weihnacht daran, daß Gott wirklich zwei Sprachen spreche mit uns Menschen.“ Denn „wir leben nun einmal in zwei Welten; in der Welt, die anfängt mit den Worten: euch ist heute der Heiland geboren!, und in der anderen, in der es heißt: ihr müßt heute für die Macht und Ehre unseres Vaterlandes schießen, schlagen und stechen! oder in der es in gewöhnlichen Zeiten heißen würde: ihr müßt heute euren Vorteil wahrnehmen, Geld verdienen, vorwärts kommen, eine Rolle spielen. Beide Sprachen, beide Welten, sagen sie uns, müssen sein und haben ihr Recht – die eine für das Herz, für die Gesinnung, für den Weihnachtsabend; die andere für das Leben in der harten Welt da draußen. Gott trägt schließlich die Verantwortung dafür, daß er auf zwei so verschiedene Weisen mit uns redet; er mag zusehen, wie er beides einmal in eines

---

die eigentlich zu Gott hingehören sollten, und wir mußten uns sagen, daß wir auch zu diesen armen Menschen gehören. Wir sahen hinaus in eine Welt, in der gleich ungeheuren Schlangen oder Drachen die Kräfte des Bösen wirksam waren: die Trägheit, die Lüge, die Selbstsucht.“

<sup>371</sup> 626A-D

<sup>372</sup> 627A. Diese „ganz, ganz andere Sprache“ ist auch im Zeitungsblatt zu vernehmen, „das zuhause neben unserer Bibel auf dem Tisch liegt“. Nur mit „tiefem Weh“ ist diese „ganz andere Sprache des wirklichen Lebens“ zu vernehmen. „Der Gedanke an den Krieg bringt uns ja nur zum Bewußtsein, wieviel Trauriges und Böses in unserem Leben überhaupt ist, in deiner und meiner Seele, in unserer Familie, in unserem Dorfe.“ (627B)

<sup>373</sup> 627B. Forts: „So ist die Welt und das Leben: rauh und wild, voll Lüge und Jammer, voll Gewalt und Entsetzen. Und das ist der Sinn des Lebens, daß man sich durchschlägt in dieser bösen Welt, so gut man eben kann, daß jeder für sich sieht, weil ihm auch niemand hilft. Der Stärkste hat recht, und der Rücksichtslose ist der Gescheiteste. Traurig, daß es so ist, aber es ist so; ein Tor, wer etwas anderes erwartet von den Menschen; ein Narr, wer sich selber anders einrichtet als eben auf Klugheit, und wemns damit nicht geht, auf Gewalt. Gott selber ist nun einmal ein unbegreifliches Schicksal, das über der Welt waltet, und offenbar will er, daß auch wir uns danach einrichten!“ (bis 627D)

<sup>374</sup> 627D. Die Sprache, die die Hirten auf dem Felde hörten, mögen „nach ihnen noch allerlei gute fromme Seelen“ hören, „fernab vom Getümmel der Welt“; auch wir mögen sie hören, „wenn die Kinder ahnungslos ihre Weihnachtslieder anstimmen, und auch sonst etwa in einzelnen gerührten Momenten, wo wir dem Gott der Liebe recht geben müssen“. Ansonsten gilt die Sprache „der rauhen Wirklichkeit, in der wir nun einmal leben, in der das Geld gilt und die großen Kanonen und die noch größeren Worte; die Wirklichkeit, in der es in Gottesnamen notwendig ist, schlau und stark zu sein“. (bis 628A)

zusammenbringt.<sup>375</sup> „Zwei Welten! Zwei Sprachen!“ Doch ist es auch „wahr“, „daß Gott zwei Sprachen mit uns redet? Daß er uns jetzt sagt: Liebe! und jetzt: Haß! – jetzt: Friede! und jetzt: Gewalt! – jetzt: Geist! und jetzt: Kanonen! Redet Gott dies Doppelsprache mit uns, sodaß wir ihm dann mit einem Doppelleben antworten dürften oder müßten?!“<sup>376</sup> „Wenn das wahr wäre,“ lautet der Einwand des Predigers, „dann wäre Gott ein Lügner, denn nur ein Lügner kann zwei Sprachen reden.“ Der Prediger versteht das so: „Dann würde er uns ja mit der einen Hand in eben das hineintreiben, woraus er uns mit der anderen erlösen will.“ Wir wären dazu verdammt, „hoffnungslos für immer zwei Wesen zugleich zu sein, zwei Wesen, die sich nicht miteinander versöhnen können“.<sup>377</sup> Der Sinn des Lebens kann nicht sein, „zu beten zum Gott der Liebe und im selben Moment zu hassen und zu unterdrücken; selig zu sein im Inneren der Seele und zugleich unselig zu sein und zu bleiben in einer Welt, die von Gott leer ist“.<sup>378</sup>

„Aber Gott redet nicht zwei Sprachen, . . . , so wenig als es zwei Götter gibt. Gott redet nicht miteinander das Evangelium der Weihnacht und das Evangelium der gepanzerten Faust und des großen Geldsacks.“<sup>379</sup> Gott weiß nur von Liebe, und nur sein Wort in Jesus Christus gilt. „Das Reich des Geistes und der Liebe ist der eine und einzige Zweck seines Willens.“<sup>380</sup> Vernehmen wir zwei Sprachen, so ist ein „ungeheures Mißverständnis“ die Ursache. Gottes Worte „verwandeln sich in unseren Ohren in ganz andere Worte. Gott sagt uns Wahrheit!, wir aber machen daraus: meine Wahrheit, die Wahrheit, die mir paßt!“<sup>381</sup> Das Mißverständnis entstand dadurch, „daß wir vor und hinter die lauterer Worte Gottes die unlauderer Wörtlein: Ich und Mir und Mich und Mein und wie sie alle heißen, gesetzt haben.“<sup>382</sup> Wir können Gott nicht mehr

<sup>375</sup> 628BC. Denen, die so denken und reden (in Deutschland nämlich, wie durchscheint), gesteht der Prediger zu, daß sie es tun, weil sie in ihrer Seelennot „keinen anderen Ausweg wußten“; und die Schweizer würden als kriegführendes Volk wohl ebenso reden. Reden sie doch schon jetzt so, was das Geld betrifft: „Du sollst den Herrn deinen Gott über alles lieben! und: du sollst kratzen und raxen was du kannst! Zwei Welten! Zwei Sprachen!“ (628Df; vgl 43D.201f)

<sup>376</sup> 629A. Forts: „Noch einmal: wir wollen die Gefühle und Überzeugungen derer achten, die in bitterer Not zu dieser verzweifelter Lebensansicht gekommen sind; aber mit aller Kraft wollen wir uns dagegen wehren, als ob das nun die Wahrheit sei.“

<sup>377</sup> 629B. Die Menschen aber müßten folgerichtig die beiden Gottesstimmen „zwei ganz verschiedenen Göttern“ zuschreiben gleich den alten Persern, sodaß die Menschen „grauenvoll eingekeilt“ wären. Dann täte man besser, allen Glauben von sich zu werfen. (629C)

<sup>378</sup> 629D. Es kann für den Prediger nur einen (absoluten) Willen Gottes geben, dem die Welt ebenso untertan ist wie sie von ihm abhängt: „Was hätte ein Gott für einen Wert, der mit dem gleichen Willen unsere Befreiung und Erlösung wollte und unsere Gefangenschaft und unser Elend? Wir müssen wahrhaftig auch die begreifen, denen man immer sagte: so ist Gott! so ist das Leben! und die darüber allen Glauben an etwas Höheres verloren haben.“ (629D)

<sup>379</sup> 629Df. – 629D-632CD dritter Teil der Predigt. – Zu „Evangelium der gepanzerten Faust“ s GA III 3,52CD (Anm 13 zu 51A): Barth zitiert Naumann. – Forts des Zit oben im Haupttext: „Wenn wir wirklich beide Sprachen hören, so liegt es nicht an Gott, sondern an uns.“

<sup>380</sup> 630A. Forts: „Wo hören wir denn Gott anders reden mit uns? Etwa in unserem Gewissen? Etwa in der Natur? Etwa in der Bibel und in der Geschichte? Etwa in den Erfahrungen, die wir auf dem Wege des Gehorsams gegen ihn machen? Sagt uns nicht alles, was wir von Gott überhaupt wissen können, daß er die Liebe ist – wenn wir mit feinen Ohren genauer hinhören wollten!“

<sup>381</sup> 630B. Forts: „Gott sagt Recht!, wir aber hören: mein Recht, das Recht, das ich haben muß gegen alle anderen! Gott sagt: Liebe!, und wir hören und verstehen: ja, Liebe, Liebe für mich, das habe ich nötig, das möchte ich gerne! Gott sagt: Kraft!, und wir machen daraus: Kraft meines Armes, meiner Gescheitheit, meines Geldes, meiner Kanonen! Gott stellt uns Christus hin als Erlöser und Versöhner; wir antworten: ja, Christus, so wie ich ihn verstehe, soviel als ich von ihm haben will, machen uns unser eigenes Christentum zurecht, setzen sein Kreuz auf unsere Fahnen, als ob wir allein seine Jünger wären, und heften es uns auf die Brust, als ob wir in seiner Nachfolge den Feind erschlagen hätten. Und wenn uns Gott redet von seinem Reich und seiner Macht, so hören wir ihn wohl, aber flugs machen wir daraus: unser Reich und unsere Macht, und aus der Hoffnung, daß er groß werden muß, wird die Hoffnung, daß wir riesengroß sein werden. So mißverstehen wir Gott.“ (bis 630D) Die Worte tönen auch noch göttlich, weil sie ihren göttlichen Ursprung nicht verleugnen, sind aber „vergiftet“ durch das Mißverständnis, verdorben durch den Abfall vom Göttlichen zum Eigenen. (631A)

<sup>382</sup> 631A; vgl 516AB.

hören, wie er wirklich redet, weil wir „vom Göttlichen zum Eigenen“ abgefallen sind, „aus dem sie (jene Wörtlein) hervorgegangen sind“.<sup>383</sup> „Und fortan müssen wir jene doppelte Sprache Gottes hören, die Sprache der Weihnacht und die Sprache des Krieges, die erst in unseren Ohren entstanden ist. Fortan müssen wir in zwei Welten leben, in der Welt Gottes und in der Welt der Habsucht und des Hasses, die wir uns selbst geschaffen haben.“<sup>384</sup> „Wir mißverstehen ihn mit voller Absicht und müssen nun die Folgen tragen. Wir müssen uns nun beugen unter das Gericht, das wir durch unseren Abfall über unserem Haupt zusammengezogen haben. Wir müssen Gott nun wirklich so sehen und hören, wie wir ihn sehen und hören wollen: als einen schrecklichen, fürchterlichen Gott von Blut und Eisen, als einen Höllengott, der seine Kinder von einem Entsetzen ins andere schleudert.“<sup>385</sup> Der Prediger ist weit davon entfernt, diese Karikatur ernst zu nehmen; zwei Sprachen sind ihm so wenig denkbar wie zwei verschiedene oder gar einander entgegengesetzte Götter. „Gott ist nicht so. Gott haßt und zürnt und vernichtet nicht. Wir aber müssen ihn nun so sehen und erleben, und das Weihnachtslichtlein mag uns neben seiner Glut als ein gar schwaches Lichtlein erscheinen. Es ist unsere Schuld, unsere gewaltige Schuld.“<sup>386</sup> „Gott ist nicht so.“ „Aber nun spricht Gott, Gott, so wie er wirklich ist: Solches soll mir sein wie das Wasser Noahs, . . .“ Und der Prediger verliest das Textwort der Predigt noch einmal von Anfang bis Ende. „Gott *bleibt* sich selber gleich“, Gott, wie er Ursprung und Ziel ist. „An seiner Wahrhaftigkeit gegen uns verändert sich nichts, wie wir uns auch stellen mögen.“ bekräftigt der Prediger. „Und wie düster und schreckhaft die Welt aussehen mag durch unsere Schuld, der Herr dieser Welt zeigt uns immer das gleiche freundliche Angesicht, wenn wir ihn suchen.“<sup>387</sup> Der ewige Grund der Welt bleibt in Ewigkeit Liebe, das Friedenswort des Engels gilt.<sup>388</sup> – „Und der Krieg?“<sup>389</sup> Darauf antwortet der Prediger: „Ja, das alles *ist* freilich, wir können es ja mit Händen greifen.“ Die Weihnacht aber bewirkt, da das Friedenswort des Engels gilt: „Das alles *ist* im Grunde *nicht*.“ Was mit Händen zu greifen wirklich ist, „*ist* im Grunde *nicht*. Es *ist* nur, weil wir Gott mißverstanden haben.“<sup>390</sup> „Es ist nichts, was Wahrheit wäre gegenüber der Liebe Gottes.“ Der Beschluß ist, daß wir Gott so treu entgegensehen müssen, wie er treu ist.<sup>391</sup>

(1) Der Prediger stellt einander gegenüber: die Sprache der göttlichen Liebe und die des menschlichen Eigenwillens und der Selbstsucht. (2) Die Sprache der göttlichen Liebe, in Gottes Wesen begründet und durch Jesus offenbart, bedeutet ein neues Leben und ein verborgenes (inneres) Reich des Geistes und der Liebe, dessen Zugehörige im Warten selig sind. (3) Die Tatsachen des Lebens, vollends der Krieg, tragen und zeigen die Merkmale des Gegenreiches: falsche, törichte Lebensrichtung (durch Trägheit, Lüge, Selbstsucht); Gutes soll durch Böses erreicht werden; Eigenwille, Haß statt geistiger Bestrebungen (im Krieg).

(4) Die Frage der Predigt ist, ob Gott die beiden Sprachen mit- und nebeneinander führt, beide Welten nach Gottes Willen bestehen. Die Antwort lautet: (a) Die Menschen wären für immer hoffnungslose Doppelwesen und hätten in einem unversöhnlichen Widerspruch zu leben. (b)

<sup>383</sup> 631A. Forts: „Wir können Gott nicht mehr hören, so wie er wirklich redet, weil wir uns selber heimlich zum Gott erhoben haben. Gott sagt uns nichts anderes, als daß er uns lieb hat, daß er Gemeinschaft mit uns haben will. Wir aber haben unseren Ursprung und unser Ziel vergessen und sehen bloß, was unser Eigenes ist.“ Zu „unseren Ursprung“ vgl. 623B.

<sup>384</sup> 631BC. Forts: „Gott ist getreu und wahrhaftig, wir aber sind untreu mit dem, was er uns gibt.“

<sup>385</sup> 631C

<sup>386</sup> 631D

<sup>387</sup> 631Df

<sup>388</sup> 632AB. „Was die Weihnacht uns verkündigt, das gilt. Und das wird triumphieren, wenn auch vielleicht auf ganz andere Weise, als wir jetzt ahnen.“ (632B)

<sup>389</sup> 632BC. Forts: „Und die schweren dunklen Mächte der Lüge und der Selbstsucht in der Welt? Und unser großes und kleines Elend? Und all die Wehmut und Streiterei in unserem Leben?“

<sup>390</sup> 632C. Forts: „Es *ist* nur, wie eben ein Schatten ist oder ein falscher Reflex. Es ist nichts an ihm selber. Es ist nichts, was Wahrheit wäre gegenüber der Liebe Gottes. Wir hören da nur eine falsche Sprache Gottes. Das Böse und Traurige alles wird null und nichtig sein, wenn wir Gott richtig hören.“

<sup>391</sup> 632D

Gott wäre ein Lügner, weil er mit der einen Hand in das hineintriebe, woraus er mit der anderen erlösen will. Das heißt: ein Gott kann nur einen Willen haben und verfolgen; es wären sonst zwei Götter oder die Welt gottesleer. (c) Daraus folgt: „Das Reich des Geistes und der Liebe ist der eine und einzige Zweck seines Willens (des Willens Gottes).“<sup>392</sup> (d) Die Sprache der Tatsachen des Lebens und des Krieges als eine zweite Sprache Gottes und Welt Gottes zu verstehen, ist Mißverständnis, ist alleinige Schuld der Menschen. (e) Sind die Tatsachen des Lebens und der Krieg, ist die Welt des Bösen damit nicht geleugnet, so erklärt der Prediger sie doch als Schatten und Schein vor Gott und im Grunde nicht bestehend, ja „null und nichtig“<sup>393</sup>, „wenn wir Gott richtig hören“, das heißt wenn wir (Menschen) sie dem Anspruch des Reiches des Geistes und der Liebe unterwerfen. (f) Dem entspricht, daß der Krieg als nicht vom Himmel gefallen, sondern die natürliche Folge des Tuns und Treibens der europäischen Völker erklärt wird; Selbstgericht – nach dem Willen Gottes.

(5) Welt (und äußeren Menschen) dem Reich des Geistes und der Liebe zu unterwerfen, bleibt Aufgabe des (inneren) Menschen. (6) Der Prediger stellt der Sprache der Liebe Gottes die ganz andere in den „Tatsachen des Lebens“, der „traurigen, bösen Wirklichkeit des Lebens“<sup>394</sup>, aufs höchste gesteigert im Krieg, zur Seite und gegenüber. (a) Von dieser anderen Sprache bestreitet der Prediger, daß sie die Sprache Gottes sei, und erklärt sie für die Sprache eines menschlichen Mißverständnisses. (b) Bei anderer Gelegenheit indes war dem Prediger beides sehr wohl Sprache Gottes. Galt ihm im August der Krieg für Gottes Bußruf, so erklärte die Predigt zum zweiten Advent die Bedrängnisse des Lebens für Gegenstand und Aufgabe der Kreuzesnachfolge (Selbstverleugnung!). (c) Die Bestreitung als Sprache Gottes in dieser Predigt zum vierten Advent geht ganz von der Sprache der Liebe Gottes als einzig denkbare aus unter der philosophisch-theologischen Voraussetzung des Gegenübers von ewigem Gott und vergänglicher Welt, Natur und Geist (bei vergrößertem Abstand derselben).

(7) Das eigentliche Problem dieser Predigt war aber auch keineswegs die Zweiheit dieses Gegenübers, sondern das vom Prediger als Zweiheit erfaßte Mit- und Nebeneinander beider Sprachen und Quellen als Verunreinigung der einen und einzigen Quelle, der allein wahren Sprache Gottes. (8) Barth spricht stellenweise zu den Safenwilern vom Kriege, als seien sie reichsdeutsche Zuhörer. Barth beschreibt ja das reichsdeutsche Christentum (Kirche und Theologie) dahin, daß es auf anstößig-unzulässige Weise in seiner Auffassung des Krieges zwei unterschiedliche Sprachen Gottes zusammen- und nebeneinanderstelle, damit die reine Liebe und Güte Gottes verdunkle, die Wirklichkeit verfälsche; er hatte das gleiche, eine „doppelte Wirklichkeit“, „Dualismus“, zuvor schon an Naumann kritisiert – und von Anfang an als halbes Christentum an seinen Safenwiler Predigthörern in der Schweiz, als Christentum kaum anzuerkennen. (9) In „Der Glaube an den persönlichen Gott“ hatte Barth auf den Persönlichkeit und Erhabenheit vereinigenden Begriff verzichtet.

*Predigt Nr 252 vom 25. Dezember (Weihnacht) 1914:*<sup>395</sup> Zwar ging eine Adventszeit vorher, doch wurde „die Weihnacht“ mit einer einzigen Predigt begangen in Safenwil. Die Bedeutung der Weihnacht ist, beginnt der Prediger, daß Gott uns das Geheimnis seines Willens hat wissen lassen.<sup>396</sup> Damit ist es „wahrhaftig etwas zum Frohmachen, was uns die Weihnacht zu sagen hat“,<sup>397</sup> und es ist der Tag nicht allein der „Frommen und Eifrig-Religiösen“; es geht auch „die Gleichgültigen und Aufgeklärten“ an „und die, welche aus irgendeinem Grund nicht gern in die Kirche kommen. Sogar die, welche das alles verachten“ oder lange nicht mehr darüber

---

<sup>392</sup> 630AB

<sup>393</sup> 632CD

<sup>394</sup> 626AB.CD

<sup>395</sup> 633-642 zu Eph 1,9 („Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens“)

<sup>396</sup> Die Zusammenkunft in der Kirche ist darum nicht alter Brauch, um nach einer Stunde gleichgültig weiterzugehen.

<sup>397</sup> 633AB

nachgedacht haben. Denn „was die Weihnacht bedeutet, bedeutet sie für uns alle, weil wir ja doch alle im Grunde die gleichen Fragen und Bedürfnisse haben.“<sup>398</sup> Und stehen wir vor dem Geheimnis des Willens Gottes, so stehen wir alle vor dem gleichen Geheimnis. „Was uns auch plagen und verbittern, ärgern und drücken mag, es liegt im Grunde daran, daß wir in dies Geheimnis nicht hineinschauen.“<sup>399</sup> – Das „Geheimnis des Willens Gottes“ könnte man „auch ganz einfach das Geheimnis des Lebens“ nennen.<sup>400</sup> Der Prediger beschreibt das Geheimnis unseres Lebens so: „Wir sehen nicht ohne weiteres klar vor Augen, worauf es im Leben ankommt, was denn nun gelten soll und worauf wir uns verlassen können; wir sehen es nicht so, daß wir es mit Händen greifen und erfassen könnten. Und das ist eigentlich die einzige große Ursache von allem menschlichen Leid und aller menschlichen Sünde: der höhere Wille, der über uns ist, und aus dem wir allein Leben und Freude und Stärke gewinnen können, dieser höhere Wille ist uns verborgen. Wir ahnen ihn wohl. Wir sehnen uns nach ihm. Wir fühlen auch unmittelbar, in welcher Richtung er etwa zu finden ist. Und wir suchen ihn auf den mannigfaltigsten Wegen. Jede lebendige Menschenseele ist auf dieser Suche.“<sup>401</sup>

Es ist ein ganzer Berg von Fragen, der uns von dem großen Geheimnis unseres Lebens trennt oder davon, wie „wir rechte Menschen werden möchten, rechte Menschen nämlich, deren Dasein von Friede und Freude in voller Genüge erfüllt wäre“.<sup>402</sup> Es ist verschiedenerlei, was uns von der Erkenntnis des Willens Gottes über unser Leben oder das rechte Menschsein trennt. Der Berg, der uns die Aussicht auf den Willen Gottes und den rechten Weg dazu versperrt, besteht zum ersten aus Dingen, die von außen in unser Leben treten wie Krankheiten, Familiensorgen, erlittenes Unrecht, Mühe des Alltags.<sup>403</sup> Andere tragen die Berge, die sie vom Willen Gottes absperren und diesen ihnen zum Geheimnis machen, in sich selbst, und sie sind durch ihr eigenes Wesen gegeben: Man nimmt alles zu schwer oder ist zu empfindlich und verwickelt sich unversehens in Streit; man erliegt Leidenschaften, Schwermut oder Leichtsinn.<sup>404</sup> Zum dritten macht allen miteinander der Krieg das Leben schwer wie noch nie.<sup>405</sup> Der Krieg bedrängt vor allem durch „die inwendige geistige Frage, die die Gegenwart uns stellt: die Frage, was denn eigentlich von uns, von der Menschheit zu halten sei, die bei all der sonstigen Entfaltung von sogenannter Zivilisation und Kultur noch immer meint, ohne diesen gegenseitigen Massenmord

---

<sup>398</sup> 633CD

<sup>399</sup> 634A

<sup>400</sup> 634B. – 634B-638BC Erste Hälfte der Predigt.

<sup>401</sup> 634Df. Forts: „Aber unendlich viel scheint sich angehäuft zu haben zwischen ihm und uns, ein ganzer Berg, vor dem wir ratlos stehen mit unseren Fragen: wie soll ich auch machen? wohin soll ich auch gehen? wie muß ich mich auch stellen, damit dieser höhere Wille, diese gewaltige Lebensmacht, auf die alles ankommt, mich finde und ich sie, damit mein Leben schön und tief werde und froh?“

<sup>402</sup> 635BC. Forts: „Aber wir wissen auch, wie unendlich viel zwischen diesem Wunsch und seiner Erfüllung liegt. Wie kommen wir hin zu dem, was uns zu solchen Menschen macht? Wie kommen wir hinweg über alles das, was uns das Menschsein gerade verleiden, verbittern, verekeln will? Wie kommen wir heraus aus dem bloßen Wünschen und Sehnen zum gegenwärtigen sicheren Besitz eines wahrhaftigen Lebens? Das ist das Geheimnis des Willens Gottes. Das ist das große Leid und die große Sorge des Menschenlebens.“

<sup>403</sup> 635D-636B. „Wieviele abgearbeitete, müde gewordene Menschen sind unter uns.“ (635D) „Was soll dieses andauernde Seufzen und Tragenmüssen, dieses ewige sich Abreiben und Aufreiben in kleinen, unangenehmen Erfahrungen? Was ist der Sinn dieses Daseins? Was will denn eigentlich Gott, wohin zielt der Wille, der hinter und über dem allen steht?“ (636AB)

<sup>404</sup> 636BC-637A. „O, was sind doch alle Leiden und Unglücksfälle, die uns von außen zustoßen mögen, gegen das Unglück, das wir selbst uns beständig bereiten!“ (636D) Stolz hindert daran, sich zu ändern, obgleich das Leid durch diese Art sich häuft. „Abgeschnitten fühlen wir uns von den übrigen Menschen, abgeschnitten auch von jener höheren Quelle des Lebens.“ (637A) Der Mensch sucht die Verantwortung bei dem, „der für das ganze Getriebe, in dem ich da drin bin, verantwortlich ist“: „Wie in aller Welt soll ich noch dazu kommen, ein Mensch zu werden, ein Mensch, dessen Dasein nicht wertlos und nicht leer, nicht verächtlich ist?“ (637AB)

<sup>405</sup> 637BC-638B. „Und zwischen uns allen und dem Willen Gottes steht jetzt das alles, was wir mit dem Worte ‚Krieg‘ zusammenfassen.“ (637B) Die eigene Bedrängnis könnte schärfer werden, das Herzeleid in den anderen Ländern erfordert Teilnahme.

nicht auszukommen.<sup>406</sup> Was die Zweifel weckt, kann „nicht anders sein, weil die Menschen nicht anders sind“. Und warum müssen die Menschen so denken und handeln?<sup>407</sup> „Wo ist der Wille Gottes, wenn die Welt das ist, was wir jetzt mit entsetzten Blicken sehen?“<sup>408</sup>

Zur anderen Hälfte der Predigt<sup>409</sup> übergehend, fährt der Prediger fort: „Meine Freunde, seht, alle diese Fragen und Klagen sind im Grunde *ein gewaltiger Irrtum*.“<sup>410</sup> „Der Berg, die vielen Berge, die wir aufgerichtet sehen zwischen uns und dem höheren Willen über uns, zwischen uns und jener Lebensmacht, auf die alles ankommt, diese Berge sind eigentlich nicht.“<sup>411</sup> Fragen und suchen wir, so steht der praktischen Konsequenz nichts im Wege: „Wir können sofort, heute noch beginnen, Menschen zu sein, zu leben im tiefsten und freudigsten Sinne.“<sup>412</sup> Denn was wir als verborgenes Geheimnis beklagten, ist längst keines mehr. „In *Jesus Christus* hat uns Gott sein Geheimnis eröffnet. Da ist der verborgene Wille über uns klar und offen an uns herantreten. . . Entscheidend wird uns da die Richtung gewiesen für unser Leben. Und endgültig werden wir da in Bewegung gesetzt auf unser Ziel hin.“<sup>413</sup> Die Macht über uns ist „das Gute in ewiger Herrlichkeit und Kraft“; die unverborgene Absicht Gottes ist: „Er will das, was er selber ist, uns Menschen geben.“ „Wir treten an seiner Hand ein ins Heiligtum, wir dürfen, von ihm geführt, wahrhaftig Menschen werden.“<sup>414</sup>

Wahrhaftig Menschen werden, „*wie soll das zugehen?*“<sup>415</sup> lautet daraufhin die Frage, die eigentliche Frage der Weihnacht, und darum auf die Verwunderung der Maria anspielend. Jesus tritt zu denen, die über von außen in ihr Leben kommenden Kummer zu klagen gehabt; zu den mit sich selbst Ringenden; er sagt: Ich kenne Tränen und Kummer; ich weiß, wie leicht man sich nachgibt. Und zu denen, die über der im Weltlauf, im Kriege zutage tretenden Rohheit der Menschheit an dieser irre werden, tritt Jesus und sagt: „Ich weiß noch etwas anderes!“<sup>416</sup> „Er sagt uns allen: der, der über allem steht, ist euer Vater, der es gut meint und gut macht. In allem, was ist und geschieht, bleibt das Gute und die Liebe zuletzt wahr; alles andere besteht nicht, ist nur vorübergehend, nur Schein.“<sup>417</sup> Jesus zerstreut alle die Fragen und Klagen, die als von Gott

<sup>406</sup> 637C. Forts: „(Der Menschheit,) die auf einmal und in tausend Zungen Hassen, Zerstören und Töten als etwas Gewaltiges verherrlicht, ja doch nicht scheut, auch das Göttliche in den Wirbel ihrer Leidenschaft hineinzuziehen, Blut zu vergießen im Namen der höchsten Ideale, im Namen Gottes. Ein ganzes Heer von Zweifeln will auf uns einstürmen . . .“

<sup>407</sup> 638Df. „Gibts überhaupt etwas Höheres, gibt es im Menschenleben wahrhaft so etwas wie Reinheit, Friede und Liebe, oder sind das Träumereien; ist in Wirklichkeit des höchste Ideal, das wir erreichen können, das des tapferen, zähnefleischenden Raubtieres, wie es unsere Vorfahren mannigfach in ihren Wappen führten? Aber wenn es so ist, was hat dann dies Leben für einen Sinn? Wozu dann die vielen Anstrengungen, Gutes zu tun, besser zu sein als die Raubtiere, Liebe und Hilfe zu bringen den Schwachen und Verständnis den Irrenden?“ (638AB)

<sup>408</sup> 638B. Forts: „Und wo ist der Wille Gottes, wenn die Welt anders sein sollte, als sie ist? Verbirgt sich Gott hinter Wolken? und wie sollen wir ihm glauben, wenn wir ihn nicht sehen?“

<sup>409</sup> 638C-642A mit vier Schritten oder Abschnitten.

<sup>410</sup> 638C. „Es müßte nicht sein, daß wir so hilflos dastehen, so ganz und gar nicht aus und ein wissen.“ (638C)

<sup>411</sup> 638C

<sup>412</sup> 638D. Forts: „Denn Gott hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens. Wenn wir immer noch so tun, als ob wir es nicht wüßten, so liegt es nicht an ihm, sondern an uns.“

<sup>413</sup> 638Df. Forts: „Vor dem Kindlein in der Krippe zu Bethlehem kann es kein Schwanken mehr geben, ob das, was über uns ist, Glück heißen soll oder Schicksal – törichte Redensarten das: was über uns ist, ist Gott, und das will sagen, das Gute in ewiger Herrlichkeit und Kraft. Und vor diesem Kindlein gibt es keine Nöte und Zweifel mehr über die verborgenen Absichten dieses Gottes: hell und offen liegen sie vor uns: er will das, was er selber ist, uns Menschen geben. Er sagt zu uns: Ihr seid meines Geschlechts, ihr gehört zu mir, und ich habe euch lieb!“ (639A)

<sup>414</sup> 639B

<sup>415</sup> 639BC(-640D)

<sup>416</sup> 639D

<sup>417</sup> 640A. Forts: „Der Vater hat euch lieb, wenn es auch [lies: euch!] schwer geht. Der Vater hat euch lieb, wenn ihr dulden und tragen müßt. Der Vater hat euch lieb, wenn man euch Unrecht tut und euch verfolgt. Der Vater hat euch lieb, wenn ihr sterben müßt. Der Grund von allem ist Liebe und darum Freude und Seligkeit; kehrt nur zurück zu diesem Grunde aller Dinge, der von Leid und Tränen nichts weiß, dessen Licht nicht ab- und zunimmt wie das der Sterne! Ihr seid ja seine Kinder!“ (bis 640B) Eigentlich kann euch nichts wehtun (von außen: „Ihr könnt mitten im finstern Tal Gottes Kinder sein.“), eigentlich könnt ihr als Kinder Gottes (in euch) nicht so sein, mit Unart belastet:

trennende Berge die Predigt in ihrer ersten Hälfte zur Sprache brachte, als selbstgesponnenes Spinnengewebe und Schein.

Nach dem offenbaren Geheimnis verhält alles in Wahrheit sich ganz anders. Jesus sagt: „Er ist der Vater und wir sind Brüder, das ist die Wahrheit. Und diese Wahrheit ist stark genug, um das Spinnengewebe zu zerreißen und wenn es noch zehnmal stärker wäre.“<sup>418</sup> So ist die Wahrheit (aufs neue) aufgedeckt und kann den Schein vertreiben. „Jetzt handelt es sich nur noch darum, daß wir die Wahrheit einmal in uns stark werden lassen; die Wahrheit, daß wir alle Brüder sind. Ist sie in uns stark, dann wird sie auch in der Welt stark werden. Dann zerreißt diese jetzige arge Welt wie ein Morgenebel.“<sup>419</sup> – Damit kann diese Weihnachtspredigt mit der Aufforderung zu einem der Wahrheit gemäßen Leben und Tun schließen.<sup>420</sup> Ist die Hauptsache geschehen, die Wahrheit offenbar, sie muß aber doch warten; so sind wir es, die sie warten lassen. „O wir wollen doch einmal aufhören mit dem furchtbaren Irrtum, Gott anzuklagen deshalb, weil die Welt so ist. Was ist denn ‚die Welt‘? Wir sind die Welt. Die Welt wird anders sein, wenn wir anders sind.“<sup>421</sup> Die Gewißheit der Liebe Gottes muß hervortreten „aus dem verborgenen Weihnachtswinkelchen unserer Seele“ und unser Leben erfassen, „dann werden wir anders“.<sup>422</sup> Wird einmal die Welt voll Menschen der göttlichen Liebe sein, „dann ist die neue Welt da, die Welt Gottes. Gott führt keinen Zauberschlag, um diese neue Welt kommen zu lassen.“<sup>423</sup> Nachdem einmal ein Jesus gelebt hat, wartet Gott darauf, „daß das, was er uns gegeben, wachse in uns, und daß wir den Schlüssel zum Geheimnis des Lebens, den er uns anvertraut, auch wirklich brauchen“.<sup>424</sup>

Der erste Teil der Predigt verrät vom Geheimnis des Willens Gottes allein, daß es das Geheimnis wahrhaften Lebens, rechten Menschseins sei; eben dies ist uns verschlossen, Geheimnis. Als drei Berge häuft der Prediger auf, was Einsicht und Zugang verschließt. Er versammelt unter diesem Bilde, was sich bei den vielen Hörern, die heute mit halbem Willen gekommen sind, vermutlich gegen die Weihnachtsbotschaft sperrt: Äußeres, Inneres, der Krieg. Erklärt er schließlich frischweg: Die Berge gibt es nicht! so bedeutet: „sind nicht“ diesmal nicht Leugnung, vielmehr: „sind nicht ernstzunehmen“, weil eigentlich längst überwunden. Die Leugnung ist diesmal homiletische Finte. Im zweiten Teil setzt Jesus gegen jede Beschwerde: Ich weiß, kenne ich wohl, das habe ich auch erfahren; aber es ist nicht alles, ich weiß noch etwas anderes, ich weiß noch mehr, kenne noch eine andere, bessere, höhere Hälfte! Und dies soll heißen: Gott hat sein Werk der Befreiung längst vollbracht; ihr braucht es euch nur anzueignen, in euch aufzunehmen, zu wachsen, stark zu werden und die Welt euer Neugewordensein merken

---

„ihr habts unterwegs im Staub aufgelesen. Werft es von euch“! (640C) Und zu Leid und Unrecht des Krieges sagt Jesus: „Nein, das Raubtierwesen ist nicht das Höchste und Letzte in dieser Welt! Nein, das ist nicht der Sinn des Lebens, daß jeder sich wehrt, um zu seiner Sache zu kommen. Dies Spinnengewebe haben wir selbst gesponnen.“ (640D)

<sup>418</sup> 640Df. Warum macht dann Gott dem Traurigen und Bösen nicht (alsbald) ein Ende? Der Prediger antwortet: „Törichte Fragen das – siehst du nicht, daß Gottes Befreiungstat bereits geschehen ist, daß er uns in Christus bereits ein für allemal die Erlösung von allem Übel hergestellt hat? . . . Jetzt handelt es sich nur noch darum, daß du glaubst und annimmst: ja, ich bin Gottes Kind.“ (641A) Was wird alles Kleine sein, was wird es uns noch betrüben und hindern, „wenn du weißt: ich bin des Vaters Kind, des Vaters, der Liebe ist und Freude?“ (641B)

<sup>419</sup> 641BC

<sup>420</sup> Vgl den Anfang der zweiten Hälfte.

<sup>421</sup> 641C. Forts: „Und wir können anders sein. Nachdem uns Gott das Geheimnis seines Willens zu wissen getan, kann es da keine Frage mehr geben. Nachdem uns Gott in Christus seine Kinder genannt hat, brauchen wir nicht mehr über das widrige Schicksal und die unvollkommene Menschheit zu klagen, brauchen uns nicht mehr mit wohlfeilem Sehnen, Wünschen und Hoffen zu begnügen. Das Licht von Bethlehem gibt uns die Gewißheit, daß die Liebe gilt in der Welt und nichts anderes.“

<sup>422</sup> 641D. Forts: „Berührt von der Liebe Gottes werden wir Menschen der Liebe.“

<sup>423</sup> 642A. Forts: „Das große Wunder ist schon geschehen, das Wunder, daß einmal ein solcher Mensch wie Jesus gelebt hat.“

<sup>424</sup> 642A. Gott verlangt kein Gegengeschenk, beschließt der Prediger, freut sich aber, „wenn wir sein Geschenk annehmen“. (642B)

zu lassen; darum beschwert euch nicht über die Welt, sondern gebraucht den euch anvertrauten Schlüssel. So soll der erste Teil der Predigt nur verblüffen, das Ziel enthält die andere Hälfte.

*Predigt Nr 253 vom 27. Dezember 1914:*<sup>425</sup> Barth las an diesem Sonntag als Textwort die Geschichte von den drei Weisen aus dem Morgenland. „Wir haben seinen Stern gesehen“ aus dieser Geschichte diente dem Prediger als Motto und gleichsam Überschrift für den Rückblick auf das vergangene Jahr unter Gottes Führung, wie er ihn für diese letzte Predigt vorsah.<sup>426</sup> Der von dem Prediger gegebene Rückblick zeugt mindestens ebenso sehr von ihm selber wie vom Jahr der Predigt-Hörer, sodaß diese Predigt ein zeitnahes autobiographisches Zeugnis über das Erlebnis des Kriegsausbruchs insgesamt wie die Gedanken dazu darstellt. Denn in den Rückblick ist, wie sich versteht, der irgendwie geartete Versuch einer summarischen Rechenschaft eingeschlossen. – „Ein ganzes langes *Jahr* haben wir jetzt wieder an Gottes Hand zurücklegen dürfen. Und was für ein Jahr ists gewesen!“<sup>427</sup> Die Erinnerung an das eine große Erlebnis „des Krieges, der da über uns gekommen ist,“ wird unauflöslich mit der Erinnerung an dieses Jahr verbunden sein. Er ist „ein furchtbares Unglück“, „dessen baldiges Ende wir von Herzen herbeiwünschen für uns selbst wie für die anderen alle, die so viel härter als wir betroffen sind“. Dessen ungeachtet fährt der Prediger fort: „Aber heute, . . ., wollen wir einmal Gott danken, daß er uns dies merkwürdige Jahr 1914 und alle diese gewaltigen Ereignisse hat erleben lassen.“<sup>428</sup> Durch dieses Jahr hat Gott uns andere Menschen werden lassen, und „bei aller schmerzlichen Einsicht in unsere Trägheit und Kurzsichtigkeit“: „wir haben etwas lernen, wir haben ein Schrittlein vorwärts tun dürfen.“<sup>429</sup> Es war „eine gewaltige göttliche Schulstunde“, als die „natürlichen Voraussetzungen unseres Lebens wie noch nie“ erschüttert wurden. Wir wurden, sagt der Prediger, „damit zurückgeworfen auf den ewigen, unerschütterlichen Ursprung und *Grund des Lebens*“.<sup>430</sup> Überall hat der Krieg das Fragen und Suchen nach Gott neu gelehrt. So schildert der Prediger den Kriegsausbruch als religiöses Erlebnis, als eine Erweckung.

Die Erweckung und das Erwachen neuen religiösen Interesses ist jedoch nur das erste, was der Prediger im Rückblick dankbar verzeichnet; dies Allgemeine dient ihm mehr nur zur Vorbereitung auf bestimmtes Einzelnes, das Vertrautheit und Anteilnahme fortgeschrittener Hörer voraussetzt. So ist der zweite Teil der Predigt<sup>431</sup> besserer Erkenntnis Gottes gewidmet. „Wir haben gewonnen an lebendiger *Erkenntnis* Gottes. Wir wissen deutlicher, wie er ist und was er von uns will, als wir es vor einem Jahr wußten.“<sup>432</sup> Die erste, der Katastrophe des Krieges

<sup>425</sup> 642-651 zu Matth 2,1-12 („Wir haben seinen Stern gesehen.“)

<sup>426</sup> Die Weisen mußten dem Stern folgen, und auch wir haben den Stern gesehen. „Gottes Güte gegen uns läßt uns nicht ohne Zeichen.“ (643B) „In dunkler Nacht, im dicken Nebel, im finsternen Tal wirds auf einmal hell, und das Helle sagt uns, daß noch etwas anderes da ist als das Einerlei des Alltags, als die Sorge um das tägliche Brot, als die Leiden des Körpers und der Seele, als die Torheit und Bosheit der Menschen, als unsere eigenen Sünden und Gebrechen.“ (643BC)

<sup>427</sup> 643D

<sup>428</sup> 643D. „Wir haben etwas Großes von Gott erfahren, und etwas Leuchtendes ist von ihm her in unser kleines, dunkles Leben hineingetreten.“ (644A)

<sup>429</sup> 644B

<sup>430</sup> 644BC. Wir haben, in täuschender Sicherheit uns wiegend, unser Leben bis zum Kriegsausbruch als ein rein natürliches Dasein geführt. Die Erschütterung zwang (vielmehr: Gott zwang dadurch) unseren Blick, unser Fragen und Suchen in die Höhe und in die Tiefe. Forts: „Noch nie ist wohl die Frage nach Gott so stark und lebendig gewesen in Millionen von Seelen, noch nie ist so gebetet worden wie in diesem Sommer und Herbst. Und wenn viel törichtes Reden von Gott, viel heidnisches, selbstsüchtiges Beten dabei war, so ändert das nichts daran, daß etwas wie eine große Welle einer inneren Bewegung nach Gott hin durch die ganze Menschheit gegangen ist und noch geht.“

<sup>431</sup> 644D-646D, nämlich nach Wesen (644D-645D) und Wollen Gottes (646A-D).

<sup>432</sup> 644D. Der Prediger bezieht sich auf das zweite Gebot reformierter Zählung; die bessere Gotteserkenntnis betrifft also deren Reinheit und die absolute Erhabenheit Gottes. Drei nötige Negationen geben den Anlaß zum Gewinn an Erkenntnis (645AB; 645CD; 646A-D). – „Lebendige Erkenntnis“ hebt sich von toter ab, den „Bildnissen und

zu verdankende Einsicht betrifft den Weg der Wahrheit Gottes. Die Wahrheit Gottes<sup>433</sup> wird nicht auf dem Weg eines steten, in der geschichtlichen Entwicklung natürlichen, aller Welt einsichtigen Fortschritts erlangt, sondern der Weg der Wahrheit Gottes gleicht dem einsamen Leidensweg Jesu in der Welt.<sup>434</sup> Der „erschütternde Anschauungsunterricht“ im vergangenen Jahr, der im kommenden „die Passionszeit und den Karfreitag“ wird anders und besser verstehen lassen, ist der des Krieges, der den Irrweg der europäischen Völker und ihrer Kultur offenbarte. Diese Einsicht blieb nicht nur den kriegenden Völkern bisher verschlossen: Die Wahrheit bleibt der Welt fremd und das Gotteskind einsamer Fremdling gleich Abraham.<sup>435</sup>

Der gnadenvollen Erkenntnis eines reinen Gottesbildes steht der dem zweiten Gebot zuwiderlaufende Irrtum der Kirchen und alles hergebrachten Christentums gegenüber (vielmehr entgegen), was sich insbesondere auf die Kirchen der kriegführenden Völker bezieht. In das Alte Testament und das Heidentum zurückfallend, haben sie den Herrn der Welt, der über Siege und Niederlagen des Augenblicks erhaben und reine Liebe ist, zu einem Volksgott gemacht, der auch hassen soll.<sup>436</sup> „Um so klarer und reiner erhebt sich das wahre Bild Gottes über all das, was sich die Menschen, auch die frommen Menschen, über ihn gedacht haben. Um so deutlicher zeigt es sich jetzt, wo die Welt voll ist vom Götzendienst des Gegenteils, daß Gott Liebe ist, im Ernst und in Ewigkeit nur das.“<sup>437</sup>

Zum dritten, so führt der Prediger aus, haben wir durch den Krieg erfahren, wie wenig wir Menschen mit den von uns als gut erkannten Zielen unmittelbar und geradezu den Willen Gottes treffen, der nichts will als Liebe, reine Liebe. Wir verwechselten die uns nächstgelegenen Ziele mit dem absoluten Ziel Gottes. „Wir meinten ja wohl unwillkürlich: das alles ist schön und gut und darum auch göttlich, weil ja auch in der Tat viel Schönes und Gutes dabei war.“<sup>438</sup> „Und nun mußten wir auf einmal erleben, wie Gott von dem allen gleichsam Abstand nimmt: ihr Licht ist viel zu klein gegen seinen Glanz und Schein.“<sup>439</sup> Das vorläufige Gute, das wir strebend im Auge haben, ist so unvollkommen, daß es sich mit dem absolut und vollkommen Guten Gottes kaum messen darf.<sup>440</sup> Barth spricht bei der Erläuterung dieses dritten Punktes, der zur besseren

Gleichnissen“ (645A), die das zweite Gebot verbietet. In „lebendiger Erkenntnis Gottes“ (644D) liegt also eine Abgrenzung, der Prediger bezieht eine Gegenposition.

<sup>433</sup> 404CD (Offenbarung durch Jesus!).551BC

<sup>434</sup> Vgl 605C-607B. Dieser erste Punkt wiederholt gleichsam die Gerichtspredigt zum zweiten Advent.

<sup>435</sup> „Wir haben eingesehen, daß der Weg seiner gnadenvollen Wahrheit (dh der Gottes) nicht ein Weg des *glatten, natürlichen Fortschritts*, nicht ein Weg des zufriedenen Wohlbehagens sein kann, sie muß leiden, sie muß sich verachten und mit Füßen treten lassen in der Welt. Ihr Weg zur Herrlichkeit ist ein Weg des Leidens und des Kreuzes. Und wer zu Gott gehören will, der muß bereit sein, dies Kreuz auf sich zu nehmen.“ (645AB) „Der Weg seiner gnadenvollen Wahrheit“ im Gegensatz zum „Weg des glatten, natürlichen Fortschritts“. Vgl: Das „Gottesreich des Friedens und der Gerechtigkeit“ kommt „nicht durch einen natürlichen Fortschritt“, sondern durch das göttliche Wunder einer neuen Gesinnung. (551C; Nr 244 zum Reformationsgedächtnis) Verneinung des „natürlichen Fortschritts“ der Sache nach schon 404ff (Pred 232); gegen glatten natürlichen Fortschritt in der Geschichte spricht schon die Kulturkritik. Das von Barth gern inkriminierte „Wohlbehagen“ dürfte sich auf die allgemeine Einsichtigkeit und die Zustimmung der Welt beziehen. Zum willigen Kreuzesleiden in Einsamkeit vgl zuletzt die Predigt 249 zum zweiten Advent, zu Abraham Nr 246 v 15.XI.1914.

<sup>436</sup> 645CD. „Da haben sie sich nun überall Götter gemacht, die ihnen die Mordwaffen segnen oder die ihnen doch den Gebrauch dieser Waffen gütig erlauben sollen, Götter, die mit ihnen hassen und kämpfen sollen. Die ungeheure Verführung ist auch an uns herangetreten und könnte noch ganz anders an uns herantreten, uns zu allem anderen auch noch einen schweizerischen Schlachten- und Siegesgott zurechtzumachen. Auch unser Christentum würde nicht stark genug sein, dieser Versuchung zu widerstehen, das kann man schon jetzt sagen.“ S zu diesem zweiten Punkt bes Pred 237.

<sup>437</sup> 645D

<sup>438</sup> 646A. Forts: „Wir gingen ganz auf in diesen Dingen.“

<sup>439</sup> 646BC. – Distanziert Pred 237 Gott vom rasch vergänglichen Kriegserfolg, so erkennt Nr 242 das durch den Krieg geweckte Gute an, aber als dem Bösen untergeordnet, weil zu dessen Diensten; Pred 245 unterscheidet die ewige geistliche Bruderschaft von der gegenseitigen Hilfe der Räuber.

<sup>440</sup> Barth nennt in der Predigt als wichtigen oder Hauptunterschied unseres guten Tuns zum Wirken Gottes: „Denn mit dem allen (dem guten Tun, zu dem man sich vereinigt hat) verhindern wir ja das Unrecht nicht, davon jetzt die Welt voll ist, ja wir tragen noch dazu bei, vermehren es noch.“ (646BC)

Erkenntnis der Majestät oder Erhabenheit Gottes beitrug, zum einen von den „guten Absichten und Bestrebungen“, die einzelne je für sich verfolgen, zum andern von deren Vereinigung im guten Ziel und Zweck „unserer Gemeinschaften, Vereine und Parteien“, von den Werten und Zielen unserer Staaten und Vaterländer.<sup>441</sup> In letzterer Hinsicht ergibt sich dem Prediger aus der besseren Erkenntnis Gottes als reiner Liebe in Verbindung mit der absoluten Überlegenheit über unsere vorläufigen Veranstaltungen eine praktische Folgerung. Die Absolutheit der Liebe befreit den ihr Gehorsamen von „menschlichen Fesseln“: „Wir werden uns wieder unmittelbar Gott selbst verantwortlich fühlen, nachdem wir gesehen, daß die menschlichen Machenschaften aller Art uns eher von ihm fernhalten als zu ihm hinführen. Wir werden es wieder lernen, vertrauensvoller und freudiger auf seine Stimme zu hören statt auf all die Gewohnheiten und Ordnungen unseres bisherigen Lebens.“<sup>442</sup>

Der dritte Teil der Predigt<sup>443</sup> fährt fort, mit Dank auf das vergangene Jahr zurückzublicken. Wie im Gegensatz zur im Krieg befindlichen Welt ein Gewinn an lebendiger Erkenntnis Gottes, ein Fortschritt in der Gottesfrage zu verzeichnen ist, so, unausbleibliche Folge des gewachsenen Abstands Gottes von der Welt, auch an Erkenntnis Jesu Christi. Die Predigt zum ersten Advent sprach von dem Knecht Gottes, der, ein Fremder in der Welt, still von Tür zu Tür zieht und anklopft, um geduldig für sein inwendiges Friedensreich zu gewinnen, wo man ihn einläßt. Jene Predigt und dieser Teil des Rückblicks erhellen einander in ihrer Bedeutung. Die Seligpreisung der Friedfertigen und dergleichen Worte, „wunderbar frei und überlegen allem Gewöhnlichen gegenüber“<sup>444</sup>, gingen aus dem Heilandsleben hervor, und wir verstehen nun auch dieses „viel deutlicher“. Der Krieg hat nicht allein die Gottesfrage befördert, sondern auch auf das Leben Jesu eine neue Sicht eröffnet! „Jetzt, wo die Weltreiche in gewaltigem Zusammenprall sich selbst vernichten müssen, jetzt ahnen wir, warum Jesus kein solches Reich gründen wollte . . . , jetzt ahnen wir, warum er den Weg des Dienens gegangen.“ Und die Armut Jesu leuchtet neu: „Jetzt, wo das allmächtige Kapital seine goldenen Fesseln angezogen und die Menschheit in die Hölle dieses Krieges hineingerissen hat, jetzt ahnen wir, warum Jesus arm sein wollte.“<sup>445</sup> Der äußere Widerspruch zur Welt verrät vom Wunder der Seele, „die sich Gott so ganz übergeben hatte, daß sie mit ihm eines Wesens war; die sich unter die Brüder stellte als der Geringsten einer und doch ganz zu Gott und unter Gott hin, . . . : das ist die Erlösung der Welt, . . . , wenn solches Leben von dem einen Menschen in alle Menschen hineinströmte. Wo Gott so gewaltig ist wie in Jesus, da wird die Welt überwunden, . . . , da verstehen sich die Menschen, die einander jetzt meinen hassen zu müssen. Da wird der Friede groß anstelle der jetzigen Zerrissenheit.“<sup>446</sup> Und im Rückblick auf die Weihnacht: „Wir wissen dies Jahr, was wir sagen, wenn wir Christus Gottes Sohn nennen, den Eingeborenen des Vaters; wir kommen jetzt nicht mehr in Versuchung, ihn mit uns Menschen in eine Linie zu stellen, . . . , zu kraftvoll zeigt er uns jetzt die goldene Straße, die uns hinausführt über uns selbst.“<sup>447</sup> „Ja, wir haben seinen Stern gesehen.“<sup>448</sup>

Die Safenwiler Predigthörer haben für das vergangene Jahr zu danken, weil im großen Erlebnis des Krieges, das keinen unberührt ließ, Gott sich offenbart hat. Dies kann, so ahnt, hofft und

<sup>441</sup> 646A. „Gemeinschaften“ wie der Religiös-Sozialen oder der Aktionskomitees gegen die Glücksspiele, „Vereine“ wie des Zofinger-Vereins oder des Blaukreuz-Vereins, „Parteien“ wie der sozialdemokratischen.

<sup>442</sup> 646D. – Neben diese Sätze ist zu stellen, was als Frucht der Reflexion des Versagens von Christentum und Sozialdemokratie im Kriegsausbruch Barth (kritisch zuerst 435Dff) und anderen Religiös-Sozialen sich nahelegte; vgl also III 3,155C; 86ff (Küngoldinger Vortrag v 6.XII.1914; „Radikaler Sozialismus = radikales Christentum“ (92D))

<sup>443</sup> 647A-648B

<sup>444</sup> 647C

<sup>445</sup> 647CD. Vgl III 3,114f (Zofingen; 14.II.1915). 132ff (Seon; 25.IV.1915).

<sup>446</sup> 647D-648B

<sup>447</sup> 648B. Der Leser erinnert sich im Stillen Naumanns als Gegenbilds (gleich Troeltsch).

<sup>448</sup> 648B. So ganz im Sinne großen Gewinns, nicht einer Einschränkung.

wünscht der Prediger, nicht ohne Folge geblieben sein: „Und ich meine, wir spüren, wie aus all diesen Offenbarungen Gottes an uns im vergangenen Jahr etwas *Neues auch in uns selbst* entstehen will, eine neue Art zu denken, zu leben, zu sein.“<sup>449</sup> „Ein neuer Mensch will entstehen unter dem gewaltigen Reden Gottes in dieser Zeit.“ Wie Jesus denkt er „einfach“ in der schlichten unmittelbaren Einheit mit Gott, „kindlich“ in ebenso ungeteilter Gotteskindschaft, kein halber, sondern im „Ernstmachen“ nun endlich ein ganzer Christ.<sup>450</sup> Dem Gottesknecht vom ersten Advent gleicht er in der „stillen“ Art und dem „geduldigen Warten“. Er trägt die „Einsamkeit“ der „Wahrheit“ in der Welt; indem er „sich wohl plagen und auslachen läßt“, teilt er in Selbstverleugnung ihren Leidensweg. Den bündigen Beweis der neuen Art liefert er, indem er sich „um keinen Preis mehr in einen Streit verwickeln lassen will.“<sup>451</sup> Denn er beweist damit, daß er nicht mehr ein Mensch ist, der im Abfall von Gott eigensüchtig „etwas für sich sein will, wie wir es alle bis dahin wollten, sondern der sich füllen und regieren und treiben lassen will von dem, der über uns ist, von Gott.“<sup>452</sup> Der neue Mensch wird geschaffen „nach dem Bilde des Schöpfers, der die Liebe ist“.<sup>453</sup> „Wir haben seinen Stern gesehen, meine Freunde, wir haben ihn wahrhaftig dieses Jahr sehen dürfen. Und dafür sollten wir nicht dankbar sein?“<sup>454</sup>

(1) Im Rückblick auf das vergangene Jahr 1914 ist allein das religiöse Erlebnis des ausgebrochenen Krieges der Betrachtung wert. Aus der Distanz des Neutralen als solches betrachtet, verpflichtet das Unglück, die Katastrophe zu Dank gegen Gott. Der erste Teil der Predigt ruft das große Erlebnis in Erinnerung. Das Erlebnis des Krieges brachte eine heilsame Erschütterung des gesamten Lebensgefüges. Viele Kleinigkeiten des Gewohnten verloren die Aufmerksamkeit zugunsten des „ewigen, unerschütterlichen Ursprungs und *Grundes des Lebens*“. Das Erlebnis, das keinen, kaum einen, unberührt ließ, machte zu „anderen Menschen“ in diesem Jahr, brachte „ein Schrittlein vorwärts“.<sup>455</sup>

(2) Über das Allgemeine jenes Erlebnisses hinaus verpflichtet einiges einzelne zu Dank. So erinnert der zweite Teil der Predigt an den Gewinn „an lebendiger *Erkenntnis* Gottes“, „wie er ist und was er von uns will“. Im Sinne des zweiten Gebots (reformierter Zählung) nötigte der Gang der Dinge zu größerer Reinheit des Gottesbildes und besserer Erkenntnis Gottes als reine

<sup>449</sup> 648C. Vierter Teil der Predigt 648C-649D. Die große Erfahrung habe sie alle miteinander andere Menschen werden lassen seit dem letzten Jahreswechsel, ja ein Schrittlein vorwärts gebracht, hatte der Prediger schon im ersten Teil festgestellt. Dieses Herzensanliegen eines von Grund auf neuen Lebens nimmt er also, nachdem er von der erhabenen Reinheit der göttlichen Liebe und der Offenbarung des Friedens in Jesus gehandelt, als dritte, dem Krieg zu verdankende Erkenntnis noch einmal eigens auf. Der Krieg hat einem vieles verleidet, dafür auf die „wichtigsten Dinge des Lebens“ (648CD) und das „in der jetzigen Welt“ Fehlende und zu Vermissende (648D) hingewiesen. Dazu ruft der Krieg bisher unbekannte Kräfte wach, „führt uns an Quellen, die wir vorher verachteten, treibt uns in Richtungen, in die wir sonst nie gegangen wären“. (648D)

<sup>450</sup> 648Df

<sup>451</sup> 649A. Es brächte „das Heiligtum seiner Seele wieder in Gefahr“.

<sup>452</sup> 649AB. „Es ist der Mensch, der in Christus lebt und Christus in ihm“ (649B); des Christus, der eben (im dritten Teil) als der wahrhaftige Sohn des Vaters beschrieben wurde; Sohn des Vaters, „dessen Majestät wir in unserer Zeit wieder haben anbeten lernen“ (wie davor im zweiten Teil ausgeführt). (649BC) – „O, noch ist er nicht da, dieser neue Mensch in uns, aber wir fühlen sein Kommen, . . . Wir fühlen . . . die schaffende Hand des ewigen Gottes, der diesen Menschen haben will.“ (649BC)

<sup>453</sup> 649CD

<sup>454</sup> 649D. – Der fünfte Teil (649D-650D) leitet aus der schuldigen Dankbarkeit „eine gewaltige Verantwortung“ ab. Haben wir uns denn schon aufgemacht, wie die Weisen doch taten? „Es ist mir so angst um viele von euch, sie könnten den Stern umsonst gesehen haben.“ (650A) Bereits in der Predigt 235 über den Krieg als Gericht noch im August klang die Rückkehr des alten Wesens an und wurde als Beobachtung und Befürchtung dann öfters wiederholt. Nun heißt es: „Das ist schlimm, daß so viel Leichtsinn und Oberflächlichkeit sich bereits wieder breit macht unter uns. . . die Jagd nach dem Geld . . . daß wir noch immer in so viel kleinlicher, erbärmlicher Schwätzelei und Zänkerei drinstecken . . .“ (650BC) Der Prediger gibt zu bedenken, was Safenwil aus dem merkwürdigen Jahr 1914 gemacht hat. „Ist uns Gott größer geworden in dieser großen Zeit? Ist uns Christus näher getreten in diesen Ereignissen, . . . ? Ist von dem neuen Menschen etwas in uns entstanden, der in Christus lebt, der nach des Vaters Bild geschaffen ist?“ (650CD) – Diese letzte Predigt des Jahres ist wahrhaftig nicht zuletzt autobiographisches Zeugnis.

<sup>455</sup> 644C.AB

Liebe.<sup>456</sup> Dies bedeutet (zum ersten) daß nicht auf dem „Weg des *glatten, natürlichen Fortschrittes*“ zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen sei, der „Weg zur Herrlichkeit“ vielmehr ein einsamer „Weg des Leidens und des Kreuzes“ ist. Diese Beschreibung erinnert an die Beschreibung des einsamen Weges Jesu in Hingabe an die Sache des Reiches Gottes bis zum Selbstopfer, wie Barth sie in dem Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“ in der ersten Jahreshälfte 1913 gegeben, und zeigt, daß die Vertiefung der Kluft zwischen Gott und Mensch die Frage der Überwindung zur Einheit nicht einfacher macht. – Die Frage des Kriegsgebetes (zum zweiten)<sup>457</sup> beförderte die Erkenntnis, „daß Gott die Liebe ist, im Ernst und in Ewigkeit nur das“<sup>458</sup>. Es ist aber (zum dritten) nicht allein das Wesen Gottes über unsere menschliche Einsicht weiter erhaben als bisher gedacht,<sup>459</sup> sondern auch das Wollen Gottes in jedem Augenblick über das gute Wollen nach unserer menschlichen Einsicht.<sup>460</sup> Aus letzterem ergibt sich die praktische Folgerung, daß wir uns in unserem gläubigen Gehorsam mehr als bisher gedacht von unseren menschlich geordneten Einrichtungen und Veranstaltungen (göttlich) frei halten müssen und in unmittelbarem Gehorsam auf die göttliche Stimme im Augenblick hören.

(3) Auch das Bild Jesu Christi hat an Schärfe gewonnen, wie der dritte Teil der Predigt ausführt; es ist neu das Bild des ursprünglichen Jesus. Die Aufgabe, ein inwendiges Reich des Friedens zu begründen, ist unter dem Eindruck des Krieges, läßt sich beobachten, derzeit wenigstens, vor die soziale selbstlosen gegenseitigen Dienens getreten. Im Frieden scheint die Einheit in Gott näher zu treten.<sup>461</sup> – (4) Die im vierten Teil der Predigt ausgeführte Erwartung eines neuen Menschen steht als solche für die Kontinuität der Gedanken des Predigers. Die Durchführung bestimmt ein gleichfalls alter Grundsatz, dessen Verschärfung indes durch die Katastrophe des gegenwärtigen christlichen Europa im Kriege ausgelöst ist: Wir brauchen nichts Neues, aber das Alte, das Evangelium, in Reinheit, und auch in dieser Hinsicht ist der Abstand der Welten voneinander größer geworden.

(5) a) Im Gegensatz zu Kirchen und Christentum der Völker, der Frommen, die sich einen Götzen zurecht gemacht haben, ist dem Wesen und Willen Gottes allein ein „radikales Christentum“ gemäß und entsprechend, das seinen Ort in der Seele, in der Inwendigkeit hat, Fremdling in der Welt; oder, nicht Abstand nehmend, sondern weltzugewandt ausgedrückt: ein Christentum als Licht und Salz.<sup>462</sup> b) Für wen spricht der Safenwiler Prediger, wen meint sein Wir? Sein Wir umfaßt zunächst die Angeredeten, die Safenwiler Predigthörer, und die Bewohner des Orts sind mitgemeint; bereits dies eine kleine, in sich höchst uneinheitliche Welt. Es versteht sich, daß in sein Wir die Schweizer Neutralität eingegangen ist samt dem Gegensatz zu den die (gefallene) Welt darstellenden kriegführenden Völkern und Staaten und deren Kirchen. Doch schon die Schweiz oder deren Christenheit wollen nicht alle sich anreden und in das Wir einbeziehen lassen. Derlei hindert nicht, daß die wenigen unter den Angeredeten, auf deren Gehör er sich Hoffnung macht, ihm als Vorhut erscheinen (oder Licht und Salz) und sein Wort zutreffend die Richtung bezeichnet, die der Gang der Dinge insgesamt nehmen muß. In diesem

<sup>456</sup> „Daß Gott Liebe ist, im Ernst und in Ewigkeit nur das.“ (645D) Vgl: „Seine (Gottes) Macht ist ja nicht die eines launischen Tyrannen, seine Macht ist seine Güte.“ (414D)

<sup>457</sup> Zuerst in der Predigt 235 vom Krieg als Gericht aufgeworfen.

<sup>458</sup> 645D

<sup>459</sup> Dadurch werden zwar Hoffnung und Ziel in ihrer Gewißheit nicht berührt, das Führen und Leiten des Wollens Gottes und seiner Vorsehung dorthin betreffend aber bleibt der Weg uns so dunkel und verborgen, wie er nicht in glattem Fortschritt besteht, sondern über steile Stufen führt (so schon Pred 232 v 2. August 1914); ja, der Christ gedenke des Leidensweges Christi, um den ihm zugedachten Weg zu verstehen.

<sup>460</sup> Pred 242.245; vgl andererseits 400Cff (Nr 232).421Cf (Nr 234).

<sup>461</sup> „Wo Gott so gewaltig ist wie in Jesus, da wird die Welt überwunden, die jetzt so stolz und trotzig ist; da verstehen sich die Menschen, die einander jetzt meinen hassen zu müssen. Da wird der Friede groß anstelle der jetzigen Zerrissenheit.“ (648AB) Der dritte Teil der Predigt wird zwar durch den Satz eingeleitet: „Um so deutlicher ist uns aber, im Gegensatz zur ganzen Welt, in der wir uns bewegten und zu der wir gehörten und in der wir mitmachten, klar geworden, was uns *Jesus Christus* ist und bedeutet.“ (647A)

<sup>462</sup> III 3,155C.92Df

Sinne fällt der Versuch aus, vergangenes Versagen zu erklären und zur Neugestaltung der Verhältnisse in der nächsten und näheren Umgebung beizutragen.

### § 3 Zusammenfassung – Der Krieg draußen und Folgerungen aus dem großen Erlebnis

Für die Predigthörer am Betttagvormittag ist als neutrale Schweizer der Krieg längst Sache der anderen. Der Dank für Bewahrung vor Schlimmerem kann Zustimmung erwarten; dem Prediger liegt noch mehr am Dank für die große Zeit, die große Gedanken wieder etwas näher gebracht, Gottvertrauen angeregt und manchen etwas nachdenklicher gemacht hat. Im Bußteil ist mit Safenwiler Hörern über Geld zu reden, und die Suche nach dem rechten Leben wird in Schweizer Münze angewiesen. Nach drei freien Sonntagen nimmt Barth in Nr 241 sein Amt mit einer Predigt wieder auf, die an Nr 238, Bettagspredigt vor dem Betttag, die ein Fazit zog, absichtsvoll anschließt.<sup>463</sup> Jenen Mann, der Jesus nach dem Weg zum ewigen Leben fragte, hatte der Krieg, der draußen noch im Gange war, zu solcher Frage immerhin angeregt. Zum Ernstmachen unter Verzicht um des Reiches Gottes willen und für Selbstverleugnung im Dienst des alten reinen Evangeliums als großer Neuigkeit war er, leider, noch nicht reif.

Die Hörer wollen den Krieg vergessen, der Prediger sucht ihn als insgesamt die Lage bestimmend festzuhalten. Draußen ist der Krieg noch im Gang; daß sein Schrecken auch für sie Tatsache war und die Wiederkehr nicht auszuschließen ist, die Erschütterung und Unsicherheit der Lebensverhältnisse darf als Mahnmal wenigstens in der Erinnerung nicht erlöschen, soll nicht verblassen. – Nr 242 erörtert das Gute, das als Frucht des Krieges auch denen draußen zuzugestehen ist. Kommt allerdings draußen diese Frucht vorerst nur dem Bösen zugute, eine Wahrheit, die jetzt allein der Neutrale erkennt,<sup>464</sup> so muß die ihm innewohnende göttliche Kraft das Gute einmal aus diesem Dienst erst befreien. – Wie nicht aller erweckte gute Wille derzeit wirklich gut heißen kann (nach Predigt 242) so reinigt Predigt 245 den christlichen Begriff der Bruderschaft. Hilfe untereinander (ob in Safenwil oder unter den kriegführenden Völkern) kennt immer Grenzen, wenn nicht gar Feinde. „Dagegen ist *die* Freundschaft, *der* Verein, *der* Kreis von Menschen etwas wert vor Gottes Augen, der sich nur zusammentuk, um die Gemeinschaft mit allen zu pflegen, um das zu suchen, was uns miteinander verbindet.“<sup>465</sup> Nur dies ist die Bruderschaft des Gottesreiches, die Gottes Willen und Gebot erfüllt. Noch einmal (vor dem Rückblick auf das ganze Jahr) unterscheidet diese Predigt Neutralität und Kriegführende.<sup>466</sup> – Nr 243 greift eine drei Monate zurückliegende Äußerung auf, um dem damals gefallenem Wort ein großes allgemeines Recht zu geben: Die Not, die kein Gebot zu kennen meint, ist keine notwendige Not, sondern die Schuld unseres halbguten Willens. „Die Not, die das Unrecht erzeugt, ist unsere Gerechtigkeit, die nicht Gottesgerechtigkeit, die keine ewige Gerechtigkeit ist.“<sup>467</sup> So gilt allein Gottesgerechtigkeit, und halb entschiedene Menschengerechtigkeit, die

<sup>463</sup> Und auch in dieser Predigt wurde „diese große alte Neuigkeit, die Jesus uns gebracht hat“ (517A) noch einmal an die Kritik der christlichen Kultur Europas in ihrer Fehlentwicklung geknüpft. – Um aber von der Vorbereitung in Nr 238 abzusehen: Den Wandel, der nach der Herbstpause offenbar wird, bezeichnet, daß die erste Predigt nach der Unterbrechung nicht mehr vom Willen Gottes über dem Krieg oder einem Teil des Kriegsgeschehens handelt, sondern von dem längstbekanntem allgemeinen und ewigen Willen Gottes.

<sup>464</sup> Oder, mit Pred 253: Nicht alles menschliche Wollen, sei es des einzelnen, sei es ein gemeinschaftliches, ist auch unmittelbar dem erhabenen Willen Gottes gemäß.

<sup>465</sup> 561CD

<sup>466</sup> „Hoch erhoben über den Streit der Völker sehen wir Christus, der allen Menschen das wahre Leben bringt, und darum haben wir allen Völkern jetzt nichts zu sagen als das: ihr seid alle Brüder!“ (560BC)

<sup>467</sup> 542A

nicht ernstgemacht hat, ist vor ihr undenkbar.<sup>468</sup> „Gott will, und Gott kann, weil er ernsthaft will.“<sup>469</sup>

Auch das Gedächtnis der Reformation muß nach Predigt 244 im Ernst der neuen Lage anders begangen werden. „Heute stehen wir nur vor dem klaffenden Gegensatz: Krieg oder Frieden? Selbstsucht oder Liebe? Die Welt oder Gott? und darüber müssen alle kleineren Unterschiede und Gegensätze, . . . , zurücktreten.“<sup>470</sup> Die Kirchen verbindet die Schuld, zu schwach gewesen zu sein; gemeinsam müssen sie den Weg des Gebets gehen, verbindet sie doch zum dritten die Hoffnung auf das Gottesreich. In beide Kirchen ergeht der Ruf zur Sammlung derer, denen es mit Gottes Willen endlich Ernst ist, die Jesu Botschaft „vom Frieden und von der Gerechtigkeit“<sup>471</sup> gehört haben, um Gott durch eine neue Gesinnung, durch die Bruderliebe, die Ehre zu geben.<sup>472</sup> Daher tritt in dieser Predigt zum ersten Mal der Friede vor die Gerechtigkeit in der Botschaft Jesu, und abseits des Weltgeschehens ist auch dieser Reformationstag durch den Krieg bestimmt.

Vor Schweizer Soldaten als Gästen, die beizu die Verwerfung alles Krieges zu hören bekommen,<sup>473</sup> stellt Predigt 246 in Abraham das Beispiel eines Menschen vor, der einsam Gottes Ruf zu folgen wagte, um als Fremdling der Welt Licht und Salz zu sein. Einheimische und Gäste erhielten am Beispiel Abrahams eine der Zeit gemäße ernste Erweckungspredigt. – Rechnen wir die Abraham-Predigt dazu, so hat nach den Herbstferien im Oktober und November 1914 eine Folge von sechs Predigten dem Tun des Guten nach dem Willen Gottes gegolten. Mag der Prediger deswegen, nämlich um eines ergänzenden Gegenstücks willen den letzten Sonntag vor der Advents- und Weihnachtszeit dazu gebraucht haben, um in Predigt 247 von der Vollendung zu reden, derer auch ein solches Leben seiner Unvollkommenheit wegen bedarf und gewiß sein darf. Der Krieg bringt den Tod täglich in die Zeitung. „Der lebt wirklich, dem die Quelle des inneren Lebens fließt, der etwas weiß von dem Leuchten der Gedanken.“ Was aber wenn „das Ungeheure“ des Todes in ein Leben einbricht „ohne einen tiefen Grund, ohne ein großes Ereignis, ohne eine wertvolle Erkenntnis“? „Arme Menschen sind wir, wenn wir so leer sind und der Tod als das erste Große über uns hereinbricht.“<sup>474</sup>

Die Weihnachtspredigten beginnt mit der Erinnerung an den „Krieg da draußen“ mit den „Millionen von Menschen, die sich auch an der Weihnacht zum Kampf gerüstet gegenüberliegen in den Schützengräben“ als Umstand dieser Festzeit.<sup>475</sup> Aber es gibt einen „Ausweg aus dieser

---

<sup>468</sup> Gerechtigkeit ist (nie erreichtes) Ziel irdischen Strebens und allein himmlisches, göttliches Gut. – Am 4.I.1915 schreibt Barth in seinem ausführlichen Brief an den Freund Willy Spoendlin (nach OffBr 1909ff,24C), daß der im Oktober-Heft 1914 der NW gedruckt erschienene Brief an Rade v 31.VIII.1914 ihm nun „viele Püffe und wilde Tadelnsworte von allen Gemäßigten“ eintrage, „die gegen mich ganz mit Recht geltend machen, daß wir Schweizer uns im Kriegsfall wohl ganz ebenso unkontrolliert und unchristlich aufführen würden“. Beide Predigten, Nr 242 und Nr 243, berühren die Auseinandersetzung mit Deutschland, und ihre Fragen kommen auch in den Briefen nach Marburg vor.

<sup>469</sup> 543A

<sup>470</sup> 549B

<sup>471</sup> 547D

<sup>472</sup> 551C

<sup>473</sup> Der Krieg sagt uns erneut, daß wir Fremdlinge sind in der Welt. „Und mit dem allem sagt uns Gott: ihr seid in dieser Welt nicht zuhause! Es darf euch hier nicht zu wohl werden, und ihr dürft nicht kleben bleiben in diesen Verhältnissen. Ihr könnt ja nicht! Ihr seht ja jetzt, wie sie zuletzt enden und enden müssen in Leid und Verbrechen. Er (Gott) weckt in uns die Sehnsucht nach *dem* Leben, das andere Wurzeln und darum auch andere Früchte hat als dieses gegenwärtige Weltleben.“ (566B) „Er (der gesunde Menschenverstand) weiß kein Wort zu sagen gegen den Krieg, dieses wahnsinnigste aller Verbrechen.“ (570A)

<sup>474</sup> 578CD. Vielmehr ist diese Predigt wohl gehalten, um, fast ohne Jesu zu gedenken, der Auferstehung als der göttlichen Ruhe des siebten Tags ein Verständnis abgewinnen zu können.

<sup>475</sup> 588Cf. Die der Predigt 235 vom Krieg als Gericht entsprechende Nr 249 (II. Advent) stellt fest, daß der Krieg die natürliche äußere Folge innerlichen Abfalls war und darum ebenso der Friede letztlich nicht draußen, sondern nur im Heiligtum des Herzens zu finden sei. Auch Nr 251 (IV. Advent) führt den Krieg als andere Sprache Gottes auf den Irrtum unseres Inneren zurück. So wird das Gegenbild des Krieges das innere Friedensreich, das Jesus vor langem

dunklen Welt“: „eine Welt der Wahrheit und des Friedens, die einmal über diese jetzige Welt triumphieren wird“. <sup>476</sup> Die Predigten beherrscht der (altgewohnte) Gedanke des Friedensreiches, dessen Wachstum Jesus in der Stille befördert, und der Gedanke Gottes, der reine Liebe ist; alles längst offenbart, wenn auch von uns Menschen und Christen ungeheuerlich mißverstanden.

Vier Advents- und eine Weihnachtspredigt, das bedeutet für Barth: Er muß die Offenbarung Gottes in Jesus, das Kommen Gottes und seines Reiches predigen, und dies an der ersten Weihnacht im Krieg. Den Unterschied zwischen Advent und der Weihnacht drückt Barth hauptsächlich durch die Wahl alttestamentlicher prophetischer Texte für die Adventszeit aus. Am ersten Advent stellt der Prediger Jesus als den (verheißenen, der Welt fremden) Friedenskönig vor, der in langer Zeit geduldig an seinem Reiche baut; einkehrt, wo man ihn aufnimmt. Die zweite Predigt ist der Gegenwart gewidmet, der Bedrängnis der Kriegszeit. Die Gegenwart hat sie als gerechtes Gericht über ihren Abfall zu erleiden, sich darunter zu beugen und muß zugleich die Liebe darin erkennen, die auch im Gericht über Jesus waltete. Die Predigt zum dritten Advent ist wirkliche Adventspredigt: Ihr Trümmer, jubelt; der heimkehrt zu euch, die er verlassen hat, grüßt schon von ferne. Seid selbst seine Boten, indem ihr dies und das tut.

Die Predigten zum vierten Advent und zur Weihnacht, vier Tage auseinander, gehören zusammen. Die Predigt zum vierten Advent beginnt als Weihnachtspredigt. Nach seiner Freundlichkeit und Barmherzigkeit läßt Gott sein Reich langsam kommen, führt von Stufe zu Stufe hinein, wie er in Jesus begonnen. Die Friedensbotschaft der Engel gilt ohne Einschränkung; hören wir im wirklichen Leben und im Krieg Gott daneben eine zweite Sprache führen, so sind wir selbst daran schuld. Unsere Selbstsucht hat die Sprache der Liebe verfälscht, wir haben uns selber zu Göttern erhoben. Die Sprache des Krieges hat an der Wirklichkeit keinen Anhalt; „das alles ist nicht“. – Die Weihnachtspredigt geht umgekehrt vor. Sie beginnt mit der leidigen Gegenwart. Sie sucht das Ohr der vielen, die trotzdem gekommen sind, zu gewinnen, indem sie ihre Klagen und Beschwerden zu Bergen häuft, die von der Quelle des Lichts und des Lebens nichts erkennen lassen. Aber der Krieg und alle seine Berge „sind nicht“, wie daraufhin der Prediger unvermutet und sich wiederholend erklärt. Dann erst kommt er auf den Gesandten Gottes zu sprechen, und es zeigt sich, daß „Es gibt sie nicht“ weniger ernstgemeint war diesmal. Jesus sagt: „Ich weiß, was ihr meint, und kenne die Berge aus Erfahrung. Aber sie sind nicht alles.“ Dann setzt er eine andere, größere, höhere, bessere Hälfte allem hinzu, die vom wahren Leben und rechten Menschsein handelt. Dies ist der Wille Gottes und in Jesus doch schon längst offenbart, ja hat zu geschehen angefangen. Gott seinerseits hat das Werk der Befreiung längst vollbracht. Euch bleibt allein, daß ihr es euch gefallen laßt, annehmt, glaubt; in euch wachsen, stark werden laßt, damit durch euch allmählich auch die Welt neu werde. Braucht den Schlüssel, der euch in die Hand gegeben ist.

War für die Fragen der Predigten 242.243.245 die Gelegenheit zu ersehen, so läßt der innere Zusammenhang der fünf Predigten auf die Weihnacht hin auf disponierende Absicht schließen. Die Predigt am letzten Sonntag des Jahres, Nr 253, steht mit Rückblick und Rechenschaft vollständig für sich.

Rückblick und Rechenschaft dieser Predigt danken für das große, erhebende Erlebnis des Jahres 1914. „Wir haben gewonnen an lebendiger *Erkenntnis* Gottes. Wir wissen deutlicher, wie er ist und was er von uns will, als wir es vor einem Jahr wußten.“ <sup>477</sup> Die Völker draußen mit ihren Kirchen haben sich Kriegsgötter gemacht, eine Versuchung auch für die Schweiz. „Um so klarer und reiner erhebt sich das wahre Bild Gottes über all das, was sich die Menschen, auch die frommen Menschen, über ihn gedacht haben. Um so deutlicher zeigt es sich jetzt, wo die Welt

---

angefangen hat in den Herzen zu bauen, ein Werk, das er in der Stille wie eh und je fortsetzt, wo er gehört und aufgenommen wird.

<sup>476</sup> 589Df

<sup>477</sup> 644D

voll ist vom Götzendienst des Gegenteils, daß Gott Liebe ist, im Ernst und in Ewigkeit nur das.<sup>478</sup> Gleicher Dank gilt für den Fortschritt in der Erkenntnis Jesu Christi. „Was haben jetzt, inmitten dieser heutigen Welt die Worte Jesu für einen gewaltigen Klang bekommen: Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden das Erdreich besitzen!“<sup>479</sup> Zu den Offenbarungen Gottes im vergangenen Jahr, derer sich in der neutralen Schweiz die Hörer und ihresgleichen zu erfreuen hatten, gehört zum dritten, daß „etwas *Neues auch in uns selbst* entstehen will, eine neue Art zu denken, zu leben, zu sein. Der Krieg hat einem so viel verleidet, was einem vorher wichtig war.“<sup>480</sup> Das Erlebnis des Krieges hat aber auch neue Kräfte wachgerufen, in neue Richtungen getrieben. Der so wünschbare neue Mensch denkt, dem nun bewußt gewordenen und angenommenen originalen reinen Evangelium gemäß „einfacher, kindlicher“ als der frühere (unter dem entstellten kirchlichen Evangelium); ist „ein Mensch, der viel mehr Ernst macht mit dem, was er einmal erkannt hat“.<sup>481</sup> Der Prediger ist jedenfalls ein Schweizer und Christ, der sich der Verantwortung, welche die dem Erlebnis des Krieges bei Schweizer Neutralität geschuldete Dankbarkeit auferlegt, bewußt sein möchte und sie mitteilt.<sup>482</sup>

#### § 4 Die Jahresschluß-Predigt als autobiographisches Zeugnis

Der Rückblick von Pfarrer und Gemeinde steht unter dem Satz aus der Geschichte von den drei Weisen aus dem Morgenland: „Wir haben seinen Stern gesehen.“ Die Predigt beschränkt sich mit Rückblick und Rechenschaft auf das eine große Ereignis des Kriegsausbruchs. „Wir haben seinen Stern gesehen.“ Das ist vom Schrecken über den drohenden Krieg, vom Entsetzen über den tatsächlichen Ausbruch nach der ersten Weihnacht im Kriege, nach einem halben Jahr Kriegezeit endgültig geblieben; genau so, wie es sich bereits nach zwei Monaten abzeichnete: Dank für die Zeit, die angebrochene große Stunde, die aus Einerlei des Alltags mit viel Kleinlichem zu großen Gedanken, wie in der Kirche nach der Predigt oft erbeten, befreite, den Sinn mehr auf Wesentliches lenkte, den Geist mehr beflügelte, wenn es nur anhält und vorhält, das religiöse Erlebnis. Zur Erinnerung daran deswegen der Dank: Hat andere das Unglück hart getroffen, wir wollen „einmal Gott danken, daß er uns dies merkwürdige Jahr 1914 und all diese gewaltigen Ereignisse hat erleben lassen“.<sup>483</sup>

So findet dies Neujahr andere Menschen vor als das letzte, „wir sind andere Menschen geworden, . . . nicht durch unsere eigene Tugend und Kraft, aber durch das, was Gott an uns getan hat“.<sup>484</sup> „Wir haben etwas lernen, wir haben ein Schrittlein vorwärts tun dürfen. Das hat

<sup>478</sup> 645CD

<sup>479</sup> 647A

<sup>480</sup> 648C

<sup>481</sup> 648Cf. Der hoffnungsvoll beobachteten Erneuerung steht freilich ein beklagenswerter Rückfall gegenüber: „Aber das ist schlimm, daß so viel Leichtsinn und Oberflächlichkeit sich bereits wieder breit macht unter uns. Das ist schlimm, daß die Jagd nach dem Geld usw.“ (650BC)

<sup>482</sup> 649Df. – Wie fügt sich der Rückblick des Predigers Karl Barth in der letzten Predigt des Jahres 1914 nun der Geschichte des Predigers ein? Der Ausbruch des großen europäischen Krieges trifft den Prediger Barth nicht ohne Begriffe dafür und hilflos, mit veraltetem Denken dem ungeheuerlichen Ereignis nicht gewachsen. Von eigenen Voraussetzungen aus bildet er sich sein Urteil über den ausgebrochenen Krieg. Unter der Voraussetzung der Schweizer Neutralität feiert er schon zum Betttag im September die Zeit, die endlich zur Erhebung über das Nichtige und zu großen Gedanken zwingt, und der Prediger Barth zählt, als er in der letzten Predigt des Jahres 1914 Rechenschaft ablegt, die ihm wichtigsten der dem ausgebrochenen Krieg zu verdankenden Fortschritte in der Erkenntnis Gottes auf. Der früheste Rückblick, weiß diese Predigt vom 27. Dezember 1914 nichts von Umbruch, Abbruch und erzwungenem Neuanfang in der Theologie des ausgebrochenen Krieges wegen. Bleiben als Einwand die beiden berühmten Briefe nach Deutschland, an die Marburger Martin Rade vom 31. August 1914 und danach unter dem 4. November an Wilhelm Herrmann.

<sup>483</sup> 643D. Am Betttag-Vormittag hatte der Prediger das Wesentliche des Lebens in etwa fünf solcher ewigen Fragen des Menschen gefaßt. (487BC)

<sup>484</sup> 644A

uns Gott durch diesen furchtbaren Krieg von 1914 gegeben.<sup>485</sup> „Erschüttert sind wir worden in all den natürlichen Voraussetzungen unseres Lebens wie noch nie und damit zurückgeworfen auf den ewigen, unerschütterlichen Ursprung und *Grund des Lebens*. Noch nie ist wohl die Frage nach Gott so stark und lebendig gewesen in Millionen von Seelen, noch nie ist so gebetet worden wie in diesem Sommer und Herbst.“<sup>486</sup> Allerlei törichte Worte, die auch gefallen sind, seien über dem großen religiösen Erlebnis alle vergessen. Karl Barth ist Schweizer, und Prediger und Hörer leben in der neutralen Schweiz.

Im zweiten Teil fährt der Prediger im gleichen Wir und in demselben Ton der Dankbarkeit gegen Gott fort. „Aber nicht nur fragen nach Gott haben wir wieder gelernt, . . . Wir haben gewonnen an lebendiger *Erkenntnis* Gottes. Wir wissen deutlicher, wie er ist und was er von uns will, als wir es vor einem Jahr wußten.“ Die gewonnene Erkenntnis soll präzisierend das Erlebnis noch einmal befestigen. Gott ist dem Gebet greifbarer geworden, weil von allerlei Bildern und Gleichnissen deutlicher unterschieden, wie das zweite Gebot (reformierter Zählung) will.<sup>487</sup> Durch sein Reinigungswerk vergrößert der Prediger nun seinerseits (zwar auf andere Weise und in anderer Hinsicht) die Distanz zwischen Gott und Welt, die er kulturkritisch zuvor, noch im Frühsommer, beklagt. Dem heutigen Leser der Predigten kommt der Dank für tiefere, reinere Erkenntnis Gottes nach Wesen und Wollen wie eine Anspielung auf Predigt Nr 237 vor, die Gott von den in selbstsüchtigen Kriegsgebeten der europäischen Nationen angerufenen Volksgöttern unterschied, als befänden wir uns noch in heidnischer oder alttestamentlicher Zeit. „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“<sup>488</sup> mußten sich die im Interesse der Zukunft zu Neutralität erwählten Schweizer sagen; Gott ist in seiner ewigen Majestät zum ersten über Parteinahme für Völker in ihren Kriegen erhaben.

Wir haben Gott lebendig und greifbar kennengelernt im vergangenen Jahr. Vorsichtig erinnert der Prediger zum Jahresschluß, obgleich niemand mehr davon hören will, zum zweiten an den Krieg als schwere Zeit. Der Weg der gnadenvollen Wahrheit durch die Welt zur Herrlichkeit ist eben nicht ein solcher „des glatten, natürlichen Fortschrittes“ (schon vor dem Kriegsausbruch war dem Prediger das Bild dessen unnatürlich erschienen, was die Schweizer Landesausstellung in friedlichem Nebeneinander zu vereinen vermocht hatte); der Weg der Wahrheit ist vielmehr ein solcher „des Leidens und des Kreuzes. Und wer zu Gott gehören will, der muß bereit sein, dies Kreuz auf sich zu nehmen.“<sup>489</sup>

Auch zum zweiten Advent hatte der Prediger noch einmal an den Krieg als Gericht erinnert, damals ihn zuerst tröstlich mit der Passion Jesu verglichen.<sup>490</sup> „Es war ein Gottesgericht, das da die Verblendeten an sich selbst vollstrecken mußten in unaufhaltsamer Raserei.“ „Es ist Gottes wunderbare Weisheit, daß er an jenem Tage (der Verurteilung Jesu) aus Bösem Gutes werden ließ. Daß das unschuldige Leben Jesu zu einem Siegeszeichen der Selbstverleugnung und des Gottvertrauens wurde.“<sup>491</sup> – Der Krieg ist das Gericht über das christliche Europa in seinem vorgeblichen natürlichen Kulturfortschritt, zu dem passend sie sich nun überall auch Götter gemacht haben, Kriegsgötter,<sup>492</sup> beharrt der Prediger zu Jahresende gleichsam auf Predigt 235. Und waren die Kirchen draußen um nichts klüger, was die Kriegstheologie betraf, kannten das

<sup>485</sup> 644B. Es folgen Worte von einer gewaltigen göttlichen „Schulstunde“ in diesem Jahr. Es sei klar geworden, „daß es mit der oberflächlichen Sicherheit, in der wir alle dahinlebten, nichts ist“.

<sup>486</sup> 644C

<sup>487</sup> „Wir können ihn jetzt deutlicher, als wir es vorher konnten, unterscheiden von allerlei anderem, was zu den Bildnissen und Gleichnissen gehört, von denen das zweite Gebot redet und von denen es sagt: bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“ (645A)

<sup>488</sup> Pred 1914,460B; Nr 237 v 6.IX.

<sup>489</sup> 645B

<sup>490</sup> 605Cff

<sup>491</sup> 607Df.608B

<sup>492</sup> 645D. Götter, „die ihnen die Mordwaffen segnen oder die ihnen doch den Gebrauch dieser Waffen gütig erlauben sollen; Götter, die mit ihnen hassen und kämpfen sollen. Die Verführung ist auch an uns herangetreten.“

reine Bild Gottes nicht besser; so wäre auch die Schweiz gegen einen „schweizerischen Schlachten-und Siegesgott“ nicht gefeit; „auch unser Christentum würde nicht stark genug sein, dieser Versuchung zu widerstehen.“ „Um so klarer und reiner erhebt sich das wahre Bild Gottes über all das, was sich die Menschen, auch die frommen Menschen, über ihn gedacht haben.“<sup>493</sup>

Aber Gott war in seiner Ewigkeit nicht nur erhaben über vergängliche Kriegserfolge, er war damit auch in seinem Wesen verkannt. Der erhabene Gott ist „Liebe, im Ernst und in Ewigkeit nur das“ nach seinem reinen Bilde.<sup>494</sup> Indem er in der letzten Predigt des Jahres am 27. Dezember von der Liebe als dem Wesen Gottes spricht, nimmt der Safenwiler Prediger auf, was er erst am Sonntag davor als dem vierten im Advent und am Freitag als dem Weihnachtstag davon gesagt. Zum vierten Advent hatte der Prediger im Blick auf die erste Kriegsweihnacht die ernste Frage gestellt, ob Gott denn neben der Sprache der Liebe, wie er sie den Weihnachtsengel reden läßt, im Krieg da draußen noch eine andere Sprache führt, die viel lauter ist; und überhaupt zeigen uns die Tatsachen des Lebens Gott immer von einer ganz anderen Seite.<sup>495</sup>

Daraus ergab sich die Frage: „Ists denn Gott Ernst mit der Weihnachtsbotschaft?“<sup>496</sup> Der Prediger hatte es dringend versichert und die Sprache des Krieges für das ungeheure Mißverständnis unserer eigenen Ohren erklärt. „Und der Krieg?“ hatte die Predigt geschlossen, an die dunklen Mächte erinnert, das große und kleine Elend. „Ja, das *ist* freilich, wie können es ja mit Händen greifen.“ Das Geheimnis der Weihnacht freilich sei: „Das alles *ist* im Grunde *nicht*.“ Es sei nichts, „was Wahrheit wäre gegenüber der Liebe Gottes“.<sup>497</sup>

So am vierten Advent; die Weihnachtspredigt zwei Tage später sprach von alle Aussicht benehmenden Bergen, die es, ein gewaltiger Irrtum, eigentlich nicht gibt. Denn Gott, unser aller Vater, hat uns das Geheimnis seines Willens, seine Liebe, in der Erscheinung Jesu längst wissen lassen: „In allem, was ist und geschieht, bleibt das Gute und die Liebe zuletzt wahr; alles andere besteht nicht, ist nur vorübergehend, nur Schein. Der Vater hat euch lieb, wenn es euch schwer geht. Der Vater hat euch lieb, wenn ihr dulden und tragen müßt. Der Vater hat euch lieb, wenn man euch Unrecht tut und euch verfolgt. Der Vater hat euch lieb, wenn ihr sterben müßt. Der Grund von allem ist Liebe und darum Freude und Seligkeit; kehrt nur zurück zu diesem Grunde aller Dinge, der von Leid und Tränen nichts weiß.“<sup>498</sup> Der Krieg und das Raubtierwesen ist nicht das letzte.<sup>499</sup> Weil die Liebe stärker ist als der Krieg, ist dieses Jahr mehr denn je der Geburt Jesu zu gedenken. „Das Licht von Bethlehem gibt uns die Gewißheit, daß die Liebe gilt in der Welt

---

<sup>493</sup> 645CD

<sup>494</sup> 645D. Die Kriegsgebete erwähnt zuerst die Gerichts-Predigt Nr 235 v 23.VIII.1914. (437AB) Von der Liebe Gottes hatte bereits Pred 237 gesprochen, aber nur beizu; die unparteiische Erhabenheit Gottes über das Hilfe-Ersuchen beider, aller Seiten war das Haupt-Argument gewesen. Selbstsucht und Haß bis zum Krieg ist dem innersten Wesen Gottes fremd und dagegen handelt das eine wie das andere Volk, das Krieg führt. (464Df) „Gott steht ihnen wie ihren Feinden gleich fern in dem Zorn, mit dem ihn ihr Wesen erfüllt, aber auch in der Liebe, mit der er sie beide aus ihrer Verwirrung zu sich ziehen möchte.“ (465B) So kann ein Volk auch in der Niederlage „die Erfahrung machen, daß sie gerade dadurch Gottes Reich näher gekommen sind.“ (465BC) Der Erhabenheit über vergängliche Unterschiede entsprach am Ende der Predigt die Wendung nach innen, die mit Jesu Reichsgebet allen gleicherweise gilt. Mit der siebten Bitte bitten wir: „Herr, mach uns frei, nicht von unseren Feinden, sondern von den Mächten der Finsternis, die in uns und unter uns sind, . . . , laß uns siegen nicht über fremde Völker, sondern über uns selbst mit unserer Selbstsucht.“ (467Df) In ebendiesem Sinne hatte es in der Neutralitätspredigt davor geheißen: „Gott hilft dem Recht und der Liebe. Gott hilft seinem Reiche, und das ist international.“ (451D)

<sup>495</sup> 623A.626A

<sup>496</sup> 626C

<sup>497</sup> 632C

<sup>498</sup> 640A

<sup>499</sup> 640D. Die anthropologisch-menschheitsgeschichtlich begründete Verwerfung des Krieges gab der Prediger Barth, wie erinnerlich, bereits 1913; vergegenwärtigte sie am 2.VIII.1914 in dem Satz „Gott will den Krieg nicht“ (403D) Auf der Nebenlinie des Waltens des göttlichen Willens in der individuellen Vorsehung kam der Prediger in der nächsten Predigt zu Sätzen wie: „Er (Gott) ist die unendliche Macht, die über allem und in allem waltet.“ (414C) „Seine Macht ist ja nicht die eines launischen Tyrannen, seine Macht ist seine Güte. Was er will, das ist heilig, gerecht und gut, auch wenn wir seine Ziele nicht immer sehen.“ (414D)

und nichts anderes.<sup>500</sup> – Hilft der Widerspruch in der Passion Jesu im Krieg als Gericht die Liebe Gottes zu suchen und zu finden und deswegen für tiefere Erkenntnis Gottes zu danken, so setzt der Prediger in dieser Rechenschaft der Gottlosigkeit des Krieges mit der Weihnachtsbotschaft die ewige Liebe des Vaters entgegen.

Die Rechenschaft über das Jahr 1914 in seiner letzten Predigt kennt noch einen dritten Punkt, um dessen willen der Prediger für Gewinn an lebendiger Erkenntnis Gottes und ein reineres Bild dankt. Die Gottfremdheit der modernen Kultur, welche die Predigt Nr 224 über die Berner Landesausstellung feststellt, stellt einen eingetretenen Abstand fest und beklagt ihn. Nach Kriegsausbruch ist es der Prediger Barth selbst, der in der Reinigung des Bildes Gottes den Abstand zwischen Gott und Welt, erweitert, vertieft. Ohne im geringsten an dem Ziel zu zweifeln, daß der Wille des Menschen und durch ihn die Welt sich dem Willen Gottes in gehorsamer Unterwerfung zu konformieren hätten, haben die ersten Kriegsmonate den Prediger gelehrt: „Unter den Händen zerfahren ist uns aber überhaupt die Anschauung, als ob Gott wolle, *was wir Menschen wollen*, wir Menschen mit unseren guten Absichten und Bestrebungen, . . .“<sup>501</sup>

Barth nennt individuelles und soziales, gemeinschaftliches Wollen in „unseren Gemeinschaften, Vereinen, Parteien, mit unseren Staaten und Vaterländern“, menschlichen, nicht göttlichen „Gedanken und Einrichtungen“<sup>502</sup>. Des Anteils am Guten wegen hielten wir derlei vieles unbesehen insgesamt für göttlich oder nahezu göttlich. „Und nun mußten wir auf einmal erleben, wie Gott von dem allem gleichsam Abstand nimmt: ihr Licht ist viel zu klein gegen seinen Glanz und Schein. Denn mit dem allem verhindern wir ja das Unrecht nicht, davon jetzt die Welt voll ist; wir tragen noch dazu bei, vermehren es noch.“<sup>503</sup> Der Prediger Barth blickt mit diesen Sätzen auf Predigt 242 und Nr 245 zurück, die ganze Folge der Predigten nach den Herbstferien, in denen der Prediger sich in Konsequenz der Einsicht von Predigt 237 verbesserte.<sup>504</sup> Darum: „Die Majestät Gottes haben wir in diesem Jahr kennenlernen können, seine unbedingte Erhabenheit über uns Menschen und unsere Gedanken und Einrichtungen.“<sup>505</sup> So haben viele bisher leuchtende Ordnungen wie selbst eine Eidgenossenschaft oder eine sozialdemokratische Partei<sup>506</sup> oder ein Zofinger-Verein ihren mehr oder weniger großen Glanz und Schein des Göttlichen verloren.<sup>507</sup> Geistlich frei von als rein menschlich erkannten Fesseln, muß der Wille Gottes jeweils unmittelbar erforscht werden.<sup>508</sup> –

---

<sup>500</sup> 641D

<sup>501</sup> 646A

<sup>502</sup> 646A.CD

<sup>503</sup> 646B. Forts: „Wie wundervoll ist, menschlich betrachtet, all die Begeisterung und Tatkraft, die der Krieg erzeugt hat . . . Aber . . . Gott ist und will Liebe, während wir mit dem, was wir wollen, jetzt ganz offenkundig steckenbleiben und uns verrennen im Ungöttlichen, in der Behauptung und im Sieg durch Gewalt.“ Vgl außer Pred 242 (über das Gute im Dienst des Bösen) Pred 245, die Bruderschaft von abgrenzender Hilfe unterscheidet.

<sup>504</sup> Die Kritik begann mit der Aufzählung der Mächte, von denen man Widerstand gegen den Ausbruch eines Krieges hätte erwarten können, in Pred 232, der Gerichtspredigt v 23.VIII. (435Bff) Es gehört hierher die Besinnung auf das Versagen des Christentums wie der Sozialdemokratie. (III 3,155C; 29.IX.1914), die in die Forderung radikaler Erneuerung des Christentums von innen heraus mündet und in die Formel, daß radikaler Sozialismus radikales Christentum sein müsse. S Kap XIII; insbes aber III 3,114B-D (Zofingen 14.II.1915)

<sup>505</sup> 646C

<sup>506</sup> Drei Wochen zurück sprach Barth vor dem Küngoldingener Arbeiterverein über „Krieg, Christentum und Sozialismus“ und erklärte das Versagen von Christentum und Sozialismus bei Kriegsausbruch. Erwiesen Christentum und Sozialismus darin sich als nicht die rechten, wahren, die sie hätten sein müssen, so folgte der Redner daraus eine radikale Reform beider im Sinne des reinen ursprünglichen Christentums in seiner göttlichen Kraft. Auch der entgötterten Sozialdemokratie gestand der Redner also mit dem Züricher Treffen v 29.IX.1914 weiterhin die richtige Orientierung zu, womit das radikale Ernstmachen damit genügte; die Konkurrenz oder der Widerspruch der beiden Gesichtspunkte in der Beurteilung und Wertung der Sozialdemokratie bleibt zu beachten.

<sup>507</sup> Nicht lange nach dieser Predigt trat Barth der SPS bei, die in schwieriger Lage an menschlichem Ansehen und Beachtung verloren hatte – und auch dem Theologen mit Glanz und Schein nun nicht mehr gefährlich werden, ihn verführen konnte.

<sup>508</sup> 646D

Die große Zeit des Krieges hat dem Schweizer Prediger und seiner Gemeinde einen Gewinn an lebendiger Erkenntnis Gottes nach dessen Wesen und Wollen beschert, wofür sie zu danken hätten. Einen Gewinn an lebendiger Erkenntnis „im Gegensatz zur ganzen Welt“ verzeichnet der Prediger sodann in einem weiteren Teil der Predigt<sup>509</sup> dafür, was Jesus Christus bedeute, die Worte Jesu wie das Heilandsleben, aus dem sie hervorgingen. Der Prediger bezieht diesen Fortschritt ausdrücklich auf die letzten Wochen der Advents- und Weihnachtszeit,<sup>510</sup> als er die für die Adventszeit gewählten prophetischen Textworte mit der Überlieferung der Evangelien verknüpfte. Er erinnert an Jesu Seligpreisung der Friedfertigen und zur Geduld mit dem Bösen, an Jesu Herrschaft und Dienst in ebensolcher Nachsicht.

Die Gegenwart lehrt verstehen, warum Jesus sich in seinem Heilandsleben von weltlicher Herrschaft fernhielt, den Weg des Dienens Macht und Herrschaft vorzog. „Jetzt, wo das allmächtige Kapital seine goldenen Fesseln angezogen und die Menschheit in die Hölle dieses Krieges hineingerissen hat, jetzt ahnen wir, warum Jesus arm sein wollte; warum er erklärt hat, ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Und die Größe und Herrlichkeit dieses Heilandslebens, das mit der Welt so ganz im Widerspruch steht, tritt uns leuchtend vor Augen.“<sup>511</sup> Wir müssen die Seele bewundern, die, mitten unter den Brüdern, sich Gott ganz übergeben hat, sodaß sie ganz mit ihm eins war, mit dem Vater, der die Liebe ist. Wir fühlen, daß die Erlösung der Welt wäre, „wenn solches Leben von dem einen Menschen in alle Menschen hineinströme“.<sup>512</sup> Dann würde „die Welt überwunden, die jetzt so stolz und trotzig ist,“ „da wird der Friede groß anstelle der jetzigen Zerrissenheit“. Heute sind wir nicht mehr in Gefahr, Gottes Sohn mit uns anderen Menschen zu verwechseln, „zu kraftvoll zeigt er uns jetzt die goldene Straße, die uns hinausführt über uns selbst“.<sup>513</sup>

Schließlich will der Prediger auch von einem neuen Menschen etwas verspürt haben, der im Entstehen begriffen ist;<sup>514</sup> einfacher, kindlicher in wahrer Kindschaft, nachdem der Krieg ihm manches verleidet hat; „ein Mensch, der viel mehr ernstmacht mit dem, was er einmal erkannt hat“. Und so fährt der Prediger fort, sich auszumalen, was er immer schon sich erhofft.

Rückblick und Rechenschaft gelten konzentriert der Förderung in der Gottesfrage. Der Prediger schreibt den dankbaren Rückblick nieder, ohne einen einzigen Absatz zu machen;<sup>515</sup> allein die „Verantwortung“, die der Gewinn aus der großen Zeit auferlegt, setzt er davon ab,<sup>516</sup> wie ebenso den kurzen Beschluß. „Wir haben seinen Stern gesehen.“ Die Predigt zum Jahresschluß gibt einen Rückblick, der Glauben und Leben der Safenwiler in der Zukunft dienen soll. So hält er fest, was die Hörer eingesehen haben und als Gewinn behalten mögen: Gott ist reine Güte und ist und will nichts als Liebe in seinem über das Menschenreich erhabenen Friedensreich, wie er durch das Doppelgebot des reinen alten Evangeliums längst kundgetan hat und jetzt aufs neue sagt, damit endlich Ernst damit gemacht werde und es radikal gelte. Mit dieser Absicht ist die Predigt zum Jahresschluß letztes Stück des in Gestalt der Predigten geführten Tagebuchs über das letzte halbe Jahr seit dem Kriegsausbruch.

(1) Der Krieg als Gericht tritt zugunsten des Vergleichs mit Selbstgericht und unschuldigem Leiden in der Passion zurück. (2) Predigt 237 bezeichnet unverkennbar einen Einschnitt; allein daß der Prediger selber nun den Abstand zwischen Gott und Welt (ohne von der Notwendigkeit der Unterordnung unter Gott abzugehen) erweitert und vertieft, den er in der Kulturkritik (der

<sup>509</sup> 647A-648B

<sup>510</sup> 647A; also ab Pred 248 v 29.XI.1914. Zur Forts u weiteren Ausgestaltung s III 3,132ff (Seon 25.IV.1915).

<sup>511</sup> 647D

<sup>512</sup> 648A

<sup>513</sup> 648B

<sup>514</sup> 648C-649D

<sup>515</sup> 643B-649D

<sup>516</sup> 649D-650D

Moderne) beklagte. Kutter, durch Thurneysen neu nahegebracht, half (voran durch den Gedanken des „Abfalls“?), die absolutere Absolutheit Gottes zu begreifen und zu deuten.

(3) Die daraus folgende radikale Innerlichkeit der Erneuerung kommt in der eingeschränkten „Verantwortung“<sup>517</sup> weniger zum Ausdruck als in der Distanzierung der Ordnungen von Gottes Willen<sup>518</sup>. (4) Mit einem durch Friedfertigkeit und Armut bezeichneten Abstand zur Welt und, im Gegensatz dazu, der Nähe zum göttlichen Vater, deutet sich ein neu zu konturierendes Bild des evangelischen Jesus an.

(5) Erinnerung und Rechenschaft über den Gewinn im Abstand zur Welt am Ende des ersten Kriegsjahrs halten einer Nachprüfung, die sich hauptsächlich an die Predigten halten muß, erstaunlich gut Stich. (6) Vieles läßt Predigt 253 aus mehreren Gründen auf sich beruhen und muß es tun. Ist mit der Förderung in der religiösen oder Gottesfrage als die Predigt leitendem Gesichtspunkt das Richtige getroffen, so wäre damit auch das Prinzip der Auswahl getroffen.

(7) Die Schweizer Neutralität ist Voraussetzung des großen Erlebnisses, von dem Rückschau und Rechenschaft sprechen; ist in das Erlebnis essentiell als Voraussetzung des allgemein Gültigen im Urteil eingegangen und macht es doch zu etwas Besonderem in ganz Europa, weil Ausnahme von dessen Weltkrieg.<sup>519</sup>

(8) Das allerdings ist schwer vorstellbar, daß alles, was der Prediger Karl Barth im Blick auf die Zukunft sagte, allein für Safenwil (und vielleicht die Schweiz) gelten sollte, indes er es, die eigene Person betreffend, längst verworfen hatte oder verwarf, da Herz und Sinn ihm selber ganz woanders hin standen. Daß Karl Barth keinen Bruch heimlich und für sich behält, dafür spricht, was aus der nächsten Zeit von ihm bekannt ist; zu gut schließt es an. (9) So ist Predigt Nr 253, die Karl Barth zum Beschluß des Jahres 1914 hielt, zugleich ein zeitnahes glaubwürdiges autobiographisches Zeugnis.

Zweierlei ist nachzutragen: (10) Eine Predigt muß sich beschränken, wie Barth weiß und andeutet. Um sich ein Bild von der Auseinandersetzung Barths mit den Ereignissen um den Ausbruch des Ersten Weltkriegs (samt innerschweizerischen Vorgängen) zu machen, bedarf es weiterer Zeugnisse. Eine wohl noch kaum erschlossene Gruppe solcher Zeugnisse sind Briefe und Briefwechsel Barths – wie man allein an dem Briefwechsel mit Thurneysen sehen kann, dessen Edition daraufhin nachzuprüfen ist, ob sie heutigen Interessen und Anforderungen genügt. Die Zitate aus Briefen in den Einleitungen zu den „Vorträgen und kleineren Arbeiten“ oder den „Offenen Briefen“ lassen vermuten, daß insbesondere Wilhelm Loew und Wilhelm Spoendlin wichtige Korrespondenten sind.<sup>520</sup>

Zu Barths Kriegsbriefen nach Marburg (hier in Kapitel XII behandelt) fehlt bis heute Wilhelm Herrmanns Antwort auf Barths Brief vom 4. November 1914. Zu den Briefen kommen als Zeugnisse die in der Mappe der „Sozialistischen Reden“ erhaltenen Stücke (hier in Kapitel XIII behandelt).

(11) Es ist davon auszugehen, daß Karl Barth von Hermann Kutter und dessen Werk früh Kenntnis hatte und diese Kenntnis auf dem Wege der Auseinandersetzung damit auch in seine frühe Gedankenbildung einging. Im Herbst 1914 wird in den Predigten ein durch Eduard Thurneysen vermittelter neuer, weiterer Einfluß Kutters merkbar, der sich wohl näher untersuchen und beschreiben ließe, als hier geschehen. Das auffälligste Anzeichen ist, daß Barth von Ursprung und Anfang, dem Paradies und dem Abfall von Gott zu reden beginnt, was sich

<sup>517</sup> 649Df

<sup>518</sup> 646

<sup>519</sup> Den großen Krieg vergißt der Prediger für seine Person nicht, wohl aber will Safenwil nichts mehr davon hören. So behält der Prediger die Erinnerung an die Katastrophe für sich und läßt nur bei Gelegenheit durchblicken, daß er noch ebenso denkt.

<sup>520</sup> Off Br1909ff zit 22-24 einen Brief Barths an den Schulfreund und späteren Juristen Spoendlin v 4.I.1915; der Brief ist einzeitnahes autobiographisches Seitenstück zu Pred 253 resp 237, berücksichtigt man, daß Barth einem juristischen Freund schreibt.

mit Schleiermacher und dem Cohen-Herrmann-Schema und mit der Erhebung des Menschen aus der Tierheit nicht verträgt. (Die Frage kompliziert, daß Barth nicht konsequent Kutter folgt, um wohl empfundener, obgleich nicht sofort eingesehener Widersprüche zum bisher Gedachten und Vertretenen willen.)<sup>521</sup>

---

<sup>521</sup> Eine Anzahl von Gesichtspunkten, Ausdrücken und Begriffen läßt sich von beiden Seiten her verstehen, beiden Zusammenhängen einordnen und mag somit als Brücke gedient haben.

## Kapitel XII

## Die beiden Kriegsbriefe Barths nach Marburg 1914 und der Briefwechsel mit Rade bis Juni 1915

## § 1 Die Beziehungen des Genfer Hilfspredigers und des Safenwiler Pfarrers Barth nach Marburg bis zum Kriegsausbruch

Im August 1909 verließ Karl Barth Marburg und wurde in Genf Hilfsprediger der deutschsprachigen reformierten Gemeinde; zum Juli 1911 bezog er von dort aus seine erste ordentliche Pfarrstelle in dem aargauischen Industriedorf Safenwil. Dort ließ er unter besonderen örtlichen Umständen alsbald als der Pfarrer im Dorf sich in Klassenkämpfe verwickeln, worüber er zum Schweizer Religiösen Sozialisten wurde. In Safenwil entstand seit 1916 „Der Römerbrief“. Gleichwohl verließ Barth das Dorf erst im Herbst 1921, nach zehn Jahren also, um in Göttingen auf einer Stiftungsprofessur Honorarprofessor für reformierte Theologie zu werden.

Als Barth von Marburg nach Genf zog, waren noch Geschäfte abzuwickeln, sodaß sich zunächst ein lebhafter Briefwechsel Barths mit Rade ergab: Die Replik zur These „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ mußte verfaßt werden; mehrere Rezensionen aus der Feder Barths blieben schließlich ungedruckt, wohl weil sie zu scharf waren. Barth hatte im Winter 1909 auf 1910 den Stadtpfarrer zu vertreten, was Zeit und Kraft kostete; Barth las allerlei, aber der Briefverkehr mit Rade erlahmte,<sup>1</sup> wie nicht zu verwundern, ohne daß das gegenseitige Wohlwollen gelitten hätte. Trotzdem drang zu Barth als dem weiterhin eifrigen Leser der Christlichen Welt (wohl samt Freundesbriefen) und der Zeitschrift für Theologie und Kirche mehr aus Rades Welt als umgekehrt aus Barths Welt, dessen Leben und Denken zu Rade. Von einer Verbindung zu Wilhelm Herrmann verlautet gar nichts; auch dieser bewahrte indes sein förderndes Wohlwollen gegenüber Barth, wie sich zeigte, als Barth „Der Glaube an den persönlichen Gott“ in die Zeitschrift für Theologie und Kirche aufgenommen sehen wollte.

Im Sommer 1910 kam es zu einem Besuch Barths in Marburg, an dem er mit Jüngeren lange Gespräche führte, die ihm dann Anlaß wurden, die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ niederzulegen – ohne sie auszuarbeiten. Immerhin scheint auch der briefliche Austausch mit Gleichaltrigen in der Schweiz wie draußen enger und dauerhafter gewesen zu sein als der mit den Marburger Lehrern. Bei jüngeren Marburgern erkundigte Barth sich nach Literatur, als er den Vortrag über den „Glauben an den persönlichen Gott“ übernommen hatte. Aber auch zu den Jüngeren drang wenig von seinem Tun und Lassen, Studieren und Denken, in Genf und auf seinem aargauischen Dorf. Als er den Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ in einem sozialdemokratischen Blatt gedruckt versandte, erregte er zuvörderst in Marburg Verwunderung oder Entsetzen; Rade galt er fortan als Schweizer Religiöser Sozialist aus dem Umkreis von Ragaz.

Kurz, der Karl Barth von Genf und Safenwil war über die Welt besser unterrichtet (bei großem Uneinverständnis) als die Welt über ihn und die ihm eigene Welt.<sup>2</sup> Das bleibende theologische

<sup>1</sup> Man beachte Schwöbels Vorwort BwR 6 über ausgelassene Briefe mehr persönlicher und familiärer Art sowie über Lücken in der Überlieferung. S auch GA III 3,179 Anm 10.

<sup>2</sup> Der Marburger Umkreis der Jüngeren, zu dem Karl Barth rechnete, war den Älteren und Lehrern wie Rade und Herrmann insgesamt bekannt, nicht aber derlei wie das von Barth als seine kritische religionsphilosophische Grundlage entwickelte Cohen-Herrmann-Schema. Die Selbständigkeit in der Schülerschaft des Kandidaten Karl Barth, gar Grundlagen und Richtung der Eigenständigkeit in der Aneignung (etwa durch die Reduktion des Evangeliums auf das Doppelgebot der Gottes- und Bruderliebe als der Beschreibung des Reiches Gottes), sind Fragen, die sich erst uns Späteren stellen. Erst wir Nachfahren ferner suchen persönliche Eigenart und durch grundlegende Gedanken, methodische Prinzipien bedingte Eigenart des Theologen zu unterscheiden; individuell Persönliches und Grundzug der Theologie: Karl Barths Polemik ist als spitzzüngige Streitlust eines sprachbegabten Hochmütigen unterschätzt und mangelhaft gewürdigt; ebenso die oft bezeugte völlige Verständnislosigkeit und aller

Interesse bezeugen die beiden Vorträge mit einigem theologischen Anspruch, die dann ausgearbeitet wurden.<sup>3</sup> Ansonsten gab sich Barth ohne Ehrgeiz den Amtspflichten hin und ließ sich willig von den am Ort und in der Nachbarschaft ersenen Aufgaben in Anspruch nehmen, in der Vorbereitung in Safenwil wie in Genf fleißig und stoffhungrig.

Nachdem Barth 1913 den Vortrag „Der Glaube an den persönlichen Gott“ zum Aufsatz ausgearbeitet und zum Druck eingereicht hatte (damit Rade an sich erinnert, was ihm im April 1914 die Hilfe-Rezension eintrug), las Barth im Sommer 1913 Troeltschs „Soziallehren“; sie mußten ihn herausfordern, eine alte Auseinandersetzung aufzunehmen und unter neuen Umständen fortzuführen. Hierzu kam, daß die eingehende Beschäftigung mit „Sozialismus und Sozialpolitik“<sup>4</sup> im Winter 1913 auf 1914 und der Weltkongreß für soziales Christentum in Basel, zu dem im Mai 1914 auf den September endlich eingeladen wurde, schließlich die Schweizerische Landesausstellung in Bern, Mitte Mai 1914 eröffnet, Barths Aufmerksamkeit auf Verhältnisse der ihn umgebenden weiteren Welt lenkte. (Die Landesausstellung veranlaßte dann die erste Äußerung in einer zum Druck bearbeiteten Predigt.) In der zu dieser Zeit begonnenen eigenen Auseinandersetzung mit Friedrich Naumann flossen Barth auf den Religiösen Sozialismus gegründete allgemeine Kulturkritik (hervorgegangen aus dem Widerspruch zu Troeltsch) und Vorbereitung auf den christlich-sozialen Weltkongreß in Basel zusammen (Barth wollte selber teilnehmen). Naumann stand Barth, mehr noch als Rade,<sup>5</sup> für den ganzen Evangelisch-sozialen Kongreß. Als moderner Politiker des aufstrebenden Kaiserreichs wie als Evangelisch-Sozialer war Naumann, von Barth aus gesehen, als Theologe, der er seiner Herkunft nach war und den er weiterhin nicht verleugnete, zur Rechenschaft zu ziehen.<sup>6</sup> – Martin Rade

---

argumentativen Zurede unzugängliche Intransigenz Barths als Grille, purer Eigensinn und Rechthaberei, Starrsinn und Trotz in ihrer sachlichen Bedeutung und deren Wurzel im Denken, so schwer insbesondere die Intransigenz zu ergründen und zu beschreiben ist. Zum zweiten: Barth war (lange Zeit) nicht genötigt, Gedanken und Einfälle innerhalb größerer Zusammenhänge auszuarbeiten, sodaß sie, unter dem weiter bedacht und geprüft, an festem Ort feste Gestalt gewannen. Gedanken und Einfälle konnten auf sich beruhen, um bei ähnlicher Gelegenheit herangezogen, wieder benutzt und vielleicht weiter verfolgt zu werden. In monologischer Existenz um Fortschritt in der theologischen Erkenntnis bemüht über das Streben nach Erweiterung der theologischen Bildung hinaus, fehlte Barth das gegebene oder auch ein zu erwartendes kritisches Gegenüber; für die Hörschaft war er Autorität. Zum dritten: Die sogar für Schweizer Verhältnisse besondere Konstellation der Personen in Safenwil ließ selbst einen Martin Rade, der den Unterschied zwischen deutscher und schweizerischer Sozialdemokratie anzugeben sich getraute und den jüngeren und ähnliche Wege gehenden Bruder Peter kannte, über Karl Barth sich wundern, verwunderte selbst den Schweizer Paul Wernle in Basel.

<sup>3</sup> Rade an Barth über „Der Glaube an den persönlichen Gott“ unter dem 11.I.1914: „Ich finde Ihren Artikel in der ZThK, nachdem ich ihn gedruckt genossen habe, vortrefflich. Den Schluß, di Ihre *positive* Meinung, sollten Sie noch irgendwo ausführlicher darbioten.“ (BwR 86C) Barth an Rade unter dem 19.I.[II.?]1914, nachdem er von seinen sozialpolitischen Studien berichtet: „Doch werde ich auf Umwegen schon wieder zur Theologie zurückkehren, wie ich ja von der Theologie, bes. Calvin, auf die sozialen Sachen gekommen bin.“ (BwR 89B) Als Barth unter dem 7.IV.1914 Rade die Hilfe-Rezension zusagte, bat er zugleich um Rezensionsaufträge aus dem Bereich der „systematischen Theologie“. (BwR 91D)

<sup>4</sup> BwR 88D; 19.I.[II.?]1914 an Rade

<sup>5</sup> S zB Rade, Art „Christliche Welt“ in RGG I(1909),1706A; Jaeger,P Art „Rade“ in RGG <sup>2</sup>IV 1678BC.

<sup>6</sup> Als Barth sich, noch in der ersten Hälfte des Jahres 1914, an die eigene Auseinandersetzung mit Naumann machte, da tat er es von der hohen Warte des Absoluten aus, zugleich aber unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von „Christentum und Kultur, Idee und Wirklichkeit, Gott und Welt“ (GA III 3,49C), Religion und Kultur, welches das Cohen-Herrmann-Schema bestimmte (dessen Ausbildung, wie man sich erinnern möge, im Zeichen der an der Seite Wilhelm Herrmanns geführten Auseinandersetzung mit dem Historismus („historischen Relativismus“) Ernst Troeltschs geschah); es ist damit zugleich an Barths aus dem Gottesbegriff abgeleitete Kritik der modernen Welt und ihrer Kultur erinnert, insbesondere soweit diese sich der Auseinandersetzung mit Troeltschs Soziallehren (unter dem Gesichtspunkt des Gottesbegriffs) verdankte. Naumanns Anfänge und älterer Standpunkt lagen einem Barth von daher scheinbar näher als der spätere, dh er sah den früheren verraten. So mußte die Würdigung Naumanns bereits vom methodischen Ansatz aus gegenwartskritisch ausfallen, und Barth mußte es als Schweizer Religiös-Sozialem schwer werden, Naumanns Modernität etwas abzugewinnen. (Die wahre, eigentliche Modernität folgerte Barth aus dem Gottesbegriff, dessen Offenbarung in Jesus sowie unter Voraussetzung des Schweizer Religiösen Sozialismus.)

andererseits, immer schon weitblickend und umsichtig,<sup>7</sup> war längst bewußt, welche gegensätzlichen Gedankenwelten auf dem seit langem geplanten christlich-sozialen Weltkongreß, zu dem nun endlich eingeladen worden, aufeinanderzuplatzen drohten, und er hatte das ihm Mögliche getan, die Schweizer Religiös-Sozialen den in Deutschland evangelisch-sozial Denkenden vorzustellen und eine Verständigung womöglich anzubahnen. Es lagen aber mehrere andere Autoren mit anderen Themen näher, ehe er mit der Bitte, den Jahrgang 1913 der Naumannschen „Hilfe“ zu rezensieren, schließlich die für Karl Barth geeignete und von diesem auch gerne angenommene Aufgabe fand.<sup>8</sup> Für Barth war der Auftrag der Anlaß, sich für die eigene Person mit Friedrich Naumann kritisch auseinanderzusetzen, den Theologen im Politiker und Sozialpolitiker zur Rechenschaft zu ziehen und ihm die Gottesfrage zu stellen. Statt zum großen Streits der Geister auf dem Basler Kongreß kam es aber zum Krieg der großen europäischen Völker gegeneinander und zur Neutralität der Schweiz.

Barths Predigt über die Berner Landesausstellung erschien nach Kriegsausbruch im verspäteten August-Heft der „Neuen Wege“; die Predigten des Jahres 1913 über den Krieg als Rückfall in die tierischen Anfänge der Menschheit hatten nur Safenwiler gehört, und ebenso stand es mit Barths Kriegspredigten, in denen dieser um Klarheit über den Willen Gottes mit diesem Krieg rang, was die kriegführenden Mächte und was die neutrale Schweiz betraf, und dies im Blick auf die Zukunft: Nr 235 über den Krieg, den weder Kirchen noch Sozialdemokraten verhinderten als Gericht Gottes über das christliche Europa, Bußruf und letzte Warnung für Europa; Nr 236 über die Berufung der neutralen Schweiz zum Vorbild der Zukunft; und am Sonntag nach dem Rade-Brief (an das allseits geübte Kriegsgebet anknüpfend) Nr 237 über das Bild Gottes, der über allen Völkern steht und waltet und kein alttestamentlich-heidnischer alter Volksgott ist. Barth bezieht sich in seinem Brief an Martin Rade vom 31. August 1914 auf die Nummern 32 bis 34 der Christlichen Welt, die ersten Kriegsnummern, die zwischen dem 6. und 20. August 1914 erschienen sind. Nummer 33 vom 15. August enthält Barths Hilfe-Rezension mit Rades „Vorbemerkung des Herausgebers“. Das Entsetzen über die Naumannschen Ansichten, die aus der ersten Kriegsnummern sprachen, der Anstoß daran, das „Ärgernis“ und die Verärgerung über Rades „Vorbemerkung“ zur Eigenart der Schweizer Sozialdemokratie, ein Nichtbegreifen Rades, das ein Nicht-begreifen-Wollen sein mußte; dies beides miteinander dürfte den Brief ausgelöst haben. Aus dem Kriegsausbruch ergab sich, daß die Naumann zgedachte Zensur nun an Rade erging. – Der Brief an Wilhelm Herrmann zwei Monate später hat anderen Anlaß, und über den inneren Zusammenhang beider Briefe läßt sich ohnehin erst nach deren Besprechung etwas sagen.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vgl aus dem Dankbrief Barths an Rade v 20.VIII.1909: „Meine Anschauungen und Willensziele sind bei Ihnen freier und weiter geworden und, was mir wichtiger ist: lebendiger und entschiedener. Die „Christliche Welt“ ist mir eine Einführung in das Leben der christlichen Welt gewesen, wie ichs besser als Übergang von der Universität zur Praxis nicht hätte fordern können usw.“ (BwR 65CD)

<sup>8</sup> GA III 3,(61)65-76. Der Druck stand bevor, als der Krieg ausbrach. Barth reichte darum unter dem 13.VIII.1914 ein kurzes Nachwort ein ((61-64)77-79; der Begleitbrief BwR 94B-95B), das aber für die Ausgabe Nr 33 der CW v 15.VIII.1914, in der die Rezension erschien, zu spät kam, sodaß Rade ihr eine eigene „Vorbemerkung des Herausgebers“ hinzugefügt hatte (III 3,64; vgl BwR 113A Anm 4). Rade schreibt, die Redaktion habe „das Votum eines Schweizer Religiös-Sozialen“ gewünscht, ohne den Verfasser von ihren Plänen des näheren zu unterrichten. „Ich würde unter anderen Umständen,“ erinnert er daran, daß der Auftrag noch vor dem Krieg erteilt worden, „dem Artikel sofort einige Worte über den Unterschied der deutschen von der schweizerischen Sozialdemokratie beigefügt haben, desgleichen über die Entwicklung von Naumanns Stellung zu unsrer Sozialdemokratie.“

<sup>9</sup> Barths Brief an Rade wurde zusammen mit Rades Antwort (die im November Barths Brief an Herrmann voraussetzt) im Oktober-Heft der Neuen Wege gedruckt. Den Brief Barths an Wilhelm Herrmann vom 4.XI.1914 zog Christoph Schwöbel ans Licht und nahm ihn 1981 in den von ihm herausgegebenen Briefwechsel Barth – Rade auf. Herrmanns Antwort ist bisher nicht gedruckt, und wir haben nichts als Barths wegwerfende Bemerkung in dem Brief an Rade vom 23.XI.1914 (BwR 120C; s auch GA III 3,95 Anm 19 u vgl ebd 63D).

§ 2 Barth an Rade unter dem 31. August 1914<sup>10</sup>

Der Brief Karl Barths an Martin Rade vom 31. August 1914 ist am Montag nach Barths Predigt über den Sinn der Schweizer Neutralität aufgesetzt;<sup>11</sup> Barth bezeichnet ihn dem Freunde Thurneysen gegenüber noch in derselben Woche als „ein sorgfältig redigiertes Manifest“.<sup>12</sup> Der Brief beginnt mit einer verehrungsvollen Anrede, aber der erste Satz nennt als Anlaß des Briefs „eine Enttäuschung, religiös geredet ein ‚Ärgernis‘“, das dem Schreiber nicht als einzigem diesseits des Rheins die drei ersten Kriegsnummern der Christlichen Welt geworden sind.<sup>13</sup> Der Adressat des Briefs steht als Herausgeber der Christlichen Welt für weitere seinesgleichen, von denen allen eine so tief reichende theologische Befremdung trennt, daß das Christentum des Gegenübers in Frage steht. Als habe die Enttäuschung den Schreiber in einen inneren Zwiespalt versetzt, bringt die weitere Einleitung über persönliche Anhänglichkeit an den väterlichen Freund hinaus eine innere Bindung zum Ausdruck, die sich der Prägung durch Marburger Theologie und Philosophie verdankt.<sup>14</sup> So bittet der Briefschreiber Rade, der, auch was ihm fremd war, doch immer habe aufnehmen und begreifen können, das Gefühl des eingetretenen Abstands nicht länger verschweigen zu müssen.

Der Briefschreiber beginnt mit „Ich“, um nach der Einleitung bis zum Beschluß mit einem Wir zu wechseln, ohne auf Auftrag oder Absprache sich zu berufen.<sup>15</sup> „Wir verstehen Sie nicht,

<sup>10</sup> BwR 95C-98B(99D). Zu Schwöbels Text (wohl aus der Handschrift) s BwR 8A; 29 Anm 81; 98b Anm 1. Der Brief findet sich ebenso GA V Briefe: Offene Briefe 1909-1935, hrsg v Diether Koch, 2001, (18)25-31; die Angabe der Stelle dort folgt nach einem Schrägstrich. Koch gibt den Text des Erstdrucks in den NW mit drei Ergänzungen aus der Handschrift und vielen kleinen Abweichungen gegenüber Schwöbel).

<sup>11</sup> Pred Nr 236; Nr 235 hatte vom Krieg als Gericht über Europa gehandelt. (Pred 1914, 430ff.443ff) Es folgt die Predigt, die an Siegesmeldungen (dh Erfolg und Niederlage) und Partei-Ergreifen die kleine Abhandlung über Gott und den Krieg knüpft, welche, die Neutralität unterstützend, dartut, daß auch Gott in seiner Erhabenheit und Majestät Sieg wie Niederlage überlegen ist, sein reines Bild allerdings Schweizer Vorzug. (456ff; Nr 237)

<sup>12</sup> BwTh I 9D; 4.IX.1914. – Unter dem 23.XI.1914 schreibt Barth an Rade, daß jener Brief Ende August sich nur auf die von Barth auch genannten Nummern 32-34 der CW bezog „Von der übrigen deutschen Kultur und Christenwelt hatte ich noch sehr wenig direkte quellenmäßige Kunde.“ und Barth knüpft daran, was die Person Rades angeht, eine halbe Rücknahme des Briefs. (BwR 119Df)

<sup>13</sup> Daß Barth Enttäuschung vorhält, die sich einer von ihm aufgestellten Erwartung verdankt, ist eine von Barth zu jener Zeit gern verwendete Figur. (Pred 1914, 435Bff; GA III 3,87Aff.106Dfff.) Vorausgesetzt ist das Wahre (die wahre Wirklichkeit), das Ideal, das Seinsollende; es enttäuscht das Wirkliche als das (wenigstens zum Teil) Nichtseinsollende.

<sup>14</sup> Barth in der Predigt am Tag vor dem Brief: „Ihr glaubt mir hoffentlich, daß ich nichts gegen, sondern sehr viel für die Deutschen habe. Ich habe in meiner Studienzeit geistig so viel empfangen von Deutschen, daß ich nur in größter Dankbarkeit und Verehrung an dieses herrliche und hochbegabte Volk denken kann. Ich habe liebe Freunde dort, . . . Aber ich bitte euch, laßt euch durch diese Reden von der Unschuld und dem Recht Deutschlands in diesem Krieg; von Gott, der den Deutschen helfen müsse und helfen werde, keinen Eindruck machen, . . . Ganz dasselbe sagen auch die anderen Völker. Sie wollen auch alle recht haben und unschuldig sein, und sie bitten auch alle Gott, er möge ihren Heeren beistehen.“ (Pred 1914,450Df; Nr 236 v 30.VIII.) Aber es gibt nur ein Recht Gottes und seines internationalen Reiches. (ebd 451B-D) Am andern Tag im Brief: „Aber ich habe das Gefühl, es ginge innerlich etwas entzwei zwischen Marburg und mir, wenn ich jetzt schweigen würde.“ (95C/25B) Gleichen Zwiespalt äußert Barth unter dem 4.XI.1914 Wilhelm Herrmann gegenüber: „Unser Verhältnis zu Ihnen ist ein Gemisch, ein merkwürdiges Gemisch von großer Dankbarkeit und völligem Gegensatz geworden.“ (BwR 114A)

<sup>15</sup> Barth erklärt sich so wenig wie in der Hilfe-Rezension. Das „Ich“ liegt dem (Privat-) Brief nahe; aber Barth sucht, der höchst individuellen Fassung des Vorgebrachten zum Trotz, Unterstützung in der Erkenntnis der Wahrheit gegenüber dem Irrtum; Gesinnungsgenossenschaft. „Und ich habe den Mut, Ihnen zu schreiben, weil ich weiß, daß ich nicht der einzige bin diesseits des Rheins, der so denkt.“ (95D/25BC) So steht das Wir nicht allein für die Überlegenheit der Neutralität, soll vielmehr für die Schweizer Religiös-Sozialen stehen (s Rades Vorbemerkung zum Abdruck der Hilfe-Rez, die Barth nun vorlag: III 3,64AB; vgl BwR 113A, Anm 4) oder einen Teil derselben: „Damit können Sie nur die entschiedenen Religiös-Sozialen der Schweiz meinen . . .“ (BwR 106AB) Rade rechnet Barth zur Gruppe um Ragaz; mit gutem Recht, insofern Barth mit Ragazens Kritik Naumanns übereinkommt: Barth an Ragaz unter dem 13.VII.1913: „Ich hatte letzte Woche den Jahrgang 1913 der ‚Hilfe‘ für die CW zu rezensieren und habe versucht, unsere Stellung gegen Naumann wieder einmal abzugrenzen.“ (GA III 3,62AB). Der Beschluß dieses Briefes v 31.VIII.1914 (97Df/30Bf) legt nahe, daß Barth die nach Rade gegebene schweizerisch-deutsche Differenz (damit zunächst die Differenz Barth – Rade) ebenfalls in Anlehnung an Ragaz zu einer religiösen im

verehrter lieber Herr Professor, wir *können* und *wollen* Sie nicht verstehen in Ihrer bisher eingenommenen Haltung dem *Krieg* gegenüber. Bitte werfen Sie mir jetzt nicht gleich dazwischen, daß ich Schweizer sei und über diesen<sup>16</sup> Krieg nicht reden könne. Sie machen sich die Abwehr unserer Einwände immer wieder viel zu leicht mit dieser Feststellung (auch Sp. 774!)<sup>17</sup> Barth weist Rades Vorbemerkung zum Abdruck der Hilfe-Rezension als ärgerlich zurück: Die Rezension vermißt bei Naumann das Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes, das Absolute in der Sozialdemokratie; und Rades Vorbemerkung lenkt die Aufmerksamkeit auf einen kleinen Unterschied im Relativen.<sup>18</sup> Der Verfasser des Briefes vom 31. August und seine Gesinnungsgenossen wollen Rade nicht verstehen, dh sie lehnen Rades Haltung dem Problem des „Krieges überhaupt“<sup>19</sup> gegenüber ab.<sup>20</sup> Aus diesem Grunde wollen sie auch nicht verstehen, was die Wochenschrift unter Rades Verantwortung zu „diesem Krieg“ bietet.<sup>21</sup> Sie nehmen nicht Anstoß an dem zufälligen rein „Politischen“ („dieser Krieg“), sondern rein religiösen Anstoß an dem darin erkennbar werdenden Grundsätzlichen, an der der Christlichen Welt ebenso und nicht anders als der Hilfe fehlenden Beziehung aufs Absolute (die in dem Problem „des *Krieges*“ liegt, des „Krieges überhaupt“), die freilich zu einer daraus folgenden merklich anderen Einstellung führen müßte, wie sich versteht. („Über alles Politische sage ich kein Wort . . .“) Barth fürchtet jedoch, daß Rade alles, was er in seinem Briefe vom religiösen Standpunkt aus über den Krieg überhaupt sagen wolle, wieder nur auf „diesen Krieg“ beziehe und mit dessen besonderen (aber relativen) Umständen zerreden werde (statt religiös und theologisch auf das Problem des Krieges überhaupt einzugehen); daß Rade entgegnet werde, als

---

Sinne einer reformiert-lutherischen überhöhte. Über die kirchlich-theologischen Parteienverhältnisse in der deutschen Schweiz, wie Barth sie sah, vgl BwR 123ff (an Rade 14.XII.1914); schließlich spricht Barth selber gelegentlich von „uns Radikaleren“ (123D). In Barths Brief an Rade v 1.X.1914 tritt die Solidarität derjenigen Schweizer Theologen in den Vordergrund, die einst in Marburg Theologie studiert haben. – Die Einleitung (95CD/25AB) ist abgesetzt, dann gibt es bis zu den Schluß-Grüßen keinen Absatz mehr; den Beschluß (97D-98A/30B-31A) zeigt ein Gedankenstrich an.

<sup>16</sup> So BwR mit der Handschrift; GA mit dem Erstdruck: „daß ich als Schweizer für und über den Krieg nicht reden könne“. Barth beginnt mit der grundsätzlich „eingenommenen Haltung dem *Krieg* gegenüber“ und meint, was er BwR 96C/27BC „(der unbedingte Protest gegen) den Krieg überhaupt“ nennt. Barth setzt „diesen Krieg“ als Ausnahme dem davor (wie „Krieg überhaupt“, 96C) generell gemeinten „Krieg“ gegenüber. Der Erstdruck verwischt die Gegenüberstellung.

<sup>17</sup> 95D/25C. Spalte 774 steht Rades Vorbemerkung zu Barths Rezension. Worauf bezieht Barth sich mit „immer wieder“? Jedenfalls befürchtet Barth am Ende dieses Briefes (98A), daß Rade ein zweites Mal den soeben von ihm, Barth, zum Ausdruck gebrachten theologischen, ja religiösen Gegensatz auf einen „politischen“ reduzieren werde. – Der erste Abschnitt oder Gedankenschritt oder Punkt in der Abhandlung des Briefs, den nun folgenden Ausführungen, reicht v 95D bis 96B/25C-27A.

<sup>18</sup> Rade schrieb in der Vorbemerkung zum Abdruck, er hätte „unter anderen Umständen“ eine Erläuterung des Unterschieds zwischen deutscher und schweizerischer Sozialdemokratie beigefügt. (BwR 113A Anm 4 / GA III 3,64)“

<sup>19</sup> 96C/27BC

<sup>20</sup> Diesbezügliche schwierige Verhandlungen zwischen dem reichsdeutschen Evangelisch-sozialen Kongreß und dem Komitee der Schweizer Religiös-Sozialen (besonders des von Ragaz gewünschten Friedens-Themas wegen) hatten bereits die Einladung zu dem geplanten internationalen christlich-sozialen Kongreß nach Basel verzögert; s Mamü II 19Dff.

<sup>21</sup> „dieser Krieg“ (95D): Krieg überhaupt und dieser Krieg sind dem neutralen Verfasser des Briefs (sehr anders als Rade, wie aus dessen Antwort deutlich werden wird) nahe beieinander, sind eins. Aus der Predigt des folgenden Sonntags (Nr 237): „Was ist denn der Krieg? Was ist so ein Sieg? Seht auf die Schlachtfelder von Lothringen, von Belgien, von Ostpreußen, von Galizien, dann wißt ihrs. Tausende und Abertausende von Menschen, die sich gegenseitig haben hinschlachten müssen. Das war nur der Anfang, und so wird es weitergehen, . . . Kann man angesichts dieser Dinge, angesichts all der Scheußlichkeiten, die vorgekommen sind, angesichts all des Herzeleids, das nun da ist und noch kommen wird, sagen: das sei nun ein Ziel Gottes gewesen, das habe nun Gott gewollt, da habe nun Gott den einen beigestanden, um über den anderen herzufallen, der Gott, der die Liebe, die Freiheit, die Gerechtigkeit ist? Was hat Gott zu tun mit der größeren Klugheit und Rücksichtslosigkeit, mit den zahlreicheren Bataillonen, mit den mächtigeren Geschützen derer, die jetzt gesiegt haben? Will denn Gott das alles? Will denn Gott, daß die Menschen einander massenweise umbringen?“ (ebd 463BC)

neutraler Schweizer und an diesem Krieg nicht Beteiligter könne er, Barth, über „diesen Krieg“ nicht mithalten.<sup>22</sup>

„Über alles Politische sage ich kein Wort.“<sup>23</sup> fährt Barth fort, um anzugreifen, als greife er nicht an; um mit gleicher Münze heimzuzahlen, ungewollt und gewollt. Daß die Christliche Welt mit allem, was sie über diesen Krieg schreibt, im Bereich des Politischen sich bewege und also im Bereich des Relativen,<sup>24</sup> und nirgends darüber hinausgelange, nirgendwo Erkenntnis des

<sup>22</sup> Die innerlich ergriffene Neutralität und dadurch (nach Gottes Willen) gegebene religiöse Überlegenheit des Schweizers Barth ist Voraussetzung dieses Briefes. Darum sagt der Prediger Barth tags zuvor: „Wir haben nichts zu erwarten von diesem Machtkampf, gleichviel, ob nun die Deutschen oder ihre Gegner triumphierend daraus hervorgehen. Und darum können wir auch in unseren Gedanken und Wünschen nicht Partei ergreifen, wir können nur unter herzlichem Bedauern mit all den unschuldigen Opfern zusehen und uns selber und soweit es uns möglich ist, unsere Nachbarn befestigen in der Überzeugung, daß dieser Machtkampf überhaupt eine Verrücktheit und eine Sünde ist, durch die die Menschheit sich zugrunde richtet. Wiederum ist es Gottes Gnade, daß wir Schweizer jetzt so abseits stehen dürfen, daß wir in dieses blind wütende Treiben des Ehrgeizes und der Eifersucht nicht hineingezogen sind. Wir wollen doch diese Gottesgnade nicht verspielen.“ (Pred 1914,449CD; Nr 236 v 30.VIII.) „Kühl bis ans Herz hinan sollen wir zusehen, sagte ich. Wir wünschen niemandem Sieg oder Niederlage. Sie sind uns alle lieb und wert. Wir hassen niemand, sollen niemand hassen. Wir hassen nur den Krieg und die Selbstsucht und den Hochmut, die ihn entzündet haben. Aber mit heißem, brennendem Herzen sollen und wollen wir die Partei Gottes ergreifen, sollen und wollen wir mit unseren innersten Gedanken und Wünschen, mit unserem Beten und Denken und Wollen auf seine Seite, auf die Seite der Wahrheit und des Rechtes und des Friedens treten.“ (ebd 452CD) – Was weiß ein Rade von dem einen Gott über allen kriegführenden Völkern und von innerlich ergriffener Neutralität?: „Nicht nur die rings um uns entfesselte Kriegsleidenschaft, auch der sonderbare religiöse Taumel, dem sich die Völker nun für den Augenblick hingeben, kann für uns nur eine ernste Mahnung sein, still zu bleiben, uns von dieser Aufregung nicht anstecken zu lassen und darauf zu warten, daß Gott sein Recht hervorbrechen lasse, das ein ganz anderes ist als das der Menschen; das die Menschen alle oft genug mit Füßen getreten haben; daß Gott sich als Meister zeige, vielleicht sehr anders, als jetzt von hüben und drüben gebetet wird. Mit scheint es etwas vom Schmerzlichen in dieser schweren Zeit, zu sehen, wie man sich jetzt im Brustton der heiligsten Überzeugung alles mögliche Unrecht vorwirft, wo doch ein jedes Volk so viel vor seiner eigenen Türe zu wischen hätte; wie jetzt der Name Gottes hereingezogen wird in das sündliche, leidenschaftliche Treiben der Menschen, als sei er einer von den alten Kriegsgöttern, zu denen unsere heidnischen Vorfahren riefen.“ (ebd 451BC) Darum: Was weiß Rade vom Absoluten, von dem einen Gott über allen kriegführenden Völkern.

<sup>23</sup> 95D/25Cf. – Das Historische oder „Politische“ (mit der Hilfe-Rezension zum Relativen, Vorläufigen rechnend) gehört als (logisch-wissenschaftliche) Erkenntnis wie mit der diesbezüglich moralischen für Barth zum allgemeinen Kulturbewußtsein, das nicht Religion ist, der Religion vielmehr (erst) unterzuordnen; allgemeiner ausgedrückt: das Politische gehört (mit der Hilfe-Rezension geredet) zum Relativen, das nicht ohne Beziehung aufs Absolute (religiös, dh) angemessen erkannt und beurteilt ist. Oder (so schon 1911 in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“): „Die eine Realität des Gottesreichs“, die es für Jesus allein gibt, ist: „Die Liebe und die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische. Der Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf Erden (Matth 6,10)“ (III 2,396AB) – Darum lautet die Fortsetzung des Zitats im Haupttext oben (eine ohnehin ausweichende Auskunft): „Ich maße mir kein Urteil darüber an, es dürfte bei der Kompliziertheit der Dinge überhaupt jetzt noch nicht möglich sein, darüber zu urteilen. Aber ich vermisse schon die letztere Einsicht, die doch für Sie so gut gilt wie für uns. Alles, was Sie in der CW jetzt sagen, geht von der stillschweigenden oder ausdrücklichen Voraussetzung aus, daß Deutschland Recht hat in diesem Krieg. Ich trete nicht ein auf diese Frage. Die Geschichte wird darüber entscheiden. Aber das verwundert mich, daß die CW – eine religiöse christliche Zeitschrift und von der geistigen Kultur der CW – diese populäre Voraussetzung einfach mitmacht ( . . . ), wo es doch vom Standpunkt des Glaubens wie der Bildung aus ein Schweigen geben dürfte, weil diese Dinge noch sub judice sind.“ (bis 96B/27A)

<sup>24</sup> Die Frage nach der Schuld Verantwortlicher lenkt vor allem darum von wichtigeren Fragen ab: „Wenn es eine gerechte Sache gäbe unter den Menschen, wenn es wahr wäre, was jetzt alle Völker von sich sagen: Gott ist mit uns!, dann brauchten sie nicht Krieg zu führen. Das ist gerade beim jetzigen Krieg ganz klar. Man kann da auf keiner Seite von einer gerechten Sache reden. Die Großmächte, die jetzt miteinander im Krieg stehen, haben sich jahrzehntelang voreinander gefürchtet und haben einander jahrzehntelang gegenseitig bedroht mit immer stärkeren Rüstungen. Wer ist damit vorangegangen? wer hat sich am meisten gefürchtet, am stärksten die anderen bedroht? Wer ist jetzt schließlich schuld gewesen, daß das übervolle Faß zum Überfließen gekommen ist? Das wird wohl der findigste und unparteiischste Geschichtsschreiber nicht ausmachen können, . . . Man wird schließlich nur sagen können: es war in diesen Völkern Europas am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ein ungeheurer Ehrgeiz, eine Eifersucht und ein Hochmut sondergleichen, und damit machten sie sich gegenseitig die Luft zu eng, und darum haßten sie einander, . . . Von einer gerechten Sache kann da ehrlicherweise auf keiner Seite die Rede sein,

Absoluten, des Wesens und Willens Gottes (durch Jesus wissen wir: „Gott will den Krieg nicht.“<sup>25</sup>) erkennen lasse, ist die Feststellung, die dieser ganze erste Abschnitt des Briefes treffen will. Denn nur politisch und relativ ist für Barth, was für Rade, wie Barth wohl weiß, „in diesem Krieg“<sup>26</sup> mehr ist, nämlich von sittlich-religiöser Bedeutung<sup>27</sup> – und eben darum für Barth „Ärgernis“. In diesem Bestreben Barths, Rade vom Irrtum über das Absolute im Endlichen und Vorläufigen in der Gestalt göttlichen Wirkens im Krieg abzubringen; das bloß Politische auch nur relativ sein zu lassen und das wahre Absolute zu suchen, erweitert Barth sodann unter der Hand den Sinn von „alles Politische“ und bezieht es nicht mehr nur mit Rade auf diesen Krieg, insofern er Deutschland aufgenötigt wurde, sondern bezieht es (vermittelt durch die Behauptung des deutschen Rechts und der Unschuld Deutschlands) auf diesen großen Krieg, in den gleich Deutschland auch andere Völker verwickelt sind.<sup>28</sup> Barth gesteht Rade weder göttliches Wirken in diesem Krieg zu, was Deutschland betrifft, noch einen relativen Parteistandpunkt (des Betroffenen);<sup>29</sup> erwartet, fordert hingegen in der Kriegsschuldfrage ein objektives Urteil der reinen „geistigen Kultur“, der „Bildung“ und Wissenschaft,<sup>30</sup> vielmehr sogar (um kein religiöses Ärgernis zu bieten) den allem und allen überlegenen Standpunkt Gottes – im Sinne des

---

und darum auch nicht davon, daß Gott sich nun auf diese oder jene Seite stelle und der gerechten Sache zum Sieg verhelfe.“ (Pred 1914, 464A-D; Nr 237 v 6.IX.; vgl 471A.478Df; Pred 1913,621Bf und Fähler 90f)

<sup>25</sup> Pred 1914,403C. „Der Krieg ist unrecht, der Krieg ist Sünde, der Krieg ist keine Notwendigkeit, sondern er stammt nur aus dem Bösen der menschlichen Natur.“ (ebd 403A; beides Pred Nr 232 v 2. August 1914)

<sup>26</sup> 96A/26A

<sup>27</sup> „Ganz besonders dürfen und wollen wir uns in dieser verworrenen Zeit auch dadurch nicht irre machen lassen, daß jetzt hüben und drüben viel gebetet und von Gott geredet wird. Ganz besonders aus Deutschland kommen jetzt viel derartige Nachrichten. Da liest man immer wieder: Wir haben doch recht, wir sind doch unschuldig angegriffen, Gott muß sich doch zu unserer guten Sache bekennen, und er tut es auch; er hat uns bereits geholfen; . . . , so reden selbst einsichtige christliche Männer.“ (Pred 1914,450AB; Nr 236 v 30.VIII.)

<sup>28</sup> „Aber ich bitte euch, laßt euch durch diese Reden von der Unschuld und dem Recht Deutschlands in diesem Krieg; von dem Gott, der den Deutschen helfen müsse und helfen werde, keinen Eindruck machen, . . . Ganz dasselbe sagen auch die anderen Völker. Sie wollen auch alle recht haben und unschuldig sein, und sie bitten auch alle Gott, er möge ihren Heeren beistehen.“ (Pred 1914,451AB; Nr 236 v 30.VIII.)

<sup>29</sup> Die Predigt des folgenden Sonntags beginnt mit der Bewunderung, welche die Erfolge der deutschen Kriegsmaschine abnötigen. „Unheimlich, sage ich, und doch unwillkürlich zur Bewunderung zwingend. Und nun ertönt in dieser Stunde in allen Kirchen Deutschlands der Dank gegen Gott, der den Deutschen so sichtbar beigestanden, und das Gebet um weitere solche Siege über die Feinde. Das deutsche Volk hatte sich ja zu Anfang gesagt: wir wollen siegen oder untergehen, hatte seine ganze Kraft zusammengenommen, und nun darf es bereits auf diese ruhmreichen Schlachtfelder im Westen und Osten, auf die erstürmten oder zusammengeschoenen feindlichen Festungen, auf seine gegen die französische Hauptstadt vordringenden Truppen blicken. Und nun dieses Bewußtsein: das sind unsere Leute! Das sind wir! Es geht! Wir werden Meister! Diese Freude ist nur allzu begreiflich. Wir würden auch so empfinden, wenn es uns angehe. Wir würden wohl auch nichts Höheres kennen in diesem Augenblick als dieses stolze Selbstbewußtsein!“ (457AB; Pred 237 v 6.IX.1914). – Wenn Barth in Predigten mehrfach wiederholt, daß die Schweizer als kriegführendes Volk nicht anders, nicht besser dächten als etwa die Reichsdeutschen, von denen er am meisten weiß, so will er damit sagen, daß auch das Schweizer Christentum nicht besser, nicht stärker und standhafter wäre; statt wahren kaum halbes Christentum, Heidentum.

<sup>30</sup> Folgt man Pred 242 v 18.X.1914 (526AB), nicht Finte, sondern auch hier wie in dem Brief an WHerrmann v 4.XI.1914 (BwR 114CD Nr 1) ernsthaftes Argument, da die Wissenschaft nicht national ist und zum Dienst der ganzen Menschheit bestimmt; es sich ja auch um lauter Aprioris handelt (s OffBr 1909ff,24AB). Doch ist dieses Argument hier zurückgestellt oder halb unterdrückt zugunsten der Bestimmung „dieses Krieges“ als rein politischer Frage): Der Krieg ist niederen Trieben und Leidenschaften der Natur verhaftet (dem Bösen im Inneren des Menschen); der Geist hat sich bereits mit Bildung und Gesinnung, mag dies in der Relativität des Vorläufigen geschehen, auf dem Wege zur Erkenntnis seiner ewigen Bestimmung denkend darüber zu erheben – gleichwie die äußere Neutralität innerlich anzueignen ist. Oder: Der Krieg ist äußerlich, das Erlebnis der Zeit großer Gedanken innerlich (und wert, behalten und gedankt zu werden). Barth erwartet vom geistiger Kultur Teilhaftigen und Christen den inneren Abstand des Neutralen vom (allzu natürlich-tierischen) Weltgeschehen – und weiß, daß die am Krieg beteiligten europäischen Völker unter dem Gericht stehen und den Abstand durch Umkehr erst gewinnen müssen (Pred 235 v 23.VIII.1914). Kurz, alle zwei oder drei sich verschlingenden Argumentationslinien laufen darauf hinaus, Rade in das Unrecht des Naumannisch Blinden zu setzen, dem das Absolute fremd ist, der sich darum im Vorläufigen verirrt.

Briefschreibers.<sup>31</sup> Die Frage von Recht und Unrecht in der Geschichte ist allein Gottes Sache: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ klingt an und läßt das Höhere anklingen. Sind die Dinge alle doch nicht nur wissenschaftlich noch „sub judice“, sondern vor allem religiös: „vom Standpunkt des Glaubens aus“. Daß Deutschland „Recht hat in diesem Krieg“, ist nicht mehr als eine (unwissenschaftliche und religiös-christlich nicht zulässige) „populäre Voraussetzung“<sup>32</sup> – und damit gerichtet.<sup>33</sup> Vermögen Rade und die Christliche Welt nicht anders als unwissenschaftlich und unehrerbietig-anstößig zu reden, so müßten sie bereits als die Vertreter kritischer Wissenschaft wie erst recht als Christen (wie Barth im Folgenden erklären wird) wenigstens schweigen.<sup>34</sup> Kurz: Barth (den Schweizer Religiös-Sozialen voran) nimmt an Rade und der Christlichen Welt religiös-theologischen Anstoß, den Rade, so Barths Befürchtung, als politisch bedingt abtun wird, statt ihn religiös-theologisch-unbedingt zu verstehen und zu achten, indes Barth für die Schweizer Religiös-Sozialen Rades moralisches und religiöses Urteil für nicht mehr als weltlich und politisch erklärt.<sup>35</sup>

Das unwissenschaftlich behauptete und christlich als Behauptung anstößige deutsche Recht in diesem Krieg ist nach dem Briefschreiber nur Voraussetzung der eigentlich schlimmen Behauptung Rades und der Christlichen Welt.<sup>36</sup> Barth findet den „Hauptanstoß, den ich, den wir

<sup>31</sup> Es verbirgt sich der klar erkannte Gott der Liebe (indem er auf dunklen Wegen führt und über steile Stufen); aber es gibt keinen verborgenen Gott Luthers. – Zum ersten Teil des vorstehenden Satzes s zB Pred Nr 232 v 2.VIII.; Pred 1914 403D-406A; zum zweiten III 3,58Bf über Naumanns Luthertum samt Anführung der Schrift „Ob Kriegersleute auch in seligem Stande sein können“ und schließlich ebd 60A.

<sup>32</sup> Dies für Barth von seinen Voraussetzungen her und zugleich eine bewußte Sottise oder boshafte kleine Ungehörigkeit Barths, sofern nicht doch Fühllosigkeit; jedenfalls „Ärgernis“ für Rade. Vgl in dem Brief an den Freund WSpöndlin v 15.I.1915: „Ich habe einen Brief an Rade geschrieben und ihm mein Bedauern ausgesprochen, daß auch die ‚christliche Welt‘ in den kriegerischen Rummel sich so hineinziehen lasse zum Schaden des eigentlich Christlichen.“ (OffBr 1909ff,24BC) Nach Pred 243 v 25.X.1914 sind Unschuld, Recht und Gerechtigkeit Gott vorbehalten, dem Menschen mit seinem unvollkommenen guten Willen verschlossen: nachträgliche Erklärung einer für Barth immer schon sich verstehenden Voraussetzung; abgesehen davon, daß Krieg ohnehin Unrecht bedeutet.

<sup>33</sup> Ein absolutes Seinsollendes (dessen Nichtanerkennung die Ehre nicht mehrt, vielmehr in schiefes Licht bringt) wird aufgestellt, auf Nichterfüllung erkannt, und es bedarf keines Urteils mehr – ein Barths Art zu denken naheliegendes Verfahren und von ihm gerne geübt; oder eine aufgestellte hohe Erwartung als bitter enttäuscht darzustellen, eine öfters geübte Form der Kommunikation (auch des Predigers).

<sup>34</sup> 96B/26Bf

<sup>35</sup> Oder: Nachdem Barth seinem verständlichen Ärger sachdienlich geschickt Luft gemacht, die Schweizer Neutralität als möglichen Einwand beiseite geschoben hatte, ging er mit „Über alles Politische sage ich kein Wort.“ zum Angriff über. Barth tut Rade das an, was er Rade eben zu verwehren suchte – mit dem Unterschied, daß Rade (in Unkenntnis des Cohen-Herrmann-Schemas) nicht bewußt gewesen sein dürfte, was Barth offen lag. Beide Argumentationen erfolgen auf derselben, von Barth vorgegebenen Grundlage. – Man könnte ja erwägen, ob Barth es in diesem Brief mit der Beschwerde über Verkennung und angetanen Unrecht nicht genug sein lasse und wie um Ernst und Größe des angetanen Unrechts, um nicht zu sagen: dessen Ungeheuerlichkeit, Rade einmal vorzuführen und selber spüren zu lassen, die Umkehr, um nicht zu sagen: die Retourkutsche folgen lasse. Doch sind die Sätze über das Politische samt der vorhergehenden Verwahrung erster Punkt des Angriffs. – So vom geärgerten Christen zum nüchtern-unbeteiligten Realisten zu wechseln, ist allein Barth auf Grund des Cohen-Herrmann-Schemas möglich.

<sup>36</sup> Zweiter Abschnitt oder Gedankenschritt des Briefes (96B-D/27A-C; des Wortspiels mit „Welt“ wegen wird dieser zweite Abschnitt im Folgenden (nach BwR) buchstabengenau zitiert): „Und das führt mich nun sofort zu dem Hauptanstoß, den ich, den wir jetzt an der Chr.W. nehmen. Sie haben jene Voraussetzung nötig als Grundlage dessen, was Sie (Sp. 788) ‚fromme Kriegsfertigkeit‘ nennen. Und das ist nun noch schlimmer als jene Voraussetzung. Das ist mir das Allertraurigste in dieser traurigen Zeit, zu sehen, wie jetzt in ganz Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten und wie nun auch die Chr.W. prinzipiell tut, wie ganz Deutschland tut. Das ist die Enttäuschung für uns, von der ich Ihnen sagen muß, daß wir sehen müssen, wie die Christliche Welt in diesem entscheidenden Augenblick aufhört *christlich* zu sein, sondern sich einfach *dieser* Welt gleichstellt. Das, was in diesem Augenblick das vom christlichen Standpunkt aus einzig Mögliche wäre, der unbedingte Protest gegen den Krieg überhaupt und gegen all das Menschliche, was ihn herbeigeführt hat, das wollen Sie gerade jetzt (wann hat es einen Sinn, wenn nicht jetzt, möchte ich fragen?) nicht hören, sondern Sie wollen das ‚Rein-Religiöse‘ (Sp. 786) in den Vordergrund stellen, das nach den bisherigen

jetzt an der Christlichen Welt nehmen,“ in dem von Rade mit Berufung auf Luther gebrauchten Ausdruck „fromme Kriegsfertigkeit“.<sup>37</sup> „Das ist mir das Allertraurigste in dieser traurigen Zeit, zu sehen, wie jetzt in ganz Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten und wie nun auch die Christliche Welt prinzipiell tut, wie ganz Deutschland tut.“ Das „Durcheinander“ bewirkt, daß die „Christliche Welt“ aufhört, christlich zu sein und sich dieser Welt gleichstellt. Das jetzt „vom christlichen Standpunkt aus einzig Mögliche wäre“ „der unbedingte Protest gegen den Krieg überhaupt und gegen all das Menschliche, was ihn herbeigeführt hat“. Wäre das „Rein-Religiöse“, von dem auch Rade spricht, im Ernst dieses, so hätte es zu überlegenem Abstand von dieser Welt in unbedingtem Gegensatz genötigt; so aber orientiert es (das „Rein-Religiöse“) sich an der Welt und ermöglicht als „das Deutsch-Religiöse“ das Miteinander (Nebeneinander) und „Durcheinander“.<sup>38</sup> Daß Rade zugestanden hatte, auf die öffentliche Erörterung der grundsätzlichen Frage von Krieg und Frieden in diesem Augenblick verzichten zu müssen, erklärte Barth für einen „Zusammenbruch“.<sup>39</sup> Wäre der „Christlichen Welt“ an der Gottesfrage gelegen gewesen, sie hätte nicht versagt, sondern gegen den Krieg aus Grundsatz und unbedingt protestiert – eine bitter enttäuschte Erwartung.<sup>40</sup>

---

Proben nichts anderes bedeutet als das Deutsch-Religiöse. Dieser Zusammenbruch vor den ‚harten Realitäten‘ ists, der uns wehtut, wir hatten von der Chr. W. Anderes erwartet.“

<sup>37</sup> Oder: Das im ersten Punkt, der Kritik an Naumann entsprechend (GA III 3,53ff), als rein politisch beanstandete Urteil Rades führt „zu dem Hauptanstoß“. Für Rade und die CW ist das beanstandete rein politische Urteil dem Briefschreiber zufolge Voraussetzung für den Punkt, mit dem jene den Hauptanstoß geben, wie der Kritiker gleichsam großzügig zugesteht. Noch mehr, gleichsam unerläßlicher, ist es die Voraussetzung der Kritik des kritischen Briefschreibers. Ohne jene Voraussetzung könnte er Rades (auf Luther sich beziehenden) Ausdruck „fromme Kriegsfertigkeit“ nicht zum Hauptanstoß erklären. Man vergleiche Barth in der Predigt des folgenden Sonntags über Krieg und Sieg im Krieg: „Will denn Gott (Barth ebd kurz davor: „der Gott, der die Liebe, die Freiheit, die Gerechtigkeit ist“), daß die Menschen einander massenweise umbringen? Aber nun sagt man: Ja, der Krieg ist furchtbar, aber er ist doch von Gott, wenn es um eine gerechte Sache geht. Dann hilft Gott denen, die Recht haben. Ja, so sucht man sich dann zu entschuldigen. So hat selbst ein Mann, der dem Herzen Gottes so nahe stand wie Luther, reden können. Er hat eine besondere Schrift geschrieben darüber, daß die Christen mit gutem Gewissen Krieg führen dürften. Ein Krieg sei nichts anderes, als wenn der Henker auf Befehl der Obrigkeit einen Spitzbuben vom Leben zum Tode bringt. Nur daß im Kriege auf Befehl der Obrigkeit gleich eine ganze Menge Spitzbuben zu Tode gebracht würden!! Und darum sei er eine gerechte Sache. Was heißt denn da gerecht und ungerecht? Solange man denken kann, ist noch in jedem Krieg Selbstsucht und Übermut auf beiden Seiten die Ursache gewesen. Wenn es eine gerechte Sache gäbe unter den Menschen, wenn es wahr wäre, was jetzt alle Völker von sich sagen: Gott ist mit uns!, dann brauchten sie nicht Krieg zu führen. Das ist gerade beim jetzigen Krieg ganz klar. Man kann da auf keiner Seite von einer gerechten Sache reden.“ (Pred 1914,463C-464B; Nr 237 v 6.IX.) – Barth kritisierte an Naumann (im Vortrag v Juli 1914): „Die Idee ist in der Politik *ein* Faktor *neben* andern, nicht das alles beherrschende Element.“ (III 3,55B) Dazu bringt Naumann sein Luthertum: „Doppelte Wirklichkeit, Freude am Seienden, Kapitulation vor seinen (des Seienden) unbegreiflichen ‚Notwendigkeiten‘ (Luthers Landsknechtsgebet = Naumanns Brief an den Chinakrieger).“ (ebd 58Bf)

<sup>38</sup> Barth ließ (Rade nach Naumann beurteilend) Rades Glaube und gutes Gewissen (besondert und für sich genommen) zunächst gelten, um sie als politisch und leichtsinnig-voreilig abzutun. Den eigentlichen und Hauptanstoß, der ihn nun ganz gewiß kompromittiert, gibt Rade mit dem lutherisch-naumannschen Neben- und „Durcheinander“ (Halbheit), das, verglichen mit der als unmöglich erwiesenen politischen Behauptung erst recht für religiös-christlich anstößig und am Ende vergeblich und weltlich zu erklären ist: Die doppelte Orientierung (Halbheit), die das Absolute mit Relativem vermischt, ist als solche ungöttlich, ja lästerlich und verhindert unfehlbar die eine auf das Reich Gottes hin.

<sup>39</sup> Rade hatte in einem Artikel unter dem 20. VIII.1914 „Von der Lage unserer Zeitung“ festgestellt, daß durch die eingetretenen Umstände „das Problem von Krieg und Frieden . . . fürs erste von der Erörterung ausgeschlossen sein muß. Denn wir haben es augenblicklich mit zu harten Realitäten zu tun. . . Selbstverständlich wird das rein Religiöse im Vordergrund stehen.“ (zit nach 99 Anm7 / 27 Anm 43) Näheres über die Entwicklung der äußeren Lage der CW in CSchwöbels Einleitung 30Bf sowie 122C Anm 1.

<sup>40</sup> „Das ist die Enttäuschung für uns, von der ich Ihnen sagen muß, daß wir sehen müssen, wie die Christliche Welt in diesem entscheidenden Augenblick aufhört *christlich* zu sein, sondern sich einfach *dieser* Welt gleichstellt.“ (96BC/27B) – Der religiöse Anstoß, den Barth mitteilen „muß“, gründet auf der Kritik an der gottlosen modernen Welt Naumanns; der Kritik also, die Barth zB mit Ragaz teilt. Die anschließende Forderung: „Das, was in diesem Augenblick das vom christlichen Standpunkt aus einzig Mögliche wäre, der unbedingte Protest gegen den Krieg

Seien wir realistisch, baut der Briefsteller Barth die nächste Erwartung auf,<sup>41</sup> da der Augenblick des Protestes versäumt wurde und das „vom christlichen Standpunkt aus einzig Mögliche“ nur noch vorzuhalten bleibt. „Es versteht sich von selbst, daß Deutschland den Krieg, den es nun, mit Recht oder Unrecht einmal hat, auch führen muß.“<sup>42</sup> Den Grundsatz „À la guerre comme à la guerre“ verteidigte Barth schon 1913 (zur Not so unbefangen-modern wie Naumann), als er für Militär-Flugzeuge eintrat.<sup>43</sup> „Aber warum lassen Sie bei dieser ganzen weltlichen, sündigen Notwendigkeit Gott nicht aus dem Spiele? Meinetwegen durch völliges Schweigen, wenn der ‚harten Realitäten‘ wegen das Protestieren nicht angeht; Schweigen mit allen religiösen Beziehungen auf das, was die Deutschen jetzt tun müssen, wäre auch ein Protest.“ Der Briefschreiber kommt hier im dritten auf das bereits im ersten der (ungezählten) Abschnitte oder Gedankenschritte einmal vorgeschlagene, immer möglich scheinende Schweigen zurück und präzisiert es nun, dem religiösen Anstoß entsprechend, auf die Gottesfrage. Führen die Deutschen Krieg, so sollen sie das gottlose Geschäft auch auf eigene Rechnung und ohne Gott betreiben; die Christliche Welt aber soll dazu schweigen, statt deutsch-religiöse Götzen aufzustellen<sup>44</sup> – neue Erwartung. Es darf nicht just das deutsche Volk (mit einem Kaiser!) den großen Gott „in die Sache hineinziehen“, als ob es von ihm, wie es ist, für eine Aufgabe erwählt wäre (und nicht vielmehr unter dem Gericht Gottes stünde). „Aber nicht Gott in der Weise in die Sache hineinziehen, als ob die Deutschen mitsamt ihren großen Kanonen sich jetzt als seine Mandatare fühlen dürften, als ob sie in diesem Augenblick mit gutem Gewissen schießen und brennen dürften.“ Auftragsstolz<sup>45</sup> und „gutes Gewissen“<sup>46</sup> sind verwehrt: „Das nicht!“ Ein schlechtes Gewissen ist „das christlich allein Mögliche“ „gegenüber der nun einmal vorhandenen weltlichen, sündigen Notwendigkeit“.<sup>47</sup> Rade und die Christliche Welt enttäuschen zum dritten Mal, enttäuschen auch die Erwartung des Schweigens vor dem großen Gott im schweigenden Bewußtsein seiner Majestät.

Im folgenden Abschnitt<sup>48</sup> sind die gleichen Elemente spiegelbildlich verkehrt angeordnet, wodurch der vierte Abschnitt damit beginnt, daß er den Hauptanstoß, den Rade und die Christliche Welt geben, wiederholt, mit dem der Mittelteil schloß: sie versichern den kriegenden Deutschen, die Christen sein wollen, daß sie ein gutes Gewissen haben dürften, ob im Felde oder zuhause. Das (gegenüber der menschheitlichen idealen Hoffnung und Erwartung) enttäuschende

---

überhaupt und gegen all das Menschliche, was ihn herbeigeführt hat.“ beruht auf Barths Auffassung vom Krieg (überhaupt; seit 1912/13) und Urteil über diesen Krieg; in Sachen Krieg und Frieden kam Barth nur faktisch mit Ragaz überein. (Pred 1914,402Cff; Pred 232 v 2.VIII.)

<sup>41</sup> Dritter Abschnitt 96D-97AB/27CD-28B.

<sup>42</sup> 96D/27CD. Forts: „(führen muß,) mit Verteidigung und Angriff, mit 42cm-Geschützen und Neutralitätsver- (28) letzungen, mit Massenfüsilierungen und Städtezerstörungen. À la guerre comme à la guerre. Aber warum lassen Sie bei dieser ganzen weltlichen, sündigen Notwendigkeit Gott nicht aus dem Spiele? Meinetwegen durch völliges Schweigen, wenn der ‚harten Realitäten‘ wegen das Protestieren nicht angeht; Schweigen mit allen religiösen Beziehungen auf das, was die Deutschen jetzt tun müssen, wäre (97) auch ein Protest. Aber nicht Gott in der Weise in die Sache hineinziehen, als ob die Deutschen mitsamt ihren großen Kanonen sich jetzt als seine Mandatare fühlen dürften, als ob sie in diesem Augenblick mit gutem Gewissen schießen und brennen dürften. Das nicht! Und gerade das gute Gewissen predigen Sie jetzt, jetzt wo das schlechte Gewissen das christlich allein Mögliche wäre gegenüber der nun einmal vorhandenen weltlichen, sündigen Notwendigkeit.“

<sup>43</sup> „Gegenrede betreffend Militär-Flugzeuge“ (GA III 2,485ff)

<sup>44</sup> Das Deutsch-Religiöse ausdrücklich als alttestamentlich oder heidnisch zu brandmarken (Pred 1914,459Bf; Nr 237 v 6.IX., dh dem nächsten Sonntag; ebd 450Aff am Sonntag davor) unterdrückt Barth aus Rücksicht auf Rade oder weil dieser derlei nicht ernst nähme.

<sup>45</sup> Zu „Mandatare“ (97A/28AB) vgl zB „Mission“ (OffBr 1909ff,26D Anm 39)

<sup>46</sup> Mit dem Stichwort „gutes Gewissen“ lenkt Barth auf die „fromme Kriegsfertigkeit“ zurück: Vgl Pred 1914,463Cf; Nr 237 v 6.IX. (oben zit); BwTh I 7CD (Barth am 29.VIII.1914) ; vgl ferner GA III 3,58Bf u das Zitat aus Naumanns „Brief an die Soldaten“ nach Hilfe 6(1900) ebd 59 Anm 36.

<sup>47</sup> Zu „weltliche, sündige Notwendigkeit“ vgl Pred 1914,451CD; Nr 236 v 30.VIII.; ebd 403A in Nr 232 v 2.VIII.1914.

<sup>48</sup> Vierter Abschnitt oder Artikel (97A-C/28B-29BC): „Wie soll es mit den Menschen vorwärts gehen, . . . ?“

Versagen steht fragweise am Anfang. Es folgt die aus dem menschheitlichen Versagen menschheitlich zu folgernde Zumutung und Erwartung, ebenso als Frage.<sup>49</sup> Aber die ausführliche, der Christlichen Welt entnommene Antwort Barths bestätigt breit das enttäuschende Versagen Rades, und Rades Name bleibt mit der widerlichen „frommen Kriegsfertigkeit“ verbunden, nun zwar nicht als Verrat des Christentums an die Welt, sondern als Trost guten Gewissens für die kriegführenden Deutschen anstelle des christlich allein möglichen Aufrufs zur Buße<sup>50</sup> vor Gott „in diesem furchtbaren Ausbruch menschlicher Schuld“.<sup>51</sup> „Fromme Kriegsfertigkeit“ – ist das das Wort, das die Christliche Welt in dieser großen Stunde zu sagen hat?“ Auf eine saloppe Bemerkung folgt, den Abschnitt beschließend, was ernste Frage sein könnte.

Auf jene Frage folgt unvermittelt (letzter Gedankenschritt und (fünfter) Abschnitt, der in den Beschluß übergeht<sup>52</sup>) die Behauptung des ernstesten religiösen Gegensatzes. Eine von beiden Parteien, Empfänger des Briefes und Verfasser, gleicherweise gebrauchte Wendung fassen beide mit solchem Unterschied auf, daß er der Verschiedenheit zweier Religionen gleichkommt; der Beschluß nennt den „Gegensatz“ „unversöhnlich“. Beide Parteien (Barth vertritt wieder ein Wir) wollen Gottes Willen erkennen aus dem Wirklichen (und ihm folgen). Dabei erliegen Barth und die mit ihm Strebenden, wie Barth gesteht, allem Bemühen zum Trotz der *confusio hominum* (dem menschlichen Verwirrung stiften, das die Welt regiert), bitter beschämt,<sup>53</sup> „und glauben dann, daß Gottes providentia trotz uns zustande bringt, was er haben will“. Wenigstens ist die Wirklichkeit Gottes, nach der Barth und für die er spricht streben, die wahre des weltüberlegenen, erhabenen Gottes, und sein Wille ist der absolute, der unfehlbar sein Ziel erreicht. Ihn hat Jesus offenbart, und das Neue Testament bezeugt ihn als zur Zeit Jesu und der Apostel auch in Kraft (von da an zwar nicht mehr). Den Gegner aber charakterisiert Barth dahin, daß er den Willen Gottes heute im Krieg finde. „*Sie* gehen religiös von dem neuesten Testament aus, daß der Christ heute unter ganz anderen Bedingungen lebe als zur Zeit der Apostel . . . , folgern daraus ohne Zögern die Pflicht, sich als Deutsche mit Ehren zu behaupten, und gehen

<sup>49</sup> „Wie soll es mit den Menschen vorwärts gehen, wenn man ihnen jetzt – in diesem furchtbaren Ausbruch menschlicher Schuld – für ihr Tun noch den Trost des guten Gewissens spendet? Gibt es im gegenwärtigen Augenblick, wenn man nicht das Schweigen dem Reden vorziehen will, etwas Anderes zu sagen als ‚Buße‘? Ja! sagen Sie, es gibt etwas Anderes, und lassen die Engel im Himmel sich über die deutsche Mobilisation freuen usw.“ (97AB/28B-29A) – Die auf die Entwicklung der Menschheit sich beziehende erste Frage erinnert noch einmal an das Problem des Krieges überhaupt: Rückfall in die Tierheit, der göttlichen Bestimmung des Menschen entgegen.

<sup>50</sup> Vgl Pred 1914,440Cff, bes 442C; Nr 235 v 23.VIII.; dort auf die christliche Menschheit Europas bezogen.

<sup>51</sup> Barth nennt zum Beleg vier Beiträge Rades, dazwischen zwei anderer Autoren. Zu den an zweiter und dritter Stelle angeführten Gedichten anderer bemerkt Barth: „Leider übrigens poetisch ganz wundervolle Stücke, religiös um so bedenklicher!“ (97BC/29A) „Das Gravierendste“ ist für Barth, daß Rade in Folgen „Luthers Schrift über den Krieg“ (Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526) abdrucken will), „die mich, ich muß es Ihnen gestehen, in diesem Zusammenhang, angewendet auf diesen Macht- und Rassenkampf, in ihrer Mischung von Naivität und Sophisterei einfach anwidert“. (97C/29B) – Die Charakteristik des ausgebrochenen Krieges als Macht- und Rassenkampf beginnt Pred 1914, 433Cff (Nr 235 v 23.VIII.); der Ausdruck dann ebd 446C.448A in der Pred 236 v 30.VIII. „Macht- und Rassenkampf“ charakterisieren den Krieg als aus niederer, der göttlichen Bestimmung zuwiderlaufender Selbstsucht und Hochmut entsprungen. Der anfänglichen barbarisch-tierischen Natur des Menschen zu folgen, der Bestimmung zum Geist entgegen, erlaubt kein sittlich-gutes Gewissen.

<sup>52</sup> 97C-D/29BC-30B; 97D-98A/30B-31A. „Gottes Willen aus dem Wirklichen erkennen“ wollen Sie. Das möchten auch wir. Aber in der Art, wie wir es tun, offenbart sich der ganze ernste religiöse Gegensatz, der zwischen Ihnen allen und uns besteht. . . . *Wir* sagen: *Hominum confusione et Dei providentia mundus regitur*, wehren uns gegen die *confusio*, solange es geht, fügen uns ihr in bitterer Beschämung, wenn es nicht mehr geht, und glauben dann, daß Gottes providentia trotz uns zustande bringt, was er haben will. *Sie* gehen usw.“ (In der Lücke des im Haupttext dann zitierten Referats aus der CW gibt Barth die Spalte in der CW an.) – Zu der abgewandelt zitierten und eigentlich der Schweiz geltenden (*Helvetia regitur*) lateinischen Sentenz aus dem 17. Jh s GA III 2,143B u Anm 6 (31.VIII.1910); BwR 77B (Barth 31.XII.1910 mundus regitur); BwTh I,10C (Barth 4.IX.1914; nur: *Dei providentia – hominum confusio*); (Pred 1914,469A; 13.IX.1914; ebenso nur: Gottes Vorsehung – unsere menschliche Torheit); (Pred 1915,191C; 9.V.: Vertrauen haben auf die Voraussicht und Weisheit Gottes in der Konfusion des Lebens); KU 264B (1918/19): Zusammenwirken von Gottes Vorsehung und der Menschen Confusion.

<sup>53</sup> Vgl Pred 1914,421Cf; Nr 234 v 16.VIII.

dann ohne weitere Umstände dazu über, ‚ein festes Herz‘ zu bekommen.“ Barth bezieht sich auf eine Andacht Rades unter der Überschrift „Gottes Wille im Krieg“ zu der aus dem Hebräerbrief zitierten Stelle. So gibt Barth im Beschluß des Briefes Luther recht, der Zwingli, „unserem Zwingli“, einen anderen Geist zuerkannte. „Ich habe nun nur die *eine* Angst, die ich schon andeutete, daß Sie diesen Gegensatz wieder auf einen politischen, schweizerisch-reichsdeutschen reduzieren.“<sup>54</sup> Barths Hoffnung ist jedoch, „daß gerade die Wucht der gegenwärtigen Tatsachen dazu dienen wird, auch Ihnen eine andere Orientierung wenigstens näherzulegen, als es bis dahin der Fall war“.<sup>55</sup>

1. a) Dieser Brief Barths an Rade sticht von den vorangehenden wie von den folgenden ab. Die Ursache dafür ist nicht zuerst im persönlichen Verhältnis, sondern in einer Distanz zu suchen, die für Barth durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs eingetreten ist. Die veränderten Umstände beider schaffen für Barth einen Abstand fast wie zwischen Himmel und Erde. b) Der Brief beginnt ehrerbietig und schließt zum Erstaunen des Lesers familiär; der Stil des Hauptteils weicht erheblich davon ab, die Affekte wechseln. c) Der Hauptteil des Briefs oder die Abhandlung seines Gegenstands ist nicht auf offene Mitteilung angelegt, und offene Argumentation ist ihm fremd, das heißt eine Auseinandersetzung, die, sich selber erklärend, auf Begriffe und Denkweise des Gegners vergleichend eingeht. Warum Barth nicht geradezu mitteilend und diskursiv erörternd schreibt, ist aus den Predigten 235 und 236 zu erschließen: Rade steht mit seinem Volk unter Gottes Gericht. Denn mit Selbstsucht und Hochmut der kriegführenden Völker ist heidnische Gottlosigkeit verbunden. Der Briefsteller dagegen steht, als Neutraler von der Tierheit gegenseitigen Hinschlachtens ausgenommen und als wahrer Neutraler innerlich darüber erhaben, nicht unter diesem Gericht, weiß um den Willen Gottes und ist um Gehorsam bemüht.<sup>56</sup> Wie ist dieser Brief dann zu charakterisieren, wie versucht Barth, Pflicht und Drang seines Herzens zu erfüllen? d) Der Brief an Rade entwickelt in seiner Anlage die Art der Hilfe-Rezension weiter. Bereits diese ist nicht auf offene Mitteilung angelegt. Mit literarischem Anspruch und prophetischer Nachdrücklichkeit abgefaßt, wendet sie sich an gebildete christliche Leser Deutschlands, nicht zuletzt aus den Kreisen der evangelisch-sozial Gesonnenen, bei denen sie Parteinahme zugunsten Naumanns, Abneigung gegen Kritik und vielleicht sogar Ablehnung voraussetzt, (mit Recht) jedenfalls Unkenntnis der genauen eigenen Position des Rezensenten. Wirft der Rezensent Naumann beizu sogar Gottlosigkeit vor, so muß er mit ähnlicher Verstocktheit der Leser, die Deo adjuvante zu durchbrechen wäre, rechnen wie nun der Verfasser des Briefs an Rade. Die Hilfe-Rezension versucht, die von den Lesern tief trennende Befremdung durch sich steigerndem Aufbau zu überwinden, durch den Gebrauch allen Gebildeten verständlicher Begriffe wie „Ideal“, „relativ“ und „absolut, das Absolute“ und versucht (in ihrem scharf kritischen Teil) auf solchem Wege sich verständlich zu machen, mittelbar ihr Ziel zu erreichen, dieses wenigstens erahnen zu lassen. Sie endet mit einem offenen

<sup>54</sup> 98A/30Bf. Forts: „Sie haben uns das nun schon oft so gemacht und beharren offenbar dabei, auf der Oberfläche, den Kern des Problems zu suchen.“ Soll heißen: Barth und dem radikaleren, Ragaz-nahen Flügel der Schweizer Religiös-Sozialen die Erklärung des Einverständnisses zu versagen. Derlei sticht von dem ehrerbietig-vertraulichen Anfang und dem sogleich folgenden familiären Schluß ab; abgesehen davon, daß auch dazwischen die sachlichen Differenzen nicht eben alle auch sachlich-verbindlich ausgedrückt sind. Vergleiche Barth selber über den Stil dieses Briefes an Rade in dem von Koch in seiner Einleitung zitierten Briefe Barths an einen Schweizer Freund, den Juristen Willy Spoendlin vom Januar 1915. (OffBr 1909ff, 22ff, bes 24C. „mußte leider nachgeben“ (ebd) muß sich auf Ragaz beziehen.)

<sup>55</sup> 98A/31A. „Mit den herzlichsten Grüßen an die lieben Ihrigen auch von meiner Frau Ihr ergebener Karl Barth“

<sup>56</sup> „Und darum können wir (die selbst innerlich Neutralen) auch in unseren Gedanken und Wünschen nicht Partei ergreifen, wir können nur unter herzlichem Bedauern mit all den unschuldigen Opfern zusehen und uns selber und, soweit es uns möglich ist, unsere Nachbarn befestigen in der Überzeugung, daß dieser Machtkampf überhaupt eine Verrücktheit und eine Sünde ist, durch die die Menschheit sich zu Grunde richtet.“ (Pred 1914, 449C; Nr 236 v 30.VIII.) Von dem Brief an Spoendlin v Jan 1915 ist für die Erklärung und Beurteilung des Barthschen Briefes an Rade v 31.VIII.1914 abzusehen. (OffBr 1909ff, 22ff)

Satz, der das Gemeinsame und Verbindende bekennt, Differenz und Abstand hingegen in einem „mehr“ verbirgt.<sup>57</sup>

2. a) Der Brief an den reichsdeutschen Theologen Rade vom 31. August 1914 ist (aus den unter 1 genannten Gründen) auf verdeckte Mitteilung angelegt, „Buße“<sup>58</sup> ist das einzige offene Wort. Die christliche Bedeutung des Wortes und die Tatsache des Briefs an den deutschen Theologen weisen auf die verlorene und wieder zu gewinnende gemeinsame Grundlage hin, der beide verpflichtet sind. b) Im übrigen begnügt der Brief sich als christlich einzig Möglichem damit, kritisch-denunziatorisch auf gegebenes religiöses Ärgernis als Nichtseinsollendes hinzuweisen, bis er im fünften Abschnitt als nichtseinsollendes Ärgernis mit Luther gegen Luther den unversöhnlichen Gegensatz feststellt, nachdem der vierte mit dem Gegenteil angezeigter Buße endete. Ein ums andere Mal hat die Christliche Welt Erwartungen, die man an sie haben konnte, bitter enttäuscht. Immer deutet das Nichtseinsollende auf das Seinsollende hin und verbirgt es. Das Nichtseinsollende verbirgt aber nicht allein das nach dem Briefsteller eigentlich Seinsollende überhaupt, es verbirgt auch dessen Fassung durch Barth und erlaubt keine Rückfrage. Gleiches gilt von den unwidersprechlichen hohen Erwartungen: Wer das vorgeworfene Versagen verteidigen will, stellt sich selbst noch weiter bloß; wer Enttäuschung beklagt, den kann man, beschämt, nicht angreifen.<sup>59</sup> c) Des weiteren verbirgt das Wir, verbergen die wenigstens zweimal spürbaren affektvollen Ausfälle. Es verbergen letztlich die vom ersten bis zum fünften Abschnitt als Anknüpfungspunkte bei Rade festgestellten Anlässe religiösen Ärgernisses:

(1) Rade irrt in der Voraussetzung deutscher Unschuld am Krieg und daraus gefolgertem Recht. (Hält er diesbezüglich Relatives für absolut, so umgekehrt und gleich ärgerlich die deutsch-schweizerische Differenz für relativ statt für religiös-absolut.) (2) „Fromme Kriegsfertigkeit“ verkennt, was christlich ist, und verweltlicht es. (3) Für die „weltliche, sündige Notwendigkeit“ des gegenwärtigen Krieges kann der erhabene Gott nicht in Anspruch genommen werden. (4) Wäre Buße angebracht, so niemals das gute Gewissen „frommer Kriegsfertigkeit“. (5) Irrt Rade unbiblisch mit Luther in der Erkenntnis des Wesens, des Willens und der Wege Gottes, so hat Luther in dem religiösen Gegensatz zwischen Deutschland und der Schweiz recht. d) Daraus ergibt sich in der gottgegebenen prophetischen Überlegenheit des „heiligen Wächters“<sup>60</sup> als Einsicht:

(1) Rade hätte von dem schweigen müssen, von dem er nichts weiß und versteht. (2) Statt von „frommer Kriegsfertigkeit“ zu schreiben, hätte er unbedingten Protest einzulegen gehabt „gegen den Krieg überhaupt und gegen all das Menschliche, das ihn herbeigeführt hat“. (3) Im Krieg befindlich und unter Gottes Gericht, kann die Christliche Welt auf Gott nicht hoffen, will sie (4) nicht Buße tun und umkehren, statt gutes Gewissen vor Gott zu predigen, wie sie bis zur Stunde tut. (5) Luther hatte mit dem religiösen Gegensatz zwischen Deutschland und der Schweiz recht, doch anders und umgekehrt, als er es meinte und dachte; möge der Krieg Rade von Luthers weltlicher, gottloser Torheit zu Zwinglis Geist verhelfen.

<sup>57</sup> „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“ (III 3,76A)

<sup>58</sup> 97B. Sucht man einen Satz, der die gewünschte Buße in die Zukunftweisend erläuterte (wie in Pred 232 das Stichwort „Vollendungshoffnung“ (404D), in der Gerichtspredigt 235 die Erinnerung an die Berufung des christlichen Europa und die Geschichte vom Verlorenen Sohn (442C) usw), so stößt man allein auf den letzten (vor den Grüßen), der aber nichts ergibt: „Ich habe aber die Hoffnung, daß gerade die Wucht der gegenwärtigen Tatsachen dazu dienen wird, auch Ihnen eine andere Orientierung wenigstens näherzulegen, als es bis dahin der Fall war.“ (98AB/31A)

<sup>59</sup> Die Enttäuschung hoher Erwartung zu beklagen und Versagen vorzuwerfen, dürfte auch etwas von der Hilflosigkeit eines Angehörigen des historischen Zeitalters bezeugen, der sich vor dem historischen Relativismus nicht anders zu retten weiß als durch einen Unbedingtheit usurpierenden Machtspruch, der sich der geschichtlichen Auseinandersetzung entzieht.

<sup>60</sup> Pred 1914,453D; Nr 236 v 30.VIII. Vgl Dan 4,20; nicht allein Zions-Wächter.

e) Die verdeckte Redeweise in kunstvoll ausgedachter Disposition, die den Anspruch kritischer Überlegenheit mit prophetischen Bewußtsein verbindet,<sup>61</sup> sucht, durch den Wechsel der Töne und Affekte eher beeinträchtigt als unterstützt, die Gedanken des Empfängers gleichsam durch Sporn, ja Stachel aus ihrer falschen in die gewünschte Richtung zu nötigen, ohne sich selber Widerspruch in der Sache auszusetzen. Diese hyperbolisch steigernde prophetische Ausdrucksweise, die den Respekt vor dem Gegenüber vermissen läßt, ist effektiv; Aussage- und Überzeugungskraft leiden darunter.

3. Der prophetischen Stimme Barths recht zu geben fällt wenigstens ebenso schwer wie den ersten Kriegsnummern von Rades Christlicher Welt. „Von Anfang September an sah ich dann regelmäßig auch andere deutsche Zeitungen und Zeitschriften.“ schreibt Barth im November 1914.<sup>62</sup> Auf Rades Einladung hin reiste Karl Barths Bruder Peter in der ersten Septemberhälfte 1914 nach Deutschland und besuchte Rade in Marburg. Sein Bericht blieb nicht ohne Eindruck auf den Bruder Karl.<sup>63</sup> Aber Karl Barth hatte seine Meinung sich gebildet und mochte von deren Grundzügen nicht mehr abweichen. Den Rahmen, in dem Barths Ansichten sich schon bald etwas änderten, bezeichnen Predigt Nr 253 zum Ende des Jahres 1914 und der Brief an Wilhelm Spöndlin vom Januar 1915. Der Brief an Rade vom 31. August 1914 ist von der Hilfe-Rezension (und dem Naumann-Vortrag) einerseits, den Kriegspredigten Nr 232 bis 237 (gehalten zwischen dem 2. August und dem 6. September 1914) aus andererseits zu verstehen.

4. Der Brief beginnt als Brief über den Krieg<sup>64</sup> und endet als Brief über den Willen Gottes.<sup>65</sup> Dem entspricht, daß die am Ende auf das Jahr zurückblickende Predigt den Gewinn an Erkenntnis Gottes zwar mit der Erkenntnis verbindet, daß Gott kein Schlachten- und Siegesgott sei, sondern reine Liebe;<sup>66</sup> aber der Satz „Gott will den Krieg nicht.“<sup>67</sup> wird so nicht wiederholt, und die Frage des Friedens wird an die bessere Erkenntnis Jesu Christi geknüpft.

5. Die ersten Kriegsnummern der Christlichen Welt sind Barth ein religiöses Ärgernis. Der Brief ist in seiner Anlage durch die an Naumann geübte Kritik bestimmt.<sup>68</sup> Bereits die Hilfe-Rezension wendete die von Barth ausgebildete religiös begründete Kulturkritik auf Deutschland an; der Brief an Rade setzt dies fort: Der ausgebrochene Krieg und Krieg überhaupt<sup>69</sup> sind Anlaß des Schreibens, für Barth ist bereits vor Kriegsausbruch die zwischen Schweizer Religiös-Sozialen und reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen strittige Gottesfrage (und Frage der Wirklichkeit), das heißt die religiöse (und theologische) Frage der eigentliche Gegenstand.<sup>70</sup>

<sup>61</sup> Das Wissen von der wahren Wirklichkeit im Gegensatz zu deren Schein begründet das prophetische Wissen von dem christlich einzig Möglichen.

<sup>62</sup> 23.XI.1914 an Rade; BwR 119D.

<sup>63</sup> BwTh I 11f (Barth am 25.IX.1914); BwR 100ff (Barth am 1.X.1914); s unt § 2.

<sup>64</sup> „Wir können und wollen Sie nicht verstehen in Ihrer bisher eingenommenen Haltung dem *Krieg* gegenüber.“ (95D/25C)

<sup>65</sup> „Gottes Wille aus dem Wirklichen erkennen‘ wollen Sie. Das möchten auch wir.“ (97C/29BC)

<sup>66</sup> Pred 1914,645CD

<sup>67</sup> Ebd 403D; Pred 232 v 2.VIII.

<sup>68</sup> So schon Schwöbel 1981, wie wiederholt sei, in seiner Einleitung zur Ausgabe des Briefwechsels S 29B. – Es betrifft das genaueren: das Verhältnis zwischen erstem und zweitem Abschnitt des Briefes, um den Anstoß am Durcheinander zu demonstrieren; den Anstoß an Luther, der in der Versicherung eines guten Gewissens im Krieg irrt, statt auf der Geltung allein des Absoluten zu bestehen; Gott aus der Wirklichkeit auch des Krieges erkennen zu wollen (oder Götzendienst).

<sup>69</sup> Krieg steht für Barth unter zwei einander naheliegenden Gesichtspunkten und bietet damit einen doppelten Zugang: Gegenüber der göttlichen Bestimmung des Menschen ist Krieg barbarischer Rückfall in die am Anfang der Menschheitsgeschichte den Menschen beherrschende Tierheit. Die Spannung im Begriff Gottes und seines Willens wird nach der Einfachheit der bloßen Liebe hin geklärt: in seiner Liebe will Gott den Krieg nicht. In der Geschichte der Menschheit sind Bestimmung des Menschen und Gottesbegriff miteinander verbunden.

<sup>70</sup> Von der „doppelten Wirklichkeit“ (GA III 3,58B) lutherischer Deutscher wie Naumann und Rade gilt, daß schließlich weder die eine noch die andere Reich und Herrschaft Gottes Raum läßt; daher 1922 Zwei-Reiche-Lehre heißen (unter Ausschluß „Gottes“).

6. a) Vorzug und Verpflichtung des Neutralen ist für Barth, daß er in Ruhe über die Wege Gottes nachdenken darf.<sup>71</sup> Barth predigt Neutralen und mißbilligt, daß sie, nur mittelbar betroffen, vom Krieg bald nichts mehr wissen wollen. b) Barth verkündet den neutralen Hörern den Krieg als Gottes Gericht über die immer unchristlicher, gottloser, selbstüchtiger gewordene moderne Kultur Europas; letzter, ernster Ruf zur Umkehr. Das Gericht vollzieht sich als natürliche Folge jener Entwicklung (seit der nachapostolischen Zeit) in Selbstbestrafung der kriegführenden europäischen Großmächte („Explosion des Bösen“<sup>72</sup>). Biblisch-alttestamentlich denkend, spricht Barth gewöhnlich von Völkern, die mit ihrer Religion samt Theologie sich verirren. Die Neutralitäts-Predigt fordert um der (gemeinsamen) Zukunft willen innerlichen Abstand von den Kriegführenden und ihrer Gesinnung. c) Wenn Barth am 31. August 1914 an Rade schreibt, so tut er es gegen diese Einsicht in die Lage der Dinge, aus alter Verbundenheit mit Marburg;<sup>73</sup> die Verpflichtung ist stärker als die Bereitschaft zu brechen.

7. Der Marburger Adept hatte, nach seinem Abschied von den Lehrern (also Herrmann und Rade, um von Cohen zu schweigen) und dem Übergang ins Pfarramt kaum noch in Fühlung mit jenen gestanden. Lesend hatte er seinerseits sich informiert und auf diese Weise, so gut es ihm möglich war, am Gang der Dinge in Marburg und dem Reich draußen Anteil genommen (wie sich nun zeigt, und er übertraf darin wohl die meisten alten Marburger), hatte aber bis zu dieser Auflehnung gegen Marburg und Deutschland kaum etwas von sich verlauten lassen, für die Lehrer ein ihnen entwachsener in sein ferneres eigenes Leben entlassener Schüler. a) Die späteren; ein heutiger Betrachter bringt vorweg in Anschlag, daß ein Kandidat, der sich noch einmal in eine Schule begibt, anders lernt, selbständiger aufnimmt und annimmt als der Anfänger im Studium.<sup>74</sup> b) Das erste Dokument der Selbständigkeit, das Cohen-Herrmann-Schema, in Genf als Entwurf für eine Sammelmappe notiert, ging im ersten Teil des Aufsatzes über Glaube und Geschichte als Baustein unter.

b) Den nächsten Schritt in eine Marburg unbekannte Selbständigkeit brachte in Genf (um dieselbe Zeit, selbständig gegenüber dem Programm „Religion und Kultur“, aber damit verträglich) die Calvin-Lektüre. Durch die Beziehung des Staates auf das Reich Gottes und dessen bessere Gerechtigkeit blieb einer irdischen Gerechtigkeit allenfalls der Wert alttestamentlicher äußerlicher Ordnung und Gesetzes-Gerechtigkeit. Die Orientierung am Reich Gottes erlaubte Barth, die Auffassung des Zukunftsstaates als Reich Gottes anzunehmen und ermöglichte damit die Barthsche Gestalt des Religiösen Sozialismus; vor allem war damit die Goldene Regel (oder der Kategorische Imperativ) als das vollkommene Gesetz des Neuen Testaments, das Gesetz des Reiches Gottes, als Ausdruck der allmächtigen Liebe und Güte Gottes sein einer und einziger Wille auf Erden wie im Himmel proklamiert.<sup>75</sup> c) Seine Meinung

<sup>71</sup> Pred 1914,458D

<sup>72</sup> Pred 1914,439C; Nr 235 v 23.VIII.

<sup>73</sup> „Ich habe das Gefühl, es ginge innerlich etwas entzwei zwischen Marburg und mir, wenn ich jetzt schweigen würde.“ (95CD/25B) „Das ist die Enttäuschung für uns, von der ich Ihnen sagen muß, daß wir sehen müssen, wie die Christliche Welt in diesem entscheidenden Augenblick aufhört *christlich* zu sein, . . .“ (96C/27BC)

<sup>74</sup> Ein Kantianer (Busch 46f) begab sich in die Schule Herrmanns und Schleiermachers; fragte über Herrmann hinaus nach Schleiermacher zurück. In „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ deutet Barth die Selbständigkeit, die er (mit Religion und Kultur) auch Herrmann gegenüber einzunehmen gedenkt, kaum an. Herrmann läßt „Der Glaube an den persönlichen Gott“ als Abhandlung gelten und empfiehlt den Druck. Rade bemerkt die Selbständigkeit des fünften Teils und wünscht sich dessen weitere Ausarbeitung.

<sup>75</sup> „Etwas Neues brachte mir *Calvins* Idee des *Gottesstaates* auf Erden. und das führte mich darauf, daß *Jesus* das Reich Gottes als einen Zustand vollkommener Gottes- und Bruderliebe beschrieben hat.“ (III 2,730Cf) Damit ist die der Goldenen Regel (vollkommen) entsprechende Gerechtigkeit die einzige Gerechtigkeit, die es auf Erden geben kann und die vor Gott gilt. (Es gibt eine *justitia civilis* so wenig mehr wie eine dieser entsprechende *lex naturalis*.) Erst der KU 1910/11 bezieht den Staat unmittelbar auf die Offenbarung in Jesus. Die erste Anwendung findet das neue Prinzip, das die Bedingung für anerkanntes Leben einengt und zuspitzt wie es sie anhebt und verschärft, in „Jesus Christus und die soziale Bewegung“: „Das ganze Bild des Verhältnisses von Geist und Materie, von Himmel und Erde wird ein völlig anderes, wenn wir zu Jesus kommen. Für ihn gibt es nicht jene zwei Welten,

über Krieg und Frieden und menscheitsgeschichtlich-anthropologische Deutung des Krieges dürfte Barth sich erst aus Anlaß der Balkankriege gebildet haben, damit wiederum in einer gewissen Selbständigkeit des Ursprungs, aber der Bestimmung des Menschen nach Gottes Willen gemäß. Diese Auffassung des Krieges blieb im Manuskript etlicher Predigten wohlverborgen, bis sie, mit der kulturkritischen Deutung der „Explosion des Bösen“<sup>76</sup> im Ersten Weltkrieg verbunden, den Privatbrief an Rade vom 31. August 1914 auslöste.

d) Unabhängig von aller Marburger Theologie, ja ihr gegenüber von befremdlicher Selbständigkeit (und das gegebene, tatsächliche, lebende Marburg kritisch treffend, wie sich zeigte) war die nach der Lektüre der Troeltschischen Soziallehren auf den Barthisch gewendeten Religiösen Sozialismus gegründete allgemeine religiöse Kulturkritik der gottlosen Moderne,<sup>77</sup> die dem halben weltweiten christlichen Sozialismus nicht weniger galt als den deutschen Evangelisch-Sozialen in ihrer Halbheit und gleichermaßen überhaupt dem Naumann-Deutschland, das sich nun im Krieg befand. Auch diese Kulturkritik ging in den Kriegsbrief an Rade ein (und später in den an Herrmann). – e) Summa summarum: Der Safenwiler Pfarrer, der immer noch ein Marburger sein wollte, hatte sich von Marburg weit entfernt, war in der Schweiz mit Genf und Safenwil, über sein altes Marburg weit hinausgewachsen. In den Briefen an den vertrauten Freund Thurneysen, die keine Rücksicht erforderten, kommt das Empfinden der eingetretenen tiefen, das ganze Denken umfassenden Entfremdung von der deutschen und Marburger Welt Rades zum Ausdruck. Die listig ausgedachte gewunden-verdeckte Anlage des Briefes vom 31. August 1914 sollte sie überbrücken, Zeugnis der Überwindung eines starken inneren Widerstrebens, das erklärlich ist, wie immer man Barths Gedankenwelt samt der Würdigung Naumanns beurteilt. Barth ist sich bewußt, daß er mit dem Cohen-Herrmann-Schema in Marburger Tradition steht.

8. Barths Vorgehen mit diesem Brief ist vergleichbar der „Antrag betreffend Abschaffung des Synodalgottesdienstes“, den Barth im Oktober 1915 einreichte.<sup>78</sup>

### § 3 Barth an Thurneysen im August und September 1914

Der verdeckte Bußruf an Rade setzte sich in einem offenen Briefwechsel fort, zu dem die Veröffentlichung von Bußruf und Antwort den Anlaß gab. Der Briefwechsel reicht bis ins Jahr 1915, den Anfang beleuchten einige Briefe Barths an den zwei Jahre jüngeren Eduard Thurneysen, Zofinger, Marburger und dergestalt alter Bekannter, seit 1913 religiös-sozialer Pfarrer in entfernter Nachbarschaft, in den schwierigen Zeitläuften nach Kriegsausbruch

---

sondern nur die eine Realität des Gottesreichs. Der Gegensatz zu Gott ist . . . das Böse . . . Und darum ist nicht das die Erlösung, daß der Geist von der Materie sich löse, daß der Mensch ‚in den Himmel komme‘, sondern das, daß Gottes Reich *zu uns komme* in die Materie und auf die Erde. . . Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische. Der Wille geschehe wie im Himmel, *so auch* auf Erden. (Matth 6,10) Alle jene oft gegen den Sozialismus angewendeten Worte von der überragenden Bedeutung des Geistes, des Inwendigen bestehen völlig zurecht: Jesus kennt und anerkennt nur das Reich Gottes, das *inwendig* in uns ist. Aber es muß Herrschaft werden über das Äußere und Irdische, über das tatsächliche Leben, sonst verdient es seinen Namen nicht. Es ist nicht *von* dieser Welt weil es von Gott ist, aber es ist *in* dieser Welt, denn *in* dieser Welt soll Gottes Wille geschehen.“ (III 2,395D-396BC) Das Reich Gottes gewinnt die Herrschaft über das Äußere mittels des Glaubens eines Subjekts.– „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ als Artikel des „Freien Aargauers“ entsetzte in Marburg. Es entsetzte das sozialdemokratische Blatt. Rade half der Artikel, Barth der Schweizer Religiös-sozialen Bewegung einzuordnen. Aber damit war die theologische Konstruktion noch nicht durchschaut, was Mühe gekostet hätte.

<sup>76</sup> Pred 1914,439CD

<sup>77</sup> Aus der einst (mit und gegen Troeltsch) geforderten positiven Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur wurde (mit und gegen Troeltsch) die Anklage der modernen Kultur ihrer Gottesfremde wegen und Forderung der Buße des Verlorenen Sohnes.

<sup>78</sup> III 3,164ff

Austausch suchend und so allmählich Freund. Die Briefe an Thurneysen helfen, die Briefe an Rade nach Deutschland einzuschätzen. – Am Tag vor der Neutralitätspredigt fand Barth Zeit, Thurneysen für eine Postkarte zu danken.<sup>79</sup> Von dem gemeinsamen reichsdeutschen Bekannten aus Marburger Studienzeiten Wilhelm Loew meint Barth zu wissen, daß er mit einer Tochter Naumanns sich habe nottrauen lassen und dann als Freiwilliger ins Feld gezogen sei. Barth fährt fort: „Man könnte allen diesen Heroismus, den sie jetzt drüben entfalten, bewundern, wenn die Sache nicht so über die Maßen jammervoll wäre. Wozu alles dieses gute Blut? Etwas vom Betrüblichsten ist mir die Haltung der ‚Christlichen Welt‘, resp Rades. Nun setzt er uns als letzten Trost die erbärmlichsten Sophismen (wenigstens mir kommen sie in diesem Augenblick so vor!) Luthers über die seligen Kriegsleute vor.“<sup>80</sup>

In der auf die Neutralitätspredigt folgenden Woche hatte Barth auf einen weiteren Brief Thurneysens mit Äußerungen zum Krieg zu antworten, für Mitteilungen sowie für die Zusendung einer Predigt Hermann Kutters zu danken und einer eigenen Predigt Thurneysens, die vom Zorn Gottes handelte. Der Brief Barths begleitet die Mitte Juni von Thurneysen entliehenen Schriften Naumanns.<sup>81</sup> Barth ist froh, noch vor Kriegsausbruch sich mit Naumann beschäftigt zu haben. Von dieser kritischen Auseinandersetzung mit der Geisteswelt Naumanns (der die Auseinandersetzung mit Troeltschs Soziallehren vorausgegangen ist) geht Barth zum jetzigen geistigen Zustand der deutschen Freunde über, die sich nun einen Monat im Krieg befinden. Dieses Zustands der deutschen Freunde wegen hat er Rade brieflich zur Rede gestellt.

Das heißt, daß Barth seinen Brief an Rade ausdrücklich auf die Vorkriegszeit bezieht und Rade (und die Christliche Welt) von der deutschen Vorkriegszeit her versteht, die ihm im Lichte des kritisch gesehenen Naumann erscheint.<sup>82</sup> Da konnte ein Rade der neuen Lage nicht gewachsen sein, und Barth findet es mit Berufung auf Ragaz, den Herausgeber des kleinen religiös-sozialen Gegenstücks, das es in der neutralen Schweiz zur großen deutschen, dem evangelisch-sozialen Kongreß nahestehenden Christlichen Welt gab, bezeichnend, daß ein Mann wie Rade den Kopf verlor und die kühle Besinnung.<sup>83</sup>

Barth beruft sich auf Ragaz, dessen Verurteilung Naumanns einst in der enttäuschten religiösen Verurteilung dessen gipfelte, der ihm religiöser Prophet gewesen, und Barth läßt das Urteil auch für Rade gelten. Barth macht freilich die „Gottesfrage“ in der ihm eigenen radikalen Fassung zum absoluten, religiösen Maßstab, wenn er von Rade und den ersten Kriegsnummern der Christlichen Welt in dem Brief an Thurneysen vom 4. September 1914 schreibt: „Die absoluten Gedanken des Evangeliums werden einfach bis auf weiteres suspendiert, und unterdessen wird eine germanische Kampfreigion in Kraft gesetzt, christlich verbrämt durch viel Reden von ‚Opfer‘ etc.“<sup>84</sup> Damit zeigte der Kriegsausbruch, daß das von Rade und der Christlichen Welt

<sup>79</sup> BwTh I 7f; 29.VIII.1914 (also noch vor dem Brief an Rade vom 31.VIII.). Barth antwortete auf eine Postkarte v 26.VIII.1914, in der Thurneysen der in den NW veröffentlichten Predigt 224 und der Hilfe-Rezension zustimmte, das also nun beides gedruckt vorlag.

<sup>80</sup> BwTh I 7CD; 29.VIII.1914. Überhaupt versage die Kirche bedenklich, bemerkt Barth zu einigen Äußerungen, lobt aber die Predigt des älteren Berner Freundes Albert Schädelin (Vgl BwR 110B; Rade an Barth unter dem 5.IX./X.1914, Rades gedruckte Antwort auf Barths Brief v 31.VIII.)

<sup>81</sup> BwTh I 9D-11A; 4.IX.1914

<sup>82</sup> „Hier sind sie (die Naumannsachen) mit Dank zurück. Ich bin sehr froh, daß ich mich diesen Sommer noch damit beschäftigt habe. Der geistige Zustand unserer deutschen Freunde ist mir nun viel verständlicher, wenn auch um nichts sympathischer. Ich habe ein ausführliches, sorgfältig redigiertes Manifest gegen diesen Zustand an Rade erlassen. Er hatte scheint die Naivität, zu meinen, wir müßten doch selbstverständlich deutschfreundlich (und nicht neutral) gesinnt sein.“ (9D-10A) Was den letzten Satz betrifft, so ist schwer zu erraten, was für eine Nachricht Barth so auffaßte. Deutlich ist die empfindliche, auf Abstand bedachte Schweizer Neutralität.

<sup>83</sup> „Es ist, wie Ragaz sagen würde, ‚von symptomatischer Bedeutung‘, daß ein Mann wie Rade so völlig den Kopf verlieren kann in dieser Lage.“ (10A)

<sup>84</sup> 10A. Vgl Pred 1914,417D (Nr 233 v 9.VIII., als Barth im Blick auf die Safenwiler Frauen von „einem selbstgemachten Götzen“ sprach).451C (Nr 236 v 30.VIII.).460AB u 467C (Nr 237 v 6.IX.) uö. Rade selbst gegenüber begnügte Barth am 31.VIII.1914 sich mit dem Vorwurf der Angleichung an die Welt. – Ragaz bezeichnete Naumanns Nationalismus seit 1903 als Heidentum. (Mamü I 98.165Df; II (44Cff).200ff)

vertretene Christentum „schon vorher“ „mehr Firnis als innerlicher Besitz waren“. <sup>85</sup> Das reichsdeutsche „Christliche-Welt-Christentum“, bringt Barth damit als Erkenntnis Thurneysen gegenüber zum Ausdruck, ist nicht besser als das halbe, laue Christentum der Safenwiler, das der Prediger Barth bereits 1913 diagnostizierte. <sup>86</sup> Dennoch gibt Barth sich überrascht: „Marburg und die deutsche Kultur verliert in meinen Augen etwas, und zwar für immer, durch diesen Zusammenbruch.“ <sup>87</sup>

Was Barth Thurneysen einige Tage nach seinem Brief an Rade vom 31. August über diesen Brief berichtet, läßt noch besser deutlich werden als Barths Brief selber, daß er Rade nicht als Person, sondern als Vertreter anscrieb und der Brief durchaus nicht im strengen Sinne ein Privatbrief war: Es ist die Sorge um die deutschen Freunde, die deutsche Kultur – den eigenen Anteil an Marburg und der deutschen Kultur. Der Kriegsausbruch trennte die Wege: die einen ließ der Krieg zusammenbrechen und brachte ihnen hoffnungslos unwiederbringlichen Verlust (das Urteil ist in diesem Briefe schärfer als in der Gerichtspredigt, die zur Buße rief und der Umkehr Hoffnung machte); den anderen ersparte die Neutralität den (verlustbringenden) Zusammenbruch und das Offenbarwerden des Egoismus im Gericht samt heidnischer Blindheit dafür. Denn in der Schweiz gab es ein Wir, das Naumann überlegen war.

Der Brief Barths an Thurneysen vom 25. September 1914, der nächste, den Thurneysen uns überliefert hat, kam aus den Ferien in Zürich. <sup>88</sup> Ärger über Paul Wernle in Basel geht einem Bericht über den Besuch des Bruders Peter in Marburg vor. <sup>89</sup> Rade sei durch den „energischen Protest“ der beiden Brüder Barth gekränkt, überrascht, betroffen gewesen. „Es scheint Rade mehr an uns Schweizern gelegen zu sein, als wir denken.“ <sup>90</sup> Es gab in Marburg eine Aussprache in Gegenwart auch andere Marburger Größen von Natorp und Herrmann angefangen, als deren Ergebnis der Plan Rades anzusehen ist, Barths Brief vom 31. August 1914 mit einer Antwort

<sup>85</sup> „Beweis genug, daß die ersteren (die absoluten Gedanken des Evangeliums) schon vorher bei diesem Christlichen-Welt-Christentum mehr Firnis als innerlicher Besitz waren.“ (10AB) Vgl Pred 1914,397Df (Nr 232 v 2.VIII.). 433Cff (Nr 235 v 23.VIII.). 479 (Nr 238 v 13.IX.). 491D (Nr 239 v 20.IX.). 506C (Nr 241 v 11.V.).

<sup>86</sup> Pred 1913,19.21D; Nr 150 v 12.I. – „Wir wollen nicht urteilen und richten, weil wir es kaum besser machen würden.“ (Pred 1914, 460AB; Nr 237 v 6.IX.)

<sup>87</sup> 10B. Bessere Information (BwR 119D) hat Barth diesen allgemeinen Satz später nur bestätigt. – Der Brief an Thurneysen v 4.IX.1914 schildert den „Zusammenbruch“ drastischer als der an Rade; Rade wird zwar mit dem Vorwurf des Abfalls zum Heidentum verschont (vgl BwR 121CD; an Rade am 23.XI.1914), hat aber, schlimmer, der absoluten Forderung der Stunde, dem „absoluten Protest“, nicht genügt, sondern ist vor den bloßen „Realitäten“ zusammengebrochen – „wir hätten von der Christlichen Welt anderes erwartet“. Der Vorwurf im Brief an Thurneysen ist anschaulich-eindrucksvoll (und wird daher auch gerne zitiert); der im Brief an Rade theologisch schärfer. – Thurneysen war es offenbar, der den Gedankenaustausch mit Barth suchte, und er hatte Barth eine Predigt über den Zorn Gottes beigelegt, um sich Gegengaben erbitten zu können. Barth sandte die Predigten der beiden letzten Sonntage, die Nrr 235 u 236, die Gerichts- und die Neutralitäts-Predigt. Er habe wie Thurneysen zunächst durch Predigten über die providentia Dei „des grenzenlosen Problems“ Meister zu werden gesucht und sei nun bei der confusio hominum (den in ihrer Torheit die Verwirrung stiftenden Menschen), wolle aber künftig „immer mehr beides *zusammensehen*“. (10C) Barth fand einleuchtend, wie Thurneysen „den ‚Zorn Gottes‘ *positiv* fruchtbar zu machen“ gesucht. Barth rückt deshalb seinen Satz „Gott will den Krieg nicht“ (Pred1914,403D; Nr 232 v 2.VIII.) zurecht: „Gott will den Egoismus nicht. Er *will* aber, daß der Egoismus sich im Krieg offenbare und so sich selbst zum Gericht werde. Dieser Gerichtswille Gottes ist dann auch nichts anderes als Liebe: Offenbarwerden und Stärkerwerden der göttlichen Gerechtigkeit.“ (10D) Zu Thurneysens Ausführungen über den Zorn Gottes bemerkt er: „Ich würde den Zorn Gottes vielleicht noch bestimmter auf das ‚gottlose Wesen‘ selbst beziehen und soziales Unrecht, Krieg etc. als Symptom oder Konsequenz des letzteren auffassen. Man kommt dann dem Einklang mit Röm 8,28 näher, ohne doch in lutherische . . . Gemütlichkeit zu verfallen.“ (10Df) Letzteres entspricht der Konzentration der Auseinandersetzung mit Naumann auf die „Gottesfrage“ (III 3,60A) als Ausgangspunkt der Einheit. Die lutherische Gemütlichkeit kommt durch die nach Troeltsch die strenge evangelische Liebesmoral erleichternde Doppelmoral zustande.

<sup>88</sup> BwTh I 11C-13D(14B). Zur Erinnerung: im Hause des Schwagers las Barth „von und über Bismarck“ (BwTh I 13C) und war dazu wohl durch den Troeltsch angeregt.

<sup>89</sup> Karl Barth berichtet aus zweiter Hand.

<sup>90</sup> 11D. Was versteht Barth unter „an uns Schweizern“? Vermutlich: religiös-soziale Neutrale; voran solche, die einst in Marburg studierten.

Rades zusammen zu publizieren.<sup>91</sup> Karl Barth zeigt sich von den Erzählungen des Bruders beeindruckt: Verwundete und Tote in vielen Familien Marburgs. Karl Barth fügt dem aus dem Brief eines deutschen Militärarztes den Bericht von verwundeten Deutschen mit ausgestochenen Augen an, die in drei Spitälern nahe der belgischen Grenze liegen. „Was müssen solche Détails aus der Nähe erlebt für seelische Reaktionen bewirken! Kann man sich wundern über die Katastrophe des Christliche-Welt-Christentums? Wie würden wir bestehen in solcher Lage? Eine Katastrophe bleibt es freilich trotz allem, dieses Verhalten unserer Freunde draußen.“<sup>92</sup>

Diesen Brief Barths an Thurneysen unterscheidet von dem vor drei Wochen, daß Barth darin auch Thurneysen gegenüber über die Katastrophe hinausblickt in die Zukunft. „Wie wird es werden, wenn sie einmal erwachen werden aus diesem ganzen fürchterlichen Irrtum? Woher soll die notwendige neue Orientierung kommen? Wenn irgend einmal, so möchte man jetzt Gott bitten, Propheten aufstehen zu lassen.“<sup>93</sup> Propheten hätten mit göttlicher Autorität die nächsten Schritte auf dem Wege Gottes zu weisen – wie Barth in der Neutralitäts-Predigt in Anlehnung an Jesaja es versucht hatte.<sup>94</sup>

#### § 4 Der Briefwechsel über die Veröffentlichung des Briefes Barths vom 31.VIII.1914 zusammen mit einer Antwort Rades

Die Mühe, mit der Rade von reichsdeutscher und evangelisch-sozialer Seite aus den für September 1914 in Basel geplanten christlich-sozialen Kongreß mit Hilfe der Christlichen Welt vorzubereiten suchte, verrät, wie ausgeführt, daß er den Zusammenprall einander fremder Welten voraussah, vielleicht fürchtete. Ob er den Gegensatz völlig übersah und mit angemessenen Worten zu beschreiben imstande war (überhaupt imstande sein konnte), ist eine andere Frage. Karl Barths theologisch geprägte Sonderstellung jedenfalls mußte ihm unbekannt sein. Der Kriegausbruch vermehrte nicht eben die Aussicht auf Verständigung mit den Schweizer Religiös-Sozialen, erschwerte vielmehr die Annäherung durch den Graben zwischen unmittelbar Betroffenen und Neutralen; einen Graben, für den gleichfalls keine beiden Seiten

<sup>91</sup> 11Df

<sup>92</sup> 12B. Der zweite Satz mit dem ersten „Katastrophe“ dürfte auf geweckten feindseligen Nationalismus und Haß zielen; das zweite „Katastrophe“, das auf die Einstellung (und das Verhalten) zielt, eint mit dem ersten, daß das CW-Christentum den Anforderungen der Lage nicht gewachsen ist, wie auch das schweizerische halbe Christentum solchen Anforderungen nicht gewachsen wäre. Barth fährt fort: „Natorp!! Und dabei ist die ‚CW‘ noch etwas vom Gemäßigsten, was jetzt geschrieben wird, und hat viele Anfechtungen zu erdulden wegen mangelnden nationalen Bewußtseins. Wie es im Durchschnitt jetzt tönen mag von den deutschen Kanzeln, ist ganz unabsehbar.“ (12BC) Natorp hatte in der Nr 38 der CW v 17.IX.1914 Luthers „Ein feste Burg“ zitiert mit der Wendung „Welt voll Teufel“ (GA III 3,82CD Anm 11); vgl Pred 1914,524 u Anm 7.

<sup>93</sup> 12C. Forts: „Wir (die Schweizer Religiös-Sozialen) sind es jedenfalls nicht mit unsern paar Sprüchen, wenn wir jetzt auch ein klein wenig weiter sehen als die draußen. Auch Kutter und Ragaz nicht. Ich habe beide besucht und war eigentlich von beiden etwas enttäuscht.“ Thurneysen, der Paul Wernle verbunden war und in seinem religiösen Sozialismus Hermann Kutter, muß Barth in der nächsten Zeit erst noch dafür gewinnen, mit Kutter „alles vom Standpunkt des lieben Gottes aus“ zu betrachten, „obwohl ich das Großzügige dieser Auffassung wohl empfinde“. (13CD. Vgl: „Du hast mir eigentlich Kutter zugänglich gemacht.“ (BwTh I 16CD; Barth am 28.X.1914). 20CD; Thurneysen am 24.XI.1914) Ragaz war bereits seit Mitte August damit beschäftigt, eine christliche Friedensaktion in Gang zu setzen. (Mamü II 208A) Auf Ragaz bezieht sich Barths Bemerkung: „Andererseits empfinde ich dann doch wieder eine gewisse Vorliebe für das Konkrete und Unzweideutige.“ (13D) Das heißt das prophetisch Gewagte, das „Vorwärtsdrängende“, mit Ragaz geredet, und es ist nicht ethisch-praktische Anwendung gemeint.

<sup>94</sup> Nr 236 v 30.VIII.1914. Danach, zur Zeit des Briefes an Thurneysen v 25.IX.1914, befand Barth sich, durch Predigt 237 dringend veranlaßt, mit theologischer Grundsätzlichkeit aus der Gottesgeschichte zu folgern, bereits wieder auf dem Rückzug in die Innerlichkeit begriffen, was die Predigten 238 über die Stillung des Sturms auf dem Meer, die Bettags-Predigt vor dem Betttag, und 241 über den reichen Jüngling v 11.X.1914, der ersten nach den Ferien bestätigen. – Von allen Gesinnungsgenossen, die Barth in den Zürcher Ferien traf, schied er unbefriedigt, es stand aber Hans Bader noch aus (s die Notizen von einer Begegnung mit Bader vier Tage später GA III 3,155CD u Kap XIII dieser Untersuchung). Die Notizen aus der Diskussion über „das Versagen der Internationale“ unter Baders Leitung am 29.IX.1914 halten jedenfalls die Orientierung fest, die für die nächste Zeit galt (vgl Thurneysen an Barth am 24.XI.1914; BwTh I 20D).

verständlichen und annehmbaren Worte und Begriffe bereitlagen, um ihn durch würdigende Worte vermittelnd zu überbrücken. War Rade durch den Brief Karl Barths vom 31. August 1914 und einen Protest des Bruders Peter in seiner Person getroffen, so faßte Rade sich rasch. Er lud Peter, künftigen Schwiegersohn, zu einem Besuch ein, der Mitte September stattfand.<sup>95</sup> Rade schlug Leonhard Ragaz vor, Karl Barths Brief vom 31. August zusammen mit einer Antwort seinerseits in den Neuen Wegen zu veröffentlichen, und bat Karl Barth unter dem 25. September in einer Karte, die von persönlicher Kränkung nichts merken läßt, um Zustimmung.<sup>96</sup> Dieser antwortete unter dem 1. Oktober aus Zürcher Ferienwochen;<sup>97</sup> eine erste Hälfte reflektiert die Entwicklung des Verhältnisses beider Theologen zueinander in jüngster Zeit, in der zweiten wird die Veröffentlichung des Briefes vom 31. August erwogen.

Durch den Besuch des Bruders Peter in Marburg ist auch Karl Barth nun um vieles besser berichtet.<sup>98</sup> „Wichtig war mir vor allem, daß Du in Deutschland auf dem äußersten Flügel stehst und sogar Anfechtungen durchzumachen hast.“<sup>99</sup> Karl Barth gibt ein gewisses Bedauern zu erkennen, daß er Ende August Rade so schmerzlich nahegetreten sei: „Ich sehe vollkommen ein, daß mein Brief *Dir* wehtun mußte . . . Aber sachlich kann ich doch nichts zurücknehmen. Im Gegenteil: die Kluft ist weiter geworden seitdem.“<sup>100</sup> „Wir verstehen uns nicht. Du bist anders als die anderen, aber nur graduell anders, während zwischen Euch *allen* und uns ein prinzipieller Unterschied besteht.“<sup>101</sup>

An dieser Stelle berührt sich Barths Brief vom 1. Oktober mit dem „sorgfältig redigierten Manifest“<sup>102</sup> vom 31. August im Inhalt und unterscheidet sich doch weit davon. Im Privatbrief vom 1. Oktober drückt Barth die unverändert bestehende tiefgreifende Gegensätzlichkeit ihrer Deutung des Augenblicks in der unverblünten Sachlichkeit aus, die den Empfänger respektiert (weil beide um Verständnis des anderen und in Wahrhaftigkeit um Erkenntnis der einenden Wahrheit ringen). Am 31. August sollte ein Privatbrief in unanfechtbarer theologisch-prophetischer Gewißheit dem Naumann-Deutschland Gottes Urteil offenbaren und war befremdlich verschlüsselt, weil der Empfänger in das Urteil einbezogen war.

„Wir verstehen uns nicht.“ Diese Einsicht und bedeutendes Eingeständnis im Brief vom 1. Oktober unterscheidet diesen Brief von dem unter dem 31. August. So spricht Barth auch am 1. Oktober 1914 ohne Verständnis von der „Kriegspsychose“<sup>103</sup>, der die Deutschen draußen im

<sup>95</sup> Peter Barth erstattete dem Bruder Karl ausführlichen Bericht in einem Brief (100CD); auf Grund dieses Briefes gibt kürzeren Bericht aus zweiter Hand Karl Barth in dem Brief an Thurneysen vom 25.IX.1914 (BwTh I 11Df); in letzterem über Rades Betroffenheit (11D).

<sup>96</sup> BwR 100AB

<sup>97</sup> BwR 100C-102D(104BC)

<sup>98</sup> „Es ist gut, daß Peter bei Euch war, er hat mir ausführlich über den Ertrag seiner Reise geschrieben.“ (100CD) Darauf beruht also, was wir von dem Besuch durch Karl Barths Brief an Thurneysen erfahren. (BwTh I 11Df unter dem 25.IX.1914) Man bemerke: innerschweizerische Dinge gehen voraus und folgen.

<sup>99</sup> 100D. Inzwischen sind ihm auch weitere Äußerungen aus Deutschland bekannt geworden, nicht allein kirchliche. Zum vorausgesetzten Tatbestand s Schwöbel in der Einleitung 30f; 103A Anm 1.

<sup>100</sup> 100D. Forts: „Ich könnte mich heute kaum mehr zu der Ruhe zwingen, mit der ich dir meinen letzten Brief schrieb.“ – Was die Befestigung des anfänglichen, des einmal gefaßten Urteils betrifft, so schrieb Karl Barth im Verlaufe des Briefwechsels unter dem 23.XI.1914 mit Bezug auf seinen Brief vom 31.VIII.1914 an Rade: „Von Anfang September an sah ich dann regelmäßig auch andere deutsche Zeitungen und Zeitschriften. Mein erster Brief ist darum in doppelter Hinsicht anfechtbar: 1. Die ganze Tiefe des Gegensatzes ist darin lange nicht prinzipiell genug erfaßt, wie es auf Grund des ganzen Materials nötig gewesen wäre . . .“ (BwR 119Df) Und wie am 1.X.1914 wiederholt Barth, daß alles weitere Material ihn in der Ende August gewonnenen Ansicht der Dinge nur bestätigt habe.

<sup>101</sup> 101A. Barth will Rade eine Andacht über ‚den Bankrott der Christenheit als eines völkerverbindenden Ganzen‘ und eine zweite ‚Der Gott der Völker‘ zugute halten. (s 103 Anm 7) „Daß wir alle sie Dir hoch anrechnen, brauche ich Dir nicht zu versichern. Aber all das andere was Du geschrieben hast und hast schreiben lassen, ist damit nicht weggewischt. . . Ich will nicht fortfahren mit Anklagen. Ich will überhaupt nicht anklagen. Wir sind nicht Eure Richter.“ (101AB)

<sup>102</sup> BwTh I 9D; 4.IX.1914

<sup>103</sup> BwR 101BC

Reich unterliegen und vorderhand gilt: er hat nichts zurückzunehmen: „Du bist anders als die anderen, aber nur graduell anders, während zwischen Euch allen und uns ein prinzipieller Unterschied besteht.“ Wie Barth in den Safenwiler Predigten von Anfang an geübte Kritik an der Halbheit des Christentums im Leben eines jeden seiner Hörer 1914 (in der Predigt über die Berner Landesausstellung im Juni und dem Naumann-Vortrag im Juli) zu einer allgemeinen religiösen Kulturkritik ausweitete (durch das religiös-soziale Ideal als Gegenbild und Troeltschs Diagnose zur Theorie erhoben), so läßt der Kriegsausbruch als Gericht das über das Naumann-Deutschland gefällte Urteil gleichsam rechtskräftig werden: man ist in Marburg und ganz Deutschland nicht allein ebenso lau und halbherzig christlich wie in Safenwil und der Schweiz, sondern ebenso gottfern weltförmig und hat nun die Folgen seiner Schuld zu tragen. Barth hat Willen und Urteil Gottes erkannt und bringt sie zum Ausdruck. Dies konnte er Rade so wenig verhehlen wie den Safenwiler Predigthörern.<sup>104</sup>

In fließendem Übergang kommt Barth davon, daß er eigentlich überhaupt nicht anklagen wolle, von der gegenwärtigen Misere aus sodann auf vergangene Zeiten und findet nun auch Rade gegenüber Sätze wie Thurneysen gegenüber bereits im Brief vom 4. September geäußert, woraus im Brief an Wilhelm Herrmann Anfang November ein bemerkenswerter Gedanke sich ergibt, der hier schon anklingt. Barth ist sich seiner Marburger Schülerschaft wie des inzwischen gewonnenen Abstands von Marburg (oder seines Fortschritts über Marburg hinaus) bewußt geworden, und diese Erkenntnis verbindet sich mit dem Urteil über das kriegführende Naumann-Deutschland. „Es ist uns allen unendlich wehmütig ums Herz, wenn wir an Deutschland denken, an *das* Deutschland, das wir lieb haben und dem wir soviel Dank schuldig sind. In mir ist etwas von der Hochachtung deutschem Wesen gegenüber für immer zerbrochen, das weiß ich; nicht etwa wegen Burgweiler, Löwen, Reims<sup>105</sup> etc. – diese Dinge nehmen wir nicht so wichtig, wie Ihr denkt –, sondern weil ich sehe, wie Eure Philosophie und Euer Christentum nun bis auf wenige Trümmer untergeht in dieser Kriegspsychose. *Das* ist schmerzlich für uns; die wir bei euch gelernt haben. Wie getäuscht kommen wir uns vor.“<sup>106</sup> –

<sup>104</sup> „Sie (die Ereignisse) haben ihren tiefsten Grund in einer falschen Stellung zum Leben, die die europäischen Völker seit Jahrhunderten eingenommen haben. Diese Völker – und wir alle, jeder einzelne von uns, gehören auch dazu – haben wohl vor Jahrtausenden das Evangelium Jesu gehört, aber nur mit halbem Ohr. Sie haben für Jesus Kirchen gebaut und Pfarrer angestellt und Anstalten gegründet und Missionare ausgesandt zu den armen Heiden, aber das alles waren mehr Worte und äußerer Firnis, in Wirklichkeit waren sie selber noch arme Heiden. Das Evangelium sagt: wirf alles weg, um Gott ganz zu haben! Wir europäischen Menschen sagten: wir wollen es gut haben. Usw.“ (Pred 1914,479AB; Nr 238 v 13.IX.) – Zu „Kriegspsychose“ (101C) vgl Barth an Rade am 31. August 96BC/27A-C (Versagen des Christentums und Abfall ins Heidentum, Rückfall ins AT). „Kriegspsychose“ drückt (wie anderwärts Zusammenbruch, Katastrophe) die enttäuschte Erwartung (des christlich einzig Möglichen) aus, des durch das bloß Faktische und also (für Barth) Unwirkliche, Nichtgeltende des Krieges nicht zu beeindruckenden unbedingten Gehorsams dem Evangelium gegenüber (mit seinen absoluten Gedanken); das Nichtseinsollende tritt in seiner schlimmsten, unwirklichsten Form an die Stelle des Seinsollenden. Am 31.VIII. hatte Barth von der „Katastrophe des CW-Christentums“ (BwTh I 12B; 25.IX.) geschrieben: „Dieser Zusammenbruch vor den ‚harten Realitäten‘ ists, der uns weh tut, wir hatten von der CW anderes erwartet.“ (BwR 96CD/27C)

<sup>105</sup> Es sind drei Orte militärischer Grausamkeit von deutscher Seite; Barths Zusatz ist für ihn bezeichnend; vgl 96D/27Cf.

<sup>106</sup> 101BC. Barth an Thurneysen unter dem 4.IX.1914: „Marburg und die deutsche Kultur verliert in meinen Augen etwas, und zwar für immer, durch diesen Zusammenbruch.“ (BwTh I 10B) – Der Blick zurück in die Vergangenheit läßt die (Gesinnungs-) Genossenschaft der Religiösen Sozialisten zurücktreten gegenüber der Solidarität derjenigen (Schweizer) Theologen, die einmal in Marburg ihre Zurüstung erfuhren. Barth fährt fort, ihm sei nun klar, „daß unsere Wege weit, sehr weit auseinandergehen“. Ehe Nebel sich verzogen haben, „werden wir uns *nicht* verstehen und tun besser, jeder ‚seines Glaubens zu leben‘ und uns nicht dreinzureden“. (bis 101C) – Solche Sätze pflegen mit Recht zitiert zu werden, um die spätere Erinnerung Barths an den Ersten Weltkrieg als Einschnitt in seiner Stellung zu Deutschland und dessen kulturellen und religiösen Verhältnissen in der Vorkriegszeit begreiflich machen; aber Barth geht – man übersehe es nicht – wie längst in den Predigten im Blick auf die Zukunft überhaupt (es muß zur Rückkehr des Verlorenen Sohnes kommen), so auch Marburg und Deutschland betreffend in dem Brief an Wilhelm Herrmann vom 4. November einen Schritt weiter und äußert dies.

In der zweiten Hälfte seines Briefs vom 1. Oktober erörtert Barth den von Rade vorgeschlagenen Abdruck des Briefes vom letzten Augusttag. Der Abdruck samt einer Antwort Rades in der Zeitschrift für Theologie und Kirche oder der Christlichen Welt, die auch in der Schweiz viel gelesen wird, hätte „dort den Charakter einer objektiven Auseinandersetzung mit einem religiösen Problem von höchster aktueller Wichtigkeit gehabt, ohne Tendenz nach der einen oder anderen Seite“.<sup>107</sup> Ein Abdruck beider Stücke in den Neuen Wegen geriete zum Teil des „großen Papierfeldzuges um die Seele der Neutralen“, der unsympathisch genug ist.<sup>108</sup> Eine Veröffentlichung müßte an die Öffentlichkeit beider Völker gerichtet sein und käme vielleicht zu früh; aber Ragaz denkt anders. Scheiden Christliche Welt und Zeitschrift für Theologie und Kirche aus, so wäre ihm, schloß Barth, ein Artikel Rades in den Neuen Wegen am liebsten, der auf seinen Brief nicht Bezug nimmt; auch dazu wäre Ragaz bereit.<sup>109</sup> In einer unverzüglichen Antwort<sup>110</sup> versprach Rade Barth ein Manuskript für die Neuen Wege, so abgefaßt, „daß es ohne Deinen Brief und ohne Deinen Namen zu nennen gedruckt werden kann“.<sup>111</sup> Die Entscheidung darüber, wie letztlich vorgegangen werden solle (ob mit oder ohne Abdruck des Barthschen Briefes vom 31. August), möge Barth mit Ragaz zusammen treffen.<sup>112</sup> Barth muß folglich dem Abdruck seines Briefes in den Neuen Wegen Ragaz gegenüber zugestimmt haben.<sup>113</sup>

<sup>107</sup> BwR 101CD. Das aktuelle religiöse Problem wäre gewesen: Gottes Wille nach der Wirklichkeit (97CD), nämlich der Wirklichkeit des Krieges, seine Providenz über und notfalls gegen die Welt, oder Gottes Wille mit dem zugesandten Krieg (97AB) oder Gottes Wille überhaupt betreffs Krieg und Frieden, kurz die Gottesfrage.

<sup>108</sup> 101D-102B. Über ausländisches propagandistisches Werben um die Schweiz s (einer Schweizer Diss folgend) Mamü II 57ff; s auch unt § 6 zu Barths Brief an Wilhelm Herrmann v 4.XI.1914.

<sup>109</sup> 102CD. „Auf jeden Fall wird aber in den ‚NW‘ geantwortet werden.“ (102D) Barth machte Rade auf den nahen Redaktionsschluß für die nächste Nummer der NW aufmerksam. Eine Erörterung der Frage von Krieg und Frieden überhaupt in der CW hatte Rade, wie erinnerlich, längst ausgeschlossen. (99 Anm 7)

<sup>110</sup> V 5.X.1914; BwR 104C-105B(C).

<sup>111</sup> 105A. – Beharrte Barth (trotz Rades Erklärung v 20.VIII.1914; s BwR 99A Anm 7) auf einer „an die Adresse beider Völker“ (BwR 102C; Barth am 1.X.1914) gerichteten öffentlichen Erklärung zwecks allgemeiner „objektiver Auseinandersetzung mit einem religiösen Problem von höchster aktueller Wichtigkeit“ (BwR 101D; Barth am 1.X.1914), so dachte Rade, offenkundig auf Grund der Lektüre der NW, an eine Antwort an die (Ragaz-Gruppe der) Religiös-Sozialen. „Nun schien mir nach der Lektüre der ‚NW‘ und nach den Gesprächen mit Peter es dringend notwendig, schon vorher (vor einer Veröffentlichung in der ZThK) Fühlung mit den Schweizern zu suchen.“ (104C; Rade an Barth 5.X.1914) Spricht Rade von „den Schweizern“, so hat er den Ragaz-Flügel der Schweizer Religiös-Sozialen im Blick.

<sup>112</sup> 104D. Rade versicherte, daß Barth von seiner Antwort nichts zu befürchten habe: „Die rein dogmatische Art Deines Briefes (v 31.VIII.) läßt ja was anderes als eine mehr oder minder theologische Antwort gar nicht zu.“ (104CD)

<sup>113</sup> So schon Schwöbel 105 Anm 2 mit Nachdruck. Es muß Ragaz gewesen sein, dem Barth nachgab; dafür spricht auch Barths Brief an WSpöndlin v 4.I.1915 (OffBr 1909ff,24BC) der (gegen Barth an Rade unter dem 5.X.1914; BwR 104f) Rade die Schuld zuschieben möchte. Mag Barth die persönliche Verletzung bedauert haben (s auch OffBr 1909ff,24C gegenüber Spöndlin), dafür daß Barth den Abdruck seines Briefes an Rade v 31.VIII.1914 in den NW nachträglich bedauerte, gab es hernach weitere Gründe ganz anderer Art. Drei Wochen später, am 28.X.1914, schreibt Barth an Thurneysen, Ragaz um seine Antwort an Traub beneidend: „Der erzwungene Abdruck meines Briefes an Rade ärgert mich jetzt. Er fällt neben Ragaz stark ab.“ (BwTh I 16D) Auch im Brief an WHerrmann v 4.XI.1914 scheint Barth Ragazens Antwort an Traub noch vorzuziehen (BwR 113D); im Brief an Rade v 23.XI.1914 führt Barth des ferneren anderes dafür an, daß im Nachhinein ihm zum wenigsten die Veröffentlichung seines Briefes unangenehm war. (BwR 120BC) – Den großen Streitpunkt betreffend, bemerkt Rade in diesem seinem Brief v 5.X., mit dem er Barths Brief v 1.X. beantwortet: „Deinen heutigen Brief habe ich mit allem Bedacht gelesen und verstehe Dich ganz gut. Aber ich bestreite vollkommen, daß Du unsere Volksseele jetzt richtig beurteilst.“ (BwR 105A)

§ 5 Rades Antwort auf Barths Brief vom 31. August, gegeben am 5. Oktober 1914<sup>114</sup>

Rades Antwortbrief auf Barths elaborierte Epistel ist nach Lage der Dinge in Eile hingeworfen (dafür beachtlich) und soll der Vorläufer einer durchgearbeiteten Antwort sein, die zusammen mit Barths Brief später in der Zeitschrift für Theologie und Kirche zu erscheinen hätte. Rade richtet seine Antwort an einen zunächst ungenannten Freund, dessen Anstände er also allererst wiedergeben muß.<sup>115</sup> Er begründet die Bitte um Erlaubnis, später dann den (Barthschen) Brief abdrucken zu dürfen, zum ersten mit der „prinzipiellen, im guten Sinne des Wortes dogmatischen Haltung“ des Verfassers; zum zweiten mit dem untermischten Wir.<sup>116</sup> – Rades Name hatte unter der Einladung zum Basler Kongreß gestanden und er hätte über „Christentum und Frieden“ reden sollen; so durfte er mit der Erinnerung an diesen Plan beginnen. Dem Frieden zu dienen, war zum ersten das über alle Unterschiede hinweg damit verfolgte gemeinsame Ziel gewesen. Rade versichert zum zweiten, daß er nie die Absicht gehabt habe, mit dem Hinweis auf zweierlei Nationalität alle Beschwerden Barths zu erledigen. Was Barth das

<sup>114</sup> BwR 105D-112D(113C). Die sieben gegen zweieinhalb Seiten sind vom 5. Oktober auf den 5. September rückdatiert. – Rades eilige Antwort ist trotzdem wohlgegliedert; die Gedankenschritte: 105D-106A Einleitung: Vorläufige Antwort, an die „entschiedenen“ Schweizer Religiös-Sozialen gerichtet. 106B-107BC I Rade hätte, den Schweizer Religiös-Sozialen nahestehend, neben einem Engländer und einem Franzosen auf dem Basler Kongreß über „Christentum und Frieden“ reden sollen; zwei Leitsätze in drei Sprachen schon vorbereitet (Kein Aufhören des Krieges überhaupt, aber zwischen den christlichen Völkern des Westens); seine kritischen Äußerungen zum Kriegsausbruch gegensätzlich aufgenommen. 107C-108D II Geringere Differenzen und die ernste (107C-108A II.A Verteidigt gegen Barths bedingungslose Unzufriedenheit eine Unterscheidung schweizerischer und deutscher Sozialdemokratie; allerdings merkwürdige politische Veränderungen durch den Kriegsausbruch in allen Ländern; 108AB II.B Mit der Beurteilung jener Vorgänge beginnt die Differenz; die Schuldfrage mag auch von Rade aus bis Kriegsende auf sich beruhen; 108C II.C Erwartete Barth „Ablehnung des *Krieges* überhaupt, *dieses* Krieges insbesondere“, so hat Rade aus anderen Gründen sich zu einem Schweigen bekannt; 108D II.D Kein „religiöser Abscheu vor dem Kriege“ (die CW hätte viel mehr zu sagen, äußere Gründe hindern); was die CW sagt, ist Barth ein „Ärgernis“ – sehr ernste Frage, ob Verständigung möglich). 109A-110A III Nicht die andere Nationalität (Volk, Staat), sondern die Neutralität erschwert Barth das Verständnis; Barth entgeht Erlebnis und Erfahrung des Krieges: wie der Krieg über eine im ganzen friedliche Volksseele kam; daher das gute Gewissen, der Wille zum Widerstand, alles in guter Ordnung, Opferbereitschaft. 110A-111C IV Gott und der Krieg (110A.B IV.A Ein so ungeheures Unglück, daß es von Gott kommen muß; daher „ist es für uns Gottlosigkeit und Wahnsinn, zu leugnen, daß für den Krieg überhaupt und für diesen Krieg zuletzt jener die Verantwortung übernimmt: *Gott!*“ (gegen Schädlin, Barth); 110BC IV.B Nicht ein kindischer deutscher Gott; kein schwächlicher, sondern der allmächtige; 110CD-111A IV.C Kein lutherisch-reformierter Gegensatz in der Gottesvorstellung und nicht die Lutheraner die Schwerträger (lutherische Kriegslust), die Reformierten die ewig Friedfertigen; Luthers „Bestreben, dem schlichten Christen in seinen nötigen Berufsgeschäften den Trost eines guten Gewissens zu geben“ (beachtlicher Ansatz einer ethischen Theorie des Untertanengehorsams in der Schrift über den Krieg); 111A-C IV.D Der im Wirklichen, dem AT der Bibel! verborgene Gott, in Jesus offenbart und zu ertragen. 111D-112B V Je eigene Erfahrung (auch des Glaubens) verlangt, einer (berechtigten) Freiheit Raum zu geben, dh einem Traub wie dem Pazifismus Rades (Der Wille zum Krieg ist Sünde); denn verantwortet Gott das Kriegsgeschick, bleibt einem jeglichen, aus dem Kriege das bestmögliche Gute herauszuholen. „Aber dafür, daß der Krieg bloß Menschenwerk sein soll, während Gott der Herr eigentlich etwas ganz anderes möchte: eine solche Gottesvorstellung mache ich nicht mit.“ (112B) 112C Beschluß: Die Neutralen erleben den Krieg auf ihre Weise, und haben ihre Aufgabe nach der *ratio vicaria*.

<sup>115</sup> Wie die NW Rades Antwort druckten, entnahm dieser dem Barthschen Briefe immer wieder Stichworte und Ausdrücke, die er bietet. Rade zitiert zu II.A (107C-108A) den „politischen, schweizerisch-reichsdeutschen“ Gegensatz 98A.95C.D; zu II.B (108AB) das „Politische“ 95Df, Deutschlands Recht in diesem Krieg 96A, die große und die kleine Schuld 96A.D, Zusammenknicken der Sozialdemokratie 97BC; zu II.C (108C) Krieg überhaupt und dieser Krieg 96C.A.95CD, Schweigen (95CD.)96B.D.97B; zu II.D (108D) religiöse Abscheu, Ärgernis 95C.96B.(C.)98A; zu III (109A-110A) Vertrauen in den Friedenswillen der Führung 96AB, gutes Gewissen 96B.97AB, Freude der Engel 97B; zu IV.A (110AB) Krieg ohne Gott 96D, Krieg überhaupt und dieser Krieg 96C.A.95CD; zu IV.B (110BC) der deutsche Gott 97BC.Df, das Deutsch-Religiöse 96C; zu IV.C (110CD-111A) Luthers Kriegs-Schrift 96B.97C, gutes Gewissen 96B.97AB; zu IV.D (111A-C) Erkenntnis Gottes aus dem Wirklichen 97Cf; zu V (111D-112B) Traub 100D.101AB (Barth am 1.X.1914).

<sup>116</sup> „Damit können Sie nur die entschiedenen Religiös-Sozialen der Schweiz meinen, und wenn ich zunächst denen mit meiner Antwort dienen möchte, so ist ja das Gewiesene, daß ich um die Gastfreundschaft der ‚NW‘ bitte.“ (106AB, mit freundlicher Zustimmung der Redaktion in einer Anm) – Rade durfte sich auch der Zustimmung von weniger radikal Gesonnenen unter den Schweizer Religiös-Sozialen freuen. (107B) S auch Mamü II 206Dff.

Verständnis des deutschen Verhaltens im ausgebrochenen Krieg erschwerte, war zum dritten die Stellung des Neutralen, wie Rade, Hauptpunkte der Kritik Barths aufnehmend, ihm ausführlich zu erklären versuchte. Der von ihm erwarteten „Ablehnung des *Krieges* überhaupt, *dieses* Krieges insbesondere,<sup>117</sup> (als „bloß Menschenwerk“<sup>118</sup> und Sünde, worüber Gott erhaben) setzte Rade in seinem Beschluß entgegen: „Die Neutralen müssen eben diesen Krieg anders verarbeiten wie wir. Und mit unseren verschiedenen Erfahrungen sollen wir uns dann dienen. Wir leiden alle stellvertretend. Sie für uns, wir für Sie.“<sup>119</sup> Kurz, Rade nahm Barths Brief vom 31. August zunächst nicht dogmatisch, sondern bezog ihn seinerseits auf die Lage; nahm den Brief nicht als durch Äußerungen der Christlichen Welt zum Krieg veranlaßten kritischen Traktat zur Gottesfrage, sondern, wie Barth geschrieben, als durch jene Äußerungen veranlaßte religiöse Kritik an der Stellung Rades und der Christlichen Welt zum Krieg überhaupt, insbesondere zum ausgebrochenen großen europäischen Krieg, der niemals „bloß Menschenwerk“ war, sondern insgesamt „Unglück“ in der „Verantwortung“ Gottes.<sup>120</sup>

Rade begann den Kern seiner Antwort mit der Erinnerung an das gemeinsame Vorhaben, das der plötzliche Ausbruch des Krieges vereitelte: „Die innere Lage, in welcher der Krieg uns traf, war für die Religiös-Sozialen der Schweiz und für mich eine sehr verwandte. Fühlte ich schon immer mich in meiner Gesinnung Ihrem Kreise sehr nahe stehend,<sup>121</sup> so ging ich eben mit Semesterschluß ernstlich an den ehrenvollen Auftrag heran, den ich ihm (dem Kreis der Schweizer Religiös-Sozialen) verdanke. Ich sollte ja auf unserm Internationalen Kongreß in Basel über ‚Christentum und Frieden‘ reden.“<sup>122</sup> Deutsch, französisch, englisch zitiert Rade die beiden Leitsätze, die er sich längst aufgesetzt hatte.<sup>123</sup> Nach dem ersten Satz habe er zwar nicht mit einem Aufhören des Krieges gerechnet, nach dem zweiten ein Verhältnis dauerhaften Friedens zwischen den christlichen Völkern (ohne Rußland) für möglich gehalten und gefordert. „So traf mich der Ausbruch des Krieges mit Frankreich und England schwer.“<sup>124</sup> – „Wenn Sie nun gleichwohl so bedingungslos unzufrieden mit mir sind, so werde ich Ihre Beschwerden gewiß nicht damit erledigen wollen, daß ich sage: Sie sind eben Schweizer und ich Deutscher.“<sup>125</sup> Rade verteidigt den Hinweis auf die in beiden Ländern so verschiedene Sozialdemokratie.<sup>126</sup> „Inzwischen hat die Weltgeschichte gerade an diesem Punkt die Lage

---

<sup>117</sup> 108C

<sup>118</sup> 112B

<sup>119</sup> 112C

<sup>120</sup> 110A.112B

<sup>121</sup> Schwöbel weist (BwR 14A) auf die Freundschaft mit dem Völkerrechtler Walter Schücking hin, „der Rade für die Sache des Pazifismus und der Völkerverständigung gewinnen konnte“. Ders ferner in: TRE 28(1997/2006) 91-95(Lit!); in: MR, 1980,126ff.186ff (Lit!); in: MGreschat (Hrsg), Gestalten der KG 10,1 (Neueste Zeit III) 1984/1993,168f – So hat auch dies mehrere Seiten, daß Rade Barths Brief nicht als nur privaten und persönlichen nahm und beantwortete, sondern als Vertreter der Radikaleren unter den Schweizer Religiösen Sozialisten. S auch die von Schwöbel BwR 35A angeführte Äußerung Rades über eine gewisse innere Verwandtschaft und Sympathie für die radikalen Schweizer Religiös-Sozialen aus dem Jahr 1916.

<sup>122</sup> 106B

<sup>123</sup> „1. Weltpolitik, die das wechselweise Verhalten zwischen den Staaten und Völkern, ist keine unmittelbare Auswirkung religiösen Geistes und entzieht sich daher mehr oder weniger der Einwirkung des Christentums. 2. Das Christentum (als Gesinnung und Kirche) hat seinem Wesen nach den Beruf, rückhaltlos und restlos seine Kraft für eine solche Gestaltung der Weltpolitik einzusetzen, daß zum mindesten den christlichen Völkern Friede, Vertrauen und Bündnis zum selbstverständlichen Zustand wird.“ (106C)

<sup>124</sup> 107B. Rade wies auf seine in der CW gedruckte Andacht hin „Der Bankrott der Christenheit“ sowie auf seine kritischen Äußerungen zum Krieg, „viel zu kritisch für empfindliche deutsche Patrioten . . . – und kritisch genug für einige Schweizer Freunde, die Ihnen und mir nahe stehen, und die mir ausdrücklich ihr Verständnis bezeugt haben.“ Auch die Schweizer Religiös-Sozialen bestanden, wie erwähnt und Rade bekannt, in mehreren Richtungen oder mit verschiedenen Flügeln.

<sup>125</sup> 107C. Zweiter Abschnitt 107C-108D.

<sup>126</sup> „Und da hatte jene Überlegung doch ihr starkes Recht. Sie hatten – auf Grund Ihrer schweizerischen Staats- und Gesellschaftsverfassung – eine sehr andere Sozialdemokratie als wir. Darüber hätte der Basler Kongreß sicher die lebhafteste Aussprache gebracht, und ich versprach mir davon gute Frucht für uns Deutsche.“ (107C) Wenige Sätze später kommt Rade auf die nationale Eigenart weiterer sozialdemokratischer Parteien zu sprechen. (107D)

merkwürdig geändert, die Religiös-Sozialen haben im Zusammenbruch der sozialistischen *Internationale* den schwersten Stoß erlitten, den sie von der politischen Seite her erfahren konnten.<sup>127</sup> Dagegen haben die Deutschen an ihrer Sozialdemokratie „national die glücklichste Enttäuschung erlebt: das Gefühl fürs Große hat im Augenblick des Existenzkampfes unseres Volkes über alle Prinzipien, über alle Dogmatik gesiegt.“<sup>128</sup> Freilich: „Nun beginnt in der Beurteilung dieses ‚Zusammenknickens‘ schon die Differenz in Ihrer und meiner Beurteilung der Vorgänge.“<sup>129</sup> – Weil Barth vom Unrecht einzelner Kriegsmaßnahmen und von der großen Schuldfrage schweige, so brauche auch er, Rade, nicht davon zu reden.<sup>130</sup> Warum Barth die populäre Voraussetzung vom deutschen Recht den Krieg betreffend so betont eine politische, nicht eine religiöse Frage nannte, welche die Christliche Welt darum nicht hätte teilen dürfen, sondern beschweigen müssen, ahnte Rade allerdings mehr, als daß er den genauen Grund dafür erkannte. In einem einzelnen Punkt war Rade sehr wohl bewußt, wie Barth dachte. „Aber eben weil Sie in all diesen Stücken Welt Welt sein lassen,<sup>131</sup> erwarten Sie von mir ein Gleiches: Ablehnung des *Krieges* überhaupt, *dieses* Krieges insbesondere.“ Darum hatte Barth ihm Schweigen angesonnen. „Zum Schweigen habe ich mich nun auch bekannt. . . Aber freilich nicht zu diesem.“<sup>132</sup> „Das (was Rade zum Schweigen bewog) war aber etwas ganz anderes als jener *religiöse* Abscheu vor dem Kriege, den *Sie* forderten.“ Er, Rade, und die Christliche Welt hätten viel zu sagen, haben wohl auch manches gesagt, müssen sich jedoch aus äußeren Gründen zurückhalten.<sup>133</sup> „Aber was ich in der ‚Christlichen Welt‘ sage, auch wohl andere sagen lasse, ist Ihnen ein *Ärgernis*.“<sup>134</sup> Und hier wird nun die Sache zwischen uns beiden sehr ernst. Werden wir uns verstehen können?“<sup>135</sup>

Erinnerte der erste Teil der Radeschen Antwort auf Barths Brief vom 31. August an das gemeinsame Vorhaben, das durch den Kriegsausbruch gescheitert, so gibt im Folgenden der Herausgeber der Christlichen Welt eine Gegendarstellung, um sich damit gegen den nicht ganz ohne Ränke ausgedachten verdeckten Angriff des Safenwiler Pfarrers, der zur Buße rufen sollte, zu wehren und zu verteidigen. Diese eigentliche Entgegnung gibt Rade in einem Dreischritt<sup>136</sup>: Der christliche Journalist schildert zunächst den Kriegsausbruch, wie ihn das christliche deutsche Volk erfuhr und erlebte; dann weist er die Zumutung zurück, Ereignisse wie Kriegsausbruch und Krieg sich ohne Gottes Walten zu denken; schließlich tritt er für Freiheit ein, christlicher Erfahrung in ihrer Verschiedenheit Raum zu gewähren. – Von Anfang bis Ende sucht Rade nach der Ursache für die Verschiedenheit des Urteils von Christen hüben und drüben, erkennt auf ein

<sup>127</sup> 107D. Forts: „Es ist das, was wir da vor uns haben, geradezu eine Parallele zu dem, was ich als ‚Bankrott der Christenheit‘ beklage.“ Dieselbe Paralle zieht auch Barth (zB Pred 1914,435Bff), allerdings ohne die „Sozialdemokratie“ (435D) betreffend sozialistischen Internationalismus (als Dogmatik oder Wollen) und nationale sozialdemokratische Parteien zu unterscheiden.

<sup>128</sup> 107D. Forts: „Es bedeutet das bei uns in Deutschland mehr, als wenn auch die belgischen und französischen Sozialdemokraten sich für den Krieg erklärt haben, weil unsere Sozialdemokraten wissenschaftlich-marxistisch geschulter, weil sie prinzipieller gewöhnt sind als die französischen und belgischen Genossen.“

<sup>129</sup> 108A

<sup>130</sup> 108AB. „Da Sie im übrigen auf die Tatsachen (Löwen, Reims, Verletzung der belgischen Neutralität) nicht eingehen, brauche ich diesen auch nicht nachzugehen. . . , ich brauche von der großen Schuldfrage nicht zu reden. Was die Schuldfrage betrifft, so würde ich auch, *so lange als der Krieg währt*, mich auf keine Erörterung dieser Frage mehr einlassen: ich bin froh, daß ich vor dem Fallen des letzten Würfels gesagt habe, was ich sagen mußte.“

<sup>131</sup> „À la guerre comme à la guerre.“ (96D.108BC)

<sup>132</sup> 108C. Forts: „Alles Schreiben, alles Reden und Schwätzen kam mir in jenem Momente so nichtig vor. Insbesondere das *reflektierende* Wesen, das sich in der ‚CW‘, das sich unter uns Theologen so breit macht. Geradezu ein Grauen faßte mich an, als ich unter den neuen Lebensbedingungen der Kriegszeit meinen Manuskriptenvorrat durchsah. Unmöglich alles. Vanitatum vanitas!“

<sup>133</sup> S BwR 30BC.103 Anm 1.122 Anm 1.

<sup>134</sup> Barth gebraucht das Wort zu Anfang seines Briefes v 31.VIII. mit Bezug auf die ersten drei Kriegsnummern der CW.

<sup>135</sup> 108D

<sup>136</sup> 109A-110A; 110A-111CD; 111D-112BC

Recht beider, ohne sich mit der bloßen Verschiedenheit zu begnügen. „Nicht, daß Sie Schweizer sind, erschwert Ihnen das Verständnis. Aber daß Sie neutral sind, daß Sie mit Ihrem Volk und Staat an diesem Kriege keinen Anteil haben.“<sup>137</sup> Barth ist Glied der neutralen Partei, die die Auseinandersetzung der miteinander Kämpfenden lesend verfolgt. Es beschert den Vorzug, Nachrichten über beide kämpfenden Seiten sammeln und gelassen abwägen zu können.<sup>138</sup> Rade ist Glied eines Volkes und Staates, der sich im Kriegszustand befindet und unter dem Einsatz des Lebens darum kämpft. „Aber Eines entgeht Ihnen (Barth): das *Erlebnis*.“<sup>139</sup> Je nach Gelegenheit, kommt auch dem deutschen Erleben zwar verschiedene Intensität zu. Dennoch, ungeachtet einer kritischen Stimmung gegenüber der Volksseele, hat Rade dem Neutralen die Erfahrung voraus: „Unvergeßlich und heute wieder fast unbegreiflich, wie ein friedegewohntes und friedensfrohes Volk plötzlich hingerissen wird in diese unerhörte neue Wirklichkeit.“ Erstes Donnerrollen will man nicht hören, dann die Spannung. „Wie das Bewußtsein alle bewegt: wir wollen keinen Krieg, aber wenn es sein muß, wollen wir ihn auf uns nehmen.“<sup>140</sup> Einmütiges Vertrauen in die Führenden und in ihre Friedfertigkeit erfüllte die Gemüter. „Das Wachstum der Entschlossenheit, als zum einen Feind der zweite kam und zum zweiten der dritte. Dieses ‚gute Gewissen‘<sup>141</sup>, das in der allgemeinen Friedensbereitschaft selbstverständlich beschlossen war.“ Rade schildert das Erwachen des gemeinsamen Widerstands, die Ordnung, in der alles sich vollzog; die Hingabe „bis – in ungeahntem Maße – in die Reihen der Sozialdemokratie hinein.“<sup>142</sup> Rade schließt seine Schilderung: „Mit Überschwang vielleicht bei der akademischen Schicht, nüchterner, aber auch umso rührender beim schlichten Volk.“<sup>143</sup> Kurz, Barth war die Neutralität beschieden; nicht, zu erleben, was Deutschland erleben mußte.

---

<sup>137</sup> 109A

<sup>138</sup> Auch Barth erinnert in den Predigten oft genug an den Unterschied und versichert, daß die Schweizer, in den Krieg verwickelt statt neutral, kaum anders dächten und handelten als die draußen. Aber sein Denken gilt nicht zufälligen Umständen und der Lage, sondern ganz Forderung und Aufgabe, die ihnen selber, den durch die Neutralität Bevorzugten, gestellt sind; auf die Kriegführenden lehrt er als auf die im Gericht als letztem, ernstem Bußruf Stehenden, ohne Gehör in Abfall und Sünde verharrend, bis zur Vernichtung sich selbst Strafenden blicken. – Neben der Auseinandersetzung mit Marburg und Deutschland her (oder der Anwendung der Safenwiler Predigt auf Deutschland) läuft für Barth eine andere innerhalb der Schweizer Religiös-Sozialen: Thurneysen, seit Frühsommer 1913 in Leutwil, läßt den Briefwechsel mit Barth fast mit dem Kriegsausbruch erst beginnen. Kutter und Ragaz gegeneinander abzuwägen, ist ihnen, beiden Korrespondenten, nicht weniger ernste Frage.

<sup>139</sup> 109AB. Rade setzt „Erlebnis“ nach wenigen Zeilen schon mit „Erfahrung“ gleich. Bei Rade steht „Erlebnis“ für die Teilhabe an einer beliebigen Lebenslage, für jedes Betroffensein, Voraussetzung der „religiösen Interpretation der Wirklichkeit“ (32C; Schwöbel in seiner Einleitung); bei WHerrmann steht „Erlebnis“ für das von Gott, dem Ewigen, dem Unendlichen Getroffensein (in einem Erlebnis im weiteren Sinn, in einer Erfahrung) und meint in diesem Sinn das religiöse Erlebnis. Barth nahm „Erlebnis“ als Vermittlung Gottes (als Anfang des Glaubens) und Rechtfertigung des Glaubens auf: als Vergegenwärtigung Gottes, und längst hatte die durch das Erlebnis vermittelte (sittliche) Orientierung auf Gott hin als Ziel (und Realitätsbeziehung), nämlich über die Kluft zwischen Natur und Geist hinweg, den Anfang zurücktreten lassen. Aber „Erleben, Erlebnis, Erfahrung Erfahrungs“ war in seiner Bedeutung weit genug, daß Rade es auf das Miterleben und die Kriegserfahrung des Neutralen anwenden konnte (112C) – Deutung und Anerkennung der Neutralität und Barth in die geforderte Freiheit einbeziehend. Dennoch stellte für Barth Rade mit der Orientierung am deutschen Erleben sich Naumann gleich, wie Barths Brief an WHerrmann v 4.XI.1914 zeigt (115AB).

<sup>140</sup> 109BC. Rade schreibt von dem „Vertrauen zu Kaiser und Kanzler“: „Die dort oben *machen* keinen Krieg, sie werden an Entgegenkommen und Friedfertigkeit das Äußerste leisten.“ (109C) Barth hatte von dem „hoffnungslosen Durcheinander“ von Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlichem Glauben“ in Deutschland geschrieben. (96BC)

<sup>141</sup> Vgl 97AB.

<sup>142</sup> 109D. Dagegen Barth am 18.X.1914, zwei Wochen nach Rades Antwortbrief also: „Bald darauf fiel als einer der ersten Dr L(uwig) Frank, einer ihrer ersten, besten Parteiführer. Er starb nicht für den Frieden, nicht für den Sozialismus, nicht für seine Überzeugung, sondern für den Krieg, den er zeitlebens bekämpft hatte. Und Tausende seiner Gesinnungsgenossen mit ihm.“ (Pred 1914,526CD; Predigt Nr 242 über das durch den Krieg erweckte Gute) Rades „gutes Gewissen“ ist Erfahrung, Barths Gutes und gutes Gewissen reiner Begriff (des Gesollten, Seinsollenden), und dies mehr philosophischer als theologischer Art.

<sup>143</sup> 110A

Was läßt sich aus diesem Unterschied folgern, in dem der große europäische Krieg erlebt wird? Der nächste Abschnitt<sup>144</sup> gilt dem, was Rade als den Hauptpunkt in Barths Brief vom 31. August ansieht, der Zumutung, den Krieg als „bloß Menschenwerk“<sup>145</sup> zu nehmen und ohne Gott zu bestehen, wie Rade Barth auffaßt; nun geht Rade also, wie von Barth gewünscht, auf den „Kern des Problems“, „die Gottesfrage“ ein.<sup>146</sup> „Gewiß, unser Volk hat den Krieg damals schon (als der Krieg ungewollt Wirklichkeit wurde und der Wille, ihn auf sich zu nehmen, einhellig erwachte) nicht anders empfunden, denn als ein *Unglück*. Aber eben als ein so großes, ungeheures, daß ihm alles andere Denken und Fühlen verging über dem Einen: *Gott*. – Und Sie verlangen, wir sollten bei dem Erleben dieses Krieges Gott außerm Spiele lassen. Das ist unmöglich. Für eine so überwältigende Sache gibt es nur Einen möglichen Grund und Urheber: *Gott*.“<sup>147</sup> Und ein drittes Mal:<sup>148</sup> „Aber wie wir diesen Krieg erfuhren und erfahren, ist es für uns Gottlosigkeit und Wahnsinn, zu leugnen, daß für den Krieg überhaupt und für diesen zuletzt jener die Verantwortung übernimmt: *Gott!*“ – Danach widerspricht Rade dem „deutschen Gott“ „wie Sie es auffassen“.<sup>149</sup> Rade verteidigt nicht allein das Empfinden des Volks, sondern auch, wie diesem gemeinhin gepredigt wurde. Er wehrt die Vorstellung vom deutschen Gott ab, mag auch einmal (selbst vom Kaiser, nicht von Theologen) ein Wort in dieser Richtung gefallen sein. „Unsere deutsche Gottesvorstellung ist nicht so kindisch, wie Sie meinen.“<sup>150</sup> – Nach dem Nationalgott wehrt Rade ebenso den konfessionseigenen Gott ab. „Und diesen Gott soll ich Lutheraner gegen unsere reformierten Freunde verteidigen? Ist denn nicht mehr Gott für Sie *Actus purus?*“<sup>151</sup> – „Nun, *Jesus* hat doch mit diesem ‚deutschen‘ Gott nichts zu schaffen?“<sup>152</sup>

<sup>144</sup> 110A-111C; in sich viergegliedert: 110AB; 110BC; 110C-111A; 111A-C.

<sup>145</sup> 112B

<sup>146</sup> Vgl GA III 3,60A.

<sup>147</sup> 110A. Barth: „Aber warum lassen Sie bei dieser ganzen weltlichen, sündigen Notwendigkeit Gott nicht aus dem Spiele?“ (96D)

<sup>148</sup> 110B. Davor: „In seiner Kriegspredigt sagt *Schädelin* – und Sie stimmen ihm zu –: ‚Eines wird nie gelingen, den Krieg aus dem Herzen Gottes herzuleiten.‘ Ob wir das fertig bringen, den Krieg aus Gottes Herzen ‚herzuleiten‘, so daß wir das ganz begreifen, das weiß ich nicht.“ (110B) Barths Brief v 31.VIII. weiß nichts von dieser Predigt. Doch lobt Barth am 29.VIII. eine Predigt Schädelins Thurneysen gegenüber und will sie ihm zukommen lassen. (BwTh I 7D; wohl Albert Schaedelin, Krieg! (im Münster gehalten am 14.VIII.1914) Bern 1914). Vermutlich brachte sie Peter Barth samt dem Urteil Karls Mitte September nach Marburg mit. Zur Sache vgl Barth an Thurneysen unter dem 4.IX. (BwTh I 10D) und Barths Predigt Nr 234 v 16.VIII. über Freunde und Knechte Gottes (Pred 1914,419ff).

<sup>149</sup> 110BC; vgl 111A. Die Anführungszeichen gelten nicht einem Zitat aus Barths Brief, sondern fassen wohl das 96A-97A Gesagte zusammen, sofern sie sich nicht auf mündliche Ausdrucksweise Peter Barths beziehen. Vgl Pred 1914,450BC (30.VIII.). 460AB (6.IX.); Mamü II 204f.

<sup>150</sup> 110C. Forts: „Wir denken alle, vom Kaiser bis zum schlichtesten Bäuerlein, daß Gott seine Hand im Spiele hat bei diesem Kriegsgeschick: nicht nur daß er es zuläßt, etliches Gute daraus erwachsen läßt, duldet – nein, so einen schwächlichen Gott können wir jetzt gar nicht *vorstellen*. Vielmehr: Er spricht, so geschiehts, er gebeut und so stehts da.“ Wiederum nimmt Rade als Erfahrung und wirklich, was für Barth vor anderem „dogmatisches“ Urteil ist.

<sup>151</sup> 110CD. Forts: „Und ist Prädestination für Sie so ganz ein leerer Wahn geworden? – Ferner, wir Lutheraner sind jetzt die Schwerträger! Zwingli und der Calvinismus die ewig Friedfertigen? Davon heute kein Wort weiter.“ – Barth hatte des „anderen Geistes“ wegen auf Marburg angespielt, Rade replizierte mit Kappel; er hielt ohne Auseinandersetzung an Luthers seligem Kriegerstand fest und kündigte EM Arndt an. – 110D dürfte ein Wort fehlen: „Dazu [sind] die Ansätze . . .“ oder es fehlt ein Komma zwischen „von Ihnen so verachteten Schrift“ und „für seine Zeit“.

<sup>152</sup> 111A, den vierten Abschnitt (111A-C) der Auseinandersetzung über Gott einleitend. Der Bezug des Satzes auf den vorliegenden Text des Barthschen Briefes liegt nicht auf der Hand. Als ganzem kommt ihm 97BC am nächsten (Paulus nennt Röm 9,3 Christus). „Jesus“ (111A) mag ferner 97D zurechtrücken, wo dem Freund Luthers vorgerechnet wird, wie er, statt sich unter Gott zu beugen und auf dessen Providenz zu hoffen, den Bedingungen der Apostel fern in einem „neuesten Testament“ das apostolisch feste Herz eines Christen bekommen wolle, damit er sich als Deutscher mit Ehren behauptet. „Deutscher‘ Gott“ erinnert (außer an den gleichen Ausdruck 110B; s Anm 73) an 96CD („das Deutsch-Religiöse“). An diesen Stellen miteinander sieht Rade religiösen Nationalismus („Paganismus oder Henotheismus“, 111BC) von Barth unterstellt. Das „Wirkliche“ (111B), als „Wirklichkeit“ 109BC ohne Anführungszeichen bereits einmal verdeckt zitiert, weist auf 97C hin, wo Barth die scheinbar gleiche Absicht in gegensätzlicher Durchführung feststellt, damit diesmal Zwingli sich von Luther als „anderem Geist“

leitet Rade die für ihn wohl entscheidende Abwehr der Barth'schen Unterstellung und Zumutung ein. Als Ritschlianer an der Offenbarung Gottes in Jesus hängend, habe er doch gelernt, bekennt Rade, vor dem im „Wirklichen“ verborgenen Gott sich zu beugen. Und er redet mit Luther, wenn er den *Deus revelatus* seine Zuflucht vor dem *Deus absconditus* nennt. „Ich könnte den *Deus absconditus* nicht vertragen, wenn ich den *Deus revelatus*, wenn ich Jesus nicht hätte. Aber wenn nun in der Erschütterung eines solchen Kriegserlebnisses, das ein ganzes Volk auf die Knie wirft, Gott noch andere Züge trägt als Jesus, wenn er über uns kommt als die reine Macht, von der wir zunächst nichts spüren als unsere absolute Abhängigkeit – weshalb wollen Sie diese Frömmigkeit schelten?“<sup>153</sup>

Aus der verschiedenen Stellung im Geschehen folgt, daß der große europäische Krieg verschieden erfahren und beurteilt wird. Der dreißig Jahre ältere Rade beschließt seine Verwahrung gegen Barth mit einem Spruch zugunsten der Freiheit, die in großen, höchst schwierigen Dingen einzuräumen sei und Äußerungen verschiedener, ja gegensätzlich scheinender Art gestatte.<sup>154</sup> „Da lassen Sie dann nur jeden in seiner Weise an diesem Erlebnis teilnehmen!“<sup>155</sup> „Die Freiheit aber, mit der ich so einem Manne wie Traub gegenüberstehe, nehme ich für mich in Anspruch.“ Habe er Traub aus Respekt vor dessen Echtheit einen „Kriegsprediger von Gottesgnaden“ genannt, so „mich mit allem Bewußtsein in Nr. 32<sup>156</sup> Sp. 746 zum ersten Mal in meinem Leben einen ‚Pazifisten‘. Damit habe ich mich zu denen ausdrücklich bekannt, die den Willen zum Krieg für Sünde erachten. Als Christ, und wie ich das Christentum verstehe, kann ich nicht anders. Aber dafür, daß der Krieg bloß Menschenwerk sein soll, während Gott der Herr eigentlich etwas ganz anderes möchte: eine solche Gottesvorstellung mache ich nicht mit.“<sup>157</sup> – Rade kommt auf Traub zurück und damit schließlich auf die

---

absetzen und endgültig über diesen triumphieren könne. Kurz, Rade leitet mit diesem Satz die letzte, entscheidende Abwehr der Barth'schen Unterstellung und Zumutung ein.

<sup>153</sup> 111B. Rade verweist auf die Frömmigkeit des Alten Testaments, das den größeren Teil der christlichen Bibel ausmache, einerseits, auf Otto Baumgarten andererseits, der gleichfalls daran arbeite, „daß die fromme Ergriffenheit in den Hafen des Neuen Testaments einläuft“ (was die Redaktion der NW, dh Ragaz, Matthieu, dem „den Religiös-Sozialen Bestverdächtigen“ (Rade) „ausdrücklich bestätigt“ (Die Redaktion). – Um eine theologische Diskussion zu führen, hätte Barth auf GA III 2,548ff verweisen können, den Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott; unter dem 11.I.1914 hatte Rade ihm dazu geschrieben: „Ich finde Ihren Artikel in (der) ZThK, nachdem ich ihn gedruckt genossen habe, vortrefflich. Den Schluß, di Ihre *positive* Meinung, sollten Sie noch irgendwo ausführlicher darbieten.“ (86CD) Dies bestätigt, daß die seit dem 31.VIII.1914 gegen Marburg gerichteten und von Verwahrungen unbeeindruckt fortgesetzten Angriffe Barths in das Kapitel der durch Antithetik sich der Wahrheit vergewissernden Polemik Barths gegen die Halbheit früheren Christentums und überlieferter Kultur gehören, zuletzt in Gestalt der Naumann-Kritik vorgetragen. – Doch wie faßte Barth Rades deutschen Gott und *deus absconditus* auf? Nur als alttestamentlich-heidnischen Irrtum, Erkenntnis auf niederer Stufe, die ein Recht beläßt, nur nicht das volle? Oder, wie es nach der Naumann-Kritik der Hilfe-Rezension möglich scheint (III 3,73A-C), als Naturalismus: Rade kennt wie Naumann im Blick auf die Türken von Adrianopel und den Taylorismus prägnant „keinen Gott“ und darum keine Hoffnung, dh weiß prägnant nichts von Transzendenz, göttlicher Welt und Ewigkeit? Es wäre, was MRade betrifft, den Barth doch kannte, noch einmal erstaunlich und verwunderlich, würde auch auf die Bemerkung über die Begegnung mit FNaumann gelegentlich der Hochzeit im April 1915, die Barth danach in seinem Brief an WHerrm macht, noch einmal ein anderes Licht. (BwR 131A; Barth an Wilhelm Herrmann unter dem 11.IV.1915)

<sup>154</sup> Dritter Gedankenschritt der eigentlichen Entgegnung Rades, 111D-112BC. Der vorige hatte geschlossen: „Wer wagt da Vorschriften zu machen und nur zu kritisieren, wenn eine Volksseele erzittert, weil sie Gottes Walten spürt!“ (111CD)

<sup>155</sup> Forts: „Und wenn er *Traub* heißt, auch in seiner Weise. In solcher Zeit muß mehr noch als sonst *ein jeglicher seines Glaubens leben!* Aus diesem Sinne heraus habe ich Traub einen ‚Kriegsprediger von Gottesgnaden‘ genannt. Ich könnte nicht sagen und schreiben, was er, aber gerade darum empfinde ich sein Auftreten und Zeugen geradezu als eine Wohltat. Es ist doch alles echt an ihm, und ob er mich in manchem erhebt, in manchem abstößt, so macht er mich reicher, wenn ich mit ihm Fühlung habe. Und vielen in unserem Volk deutet gerade er richtig, wie sie diesen Krieg erleben und Gott in ihm.“ (111Df)

<sup>156</sup> Vom 6. August 1914

<sup>157</sup> 112AB. Forts: „Übernimmt also mein Gott die Verantwortung für das Kriegsgeschick, so ist es dann *auch* fromm, aus dem Kriege herauszuholen an Gutem, was man nur kann. Und das tut Traub in seiner Weise meisterlich; man muß nur *alles* von ihm lesen und ihn als ein *Ganzes* nehmen, nicht an einem einzelnen Ausdruck oder Satze

Neutralität.<sup>158</sup> („Traub erlebt *einseitig* den Krieg. Sie nicht auch?“) Versteht es sich, daß die Neutralen den Krieg anders zu verarbeiten haben als die Reichsdeutschen, so haben alle mit ihren verschiedenen Erfahrungen einander zu dienen. An den namenlosen Schweizer Freund gerichtet, schreibt Rade: „Es ist ganz recht, daß Ihnen bange wird um uns, wo wir meinen, sichere Wege zu gehen. Es ist ganz recht, daß Sie dann laut Ihre Stimme erheben und uns warnen.“ Man leidet füreinander. Die Stellvertretung „ist und bleibt doch schließlich Kern und Stern der christlichen Ethik.“<sup>159</sup> So meine ich, daß wir uns auf gemeinsamem Boden immer wieder zusammenfinden werden.“<sup>160</sup>

1. a) Barth erklärte in seinem Brief vom 31. August 1914 die ersten Kriegsnummern der Christlichen Welt für ein Ärgernis und handelte dem gemäß von Gott und dem Krieg. Der Brief endete mit dem unversöhnlichen Gegensatz, der dem reichsdeutschen „Christliche-Welt-Christentum“ die Anerkennung als christlich ohne Einschränkung entzog, sodaß allein Unterwerfung oder Annahme der Absage und Verwerfung übrig blieb. b) Rade hielt sich in seiner vorläufigen Antwort vom 5. Oktober 1914 streng an den vorgegebenen Gegenstand, versagte sich aber der Konfrontation. Daher schickte er der Abhandlung des Gegenstands die Erinnerung an das durch den Kriegsausbruch verhinderte gemeinsame Vorhaben des Basler Kongresses voraus; er gibt darin von seiner Hoffnung bezüglich der Sozialdemokratie etwas preis sowie die Enttäuschung seiner Friedenshoffnung, kurz: etwas von der Hoffnung auf Minderung des zuvor schon bestehenden tiefen Gegensatzes durch fruchtbaren Austausch. Die eigentliche Abhandlung beginnt bei der Neutralität des Schweizer Gegenübers und der Brief endet damit. Die Achtung vor Barths christlicher Gegenmeinung bringt Rade in Freiheit dadurch zum Ausdruck, daß er Barth neben Traub stellt, sich selber aber als Pazifisten bekennt, der „den Willen zum Krieg für Sünde“ erachtet. Rade räumt der Stimme Barths ein ebenso gutes Recht ein, wie er das gute Recht des den Schweizer Religiösen Sozialisten am meisten anstößigen Gottfried Traub verteidigt. Rade endet also versöhnend und läßt die unbedingte Entgegensetzung Barths nicht gelten.

2. a) Was Rade als „im guten Sinn des Wortes dogmatische Haltung“<sup>161</sup> Barths bezeichnet, ist, daß Rade erkannte, Barth handle in seinem Brief mit theologischer Grundsätzlichkeit von Gott und dem Krieg; er lehne den Krieg überhaupt ab,<sup>162</sup> und dies aus „religiösem Abscheu“<sup>163</sup> oder, wie ihm Schaedelins Kriegspredigt zeigte,<sup>164</sup> auf Grund des behaupteten christlichen Gottesbegriffs. b) Rade, als Herausgeber der Christlichen Welt angesprochen, antwortete als dieser und trat als christlicher Journalist öffentlich für die Seele des reichsdeutschen christlichen Volkes ein. So schildert er zunächst das Ereignis des Kriegsausbruchs und dessen Erfahrung als ungeheures, überwältigendes Unglück. Dann verteidigt und rechtfertigt er die Berufung auf Gott in nicht minder entschiedener Rede als Barth: „Wie wir diesen Krieg erfuhren und erfahren, ist es für uns Gottlosigkeit und Wahnsinn, zu leugnen, daß für den Krieg überhaupt und für diesen Krieg zuletzt jener die Verantwortung übernimmt: *Gott!*“<sup>165</sup> Er wehrt dann auch die Verkennung der deutschen Gottesvorstellung ab; die Insinuation allein, den Krieg „aus dem Herzen Gottes

---

haften. Wenn man das tut, sind wir Männer der Feder und des Wortes doch alle verloren. Traub erlebt *einseitig* den Krieg. Sie nicht auch?“

<sup>158</sup> 112C

<sup>159</sup> Vgl Schwöbel, MRade, 1980, 170Df mit Verweis auf einen Aufsatz Rades in der ZThK 1914. Des kritischen Verhältnisses zu ihnen ungeachtet, will Rade 1916 für die Warnungen der Schweizer aufgeschlossen bleiben (nach dem Zitat Schwöbels in seiner Einleitung, BwR 35A).

<sup>160</sup> So der Schluß des Briefes.

<sup>161</sup> 105D

<sup>162</sup> 108C

<sup>163</sup> 108D

<sup>164</sup> 110B

<sup>165</sup> 110B

herleiten“ zu wollen,<sup>166</sup> ist ein Rades Gottesfurcht religiös befremdlicher Gedanke. Die außerordentliche Lage erfordert großzügige Freiheit allen Äußerungen gegenüber, ist Rades Schluß. „Und mit unseren verschiedenen Erfahrungen sollen wir (die Neutralen und die Reichsdeutschen, die den Krieg erleben) uns (den Reichsdeutschen, die den Krieg erleben, und den Neutralen) dann dienen.“<sup>167</sup> gibt Rade im Beschluß der Stimme des neutralen Schweizers und seinem Brief ein Recht. „Ich habe mich mit allem Bewußtsein in Nr. 32<sup>168</sup> Sp. 746 zum ersten Mal in meinem Leben einen ‚Pazifisten‘ genannt. Damit habe ich mich zu denen ausdrücklich bekannt, die den Willen zum Krieg für Sünde erachten. Als Christ, und wie ich das Christentum verstehe, kann ich nicht anders. Aber dafür, daß der Krieg bloß Menschenwerk sein soll, während Gott der Herr eigentlich etwas ganz anderes möchte: eine solche Gottesvorstellung mache ich nicht mit.“<sup>169</sup> So bekommt Barth auch auf die in seinem Brief gestellt Gottesfrage eine Antwort.

#### § 6 Barth an Wilhelm Herrmann unter dem 4. November 1914<sup>170</sup>

Das Oktoberheft 1914 der Neuen Wege war inhaltreich; es enthielt Rades in Eile entworfene vorläufige Antwort auf Barths Brief vom 31. August in der Form, wie von Rade versprochen; aber Ragaz hatte auf Barths Brief nicht verzichten mögen. Das Heft enthielt ebenso Ragazens Antwort auf den Offenen Brief, den Traub an ihn gerichtet hatte, und Barth ärgerte sich, weil er Ragazens Antwort an den Kriegsprediger Traub als Schweizer Wort an die Deutschen für so viel besser hielt als das eigene voreilige Manifest an Rade. (Wer als erster, ob Barth oder Ragaz, dem kriegführenden Deutschland Rückfall in germanisches Heidentum vorwarf, ist noch nicht ausgemacht.) Da provozierte Wilhelm Herrmann, dem Barth als Lehrvater in der Theologie eng verbunden war, eine zweite Epistel Barths nach Marburg. Offenbar über die Stimmung in der Schweiz nicht unterrichtet und ohne Ahnung von schweizerischer Empfindlichkeit wie von längst bestehendem Überdruß, beteiligte Herrmann sich an dem „großen Papierfeldzug um die Seele der Neutralen, der gegenwärtig von Deutschland aus geführt wird“,<sup>171</sup> und sandte in bester Meinung Barth „drei Couverts voll deutschen evangelischen Drucksachen ‚mit herzlichem Gruß von der ganzen Fakultät‘.“<sup>172</sup> Barth entdeckte Wilhelm Herrmanns Unterschrift unter dem Aufruf „An die Kulturwelt“<sup>173</sup> (der begann: „Wir als Vertreter deutscher Wissenschaft und Kunst“), einer Replik, und dem Aufruf (der „Berliner Missionsleute“) „An die evangelischen Christen im Auslande“<sup>174</sup>. Barth ersah die immer noch bestehende Notwendigkeit und die ihm somit gegebene Gelegenheit, sein verfrühtes Manifest verbessert zu wiederholen, griff zur Feder und schrieb den unbelehrbaren Marburgern und Deutschen eine zweite Epistel, wiederum als Privatbrief.<sup>175</sup> Ebenso hat das zweite Schreiben wieder die von Begriffen ausgehende, abstrakt-grundsätzliche, von Rade freundlich „dogmatisch“ genannte Art, und wieder sucht der Verfasser

<sup>166</sup> 110B

<sup>167</sup> 112C

<sup>168</sup> V 6.VIII.1914.

<sup>169</sup> 112AB

<sup>170</sup> BwR 113C-116B(117A); mit knapp drei Seiten ein wenig länger als der Brief an Rade v 31.VIII.

<sup>171</sup> Barth an Rade am 1.X.1914; BwR 102A

<sup>172</sup> So Barth an Thurneysen am 5.XI.1914; BwTh I 19BC. Die Sendung ging in der zweiten Hälfte des Oktober ein, wahrscheinlich nach Erscheinen des Oktoberheftes der NW mit Barths Brief an Rade v 31.VIII.1914 (dessen Abdruck ihm abgenötigt worden), Rades unbelehrter Antwort, Ragazens von Barth bewunderter Antwort an Traub.

<sup>173</sup> Meist, Busch 93C folgend, mit Barth 1968 als „Aufruf der 93 Intellektuellen“ bezeichnet; weiteres s unt zur dritten Anfrage, in der Barth beide Schriftstücke (den Aufruf „An die Kulturwelt“ und den Aufruf der Berliner Missionsleute) anführt.

<sup>174</sup> S BwR 100D u Anm 6.

<sup>175</sup> Barth bezog sich sowohl auf das Oktoberheft der NW im ganzen (BwR 113D) wie auf Rades Antwort im besonderen (BwR 115A).

für die diesmal fragweise formulierten „obwaltenden Gegensätze“<sup>176</sup> seinerseits die moralische Unterstützung eines kaum zu fassenden Wir.<sup>177</sup>

Obgleich in Parallele zum ersten Kriegsbrief stehend, mußte der zweite nach zwei Monaten anders ausfallen.<sup>178</sup> Barth knüpfte das Manifest an den für die zugesandten „Drucksachen über den Krieg“<sup>179</sup> geschuldeten Dank und beginnt abermals mit dem inneren Zwiespalt im Verhältnis zu „unseren verehrten Lehrern und Freunden in Deutschland“.<sup>180</sup> Er setzt die Kenntnis der Oktober-Nummer der Neuen Wege mit Ragazens Antwort an Traub (wie sie sich aus Ragazens Naumann-Kritik ergab)<sup>181</sup> samt dem eigenen Briefwechsel mit Rade voraus. Zusammen mögen die drei Stücke „Ihnen etwa ein Bild geben von der Art, wie ich mich zu den Dingen stelle.“<sup>182</sup> Dann beginnt Barth auch diesem Lehrer gegenüber den Rückblick. „Unser Verhältnis zu Ihnen ist ein Gemisch, ein merkwürdiges Gemisch von großer Dankbarkeit und völligem Gegensatz geworden.“ Das „merkwürdige Gemisch“ im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart wird aber diesmal, nach zwei Monaten, um einen Ausblick auf die Zukunft zusamt nötiger Folgerung dafür erweitert, wie zu beachten ist und näher zu bedenken: „Legen Sie es mir nicht als Unbescheidenheit aus, verehrter Herr Professor, aber wir haben das Gefühl, daß wir gerade das Beste, was wir Ihnen verdanken, gegen Ihre jetzige Stimmung und Haltung geltend machen müssen.“<sup>183</sup> Weil die jetzige Haltung auf beiden Seiten nicht das letzte Wort sein könne trotz solchen Anscheins auf der Gegenseite („Ihre jetzige Haltung kann nicht Ihr letztes Wort

<sup>176</sup> 114B

<sup>177</sup> Öfters hat es Anschein als wolle Barth diesmal für die nicht wenigen Schweizer Theologen sprechen, die einmal in Marburg studiert hatten.

<sup>178</sup> Von den Predigten her gesehen, war vom Krieg längst nur das verpflichtende Erlebnis der großen Stunde geblieben, die Kriegspredigt hatte sich wieder dem Inneren zugewandt. Aus den Züricher Ferien zurück, hatte der Safenwiler Prediger, nachdem der Krieg „das bißchen Christentum und Kultur“ als „dünnen Firnis, auf den man sich nicht verlassen kann,“ erwiesen hatte, in der Predigt über den reichen Jüngling als das Neue an Jesus verkündet, „daß er sagte: das Alte muß gelten, das längst Bekannte, . . . die einfachen Gottesgebote der Liebe und des Rechtes. Aber es muß wirklich gelten, . . . Es soll da kein Zweifel sein, daß man Ernst macht mit Gottes Willen.“ (Pred 1914,506A.C.515AB; Nr 241 v 11.X.) Die folgende Predigt hatte vom Guten im Dienst des Bösen des Krieges gehandelt (eine solche Verkehrung brachte der Krieg zustande!) und vom reinen Dienst der Liebe, welcher den Neutralen verstatet ist; dann vom Recht, das allein Gottes ist (Nr 243; 25.X.). Zuletzt (Nr 244; 1.XI.) rückte das Gedächtnis der Reformation die die Kirchen verbindende Gemeinsamkeit der Schuld, des Gebets und der Hoffnung auf das Gottesreich vor Augen, und es stand die Predigt bevor, welche die grenzenlose wahre Bruderschaft im Geist von der begrenzten, scheinbaren der Kumpanei unterschied (Nr. 245; 8.XI.)

<sup>179</sup> 113CD

<sup>180</sup> 113D. „Es ist für uns gegenwärtig so ungemein schwierig, mit unseren verehrten Lehrern und Freunden in Deutschland zu verkehren, daß ich das Schreiben gerne noch länger hinausschieben würde, wenn ich nicht den falschen Eindruck befürchtete, den auch das bei Ihnen erwecken könnte.“ (113D)

<sup>181</sup> Der Grund dafür, daß Barth Ragazens Kritik der eigenen vorzog, dürfte folgender gewesen sein: Barth argumentierte am 31.VIII.1914 gegen Rade anthropologisch-individualistisch von der bereits von Naumann einmal verwendeten und nun von Rade in der CW abgedruckten Lutherschrift über den seligen Stand der Kriegsleute ausgehend. Ragaz wandte gegen Traub als Kriegsprediger in dessen mit Naumann kriegerischem deutschen Nationalismus ein (in eben diesem Oktober-Heft der NW), „daß die Beanspruchung Gottes für die Sache *eines* Volkes eine Sünde gegen die Solidarität der Menschheit sei“. (Die Solidarität gründete aber für Ragaz in Jesus Christus, war also brüderlich-menschheitlich gedacht). Das deutsche Volk könne sich nicht von der Solidarität der Völker ausnehmen, was die Schuld an einer solchen Weltkatastrophe betreffe. Nationale Usurpation Gottes wäre Egoismus, der nationale Gott Natur, heidnisch (Wotan), ein Götze, ein Dämon (nach Mamü II 203ff; vgl I 165Df). Vgl andererseits über deutsches Ausgenommensein von Schuld und Gottes Hilfe, religiösen Taumel Barth bereits in der Neutralitäts-Predigt Nr 236 v 30.VIII.1914 (Pred 1914,450ff); über alttestamentlich-heidnische (Wotan) Volksgötter in der folgenden Pred Nr 237 v 6.IX. S 459f; summarisch bereits in der vorigen Pred S 451CD.

<sup>182</sup> 113D. Man müßte miteinander „reden“, eines Tages wird es wieder „ein gegenseitiges Verständnis“ geben „trotz der großen Kluft, die jetzt zwischen Ihrer und unserer Art Christentum befestigt ist“. (114A) Im Oktober-Heft der NW sprach Ragaz in seiner Antwort an Traub von zwei Religionen, die auf Grund des Gegensatzes zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Gewalt, einander gegenüberträten (nach Mamü II 48C.204C).

<sup>183</sup> 114A. Forts: „Amicus Socrates, magis amica – –!“ Es werde auf beiden Seiten Zeit brauchen, die Ereignisse zu verarbeiten. (114B) – Die Absicht der Kontinuität (und nicht etwa eines Bruchs mit den Lehrern und der Abwendung von diesen), überhaupt der Blick in die Zukunft ist am Ende zu würdigen, zusammen mit dem Rückblick auf weitere Sätze.

sein.<sup>184</sup>), will der Briefschreiber „tastend und in Erwartung der weiteren Äußerungen des christlichen und des gebildeten<sup>185</sup> Deutschland“ mit Bezug auf das Zugesandte „die obwaltenden Gegensätze in Form einiger Fragepunkte zu formulieren suchen“.<sup>186</sup>

Wieder gilt der erste Einwand der deutschen Behauptung, am Krieg nicht schuld zu sein; allein daß Barth sie diesmal nicht rein politisch, sondern unwissenschaftlich nennt.<sup>187</sup> „1. Wir verehrten bis jetzt die Gründlichkeit und Sachlichkeit, vor allem den kritischen Sinn deutscher *Wissenschaft*. Haben sich diese Eigenschaften auch gegenüber dem Kriege bewährt?“ Man muß Vorgeschichte und Zusammenhänge vorweg kennen, um sich aufs erste nicht zu verwundern, sondern zu verstehen, wie Barth dazu kommt, an die Spitze seines Briefs Fragepunkte über den Charakter der Wissenschaft und den „Anspruch der Wissenschaftlichkeit“ zu setzen.<sup>188</sup> Das eine Wort „Krieg“ verrät ja noch nicht viel. Da hatte der Brief an Rade Ende August trotz seiner Vermischung der Gesichtspunkte sich klarer ausgedrückt. Der Brief betraf wie bei Rade, so auch bei Herrmann die Stellung zum Krieg, die „bisher eingenommene Haltung dem *Krieg* gegenüber“, die „stillschweigende oder ausdrückliche Voraussetzung“ der Unschuld Deutschlands am ausgebrochenen Krieg, „daß Deutschland Recht hat in diesem Krieg“. Rade und der Christlichen Welt hätte zu dieser Frage „ein Schweigen“ angestanden,<sup>189</sup> Herrmann als Marburger Professor gegenüber wird fragweise verneint, daß die deutsche Wissenschaft sich „auch gegenüber dem Krieg bewährt“ habe. Barth will, der Zukunft offen, sich mit Fragepunkten begnügen; er nimmt seinen Ausgang jedoch bei einer Widerrede, deren Einwand ihm sosehr berechtigt und nicht zu bezweifeln ist, sodaß ihm kein Unrecht geschieht, verwandelt man diesen Anfang zurück in Aussagesätze und Behauptungen. Es ist nach Barth kein Zeichen von Gründlichkeit, wenn „die deutschen Gelehrten, ohne auch nur die französischen, englischen und russischen Aktenveröffentlichungen abzuwarten, über so komplizierte Vorgänge wie die Vorgeschichte dieses ungeheuren Krieges ein mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit auftretendes Urteil abgeben wollen“. Der doch unerläßlichen wissenschaftlichen Sachlichkeit<sup>190</sup> widerspricht, daß sie „in diesem aufgeregten leidenschaftlichen Ton Behauptungen aufstellen, die einfach den einen Parteistandpunkt im gegenwärtigen Krieg wiedergeben“. An wirklicher Kritik dürfte es fehlen, wenn „alle deutschen Professoren auf einen Tag einer Meinung geworden sind“. „Wir Fernerstehenden“<sup>191</sup> „bedauern“ „diese ganze ‚wissenschaftliche‘ Pamphletliteratur<sup>192</sup> als einen Rückfall in die Unwissenschaftlichkeit“ und bilden uns ein

<sup>184</sup> 114B. Dieser Gesichtspunkt erscheint bereits im Beginn von Barths Brief an Rade v 31.VIII.1914; dort ließ Barth ihn aber nicht zur Geltung kommen, indem er zuvor ihn herabsetzend unter die Kategorie des bloß Politischen rückte, hernach unter den des bloß Populären, in das die CW nach ihrem religiösen und geistig-kulturellen Anspruch besser nicht eingestimmt, sondern davon geschwiegen hätte. Danach fuhr Barth fort: „Und das führt mich nun sofort auf den Hauptanstoß, den ich, den wir jetzt an der CW nehmen usw.“ (BwR 95D-96B)

<sup>185</sup> Vgl. „die Stellung der deutschen Christen und Kulturmenschen“ (116A); ferner „eine *religiöse*, christliche Zeitschrift und von der *geistigen Kultur* der CW“ (96AB), „vom Standpunkt des Glaubens wie der Bildung aus (ein Schweigen geben dürfte)“ (96B) gegen Rade.

<sup>186</sup> 114BC. Am folgenden Tag (5.XI.1914) berichtet Barth dem Freunde Thurneysen von Herrmanns Sendung und dem eigenen Dankbrief. Seine Antwort enthalte „drei ‚Anfragen‘: 1. über die Wissenschaftlichkeit der deutschen ‚Kulturträger‘, 2. über das Kriegs,erlebnis‘ als religiöses Argument, 3. über die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ und ihre Bedrohung durch die deutsche Alleingerechtigkeit.“ (BwTh I 19BC) – Aus dem Briefwechsel Barths mit Thurneysen ist den Oktober über nur etwas über Angelegenheiten der Schweizer Religiös-Sozialen zu erfahren; s. Mamü II 206ff.

<sup>187</sup> 114CD

<sup>188</sup> 114C

<sup>189</sup> Alle weiteren Zitate seit der letzten Anm aus dem Brief an Rade v 31.VIII. (BwR 95D.96A.B)

<sup>190</sup> Des logischen Aprioris; unbedingt, in menschheitlicher Allgemeinheit geltender wissenschaftlicher Objektivität.

<sup>191</sup> „Wir Fernerstehenden“: Barth argumentiert hier zum wenigsten indirekt mit der Neutralität.

<sup>192</sup> Barths Kriegsbriefe haben eine zeitgeschichtliche und eine grundsätzlich-theologische Seite. Die erstere betreffend steht dieser Brief an Herrmann v 4.XI. unter deutlich anderen Voraussetzungen als noch der an Rade v 31.VIII., der sich auf die ersten drei Kriegsnummern der CW bezog. Nach den ersten Kriegswochen galt: „Während sich die öffentliche Meinung (der Schweiz) in einer regelrechten *Déroute* befand, begann vom Ausland her ein

„jedenfalls auf breiterer Tatsachenbeobachtung“ beruhendes „eigenes Urteil“. Die deutsche Wissenschaft muß „demobil machen und damit wieder wirkliche Wissenschaft werden“. „Ich behaupte nicht, aber ich frage.“<sup>193</sup> – Bereits Barths erster Zweifel von den drei im Kriegsbrief an Wilhelm Herrmann geäußerten gilt einem Urteil über den Krieg, das eine Aktenveröffentlichung zwar so wenig je erreichen wird wie die Naumannsche Sozialpolitik den höheren politischen Glauben und das höhere Urteil und bessere Verständnis allein schon des Sozialismus. Es ist aber ein erster Zweifel geltend gemacht, der Herrmann vielleicht noch verständlich ist und ihn doch nachdenklich macht. Die weiteren gegebenen Hinweise könnten Herrmann dann vielleicht lehren, daß Barths Bedenken eigentlich dem Krieg überhaupt gilt und bestreitet, daß es überhaupt einen gerechten Krieg geben könne mit Gott, wie bereits Rade gegenüber dargetan. Gerechtigkeit ist kein menschliches Prädikat, es gibt sie allein als göttliche, und als solche ist sie vom Menschen und Christen in Verwirklichung des Reiches, der Herrschaft Gottes anzustreben.<sup>194</sup> Dies war die göttliche Berufung Europas und damit auch des lutherischen Deutschland, und der Religion haben demzufolge auch Kultur und Wissenschaft zu dienen.

Galt die erste Anfrage, die Barth an Herrmann richtete, der Kultur in ihrem Verhältnis zum Krieg überhaupt und also unter den Bedingungen der Gegenwart, so gilt die zweite der Religion in ihrem Verhältnis zum Krieg und also der Frage, wie die Religion zum gegenwärtigen Kriege sich stellen könne.<sup>195</sup> Barth spricht Herrmann zunächst auf den Hauptpunkt und die Summe

---

massiver Propagandafeldzug gegen die Seele des Neutralen. Wie weit deutsche Kreise über Inseratenaufträge und durch direkte Materiallieferungen einen Teil der deutschschweizerischen Presse lenkten, wie weit die welsche wirtschaftlich durch Absatzmöglichkeiten in Frankreich an einer ententefreundlichen Tonart interessiert war, läßt sich nicht mehr eindeutig feststellen. Deutlicher läßt sich die Flut der Broschüren nachweisen, mit der Schweizer und Ausländer den Standpunkt einer Kriegspartei vertraten.“ So Mamü II 57(ff; vgl 75ff), gestützt wohl auf eine Zürcher Diss v 1942 (s ebd Anm 25). In dem unten zum dritten Punkt von Barth angeführten sog „Aufruf der 93 deutschen Intellektuellen“ „An die Kulturwelt!“ heißt es (zB) nach der Einleitung im zweiten Absatz andererseits: „*Es ist nicht wahr*, daß Deutschland diesen Krieg verschuldet hat. Weder das Volk hat ihn gewollt, noch die Regierung, noch der Kaiser. Von deutscher Seite ist das Äußerste geschehen, ihn abzuwenden. Hierfür liegen der Welt die urkundlichen Beweise vor. Oft genug hat Wilhelm II. in den 26 Jahren seiner Regierung sich als Schirmherr des Weltfriedens erwiesen, oft genug haben selbst unsre Gegner dies anerkannt. Usw“ (Härle (s u) 209B) – Barths Unwille über den Propagandafeldzug persönlich gefärbt in dem Brief an Rade v 1.X. BwR 101Df; in dem Freundesbrief an Spoendlin v 4.I.1915 (zit in: OffBr 1909ff S 24A).

<sup>193</sup>Über die von Barth hier zugrunde gelegte Vorstellung von Wissenschaft und den theologisch begründeten Unwillen s Pred 1914,433CD (in der Gerichtspredigt Nr 235 v 23.VIII). 525ff (in Nr 242 über das Gute im Dienst des Bösen v 18.X.). Daß dies für Barth zu der Zeit ein ernsthaftes Argument war, zeigt auch der Brief v 4.I.1915 an den Freund Wilhelm Spoendlin: „Und die deutsche Wissenschaft mit ihrer Objektivität, ihrem kritischen Sinn, ihrem freudigen Idealismus – alles zum Teufel, alles dem Moloch ‚Not kennt kein Gebot‘ geopfert.“ (OffBr 1909ff,24A) Barth sieht das Ende „unserer ganzen Kultur“ gekommen. – Wie immer man diese Weise zu fragen sonst von ihrem Lebenszusammenhang her charakterisieren mag, sie streift einen solchen in jeder Hinsicht ab, indem sie auf diese Art ausschließt, und unterwirft den Konflikt innerhalb des Gegebenen (Seienden) unwidersprechlich einem Gesollten oder Seinsollenden. Barth konfrontiert durch diese „Anfrage“ wie ebenso durch die weiteren Herrmann wie schon Rade mit einer bitter enttäuschten fraglos berechtigten Erwartung.

<sup>194</sup>KU 1910/11 § 25f.30. – „Es gibt nicht zwei Welten, sondern nur die eine Realität des Gottesreichs.“ Jesus brachte das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit: „Die Liebe und Gerechtigkeit des himmlischen Vaters gewinnen die Herrschaft über das Äußere und Irdische. Der Wille geschehe wie im Himmel, *so auch* auf Erden (Matth 6,10).“ III 2,396AB; „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, 1911) Dem Brief an Wilhelm Herrmann gehen, die allein göttliche Gerechtigkeit betreffend angesichts der der Menschenwelt eigenen Ungerechtigkeit, im Oktober 1914 die beiden Predigten Nr 242 u 243 voraus. Den göttlichen Frieden und das göttliche Friedensreich betreffend sei auf die Predigt Nr 248 zum I. Advent am Ende des Monats verwiesen. – Im Dienste von Gerechtigkeit und Frieden, könnte man ferner im Blick auf den Brief insgesamt schon hier ergänzen, haben Wissenschaft und Kultur der Religion und dem Reiche Gottes zu dienen gemäß der Berufung des christlichen Europa (und nicht einer seiner Nationen, gegen andere).

<sup>195</sup> 115AB. Vgl zu diesen zweiten Punkt Barths Erklärungen in dem Brief an Rade v 23.XI.1914, seiner großen Retirade. (121C): Barth spielt, „Erlebnis, Erfahrung“ betreffend, den anderen Begriff Rades gegen Herrmann aus, um nach dem schlichten Tadel im ersten Fragepunkt im zweiten zu Wahl- oder Entscheidungsfragen zu gelangen. – Barths Nr 2 hat fünf Gedankenschritte oder (Unter-) Punkte: Zeile 1-5 a) Erleben Gottes in Jesus, zu dem Herrmann seine Schüler anleitete. Z 5-11 b) Das „ganz neue sog religiöse Kriegs,erlebnis“ „nämlich des

dessen an, was bei ihm mit Berufung auf die großen älteren Autoritäten als Lehrer zu lernen war: das individuelle „Erlebnis als konstitutives Erkenntnis- und Willensprinzip“,<sup>196</sup> und gedachtes Erlebnis war durch Jesus bestimmt: „In ihrer Schule ist uns klar geworden, was es heißt, Gott in Jesus ‚erleben‘.“ Dann folgt die Beziehung auf den Krieg, der die Gegenwart bestimmt: Rade halte in seiner Antwort auf Barths Brief vom 31. August „ein uns ganz neues sog. religiöses Kriegs,erlebnis‘ vor“; die deutschen Christen ‚erlebten‘ ihren Krieg als heiligen Krieg.<sup>197</sup> Barth nimmt es zum Anlaß einer Rückfrage an Herrmann: Hat Rade (mit Ragaz zu fragen) Wotan oder „Gott in Jesus“ erlebt?<sup>198</sup> Zeigt sich an der in Rades Kriegserlebnis enthaltenen Stellungnahme zum Krieg nicht vielmehr, daß Rade und die deutschen Christen (samt dem höflich ungenannten Wilhelm Herrmann; dessen Person aber dann die dritte Anfrage gilt) gegenwärtig nicht „Gott in Jesus“ erleben und meinen können?<sup>199</sup> Es gilt eine Entscheidung: Was soll nun im Blick auf die Zukunft gelten (in Deutschland und sonstwo), ethischer Monismus oder ethischer Dualismus, das eine Friedensreich Gottes in Jesus oder ein Friedens- und ein Kriegsreich, die beide Gott zugeschrieben werden; zwei Reiche, doppelte Wirklichkeit, doppelte Moral?<sup>200</sup> „Wiederum keine Behauptungen, aber Fragen.“

Barth wiederholt mit der zweiten Anfrage an Herrmann dem Gehalt nach, was er im ersten Kriegsbrief an Rade vom 31. August diesem als hauptsächliches Ärgernis vorgeworfen hatte: das „hoffnungslose Durcheinander“ von „Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlichem Glauben“, das beschlossen sei in der mit Berufung auf Luther gebrauchten Wendung „fromme Kriegsfertigkeit“.<sup>201</sup> Indem er den Rade gemachten Vorhalt mit Bezug auf dessen Antwort wiederholte, zeigte er, daß dessen Antwort trotz der Beziehung auf die Offenbarung in Jesus ihn nicht im geringsten beeindruckt hatte; sie hatte Rade über Naumanns Gottlosigkeit und

deutschen Krieges als heiligen Krieges, das Rade in seiner Antwort an Barth unter dem 5.IX.1914 lehrt. Z 11-14 c) Ist Rades Erlebnis Wotans- oder Gottes-Erlebnis? Z 14-17 d) Schließt das christliche Gotteserlebnis nur Individual- oder auch Sozialethik (das Reich Gottes und seine bessere Gerechtigkeit) ein? Z 18-20 e) Gilt darum eine einzige oder gibt es zweierlei Ethik, nämlich mit Luther, Naumann und Troeltsch eine doppelte Moral?

<sup>196</sup> 115A. „Das Wesen der ‚modernen‘ Theologie ist der *religiöse Individualismus*. Streng individuellen Charakter hat nach ihrer Auffassung schon die Voraussetzung der Religion, die Sittlichkeit.“ (III 1,342B; „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“, 1909)

<sup>197</sup> Rade stellte in seiner Antwort Barth vor, daß ihn als Neutralen das Erlebnis des Krieges vom deutschen Volk unterscheide, und Rade bezeichnet einige Stadien und Grade des Erlebens; ein Unglück, von Gott zugesandt. (109A-110C) Auf Grund dessen spricht Barth in dem Brief an Herrmann davon, daß „uns (einem nicht näher bestimmten Barthischen Wir) von den deutschen Christen . . . ein uns ganz neues sog. religiöses Kriegs,erlebnis‘ vorgehalten“ werde: „d. h. die Tatsache, daß die deutschen Christen ihren Krieg als heiligen Krieg und dgl. zu ‚erleben‘ meinen“. (115, Zeile 5-11) An „heiligen Krieg“ klingt in Rades Antwort nichts an; Barth kommt damit auf ein von Rade in der CW abgedrucktes Gedicht Fritz Fischers zurück, das er bereits in dem Brief an Rade vom 31. August vorwurfsvoll anzog (97BC) als Beispiel der von Rade gerechtfertigten ‚frommen Kriegsfertigkeit‘ (97BC).

<sup>198</sup> Wie erinnerlich, hatte Barth zu Beginn des Briefes die Antwort Ragazens an Traub, an die er sich hier anlehnt, auch für sich in Anspruch genommen. (113D) – Barth ist, wie sich versteht, nicht verborgen, daß Rade und Ragaz „Erlebnis“ in gänzlich anderem Sinn gebrauchen, wenn sie von einem (religiösen) Kriegserlebnis reden, als wenn Herrmann vom Erleben oder Erfahren der Gegenwart Gottes spricht. Unterstellt Barth mit seiner Frage hier Herrmann den anderen, diesem fremdem Begriff, so ist ihm dies wohl bewußt; und im Brief an Rade vom 23.XI.1914 bittet er deswegen halb um Entschuldigung: „Ich schrieb an Herrmann etwas derartiges, weil ich speziell von ihm wissen wollte, wie er über diese Argumentation aus dem Erlebnis denke.“ (BwR 121C) Barth schreibt an Herrmann, als wolle oder müsse er prüfen: Ist Herrmann noch der alte Marburger Lehrer oder ist er zum Rade der Christlichen Welt im ausgebrochenen Krieg abgefallen?; die zweite Anfrage formuliert zum wenigsten einen schwarzen Verdacht.

<sup>199</sup> Nach dem rhetorisch als Wahlfrage vorgebrachten Zweifel gilt die nächste Frage ( d); Z 14-17), wieder eine Wahlfrage, schon dem ethischen Dualismus als der üblen Folge des befürchteten Verrats.

<sup>200</sup> „Soll der ethische Monismus Calvins gelten oder der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs?“ (BwR 115, Z 18-20; Nr 2) Zum ethischen Monismus Calvins vgl.: „Etwas Neues brachte mir *Calvins* Idee des *Gottesstaates* auf Erden, und das führte mich darauf, daß *Jesus* das *Reich Gottes* als einen Zustand vollkommener Gottes- und Bruderliebe beschrieben hat.“ (III 2,730Cf; „Evangelium und Sozialismus“, 1914)

<sup>201</sup> 96BC

Heidentum nicht hinausgehoben.<sup>202</sup> Barth gibt dem zuerst Rade gemachten Vorhalt in der an Herrmann gerichteten Wiederholung, an Ragazens Antwort an Traub sich anlehnend, die dupierend-provokative Zuspitzung: „Ist dieses Kriegs,erlebnis’ Rades Wotan-Erlebnis oder Gotteserlebnis im christlichen Sinn?“<sup>203</sup> Was Barth des weiteren anfügt, erläutert, was nach Meinung des Briefstellers in diesen Kriegszeiten christliches Gotteserlebnis allein heißen könne; denn beide folgenden Fragen setzen es voraus. Allein, an die Stelle der Aufforderung zur Buße im Brief an Rade vom 31. August, tritt im Brief an Herrmann vom 4. November 1914 als verbesserter Fassung des ersten Briefs nach Marburg im Blick auf die Zukunft eine Wahl- und Entscheidungsfrage: Was soll aus der unzweifelhaft einzig möglichen Antwort auf die zweite Anfrage samt Unterfragen im Blick auf die Zukunft folgen. Ein christliches Gotteserlebnis, das als solches anzuerkennen wäre, schließt zum ersten die Einsicht in sich, daß wie das individuelle so gleicherweise das soziale und nationale Leben in Gott wurzeln, womit auf das Reich Gottes und Brüderlichkeit als göttliche Ordnung des Lebens in der Welt statt Völkerselbstsucht gezielt ist.<sup>204</sup> Die zweite Unterfrage legt die Voraussetzung der mit Ragaz zugespitzten Frage nach dem Erlebnis des Krieges noch einmal offen: In Zukunft hätte die mit einem Barthisch verstandenen Calvin anzuerkennende Einheit Gottes zu gelten statt halbchristlicher, unchristlicher Zweiheit, das ist lutherischer Gottlosigkeit in zwei Reichen oder Wirklichkeiten.<sup>205</sup>

Seit 1910 kennt und anerkennt Barth Recht und Gerechtigkeit nur noch als Anteil an der einen ewigen Gerechtigkeit Gottes; was irgend zeitbedingt, vorläufig und vergänglich ist, teilt sich in die Relativität gemeinsamer Schuld vor Gott. Läßt sich darum eine deutsche Unschuld am Kriege und Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, mit der ersten zweifelnden Anfrage wissenschaftlich-historisch nicht beweisen; erliegt, wer es anders wissen will, gottloser Kriegstheologie eines Wotans- oder Deborah-Erlebnisses, so folgt als dritte Anfrage die Anwendung dieses Ergebnisses auf die Person Wilhelm Herrmanns im besonderen. Barth entdeckte, als er die ihm zugesandten „Drucksachen über den Krieg“ durchsah, Herrmanns Unterschrift unter zwei Erklärungen, „die beide das Gemeinsame haben, daß alle und jede Schuld Deutschlands am Kriege rundweg bestritten wird“. Was verbindet und eint noch die deutschen Christen mit den

<sup>202</sup> Die Anordnung der beiden Fragen entspricht somit der Systematik der beiden ersten Punkte im Brief an Rade v 31.VIII.1914. Dh: Barths Wiederholung des genommenen Anstoßes bezog sich in der Tat über Rades Antwort zurück auf jenen ersten Kriegsbrief. (Sollte Naumann die Gottesfrage im Blick auf die soziale Frage gestellt werden, so Rade Ende August im Blick auf das deutsche Recht und ein gutes Gewissen angesichts des Krieges; und so noch einmal die Gottesfrage im Sinne Barths nun Herrmann im Blick auf ein deutsches Recht im Kriegführen und Gewißheit göttlichen Wohlgefallens und Beistands.) – Von Herrmann fordert Barth Rechenschaft über ein „ganz neues sog. religiöses Kriegs,erlebnis“, das Barth Rade unterstellte: die „Tatsache, daß die deutschen Christen ihren Krieg als heiligen Krieg und dgl zu ‚erleben‘ meinen“. (115AB) Rade hatte in seinem öffentlichen Antwortbrief vom (selber) Erleben und Erfahren zunächst in einem allgemeinen Sinn gesprochen, um Barth auf die unvermeidlich andere Erfahrung des Neutralen hinzuweisen. Er hatte sodann ausführlich genug geschrieben, als daß ihm ein Kriegserlebnis, das als solches religiös genannt werden könnte, zu unterstellen war; Rade hatte der Beziehung des Krieges auf Gott einen eigenen Abschnitt gewidmet. Rades Name ist also, auf ein unmittelbar religiöses Kriegserlebnis bezogen, irreführend und fehl am Platze und kann höchstens als ungenauer literarischer Hinweis Geltung haben. Nicht anders muß, wie Barth wohl weiß, auch Herrmann sich von einem solchen Kriegserlebnis distanzieren.

<sup>203</sup> 115B; vgl 113D; 121C. Miteinander haben also beide, Rade und Herrmann, die Kritik am Wotansglauben der Deutschen insgesamt zu tragen, an deren Heidentum und unchristlicher Halbheit.

<sup>204</sup> „Ist in dem christlichen Gotteserlebnis eine grundsätzliche und normative Stellungnahme zu den Erscheinungen des sozialen und nationalen Lebens enthalten, oder ist es indifferent für Gut und Böse, sobald die individuelle Verantwortlichkeit des Einzelnen zurücktritt?“ (115B) Barth fragt im Sinne des dritten Teils der Hilfe-Rezension, als müsse ein christliches Gotteserlebnis in seinem Sinne (über eine individual-ethische Orientierung hinaus) menschheitlich-religiös-sozial orientiert sein, damit Calvins Reich Gottes auf Erden Wirklichkeit werde.

<sup>205</sup> Damit ist auch Herrmann die Gottesfrage gestellt, über die mit Naumann auf dem Basler Kongreß allein zu sprechen gewesen wäre unter Absehen von allen Fragen der Politik, alles Relativen und Vorläufigen. Durch seine Zusendung von „Drucksachen über den Krieg“ hatte Herrmann hat Anlaß gegeben, nach seinem Gehorsam gegenüber dem Evangelium sich fragen zu lassen; denn die Behauptung der Unschuld Deutschlands am Kriege läßt sich allenfalls für einen Wotansglauben rechtfertigen.

feindlichen und neutralen, wenn deutsche Unschuld am Krieg sie von „der Gemeinsamkeit der Schuld gegenüber dem Gerichte Gottes“ ausschließt?<sup>206</sup> Erkennt Herrmann jetzt keine Gemeinschaft in der Schuld vor Gott, „wie stellen Sie sich die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ vor in Zukunft“? Sollen die Deutschen allein gerecht sein, soll deutsche Unschuld an diesem Krieg bleibend das deutsche Volk vom feindlichen und neutralen Ausland trennen? „Ich frage.“<sup>207</sup> – Auch diese dritte, fast schon persönlich nötigende Anfrage konnte offenbar Herrmann keine Antwort abzwängen, die Barth befriedigte, obgleich sie auch von Herrmann als Antwort auf die Zusendung der Drucksachen aufzufassen war. Die dritte Anfrage zeigt, daß wie im Brief an Rade die Bestreitung „aller und jeder Schuld Deutschlands am Kriege“ am Anfang des genommenen Anstoßes steht.

Folgt der Beschluß des Briefes, der die innere Uneinigkeit mit dem Lehrer auf Grund der inneren Neutralität bedauert.<sup>208</sup> Der Schüler nimmt noch ein wenig mehr Abstand, indem er bedauert, „daß *keiner* unserer verehrten deutschen Lehrer ein so weltüberlegenes Wort gefunden hat wie z. B. der Franzose Romain Rolland. Warum nicht?“<sup>209</sup> „Wir beklagen die Stellung der deutschen Christen und Kulturmenschen darum besonders, weil wir mit ihnen in besonders inniger Berührung stehen“ – die deutsche Propaganda macht sie zum Problem; man wolle sich trotzdem „in Hochachtung und Dankbarkeit dem deutschen Wesen gegenüber“ nicht irre machen

<sup>206</sup> 115CD. „Sie haben persönlich zu zwei Schriftstücken (‚An die Kulturwelt‘ und ‚An die evangelischen Christen‘) Ihren Namen gegeben, die beide das Gemeinsame haben, daß alle und jede Schuld Deutschlands am Kriege rundweg bestritten wird.“ (115C) – Barth nennt zum ersten das sog. „schreckliche Manifest der 93 deutschen Intellektuellen“ (so Busch 93B mit Barth 1968), die Replik „An die Kulturwelt!“: Über den Aufruf und einiges über seinen Zusammenhang bei Mamü II 76; Barth GA III 3,110 u Anm 24. Text zB bei WHärle, Der Aufruf der 93 Intellektuellen, ZThK 72(1975), 207-224 auf S 209f. Nach ebd 209 u Anm 8 zuerst in der Franfurter Zeitung Nr 275 v 4. Oktober 1914 (wonach Härle den Text 209f abdruckt) veröffentlicht, dann auch in den Basler Nachrichten Nr 477 v 7. Oktober 1914 abgedruckt. Setzt man mit den Hrsg v III 3 Barth als regelmäßigen Leser der BN voraus, so dürfte er ihn dort gelesen haben. Der Aufruf wird bis zum Brief an Herrmann bei Barth nicht erwähnt; er wird ihm erst durch den Brief an Herrmann erwähnenswert, weil dieser ihn unterzeichnet hatte. – Barth nennt zum zweiten „An die evangelischen Christen (im Auslande)“ der „Berliner Missionsleute“ (100D; Barth an Rade unter dem 1.X.1914), s BwR 103 Anm 6; III 3,89 Anm 9 (mit Zitat daraus); s auch Mamü II 212A. – Warum führt Barth diese beiden Dokumente an? Das erste steht für Kultur und Wissenschaft (erste und zu verneinende Anfrage), das zweite (bereits Rade gegenüber genannte) für den religiösen Irrtum (zweite zu verneinende Anfrage). Aus der in diesem zweiten Dokument fehlenden fünften Vaterunserbitte schließt Barth auf die Leugnung jeglicher Schuld vor Gott und am göttlichen Gericht. (Die fünfte Bitte wird von Barth gewöhnlich nicht bemüht. Barth pflegt die Anrufung, die zweite und die dritte Bitte anzuführen.) Was also nun, steht unter beiden Dokumenten auch Herrmanns Name? – In der Predigt Nr 244 v 1.XI.1914 hatte Barth wenige Tage zuvor zum Gedächtnis der Reformation an dreierlei erinnert, das mit der katholischen Kirche gemeinsam sei und in der Gegenwart mit ihr verbinde: Eine gemeinsame Schuld verbinde am stärksten in dieser Zeit. (549C) – Zur Erinnerung: Nach Barths Brief an Rade vom 1.X.1914 hatten die beiden Andachten über das völkerverbindende Christentum und den Gott der Völker, die Rade in September-Nummern der CW veröffentlicht hatte, zwar Barths Anerkennung gefunden, am Urteil über Rade aber nichts geändert. (BwR 101A u Anm 7)

<sup>207</sup> Zuvor hatte Barth noch nach Herrmanns Stellung zur strikten deutschen Ablehnung zweier Vorschläge zugunsten des Friedens gefragt, die von einem französischen Pastor (Über den religiösen Sozialisten Babut und seinen Brief außer bei Mamü II 208 (Henry/Henri Babut, der Sohn) auch Barth GA III 3,90 u Anm 11 (Charles-Edouard Babut, der Vater)) und von schwedischen Kirchenleuten ausgegangen waren.

<sup>208</sup> Beschluß des Briefes 115D-116B. „Ich hoffe, hochverehrter Herr Professor, daß Sie mich, daß Sie uns nicht zum ‚deutschfeindlichen Ausland‘ rechnen, wenn wir, so wie Sie jetzt zu den Ereignissen innerlich stehen, nicht mit Ihnen gehen können. Wir sind so wenig gegen Deutschland als gegen ein anderes der am Krieg beteiligten Völker eingenommen.“ (115Df)

<sup>209</sup> 116A. Die Kenntnis des Urteils Rollands setzt Barth mit der Kenntnis des Oktoberhefts der NW voraus, in dem ein deutscher Auszug aus Rollands Artikel zu finden war. Christlicher und sozialistischer Friedenswille haben versagt. „Die zwei sittlichen Mächte, deren Schwäche durch diese Kriegseuche am meisten offenbar geworden ist, sind das *Christentum* und der *Sozialismus*. Diese zwei rivalisierenden Apostel des religiösen und des sozialen Internationalismus haben sich plötzlich als die glühendsten Nationalisten gezeigt.“ (NW 1914,427; zit nach Mamü II 260) Barth pflegt das „Die zwei sittlichen Mächte“ in „Die zwei geistigen Mächte“ abzuändern, wenn er den ersten Satz in der nächsten Zeit öfters zitiert. „Die Schuld am Krieg gibt Romain Rolland dem Imperialismus der drei Kaiserreiche.“ (Mamü II 260) „Imperialismus“ dürfte Barth sich mit „Selbstsucht und Hochmut der Völker“ ins ihm gemäße Theologische übersetzt haben.

lassen. (Hierzu sei an den Schluß der Einleitung erinnert: „Wir haben das Gefühl, daß wir gerade das Beste, was wir Ihnen verdanken, gegen Ihre jetzige Stimmung und Haltung geltend machen müssen.“) Der einstige Schüler schließt nicht ohne Selbstbewußtsein: „Nur dürfen wir in aller Bescheidenheit vielleicht die Hoffnung aussprechen, es möchte Ihnen auch unsere Haltung etwas mehr als bisher zum Problem werden, das nicht mit einer Handbewegung zu erledigen ist.“

Warum nahm Barth an der deutschen Gewißheit „Wir haben Recht, Recht, Recht!“<sup>210</sup> dermaßen und so beharrlich Anstoß, wie er es tat? Die Antwort läßt sich mit Barth von verschiedenen Ausgangspunkten aus geben und ist doch immer die gleiche. Von der Naumann-Kritik her ist es das Neben- und Durcheinander von Absolutem und Relativem, welches das Absolute, es herabsetzend, in den Dienst des Relativen stellt, allem Aufwärts! und Empor! von der bloßen Natur zum Geist (göttlicher Bestimmung gemäß) entgegen. Von den gleichzeitigen Kriegspredigten her lautet die Antwort, daß die deutsche Behauptung nicht wahrhaben will, daß der Krieg als Gottesgericht in Gestalt eines Selbstgerichts der letzte Bußruf Gottes an das seiner Bestimmung und Erwählung untreu gewordene moderne Europa sei.<sup>211</sup> Die Konstruktion dieses Gedankens war mühsam genug, weil eigentlich gleich Sünde und Schuld ein in der Struktur der Barthschen Religionsphilosophie und Theologie kaum unterzubringender Gedanke. Warum war er ihm die Mühe und Schwierigkeit wert? muß man weiterfragen. Der Krieg als Gericht bestätigte den Abfall Europas von dem ihm vermachten und aufgetragenen apostolischen Christentum in ursprünglicher Reinheit und Kraft; bestätigte die immer schon geübte Kritik an der Halbheit des überkommenen kirchlichen Christentums, fortentwickelt zur Kritik der gesamten Kultur der modernen Welt.<sup>212</sup> Recht und Unschuld des deutschen Volkes widersprachen der Deutung des Kriegs als Gottesgericht über die gottlose Moderne und hoben diese Deutung auf. Mit dem Gericht aber ließ sich die Geschichte von der Rückkehr des Verlorenen Sohnes verbinden.<sup>213</sup> Im Brief am Rade war „Buße“ das bedeutsame offene Wort über die zukunftsweisende Geste des Briefs hinaus. Im Brief an Wilhelm Herrmann lautet der zukunftsweisende Anspruch, „daß wir gerade das Beste, was wir Ihnen verdanken, gegen Ihre jetzige Stimmung und Haltung geltend machen müssen“.<sup>214</sup> Die göttliche Berufung Europas zum Dienst am Evangelium steht auf dem Spiel;<sup>215</sup> in diesen Zusammenhang gehört schließlich Barths dritte Frage, die nach der Gemeinschaft der Christen unter Gott.

Der Brief vom 31. August 1914 an Martin Rade bezog sich auf die ersten Kriegsnummern der Christlichen Welt und das in „fromme Kriegsfertigkeit“ beschlossene „hoffnungslose Durcheinander“ von „Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlichem Glauben“.<sup>216</sup> Barth schrieb um der Ehre Gottes im Krieg willen, es ging um den Gottesbegriff: der erhabene (absolute) jenseitige (transzendente) Gott, dessen Wesen und Wille Liebe und Friede ist, darf mit der gottlosen Verirrung der Menschen auf der Erde in ihrer Politik nicht belastet werden. Die von Naumann her gegebene religiös-kulturkritische Darstellung und Deutung ist mit einem Bußruf,

<sup>210</sup> 115D

<sup>211</sup> Pred Nr 235; Pred 1914,430ff

<sup>212</sup> Pred 1914, 287ff; Nr 224 v 7.VI. u Hilfe-Rezension.

<sup>213</sup> Pred 1914,442CD

<sup>214</sup> 114A. Der Brief an Wilhelm Herrmann bringt damit Deutschland gegenüber eben das zum Ausdruck, wovon die Neutralitäts-Predigt Nr 236 v 30.VIII.1914 als Aufgabe der Schweiz in ihrer Neutralität gegenüber dem ganzen, von seinem Christentum, von Gott abgefallenen Europa gesprochen hatte (und anderntags verfaßte der Prediger Barth seinen Kriegsbrief an Rade).

<sup>215</sup> Ist einer neuen Zeit wegen die deutsche Unschuld der erste, so ist der zweite Stein des Anstoßes in diesem Krieg das nationale Kriegsgebet. Dieses widerspricht der Reinheit des Gottesbildes. Hinsichtlich beider Punkte ist bemerkenswert, wie wenig Barth mit Blick und Bewußtsein des Neutralen argumentiert, der auch von Befinden und Geschick anderer Völker weiß; Barth aus den Basler Nachrichten besonders über den Nachbarn Frankreich. Barth ist in seiner Teilnahme auf die Theologie, dh die Gottesfrage und (was Religion und Kultur betrifft) durch Troeltschs Soziallehren – im Gegensatz – auf Deutschland fixiert; vgl den Brief an Rade v 23.XI.1914 (120Df). – Ebd 120C über die Antwort Wilhelm Herrmanns.

<sup>216</sup> 96BC

nicht aber mit einer Zukunftsperspektive verbunden. Wilhelm Herrmann wird gleichfalls nicht für seine Person, vielmehr als ein Vertreter für vieles angeschrieben (an wen hätte der Pfarrer von Safenwil im Aargau sich sonst wenden können in Deutschland?). In Herrmann spricht Barth den deutschen Christen an, den Theologen, den Universitätsgelehrten, den Vertreter deutscher Kultur als Teil der europäischen, als Vertreter der alten Welt, wie sie geworden und nun dem Gericht sich unterzogen findet; der Welt, die auch die Welt des Briefschreibers ist, aus der er herkommt. Mit den alten Lehrern, selbst den befreundeten, ist gegenwärtig schwer zu verkehren, es hat sich plötzlich eine Kluft aufgetan, eine Kluft sogar zwischen dem Christentum beider.<sup>217</sup> Ein „merkwürdiges Gemisch von großer Dankbarkeit und völligem Gegensatz“ verbindet das Hüben und Drüben. In einigen Fragepunkten will der Briefsteller die obwaltenden Gegensatz zu formulieren suchen.<sup>218</sup> Die zweite Anfrage kommt mit dem Rade-Brief überein: Was soll inskünftig gelten, welche Gerechtigkeit? Am Ende kommt er auf die verwirrende Mischung von Dankbarkeit und Gegensatz zurück. Warum konnte es „keiner unserer verehrten deutschen Lehrer“ Romain Rolland gleichtun? Der deutsche Abfall in bloße Propaganda soll aber in Hochachtung und Dankbarkeit nicht beirren. „Nur dürfen wir vielleicht in aller Bescheidenheit die Hoffnung aussprechen, es möchte Ihnen auch *unsere* Haltung etwas mehr als bisher zum Problem werden, das nicht mit einer Handbewegung zu erledigen ist.“<sup>219</sup> Die neutralen Schweizer Schüler der einstigen deutschen Lehrer beharren auf einer über die entstandene Kluft hinweg bleibend bestehenden Verbindung; sind die Lehrer mit der ganzen Welt abgefallen, sie haben ihre Schüler behalten, die sie nun dankbar erinnern: „Legen Sie es mir nicht als Unbescheidenheit aus, verehrter Herr Professor, aber wir haben das Gefühl, daß wir gerade das Beste, was wir Ihnen verdanken, gegen Ihre jetzige Stimmung und Haltung geltend machen müssen.“<sup>220</sup> lautete einleitend die Begründung für den Brief. Innerlich gewährte Schweizer Neutralität hat auch den Beruf, den guten Teil des christlich-europäischen und deutschen Erbes zu wahren.

Barth dehnt seine in der Kritik an Safenwiler lauem, halbem Christentum wurzelnde Kulturkritik und nun Teil der Kriegspredigt auf Deutschland aus. Der Brief an Martin Rade vom 31. August und dieser Brief an Wilhelm Herrmann zwei Monate später sind Barths Kriegspredigten an Deutschland. In Rade bekommt Deutschland die Halbheit oder gottlose Doppelmoral vorgerechnet und wird zur Buße gerufen. In Herrmann erfährt es, obgleich die Kluft viel weiter und tiefer ist, als in dem Brief an Rade vorausgesetzt,<sup>221</sup> über die religiöse Kulturkritik in Anlehnung an Troeltsch hinaus den ebenso nachdrücklichen Hinweis auf „Calvin“ und die Erinnerung an ein altes, das eigentliche, das wahre Marburg, das es nie gegeben; allein, es war das Marburg, das als sein Marburger Schulerbe Barth in Marburg schon begonnen, in selbständiger Fortbildung sich anzueignen, dann mit über die Grenze bis nach Safenwil genommen, dort den Schweizer Religiösen Sozialismus amalgamiert und, fortarbeitend, erst im Frühsommer auf die Gottesfrage als den Kern gegründet, anhand des Troeltsch daraus eine Kulturkritik der gottlosen Moderne in der Schweiz und noch viel mehr der

<sup>217</sup> 113D.114A

<sup>218</sup> „Wir verehrten bis jetzt die Gründlichkeit und Sachlichkeit, vor allem den kritischen Sinn deutscher Wissenschaft. Haben sich diese Eigenschaften auch gegenüber dem Kriege bewährt? Ist es ein Zeichen von Gründlichkeit, wenn die deutschen Gelehrten, . . . usw.“ Dem gegenüber ist ein „Rückfall in die Unwissenschaftlichkeit“ zu konstatieren. (114CD) „Wir haben auf religiösem Gebiet besonders bei Ihnen, Herr Professor, und durch Sie bei den großen Meistern Luther, Kant, Schleiermacher . . . gelernt. In Ihrer Schule ist uns klar geworden usw. Nun aber usw.“ Diese zweite bloße Anfrage schließt mit einer rhetorisch fragenden Disjunktion. (115AB) Die dritte greift Herrmann persönlich an, weil er die beiden ersten Punkte betreffend Unterschriften gab, fragt aber, ganz von seiner Person absehend, nach der „Gemeinsamkeit der Schuld gegenüber dem Gerichte Gottes“, und dies im Interesse der „Gemeinschaft der Heiligen“ in der Zukunft. (115CD)

<sup>219</sup> 116AB

<sup>220</sup> 114AB. Gegen Schwöbel, BwR 32f (Einleitung).

<sup>221</sup> So Barth in dem Brief an Rade v 23.XI.1914 (119Df); er berief sich auf seit Anfang September verbesserte „quellenmäßige Kunde“ (119D) und hätte mündlichen (und schriftlichen) Austausch hinzufügen können.

gottlosen Moderne im deutschen Reich draußen entwickelt hatte. Barth schreibt an Wilhelm Herrmann so wenig wie an Rade in argumentativer Offenheit, vielmehr mit verdeckter Nötigung der Gedanken. Aber die verletzende Schärfe (und manche verdrehende Unterstellung) soll diesmal im Dienste zu wahrer und seitens Barths damit gewahrter Kontinuität stehen, wie er selber, der Zukunft zugewandt, über die Grenze hinweg erklärt. So weit ist der Religionsphilosoph und Theologe Karl Barth von einem durch den Ausbruch des großen europäischen Krieges veranlaßten völligen Bruch mit der philosophischen und theologischen Vergangenheit Marburgs und Deutschlands entfernt.<sup>222</sup>

§ 7 Barth an Rade unter dem 23.XI.1914<sup>223</sup> und weitere Verhandlungen bis zu Rades Besuch in den ersten Tagen des Jahres 1915

Einen Monat nach Erscheinen des Oktoberhefts der Neuen Wege kreuzte sich Mitte November ein Brief Rades an Barth<sup>224</sup> mit einem solchen Barths an Rade<sup>225</sup>. Rade hatte durch Herrmann von Barths zweitem Kriegsbrief unter dem 4. November erfahren; so verfolgte er den Plan, den eigenen Briefwechsel mit Barth in der Zeitschrift für Theologie und Kirche zu drucken – „vorausgesetzt immer, daß es Dir eine weitere Auseinandersetzung mit mir in der Zeitschrift für Theologie und Kirche noch lohnt“. Er forderte Barth zu einer Duplik auf, die er „ganz loyal verwerten“ wolle, und gedachte, auch Barths Brief an Herrmann irgendwie zur Geltung zu bringen.<sup>226</sup> Rade muß Herrmann dafür gewonnen haben, einmal angesprochen, die Diskussion fortzusetzen; was in größerer Öffentlichkeit nicht möglich war, wollte Rade (mit Herrmanns Zustimmung) innerkirchlich wagen. – Ganz anders Barth, der Herrmanns Antwort<sup>227</sup> noch nicht erhalten haben konnte. Er schrieb von sich aus, ein ganzes Weilchen, nachdem die Oktobernummer der Neuen Wege (mit seinem Brief vom 31. August und Rades Antwort unter dem 5. Oktober) erschienen war, und etliche Tage, nachdem er am 4. November Herrmann mit dem zweiten Kriegsbrief nach Marburg bedacht hatte, dem Brief mit den drei rhetorischen Zweifelsfragen. Der Brief an Rade vom 14. November zeigt Barth in seltsamer Rat- und Hilflosigkeit. Nach den beiden Manifesten deutet Barth einen Verzicht auf jede weitere Diskussion an und verweist auf Ragazens Artikel gegen Traub, worin „alles gründlicher und besser gesagt“ sei. „Und Ihr Eurerseits (Barth hatte eben zuvor seinen Brief an Herrmann erwähnt<sup>228</sup>) habt Euch auf das ‚Erlebnis‘ zurückgezogen und verbittet Euch damit weitere

<sup>222</sup> Über der Gottesfrage als Kern und Wurzel der allgemeinen Kulturkritik tritt für Barth die Frage von Krieg und Frieden (anders als für Ragaz) wie ebenso die soziale Frage zurück (letztere bleibt als bloße praktische Aufgabe bestehen, den Eintritt in die Partei eingeschlossen). Darum wurde dieser Brief als der andere zweier großer Kriegsbriefe Barths, mit denen er seine Safenwiler Kriegspredigt nach Deutschland überträgt, in dieser Untersuchung behandelt, mit Dank Schwöbel folgend (und dessen späte Rechtfertigung), der ihn ohne Begründung in den Briefwechsel mit Rade aufnahm: Des Zusammenhangs mit der vor dem Krieg begonnenen, aus der Gottesfrage hergeleiteten, auf den Troeltsch gegründeten (und darum so sehr an dem Naumann-Deutschland orientierten und auf das Naumann-Deutschland zielenden Kritik der Moderne und ihrer Kultur wegen) hat Schwöbel seinerzeit zurecht den Brief Barths an Wilhelm Herrmann vom 4.XI.1914 in den Barth-Rade-Briefwechsel aufgenommen. Ohne die Kenntnis auch dieses Briefs wäre der Zusammenhang einer seit dem Frühjahr 1914 entwickelten allgemeinen Kulturkritik der gottlosen Moderne wohl kaum zu erkennen gewesen.

<sup>223</sup> BwR 119C-122C(D)

<sup>224</sup> 117BC

<sup>225</sup> 117D-118C. Beide Briefe datieren v 14.XI.

<sup>226</sup> „Was Du an Herrmann geschrieben hast, brauchst Du nicht zu wiederholen.“ „Ich bin bereit dazu, Herrmann ist einverstanden.“

<sup>227</sup> Herrmann muß Barth unter dem 14.XI.1914 geantwortet haben. (Barth, GA III 3,95BC Anm 19; vgl BwR 117B.120C)

<sup>228</sup> Barth erweitert unter der Hand Rades Verfasserschaft, seine Antwort als die der reichsdeutschen Theologen sendend, zu einem Ihr. (Vgl BwTh I 18AB) Barth selber spricht beharrlich per „wir“.

Diskussion. Das wird das Beste sein, auch von unserer Seite aus gesehen.“<sup>229</sup> Die Schuld lag bei den Marburgern: „Jedenfalls müssen wir nach Eurem Verzicht auf die ‚Theorie‘ und Eurem Appell an das ‚Erlebnis‘ schweigen und hätten es vielleicht besser schon früher getan, weil dieser Ausgang vorauszusehen war.“<sup>230</sup> – Rade antwortete alsbald und gab diesmal seine Betroffenheit zu erkennen.<sup>231</sup> Die ungewohnte Äußerung von Enttäuschung veranlaßte Barth zu dem an Rade gerichteten Brief vom 23. November 1914,<sup>232</sup> der wohl kaum weniger denkwürdig ist als der Brief vom 31. August und als Antwort für Barth so bezeichnend wie Rades Antwort vom 5. (September) Oktober 1914 für diesen.

Der prophetische Anspruch des Predigers ist in Barths Brief vom 23. November, für den Augenblick wenigstens, verfliegen; Barth erklärt im ersten Drittel, warum er bereits auf „Auseinandersetzung“ und „Kontroverse“ in den Neuen Wegen lieber verzichtet hätte und nun auf Grund der persönlichen Erfahrung mit dem Gang der Dinge für seine Person keine Fortsetzung wünsche, sondern bis auf weiteres lieber schweige; die anderen zwei Drittel sind der näheren Ausführung der sachlichen Begründung dieses Wunsches gewidmet. – „Nun sind Mißverständnisse entstanden, die nicht bleiben dürfen.“<sup>233</sup> beginnt Barth seinen Brief. Dann schränkt er die Bedeutung seines Briefes vom 31. August ein und gesteht, dieser Brief habe „fast ausschließlich die Haltung der ‚Christlichen Welt‘“ betroffen, „aus der ich mir damals mein Bild von der geistigen Lage in Deutschland machte.“<sup>234</sup> Daß er damals ungenügend unterrichtet war, macht den Brief „in doppelter Hinsicht anfechtbar“, nämlich in Bezug auf die Sache wie hinsichtlich des Angeschriebenen. Ein Widerruf liegt trotzdem fern; im Gegenteil: Der Verfasser ging, weil nicht genügend unterrichtet, nicht weit, nicht tief genug. „Die ganze Tiefe des Gegensatzes ist darin lange nicht prinzipiell genug erfaßt, wie es auf Grund des ganzen Materials nötig gewesen wäre.“<sup>235</sup> Ist also sachlich dennoch nichts zurückzunehmen (der Gegensatz

<sup>229</sup> 117D. Forts: „Ihr und wir müßten jetzt *Heiliges* preisgeben, wenn wir weiter streiten würden. Wir können nun nur darauf warten, daß Gott selber entscheide, dh uns irgendwie davon überführe, daß er der ist, als den Ihr ihn jetzt anseht – oder umgekehrt – oder daß wir beide zu einer Wahrheit vordringen, die jetzt noch über uns beiden ist.“

<sup>230</sup> 118A. Als habe er sie nur flüchtig angesehen, entnimmt Barth in diesem Brief v 14.XI. Rades Antwort nichts als einen abstrakten Begriff des Erlebnisses, dem er ohne Anhalt und von sich aus einen ebenso abstrakten Begriff von Theorie als damit abgelehnt entgegensetzt. Ein „Manifest“ ist nicht auf „Diskussion“ und „Streiten“ angelegt. – Für Barths überraschende Resignation aus eingestandener Ratlosigkeit ist das Ergebnis einer Berner Konferenz der Religiös-Sozialen in Anschlag zu bringen, die zwei Tage zuvor, nämlich am 12. November, stattgefunden hatte. Ein Manifest stellte die Unvereinbarkeit von Krieg und Evangelium fest, es sollte für Ragaz den Beginn praktischer Friedensarbeit bedeuten (in Fortsetzung seiner mit dem ausgefallenen Kongreß verfolgten Absichten). Barth hatte an der Konferenz teilgenommen und konnte das Ergebnis so wenig in seinem Sinne finden wie eine weitere Anzahl Religiös-Sozialer. Für Mattmüller, der die Entwicklung detailliert schildert (II 46.206ff. Karl Barths Vater kommt als Redaktor des Manifests nicht in Frage, weil längst verstorben, 210AB), beginnt mit Ragazens Durchdringen auf dieser Konferenz die Auflösung der Schweizer Religiös-Sozialen Bewegung. Mattmüller zählt (207) drei Gruppen von Pfarrern und rechnet zu der dritten Gruppe jüngerer Pfarrer Karl Barth und Eduard Thurneysen; diese Gruppe wird des näheren dann geschildert 215ff. Was Barth und Thurneysen betrifft, s BwTh I 19A (Barth 5.XI.1914).20Cf (Thurneysen 24.XI.1914); Thurneysen dürfte Barths Meinung treffen, dieser aber auf einer genauen eigenen Formulierung bestehen.

<sup>231</sup> Rade an Barth, 18.XI.1914; 118D-119B. „Dein heutiger Brief hat mich doch recht traurig gemacht. Sich auf das Erlebnis zurückziehen – heißt das nicht: sich auf die Religion selbst zurückziehen? Ist Religion nicht Erlebnis? Und wenn nicht dieses, was ist sie wert? ‚Theorien – dies Wort nimmst Du nur im Trotz auf.“ (118D) „Nun willst Du schweigen, aber als der Überlegene. Wir sind die Irrenden, Verstockten.“ usw. (119A)

<sup>232</sup> BwR 119CD-122C(D)

<sup>233</sup> 119D

<sup>234</sup> 119D. Forts: „Von der übrigen deutschen Kultur- und Christenwelt hatte ich noch sehr wenig direkte quellenmäßige Kunde. Von Anfang September an sah ich dann regelmäßig auch andere deutsche Zeitungen und Zeitschriften.“ – Predigt Nr 237 wurde am 6. Sept gehalten.

<sup>235</sup> 119Df. Forts: „Wenn überhaupt im jetzigen Moment eine Aussprache möglich und nützlich war.“ – Den Gegensatz in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung, wie auf Grund des inzwischen zur Kenntnis gelangten Materials erfaßt, Marburg wissen zu lassen, dürfte ein tieferer Grund für den Brief an Wilhelm Herrmann v 4.XI.1914 gewesen sein, die übersandten Drucksachen mehr der Anlaß; dazwischen liegt der Wunsch, den Brief an Rade verbessert zu wiederholen.

vielmehr nur zu erweitern und zu vertiefen), so ergäbe zum zweiten, nämlich was die Person Rades betrifft, einen Grund, den aufgestellten Gegensatz anzufechten (dies allein ist Barth bereit zuzugestehen), daß Rade und dessen Äußerungen in der Christlichen Welt „sichtlich nicht der geeignete Ausgangspunkt zu einer solchen Auseinandersetzung“ über den (bereits damals auch ohne das ganze inzwischen vorliegende Material) festgestellten Gegensatz „in seiner ganzen Tiefe“ waren. Was Rade aus Briefen, die er erhielt, inzwischen mitteilte, zeigte Barth, daß Rade dem Barthschen „Wir“ und „Uns“ näher stand „als irgendein anderer Vertreter des deutschen Christentums“.<sup>236</sup> Wollte Barth deswegen „auf die Kontroverse in den Neuen Wegen lieber verzichten“, so nötigte jedoch eben Rade ihn durch die Art seiner Antwort zur Öffentlichkeit, die er, Barth, nicht gesucht, und er muß sich nun mit Ragaz zusammen von Paul Wernle widersprechen lassen.<sup>237</sup> Ähnlich, fürchtet Barth, scheine es ihm nun mit Herrmann zu gehen, beklagt sich Barth bei Rade: Auf „drei sehr persönlich gemeinte Fragen“ habe dieser ihm mit ein paar belanglosen Sätzen geantwortet. Sein, Karl Barths Brief an Herrmann werde indes (durch Rades Publikationsabsichten<sup>238</sup>) „zu einem weiteren öffentlichen Anklagedokument“.<sup>239</sup> Auf Grund dieser „persönlichen Erfahrungen“ wie aus dem „sachlichen Grund“, daß alle deutsche Lektüre ihn davon überzeugt habe, „daß augenblicklich nichts zu machen ist zwischen uns,“ wolle er vorerst lieber schweigen.<sup>240</sup> An dem festgestellten abgrundtiefen Gegensatz ist für Barth nicht zu rütteln, er steht (gleichsam apriorisch)<sup>241</sup> im Vordergrund und alles ansonsten Vorgebrachte verschwindet ihm gegenüber; er ist über jede Erörterung erhaben.<sup>242</sup>

Von da an ist der größere zweite Teil des Briefes der näheren Ausführung des Gegensatzes zu Deutschland gewidmet, des sachlichen Grundes dafür, „bis auf weiteres lieber zu *schweigen*“.<sup>243</sup> „Das Verhalten der deutschen Bildung und des deutschen Christentums ist für mich das erschütterndste Problem in diesem Kriege.“<sup>244</sup> Die Zusammengehörigkeit mit den Deutschen ist

<sup>236</sup> 120A. „Im Gefühl von dieser Sachlage (*und* aus anderen Gründen) wollte ich bekanntlich im September besonders auf die Kontroverse in den Neuen Wegen lieber verzichten. Ich wünschte schon damals meinen Brief heimlich ungeschrieben, weil mir von dem weiteren nichts Gutes ahnte.“ Dann habe sich die Sache dadurch kompliziert, daß Rade nicht ihm, Barth, sondern den Religiös-Sozialen überhaupt geantwortet habe. (120AB)

<sup>237</sup> Barth hatte in seinem Brief v 31. August zwischen einem Ich und dem Wir abgewechselt; nun wiederholt er: „Zu dieser öffentlichen Aussprache auf breiterer Front würde ich mich nie gestellt haben, wenn ich alles gewußt hätte, besonders aber: wie groß und tief und verwickelt der Gegensatz zwischen Deutschland und uns ist. Ich hoffte auf einen lehrreichen Privatbriefwechsel in aller Stille.“ (120BC) Nun stehe er neben Ragaz und werde mit diesem zusammen von Paul Wernle „nach seiner bekannten Methode zurückgewiesen“. (120C) – Damit tritt Barth von dem Wir, das er damals suchte, zurück und will rein privat und höchst persönlich geschrieben haben, wie er sogleich (120BC) auch von dem Brief an Wilhelm Herrmann behauptet.

<sup>238</sup> 117C; über Rades am 14. November geäußerte Absicht siehe oben.

<sup>239</sup> 120C. Forts: „Was mich, so ehrenvoll es für mich ist, beunruhigt.“

<sup>240</sup> 120D. „Das Wasser ist gar zu tief. Wir müssen warten. Ich wollte, ich hätte das schon am 31. August gemerkt. Jetzt ist es mir ganz klar.“

<sup>241</sup> Er entspricht ja dem Unterschied und Gegensatz von Göttlich und rein Menschlich-Weltlich.

<sup>242</sup> Darum Barth schon am 1.X.: „Du bist anders als die anderen, aber nur graduell anders.“ (101A).

<sup>243</sup> Nicht bereit, seinen Angriff und den Gegensatz einer Erörterung auszusetzen, ist Barth jedoch bereit, seinerseits die Antithese zu erläutern und zu erweitern.

<sup>244</sup> 120D. Forts: „An nichts ist mir die Katastrophe, die wir durchmachen, so deutlich geworden wie daran. Das wird mich für lange beschäftigen, wie es möglich war, daß die Deutschen auf einmal *so sein konnten* – die Deutschen, zu denen wir doch auch gehören und die uns eben unendlich viel mehr interessieren als die Engländer und Franzosen.“ (121A) Aller an Naumann und den Naumann-Deutschen geübten Kritik zum Trotz fragt Barth (zum ersten), warum die Deutschen (seines Begriffs) nicht diese Deutschen blieben; daneben und dazuhin einen Krieg zu führen begannen, durch dieses Beginnen nicht beeinträchtigt in ihrer (reinen) „geistigen Kultur“ (96AB). Barth ist (zum zweiten) im unanfechtbaren Kern seiner Bildung wie in seiner kulturkritischen Antithese zur Moderne nur allzusehr auf Deutschland fixiert. Ein Wir ihrer Neutralität bewußter Schweizer, auf das Rade Barth schon im Oktober hatte hinweisen wollen (109A), geht im Gegensatz zu den nun in den Krieg verstrickten reichsdeutschen evangelischen Christen samt ihrer Kultur unter. – Barth trauert um ein unbestimmt leuchtendes Idealbild Marburgs und der deutschen Kultur: vom wirklichen Marburg befand er sich von Anfang an zum ersten durch den nach Marburg mitgebrachten Kantianismus in Abstand; entfernte sich danach weiter davon durch seine selbständige Schülerschaft (Cohen-Herrmann-Schema, in Genf ausgebildet), und diese Entfernung konnte in Marburg (mangels Austauschs) nie bekannt und bewußt werden. Seine Fortentwicklung Marburgs fordert er als Restauration: „Was brauchen wir,

unterbrochen, vor allem aber: „das Verständnis und die Geistesgemeinschaft“ wollen sich nicht wiederherstellen lassen. Erscheint die entstandene Kluft von beiden Seiten her unüberwindlich, so braucht man nach den Schuldigen dennoch nicht zu fragen: Die vielfältigen Bemühungen des Briefstellers und seiner unbekanntes Geistesgenossen stoßen auf eine Mauer,<sup>245</sup> und von der reichsdeutschen Gegenseite gilt: „Ihr macht zuerst allerlei Versuche, uns von eurem Recht zu überzeugen, und wenn es nicht gelingt, erklärt ihr stolz: es kümmert uns wenig! ‚Wir sind, was wir sind.‘ Ein ontologischer<sup>246</sup> Schluß steht am Ende aller eurer Gespräche mit uns.“<sup>247</sup>

An diesem Punkt seiner Erklärungen kommt Barth auf Rades Antwort zu sprechen: „Ein ontologischer Schluß steht am Ende aller eurer Gespräche mit uns. Auch Deines Gesprächs mit mir,<sup>248</sup> so unverdient freundlich im Ton Du zu mir geredet hast. Du gehst im Grunde ja gar nicht ein auf das, was ich Dir geschrieben. Der Nerv Deiner Antwort ist doch wohl S 435f.<sup>249</sup> Du sagst uns, daß Ihr jetzt etwas *erlebt* und daß Ihr in diesem *Erlebnis* den *Willen Gottes* erkennt, und dieser Wille Gottes heißt *Krieg*. Das ist doch wohl Ontologie.“<sup>250</sup> „Ontologie“ stellt Rades Antwort den unbekanntes Versuchen des Gesprächs (und Rades schon am 31. August kritisierte Position) gleich, vom deutschem Recht zu überzeugen und im Falle des Mißlingens, davon unbeeindruckt, auf der Befindlichkeit zu beharren oder wie Rade in seiner Antwort (nach Barth) im Erleben des Krieges den Willen Gottes zu erkennen. Vielmehr ist Rades Ontologie schlimmer als eine schlechte Philosophie, Barth muß sich korrigieren: „Nein, das ist eine *Religion*, ein unmittelbares Gewißwerden. Und eben darum ziehe ich mich davor zurück, mag ich dagegen zum mindesten keinen öffentlichen Streit mehr führen.“<sup>251</sup> Womit soll Barth Rade in seinem Brief vom 14. November verletzt haben? „Im Gegenteil, ich wollte nicht öffentlich sagen, was ich nun (wie Ragaz contra Traub . . .) hätte sagen *müssen*, daß ich das S 435 beschriebene Erlebnis wohl als Wotan- oder Deboraherlebnis, aber nicht als religiöses Erlebnis im christlichen Sinne anerkennen könnte.“<sup>252</sup> Barth bittet Rade um Verzeihung, und entschuldigende

---

damit solche Katastrophen (wie der ausgebrochene Krieg) nicht wiederkommen? Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“ (III 3,114AB; 14.II.1915, um die prägnanteste Formulierung zu wählen) Barth trauert zum andern um ein Marburg und eine deutsche Kultur, die vom Krieg ergriffen wurden, statt sich damit zu begnügen, daß er allein davon Abstand nahm und nur sich darüber erhaben zeigte. Barth trauert zum dritten um ein Marburg und eine deutsche Kultur, die er zuletzt anhand Naumanns (respektive des Troeltsch) selber der Kritik unterzogen hatte – vom Standpunkt jener von ihm entwickelten Reinheit aus.

<sup>245</sup> 121AB. „Aber nun kommt das Schwierige: wir meinen das Verständnis und die Geistesgemeinschaft müsse sich wiederherstellen zu lassen, wir schreiben euch, fragen euch, möchten uns mit euch besprechen. Und die Antwort? Ihr steht da *wie eine Mauer*. Ihr versteht gar nicht, was uns an euch auf einmal so problematisch geworden ist, daß wir nicht mehr mit euch gehen können.“

<sup>246</sup> Dies „ontologisch, Ontologie“ dürfte keine Parallele haben bei Barth, ist jedenfalls ungewöhnlich.

<sup>247</sup> 121B. Auf welche „Gespräche“ könnte Barth sich beziehen? mag man immerhin fragen. Außer Rades Antwort könnte Karl Barth damit allenfalls die mündlichen Verhandlungen seines Bruders Peter mit Marburger Vertretern bei dem Besuch in Marburg Mitte September meinen.

<sup>248</sup> Dh Rades (schriftliche, sogar gedruckte!) Antwort v 5.X. auf Barths Brief v 31.VIII.

<sup>249</sup> Dies entspricht BwR 109A-110A: Rades Beschreibung von Erlebnis und Erfahrung des Kriegsausbruchs im deutschen Volk. Barth bestimmt es als den „Nerv“, weswegen Rade „im Grunde“ nicht auf ihn eingeht.

<sup>250</sup> 121B. In dem von Barth bezeichneten Abschnitt wird Gott nicht genannt; dies geschieht erst ab 110A. – Oder: Barth kennt nur einen Willen des Deus revelatus, keinen Willen eines Deus absconditus, der, warum immer, ein Unglück verhängt. S die Forts bis Anm 261.

<sup>251</sup> 121BC; vgl zum Folgenden 115B.

<sup>252</sup> 121C; vgl Anm 254. Forts: „(Ich schrieb an Herrmann etwas Derartiges, weil ich speziell von ihm wissen wollte, wie er über diese Argumentation aus dem Erlebnis denke.) So etwas sagt man sich doch nicht gedruckt, wenn es nicht (wie im Fall Ragaz contra Traub) sein muß. Verzeih mir bitte, wenn ich Dir nun trotzdem weh getan habe.“ Der folgende Satz verdeutlicht, wie Barth Rades Antwort v (5.X. unter dem Datum des) 5.IX. aufnahm, dh wie wenig er damit anzufangen wußte: „Ich wollte wirklich nur sagen: wenn eure Stellung unseren Anfragen gegenüber die ist, daß ihr euch unter Absehen von einem eigentlichen sachlichen Eingehen konzentriert auf euer Erlebnis als solches – dann müssen wir eben schweigen.“ (121D) Und noch einmal kommt Barth auf seinen abweisenden Brief v 14.XI. zurück, als hätte Rade (am 5.X.) unter dem 5.IX. polemisch geantwortet: „ ‚Erlebnis contra Theorie‘ – ich hätte diese Zuspitzung *Dir* gegenüber nicht anwenden sollen, da Du uns ja auch ein ‚Erleben‘ auf unsere Weise zubilligst. Aber was hat die ganze Betonung des ‚Erlebens‘ in einer Polemik für einen Sinn, wenn nicht den, den

Richtigstellungen setzen den Brief noch ein Stück fort, bis er mit der Hoffnung auf mündliche Aussprache im Frühling schließt, als ob eine solche besser gelingen müsse.<sup>253</sup> – Der Herrmann gegenüber behauptete Stolz, das Gute des gemeinsamen Erbes unversehrte bewahrt zu haben und das Gegenüber in seinem Abfall daran erinnern zu können, ist im Augenblick verflogen<sup>254</sup> und allein der Vorwurf des Abfalls geblieben; dafür Retirade mit persönlichen Entschuldigungen unter Beharren auf dem Recht des behaupteten Gegensatzes.<sup>255</sup>

Die Unfähigkeit, vielmehr Unwilligkeit Barths, Rade zu verstehen ist so offenkundig wie, daß er unter der eigenen Unbeweglichkeit in der Konfrontation selber zu leiden hatte. Geblieben ist in allem Ungeschick die Anhänglichkeit an die Marburger Autorität über die bewußt gewordene und hartnäckig festgehaltene Distanz hinweg. Gleichwohl, wie hat nach den Andeutungen im obigen Brief Barth Rades unter dem 5. September gegebene Antwort vom 5. Oktober gelesen, verstanden und beurteilt? Barth bezieht sich seiner Stellenangabe nach auf Rades Beschreibung von Erlebnis und Erfahrung des Kriegsausbruchs im deutschen Volk, in der Gottes nicht gedacht wird. Barth entnimmt dieser Beschreibung Rades in seiner Antwort vom 5. Oktober ein Erlebnis überhaupt, ohne Theorie, ohne aner kennenswerte Theologie.<sup>256</sup> In diesem Erlebnis erkenne Rade den Willen Gottes, der eben auf Krieg lautet. Schon Barths Brief vom 31. August gipfelt darin, daß beide Seiten den Willen Gottes aus dem Wirklichen erkennen wollen, dies aber auf entgegengesetzte Weise tun.<sup>257</sup> Die Frage lautete damals, ob der Wille Gottes aus der Providentia Dei, die die Welt regiert und zu ihrem Ziele führt, zu erkennen sei oder aus der confusio hominum, der Torheit der Menschen und der Verwirrung, welche sie stiften. Nach Rade und der Christlichen Welt lebe der Christ nicht mehr unter den Bedingungen der apostolischen Zeit; er erkennt den Willen Gottes nach dem neuesten Testament aus der Wirklichkeit der confusio hominum, dem Krieg. Das heißt, daß Barth am 23. November Rades Antwort vom 5. (September, vielmehr) Oktober las, verstand und ebenso verurteilte, wie er am 31. August die Religion Rades und der Christlichen Welt als (dergleichen wie) lutherische Wotans- und Deborah-Religion entlarvt zu haben meinte.<sup>258</sup>

Barth beschwert sich, daß Rade in seiner Antwort nicht auf ihn eingegangen sei.<sup>259</sup> Verbindet Barth aber die Erwähnung Gottes mit jener Schilderung, auf die er sich bezieht, so statuiert er den folgenden Abschnitt Rades über Gott und den Krieg trotz der Nennung Schaedelins nicht als das vermißte „eigentliche sachliche Eingehen“<sup>260</sup>, die besondere, ihm gegebene theologische Antwort (oder den Versuch einer solchen), die auch (für Deutschland wenigstens in dessen Erleben des großen Unglücks) den Vorwurf des religiösen Ärgernisses, den die ersten Kriegsnummern der Christlichen Welt bedeuten sollen, bedenkt und zurückweist.<sup>261</sup>

---

Gegner als den Theoretiker hinzustellen? der Studierstübensprüche tut, während der andere in der Wirklichkeit steht. Ich habe das Gefühl, ihr betrachtet uns als das.“ (121D)

<sup>253</sup> Im Frühjahr sollte Karl Barths Bruder Peter Rades Tochter Helene heiraten. Über die Veröffentlichung des gehabten Briefwechsels in der ZThK möge Rade befinden; Warten käme der Reife zugute; am Ende unterblieb eine weitere Veröffentlichung.

<sup>254</sup> Oben wurde III 3,114AB aus dem Februar 1915 zit. Die Aussicht dort fehlt hier, vielleicht des Naumannischen Zusammenhangs wegen.

<sup>255</sup> Ein Brief mit selten viel „Ich“. Das „Wir“ und „Uns“ ist schwer zu bestimmen; es ist hauptsächlich das der neutralen Schweiz, und zwar das ihres religiös-sozialen (ragazischen) Teils, der zum deutschen Gegenüber im bisher geführten Gespräch in der eingenommenen Position kritischer Distanz verharrt.

<sup>256</sup> Vgl 117Df am 14.XI.

<sup>257</sup> 97Cf

<sup>258</sup> Daß Rade sich auf Jesus berief, nützte ihm gar nichts.

<sup>259</sup> 121B

<sup>260</sup> 121D. Der Spielraum dafür, was Barth als solches ansehen konnte, ist ohne Zweifel eng, vor allem, wo er sich im Gegensatz sah.

<sup>261</sup> Eigentlich war auch nicht zu überlesen, daß Rade auf die „deutsche Gottesvorstellung“ einging (110C; vgl „das Deutsch-Religiöse“ 96C) sowie auf die konfessionelle Zuweisung (110CD). Doch war vollends die von Rade im dritten Abschnitt zuerkannte Freiheit in Selbstbescheidung Barth zutiefst fremd.

Barth räumt am 23. November Rade ein, daß er die „Zuspitzung“ „Erlebnis contra Theorie“ Rade gegenüber nicht hätte anwenden sollen, „da Du uns ja auch ein ‚Erleben‘ auf unsere Weise zubilligst“.<sup>262</sup> Es ist höchst merkwürdig und nachdenkenswert, daß Barth alles, womit Rade ihn auf die Position des Neutralen hinwies, sehr wohl gelesen hat und doch nichts damit anzufangen weiß. Ja, Barth selber kann sich gegen den deutschen Propaganda-Feldzug damit wehren, daß man in der Schweiz über Deutschland ohnedies gut unterrichtet sei und, anders als in Deutschland, auch über Frankreich. Aber er vermag, zum Beispiel Rades deutschem Standpunkt gegenüber oder in der ihn so beschäftigenden Frage des Kriegsgebotes, kein Argument daraus zu machen und vermag erst recht nicht, Rades Anregung aufzugreifen und fruchtbar zu machen. Zwei Gründe liegen auf der Hand: Barths Augenmerk ist, zuletzt durch die Auseinandersetzung mit Naumann im Zusammenhang des geplanten Basler Kongresses, wie gebannt antithetisch auf Deutschland festgelegt.<sup>263</sup> Ferner denkt Barth Volk und Völkerwelt nicht politisch, sondern vom Alten Testament aus. Ansonsten besitzt er, obwohl scharfer und teilnahmsvoller Beobachter, auch für die (von innen her zu bewältigende) soziale und politische Welt als Theologe nur wenige abstrakte Begriffe und Prinzipien, nicht viele mehr über Liebe (bis zur Selbstverleugnung) und Brüderlichkeit als das Gesetz des Reiches Gottes und darum auch der Welt hinaus. Ein dritter und letzter Grund ist, daß Barth im Gegensatz zu Rade außerstande ist, Pluralität zu denken und ein Recht des voneinander Abweichenden zu statuieren, Vergleich und achtungsvolle Suche nach Einheit in Frieden und Freiheit als Aufgabe des Lebens zu sehen;<sup>264</sup> es gilt in jedem Augenblick allein der Standpunkt Gottes, des Absoluten; die auf Unterwerfung dringende Entgegensetzung.

Auf diesen Brief Barths vom 23.XI. antwortete Rade am 10.XII. mit einer freundlichen Karte,<sup>265</sup> in der er auf den Jahresanfang 1915 ein Treffen in Basel vorschlug, weswegen er bereits den Bruder Peter angeschrieben habe. Barth war durch die freundliche Antwort erleichtert,<sup>266</sup> allein daß er mit einer ausführlichen Schilderung der Konstellation der Personen und Parteien in der Schweiz<sup>267</sup> Abänderungen des Plans begründete.<sup>268</sup>

---

<sup>262</sup> 121D

<sup>263</sup> Mattmüller wundert sich über das Gleiche bei Ragaz. (II 205; vgl 212)

<sup>264</sup> Oder: Barth ist nur in wenigen Augenblicken und für kurze Zeit willens und imstande dazu: BwR 118A; Barth an Rade unter dem 14.XI.1914.

<sup>265</sup> 123AB. „Auf Deinen lieben Brief möchte ich Dir mündlich antworten.“ Gegen Ende: „Aber in Deinem letzten Brief nimmst Du doch einiges zu schwer.“

<sup>266</sup> An Rade unter dem 14.XII. (123BC-125BC(126A)) „Ich bin sehr froh über Deine Karte, denn da ich, wie man mir von allen Seiten sagt, unbewußt immer so schrecklich scharf schreibe, fürchtete ich bereits, ich könnte durch meinen letzten Brief die Sache noch mehr verfahren haben.“ (123BC)

<sup>267</sup> „Wernle ist lutherischer als Du . . .“ (123D) „Ebenso gibt es in der Schweiz dutzenderweise Leute wie Herrn [E]Schmid in Balsthal, die Euch . . . versichern, daß weite Kreise in der deutschen Schweiz die Engländer verabscheuen und die Russen fürchten.“ (124A) Für ein Treffen, „wo *wir* Dich im kleinsten Kreis unter uns haben, wo klare Positionen einander gegenüberstehen,“ nennt Barth Ragaz, Hans Bader, Thurneysen, Albert Schädelin, Karl von Greyerz, „womöglich einige Welschschweizer“; (124B) zuvor erwähnt als „*welsch*-schweizerische Religiös-Soziale“, „deren Haltung, wie man sie auch beurteile, prinzipiell wichtiger ist für Dich als die der Basler (Wernle, (Gustav) Benz etc)“ (123CD). „Unsere Positiven, Vermittler und Reformer denken wohl alle ziemlich gleichmäßig wie [E]Schmid, in der französischen Schweiz gehen die Sympathien ebenso gleichmäßig auf die Entente-Seite. Mit beiden (Sympathien) verbindet sich dann eine intensive Pflege eines religiös gefärbten Schweizerpatriotismus. Wernle hat nur diesem *sensus communis* den theologischen Ausdruck gegeben. Daneben dann, ziemlich vereinzelt und in den Pfarrerkreisen von der Seite angesehen (wenigstens in der deutschen Schweiz) unsere religiös-soziale Gruppe.“ (124C) Hierzu sei nochmals auch an Mamü II 206ff erinnert. – Warum Paul Schweizer, Freisinnig – positiv – religiös-sozial, 1972, unergiebig ist, erklärt der Titel als Basler Diss: „Alexander Schweizers und Alois Emanuel Biedermanns Theologie im Rahmen der Zürcher Richtungsbewegung des 19. Jahrhunderts“

<sup>268</sup> Über den Verlauf des Treffens am Anfang Januar 1915 kurz Pred 1915,12 Anm 1 (Danach währte Rades Besuch vom 3. – 5.I.). Der Graben war damit weder in persönlicher noch in sachlicher Hinsicht geschlossen, wie Barths Brief an Thurneysen v 20.I.1915 zu erkennen gibt. (BwTh I 25CD) Die Rolle des Troeltsch für beide Seiten

In einem Brief zu Weihnachten 1914 versuchte Karl Barth der künftigen Schwägerin, die, in die Schweiz übersiedelnd, den Sprung über den Graben tun sollte, diesen durch eine Erklärung des Gegensatzes zwischen den beiden Familien zu erleichtern (Mutter Rade war überdies eine Schwester Friedrich Naumanns).<sup>269</sup> „Wir hatten wohl alle *vor* dem Kriege nicht gedacht, daß die Meinungen und Empfindungen der beiden Familien so weit auseinandergehen könnten, wie es jetzt der Fall war und ist.“<sup>270</sup> Barth versichert zunächst, daß dies ihn für seine Person bedrücke;<sup>271</sup> aber er kann es nicht verstehen, daß, wie er die große Frage mit Bezug auf einen Brief aus Deutschland in die Worte einer eigenen oder fremden Abbeviatur faßt, „Deutschlands Macht der Weg zum Reiche Gottes“ sein soll. Sein Widerspruch beginnt bei den ersten Anfängen und Voraussetzungen solchen Denkens: „Da wird fortgesetzt etwas mit Gott, Gotteserfahrung, Gotteswillen begründet, was ich mit dem Gegenteil von Gott in Verbindung setzen muß, wenn ich nicht allen klaren Inhalt des Wortes ‚Gott‘ preisgeben soll.“<sup>272</sup> Barth fährt fort: „Und dann muß ich eben doch meinen eigenen anderen Weg gehen.“<sup>273</sup> Er legt den eigenen anderen Weg dar, indem er von der Predigt berichtet, die er am Morgen dieses vierten Adventssonntags gehalten: Es scheint nur so, als rede Gott in zweierlei Sprachen zu uns; Gott redet nur die Sprache der Liebe, der Ruf: Krieg! ist in Wirklichkeit unser Mißverständnis.<sup>274</sup> Barth spricht noch für sich allein, als er die Predigt über Bethmann Hollweg und Harnack erwähnt,<sup>275</sup> dann geht er mit der Erwähnung Traubs, dem Ragaz so beneidenswert gut widersprochen hat, auch in diesem Brief zum Wir über. „Das ist mißlich zwischen uns, daß ‚wir‘ gerade da, wo ‚eure‘ intimsten, heiligsten Empfindungen anfangen, den schärfsten Protest einlegen müßten. Und ‚ihr‘ umgekehrt gleitet über das, was ‚uns‘ das Intimste, Heiligste ist,

---

beleuchtet die Bemerkung, die Rade an einem der Abende als Gast Barths gegen diesen über die Religiös-Sozialen machte: „Ihr steht ja längst alle abgemalt im Troeltsch!“ (ebd)

<sup>269</sup> Barth an Helene Rade am 20.XII.1914; BwR 126C-129A(D). „Du weißt nun, was Du tust, wenn Du Schweizerin und Peters Frau wirst.“ (127A)

<sup>270</sup> 127A. „Denn zwischen der Welt, in der Dein Onkel Naumann jetzt lebt (ich sehe auch die ‚Hilfe‘ öfters) und der unsrigen ist eine Versöhnung vollends unmöglich.“ (127B)

<sup>271</sup> „Ihr mögt uns glauben, daß wir es nicht leicht nehmen mit dem Problem, daß wir uns jetzt zu einer solchen Wolke von klugen, geistreichen und frommen Menschen in schwersten Widerspruch setzen. Es drückt mich fort und fort schwer, und ich frage und prüfe mich immer wieder: sollten sie *doch* recht haben, sie alle, die uns jetzt verkündigen, daß Deutschlands Macht der Weg zum Reiche Gottes ist?“ (127B) „Ich suche mich hineinzudenken, so gut ich kann, aber es *geht* nicht, ich bleibe schon bei den Anfängen, bei den ersten Prinzipien stecken, kann nicht mit.“ (127BC)

<sup>272</sup> 127C. Die in den beiden Zitaten beschlossene Auffassung der großen Frage der Gegenwart ist die ureigene Barths: Suchen die einen das Absolute im Zeitlichen, Relativen, so halten die anderen das Absolute, Ewige bei sich rein und wissen es zu unterscheiden vom Zeitlichen und Relativen, ja diesem entgegengesetzt.

<sup>273</sup> 127C. Ehe Barth von der eigenen Predigt am Vormittag berichtet, erzählt er zwischendurch von deutscher Lektüre: „Denk wie es mir jetzt geht mit der deutschen Tagesliteratur: ich lese viel lieber die Kriegsaufsätze und Gedichte der Profanschriftsteller, wo einem das Menschliche unverhüllt entgegentritt in seiner Größe und in seiner Tragik – als das, was die deutschen *Theologen* schreiben. Die deutschen Kriegsberichte und Feldpostbriefe oder auch die Darlegungen der deutschen weltlichen Historiker nehme ich mit großer Anteilnahme entgegen, aber schrecklich wird es mit zu Mute, wenn die Theologen kommen und das alles nun religiös verklären wollen mit ihrer furchtbar gewandten Dialektik. *Da* regt sich aller Widerspruch in mir, und *da* wird es mir dann immer wieder sonnenklar: ich darf nicht ‚deutsch‘ empfinden, so nahe es mir läge.“ (127Df) Zur Not Hindenburg, aber nicht Traub. (128AB) – Als sei dies die gegebene Alternative und Rade wie Traub. – An zeitlichen Fragen hängen auch die Welschschweizer, die Frankreich zuneigen. (128B) – Der allein zu gehende eigene Weg: Das Profane, Historische, vergängliche Weltliche müßte auf das Absolute bezogen werden; darüber aber geht, daß alles Zeitliche vom Ewigen ferngehalten werde.

<sup>274</sup> 127CD über Pred Nr 251. „Die Worte der Liebe Gottes verkehren sich in unseren Herzen und Ohren in Furcht und Haß, und daraus entsteht die sog. ‚Wirklichkeit‘ mit allem ihrem Elend. Die Weihnacht ist die *eine* wahre Meinung Gottes gegen uns, recht hören lernen ist die Erlösung.“

<sup>275</sup> 128A; Nr 243 v 25.X.1914. „Du kannst Dir ja vorstellen, was drinnen stand. Von da aus ist uns dann auch Traub eine der widerwärtigsten Erscheinungen in diesem Krieg.“ „Mit Traub und seinem ‚Schicksal‘ bin ich fertig. . . *Da* ist das Schwierigste an dem Gegensatz zwischen ‚euch‘ und ‚uns‘. Unsere Welschschweizer streiten mit euch um die politischen und militärischen Fragen – die sind uns nicht so wichtig. Aber das ist mißlich zwischen uns, . . .“ (128AB)

hinweg als über Träume, die in solch eiserner Gotteszeit natürlich gar nicht in Betracht kommen. An der verschiedenen Beurteilung Traubs kommt das nun zum Vorschein.<sup>276</sup> Wie schwer ist es derzeit, sich zu verständigen: Mit Reden tut man sich weh, Schweigen schafft Kälte. So bleibt das Warten auf die Stunde, „wo man einander wieder versteht“.<sup>277</sup>

§ 8 Barth an Rade am 19.VI.1915 in Antwort auf Rades Andacht „Kein Moratorium des Christenglaubens“<sup>278</sup> – nebst einer Anmerkung zur Kontinuität in Karl Barths Theologie

Als in der Vorbereitung des internationalen Kongresses für soziales Christentum in Basel sich große Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Schweizer Religiös-Sozialen und den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen abzeichneten, übernahm es Rade, durch Vorstellung des Schweizer Religiösen Sozialismus vorweg eine Diskussion anzuregen und eine Verständigung vorzubereiten. Diese Verständigungsbemühung setzte Rade unbeirrt fort, als Barths Kriegsbriefe in Marburg eintrafen. Begegnung der Personen und Aussprache brachten nicht weiter als die schriftliche Verhandlung. Nach einem letzten schriftlichen „Verständigungsversuch“ im Frühsommer 1915 gab Rade sein Bemühen offenbar auf, obgleich dieser Versuch sogar von Barth ausgegangen war.

Bei unveränderter Sachlage im ganzen druckte Rade im Mai 1915 in der Christlichen Welt, ohne den Namen des Autors zu nennen, den Artikel eines Frontsoldaten.<sup>279</sup> Den Soldaten werde als Ausnahme im Interesse der Allgemeinheit das individuell Böse als Pflicht zugemutet und der einzelne opfere seine Moralität in dem großen sittlichen Gesamtwillen. „Wir bitten aber die Kirche, daß sie das Moratorium des kirchlichen Christentums, das für Hunderttausende von Männern de facto eingetreten ist, de iure anerkennt.“ Dann könnten nach dem Kriege diese Männer, mit anderen Herzen freilich, zum Christentum zurückkehren und ihre Sehnsucht nach Entsöhnung und Humanität zu Jesus zurücktragen.<sup>280</sup> Rade antwortete in Gestalt einer Andacht über Röm 7,24f unter der Überschrift „Kein Moratorium des Christenglaubens“<sup>281</sup>. Als

<sup>276</sup> 128BC. Forts: „(kommt das nun zum Vorschein:) *euch* ist er der Kriegsprediger von ... *uns* ist er *die* unmögliche Gestalt!“

<sup>277</sup> 128C

<sup>278</sup> BwR 132BC-134D(135C). Vgl zu diesem Ende des Briefwechsels Barths an die Geschichte vom reichen Jüngling geknüpfte Predigt Nr 241 v 11.X.1914.

<sup>279</sup> S 131f u Anm 2. CW 29(1915), Sp 400-405; Nr 20 v 20.V.

<sup>280</sup> Der Artikel des Unbekannten verhandelte nicht mehr, daß über Europa unversehens ein Weltkrieg hereingebrochen, Deutschland in den Krieg verwickelt (und seine wehrfähigen Männer so gut als Soldaten in die Pflicht genommen wie die der neutralen Schweiz), Gegenstand der Kriegspredigten Barths und in den beiden Kriegsbriefen Barths als schwerste christliche Anklage, die sich denken ließ (Verrat des Glaubens) und ernstester Bußruf Marburg und Deutschland vorgehalten; und solches war unverändert (Barths Vorwurf, die deutsche politische Unschuld zu behaupten sei Gottlosigkeit, wie Rades Bekenntnis, die Last des Deus absconditus sei allein mit Jesus zu tragen, eingeschlossen) Gegenstand des bisherigen Briefwechsels gewesen; diese Fragen alle und damit den Briefwechsel berührte der Beitrag des unbekanntes Verfassers nicht. Der Krieg, der im Gang, und die eigene Pflicht als Soldat sind unbesprochene Voraussetzung des Artikels. Der ausgesprochene Widersinn des Krieges und die erkannte Gewissenslast dürften es gewesen sein, die Rades Einverständnis fanden und ihn den Beitrag zum Druck annehmen ließen.

<sup>281</sup> CW 29(1915) Sp 473-475; Nr 24. Nach BwR 135 Anm 4 schrieb Rade ua: „*Wir sind durch unsere Natur tief verstrickt in eine Welt, die wir nicht billigen.* Wir nehmen an ihr teil und bejahen sie. Wir können nicht anders. Und das ist nun eben *unser Leib*, unser Todesleib.“ „Da zerreißt der Krieg dies raffinierte Kulturgewebe, und mit Schrecken sehen wir die Welt um uns her, wie sie ist.“ „Um *nun* zu sagen und einzusehen, daß wir für *diese* Wirklichkeit Jesus, seine Reinheit, seine Liebe und seinen heiligen Zorn nicht brauchen können? Dann fahre hin, Jesus. Fahre hin, Christentum. Nein gerade in dieser unverhüllten Wirklichkeit steht Jesus, geht er uns nun auf, muß er uns – mitten in allem Höllengraus – erst recht offenbar, notwendig, lieb, Erlöser werden, wenn er uns überhaupt etwas sein soll.“ „Wie wir daheim nicht aufhören zu beten: ‚Vergib uns unsre Schuld! Dein Reich komme!‘ so im Krieg, und wie uns hier die Erfahrung der emporziehenden Gnade herausreißt aus der Angst, was denn eigentlich werden soll aus uns und aus dieser Welt, so im Kriege.“ In der gegebenen Lage der Dinge gibt Rade dem Soldaten

Gegengabe für einen Artikel Barths sandte Rade ein Exemplar seiner Andacht nach Safenwil. „Ich meine, Du müßtest daraus sehen, wie es unsreiner mit Gott und dem Kriege nicht weniger ernst nimmt als Ihr.“<sup>282</sup>

Als Rades Andacht bei Barth eintraf, antwortete dieser noch am selben Tage.<sup>283</sup> Schon aus dem Artikel von der Front hätten sie die Töne vernommen, auf die sie so lange vergeblich gewartet.<sup>284</sup> „In Deinem Artikel wird nun alles so ehrlich und unmittelbar. Ich kann mich einfach nur freuen, wie nahe wir uns jetzt auf einmal gekommen sind.“<sup>285</sup> Rade stelle „Gesichtspunkte auf, die, wenn sie durchgeführt, prinzipiell genommen werden, eine entscheidende Wendung bedeuten müssen.“<sup>286</sup> Barth entdeckt „etwas radikal Neues . . . innerhalb der religiösen Gedanken“, die Rade „seit dem Krieg in der Christlichen Welt und sonst geäußert. Auf *diesem* Boden müssen und werden wir uns früher oder später begegnen.“ Rade werde „nun von diesen Gedanken aus sicher auch besser verstehen, in welcher Richtung unser *Suchen* und Streben geht („unser“, der Schweizer Religiös-Sozialen, für die Barth immer noch meint sprechen zu können). Der Krieg offenbart, was schon vorher und sonst war: die Gottlosigkeit und Bosheit, in der wir drin stecken, ein Ganzes, eine Welt, *die wir nicht billigen und die wir doch bejahen*. Mitten in dieser Welt, mitten im Krieg Jesus als der Erlöser. Das ist ein Teil der Grund- und Kerngedanken, um die *wir* uns jetzt ohne Aufhören bewegen möchten. Wenn es auch bei Dir *Grundgedanken* sind, sind wir weithin einig.“<sup>287</sup> Mit zwei Fragen versucht Barth sich zu versichern, daß die erhoffte Einheit tatsächlich seines Sinnes sei.

---

den Rat, seine Gewissenslast mit Jesus zu tragen, im gleichen Sinne, wie Rade in seiner Antwort an Barth erklärt hatte, den Deus absconditus, der den Krieg zugeschickt, mit Jesus zu tragen.

<sup>282</sup> 131D; Rade im Begleitbrief v 8.VI.1915.

<sup>283</sup> Barth an Rade am 19.VI.1915; 132C-134D(135C). – Nach dem erfolglosen Besuch Rades in der Schweiz Anfang Januar 1915 hatte Karl Barth den eigenen Besuch in Marburg Anfang April (anlässlich der Hochzeit des Bruders Peter) absichtlich kurz gehalten und war mit Thurneysen sofort nach Boll zu Blumhardt weitergereist. – Ende April hatte Barth in Seon über „Christus und die Sozialdemokraten“ gesprochen; es war der Vortrag, der, Gottesbild und die Gestalt Jesu als des Christus betreffend, zuerst den starken Einfluß Kutters nicht verkennen läßt. (Barth hatte bemerkt, daß das radikale Christentum nicht mehr das der apostolischen Urzeit sein konnte als das Reich Gottes auf Erden (so noch im Zofinger Vortrag vom Februar 1915), sondern im Anfang der neuen Welt bestehen mußte, wie diese der Inhalt des Lebens Jesu als des gotteinen Christus, ihres Offenbarers aus dem Himmel gewesen. (Es ist die Zeit des Glocke-Artikels über Frieden. Nach Mamü II 209CD leitete im Januar 1915 die Absage einer Gruppe der Religiös-Sozialen an Ragaz deren Spaltung, vielmehr das Ende (des ersten Teils) der Bewegung ein, am 6.IX.1915 in Pratteln dann von Bader förmlich verkündet.) – Barth beginnt, er habe weder nach Deutschland noch in die welsche Schweiz mehr schreiben wollen „wegen der Verwirrung der Sprachen“; zwei „sehr liebe Briefe“ von Loew und Heitmüller, alten Marburgern also, hätten ihn veranlaßt, doch wieder zu antworten, und so will Barth auch Rade antworten. „Sind das die Tauben mit dem Ölblatt?“ Lassen wenigstens die kleinen Finger sich berühren, kann man einander nicht die Hand geben? So will Barth „die Gelegenheit jetzt benutzen, wieder anzuknüpfen“. (132CD)

<sup>284</sup> 132D; Barth nennt auch einen Artikel Troeltschs in der CW. – Persönlich leidend, beginnt Barth seine Antwort dennoch in einem (nach dem Zusammenhang mehr schweizerischen als religiös-sozialen) Wir. – Vgl zu Barths Brief einerseits III 3,112A (Zofingen, 14.II.1915), andererseits ebd 140-144 (Bericht von der Deutschland-Reise 26.IV.1914).

<sup>285</sup> 133A. Barth übersieht, übergeht jedenfalls, daß der unbekannte Soldat und ebenso Rade in seiner Andacht den Umstand des Krieges, ohne ein Wort darüber zu verlieren, voraussetzen, während bisher der Ausbruch des Krieges Gegenstand des Briefwechsels gewesen. Rade nimmt von dem Soldaten als andere, neue Frage das Leiden unter dem Krieg als Gewissenslast auf und wie diese zu tragen.

<sup>286</sup> 133AB. Barth gibt sich überrascht, daß Rade von der Verstrickung des Menschen in die Sünde der Welt reden kann, ohne sich von dieser Verstrickung aus Eigenem lösen zu können, und dies aus Anlaß des Krieges; gibt sich erstaunt, daß Rade vom Angewiesensein auf Jesus und der Bitte um Vergebung der Schuld sprechen kann, und dies eben des Höllengrauses des Krieges wegen. Als habe Rade damit eine „entscheidende Wende“ eingeleitet seiner „religiösen Gedanken“ – nimmt man die neuen „Gesichtspunkte“ nur „prinzipiell“ und „führt sie durch“, wie Barth sofort, sich versichernd, hinzufügt. „Auf *diesem* Boden müssen und werden wir uns früher oder später begegnen.“ (133B)

<sup>287</sup> 133BC. Daß Ragaz im Begriff ist, mit der von ihm angestrebten Konzentration und Beschränkung der Religiös-sozialen Bewegung auf Friedensbestrebungen diese zu sprengen, berührt Barths Auffassung des Schweizer

Wenn (zum ersten<sup>288</sup>) die Welt und Jesus als zwei geschlossene Ganze einander gegenüberstehen, „muß dann nicht *der* Christenglaube, der kein Moratorium erträgt“, nämlich „die innere Orientierung an der Welt Jesu“ „*Abstand* nehmen von dem . . . sehr moratoriumsbedürftigen Kompromiß-Christenglauben?“<sup>289</sup> Der Kompromiß-Christenglaube ist „indirekt“, weil er (statt, bei Gott selbst beginnend, mit Glaube und Ethos sich der alten Welt entgegenzusetzen) die eigene (gottlos-menschliche) Weise im Ethos innerhalb des alten Weltlaufs auslebt; weil er damit in der sittlichen Arbeit „auf dem Boden der alten gottlosen Welt“ steht; im (äußerlichen) „Gesetz“ (mit dem Alten Testament) die alte, die gefallene Welt voraussetzt.<sup>290</sup> „Müssen wir nicht“?, vielmehr versteht sich für Barth, daß wir „alles religiöse Pathos auf *den* Christenglauben“ (oder das Evangelium) legen müssen; den Christenglauben, der die neue Welt schaut und ergreift, die in Jesus den Menschen offenbart wurde. „Steht das Christenleben eigentlich im christlichen Glauben oder in einer ‚christlichen‘ Ethik? Du weißt, warum ich das frage. Da haben sich ja bis jetzt unsere Wege geschieden. Ihr ginget von Luther aus zu Bismarck,<sup>291</sup> wir zu Tersteegen<sup>292</sup> (oder, etwas anders ausgedrückt, von Calvin aus zum radikalen Sozialismus<sup>293</sup> – sachlich berührt es sich!). Wir suchten *als Christen* ganz in der Hoffnung und für die Hoffnung zu leben<sup>294</sup> und stellten alle Ethik in den Anhang gleichsam – Ihr habt *als Christen* vor allem stramme nationale Ethik getrieben und das Gottesreich als unzeitgemäße Idee in den Anhang gestellt.“<sup>295</sup> An dem Wir und Ihr liege nicht viel, wohl aber

---

Religiösen Sozialismus nicht und damit nicht die Hoffnung auf eine Wende und Umkehr Rades; sie entspräche auch nur Barths früherer Buß-Predigt.

<sup>288</sup> 133C-134A. Vgl insbesondere zu dieser ersten Vergewisserungsfrage, des darin dem Glauben nachgesetzten Ethos wegen (aus der Nachordnung des AT als Vorstufe des NT erwächst später, als Barth den Begriff des Gesetzes aufnimmt, die – insbesondere dem deutschen „lutherischen“ Protestantismus gegenüber geltend gemachte – Vorordnung des Evangeliums gegenüber dem Gesetz), die unten diesem Paragraphen angefügte „*Anmerkung zur Kontinuität in Karl Barths Theologie*“. (Denn AT oder Heidentum der (Naumann-) Deutschen bedeutet: noch nicht an dem in Jesus offenbarten Gott und auf diesen hin orientiert.)

<sup>289</sup> „Kein Moratorium des Christenglaubens“ hatte Rade seine Andacht in Antwort auf den Antrag des Soldaten überschrieben. Der Christenglaube, auf dem Rade darin beharrt, darf aber nicht mehr der schon immer abgelehnte halbe oder Kompromiß-Christenglaube sein, beharrt Barth. Man muß immer mit Gott selber oder dem absoluten Standpunkt Gottes, dem unfehlbar siegreichen Ende, beginnen; vgl Pred 1914,390Cff (Nr 231; 26.VII:).477Cf (Nr 238; 13.IX.).496ff(Nr 240; 20.IX.nachmittags).622ff (Nr 251ff; IV. Adv).

<sup>290</sup> Barth hatte bisher in der Kraft Jesu das Reich Gottes (das Jesus auf die Erde gebracht, eine sozusagen neue Welt) auf der Erde (innerhalb der alten Welt) zu errichten gelehrt (der Zukunftsstaat liegt auf dem Wege Jesu zur Vollendung, die Solidarität hat begonnen; die bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes kommt dem Staat, der Menschheit zugute). Die Reinigung des Gottesbildes (Predigt 237) erschwerte Anerkennung und Fortentwicklung. Der radikale Sozialismus ist radikales Christentum, das nichts der alten Welt mehr anerkennt, sie insgesamt, als Ganzes verwirft (erster Schritt der Entwicklung bei Barth) und sich ihr als neue Welt entgegengesetzt (jetzt in der alten Welt damit beginnend; zweiter Schritt). War Jesus der vollkommene Mensch, jetzt ist Jesus (mit Kutter) der Beginn der neuen Welt. („Diese andre Welt (des Ursprungs) ist der Inhalt des Lebens Jesu.“ Seoner Vortrag v April 1915; s unt Kap XIII § 5) Barths Verschärfung des Gegensatzes ist zwar für die Entgegensetzung zur doppelten Wirklichkeit, der Doppelmoral, den zwei Reichen (von denen keines das Gottes ist) der lutherischen Deutschen nicht von wesentlicher Bedeutung. Kompromiß-Christenglaube und Rade-Naumannisches Neben- und Durcheinander entsprechen sich in der Anklage Barths. Angewandt auf die von Kriegsausbruch an strittige Frage: Ist Rade nun bereit, mit dem unbekanntem Soldaten (der Barth Krieg ohne Gott zu führen, bereit scheint, vgl 96D) Krieg als direkt wider den Glauben (Gottlosigkeit) und Sünde zu erklären, um nicht dem Gesetz (AT) zu gehorchen, sondern Jesus nachzuzufolgen?

<sup>291</sup> S oben Kap VIII § 5 (Troeltsch, Soziallehren 537; variierende Wiederholungen unter Hinzufügung Hitlers in „Eine Schweizer Stimme“, 1945)

<sup>292</sup> Vgl GA III 2,236Cff, bes 236CD; allein daß Barth Tersteegen einschränkt: Selbstverleugung ist nicht Weltverleugung.

<sup>293</sup> Bezüglich der Nennung Calvins (die Bedeutung der Berufung auf ihn hat sich nur leicht geändert) s BwR 89B.115BC; GA III 2,730Cf. Radikaler Sozialismus ist gleichbedeutend mit radikalem Christentum, s III 3,(114B.)115C(.117AB) (14.II.1915) u in dieser Untersuchung das folgende Kap.

<sup>294</sup> „Innere Orientierung an der Welt Jesu“ in der „Hoffnung“ auf deren Vollendung; „leben“ schließt die Ethik ein.

<sup>295</sup> 133Df. Vgl III 3,58Bf (IV b) c) im Naumann-Vortrag). Bismarcks fromme Innerlichkeit erlaubte ihm äußerlich in der Politik alles (sog Realpolitik statt Bergpredigt). Fromme Individualethik erlaubt sozialetisch „stramme nationale Ethik“, die moderne politische Weltanschauung eines Naumann.

daran: „Welcher von den beiden Wegen entspricht den Voraussetzungen Deines Artikels besser? Wirst Du mir mit ‚Sowohl – Als auch‘ antworten?“<sup>296</sup>

Mit seiner zweiten Frage<sup>297</sup> bezieht Barth sich zurück auf den ungezeichneten Artikel des Frontsoldaten wie auf Rades das geforderte Moratorium ablehnende Andacht. „Ist Jesus bloß der Tröster und Helfer des *Einzelnen* in einer Welt des Zwanges zum Böses-Tun? Heiligt er eine Ethik auf dem Boden dieser alten Welt durch den Hintergrund *persönlicher* Sündenvergebung, um dies alte Weltganze schließlich zu lassen, wie es ist?“ Dieser Anschauung von den zwei Welten, wonach innerhalb der mächtigen, vorherrschenden alten eine neue in der Innerlichkeit von Personen (ohne Erfolg, schon ohne eine Absicht grundlegender Änderung des Weltlaufs) schwach ankämpft, setzt Barth mit seiner „Oder“-Frage die eigene entgegen, die im Innern des Menschen nun nicht mehr nur die zu entwickelnden, dann tatkräftig umzusetzenden Anfänge einer neuen Welt in Hoffnung auf Vollendung der äußeren alten Welt entgegengesetzt,<sup>298</sup> vielmehr eine neue, die neue Welt als fertiges Ganzes, das eine alte Welt schlechtweg nicht mehr gelten läßt, sondern außer Kraft setzt, wenigstens anfangsweise.<sup>299</sup> Denn Jesus ist eine neue Welt und „zerbricht als solche grundsätzlich alle unsere Ethik, die auf dem Grunde der alten Welt aufgebaut ist“.<sup>300</sup> „Wir meinten, Erlösung sei realer Anbruch des Gottesreiches.“<sup>301</sup> Barth beschließt den so enthusiastisch begonnenen Brief mit der seltsamen Frage: „Aber welcher Weg entspricht den Voraussetzungen Deiner Gedanken – und denen von Römer 7 und 8?“

Unter der vorenthaltenen Zustimmung aus Deutschland zuletzt auch leidend, hatte Barth den Brief voll Hoffnung begonnen und in Rades Sätzen gemeinsame Grund- und Kerngedanken vermutet, dann aber alles aber auf den alten Gegensatz und das eigene Recht hin geprüft. Da gab Rade<sup>302</sup> – was hätte er antworten sollen? – die 1912 begonnenen Verständigungsversuche auf, die, nach Kriegsausbruch auf Barth konzentriert, in einen privaten Briefwechsel gemündet waren. Barths Schweizer religiös-soziales Wir und Uns hatte sein Recht schon länger verloren.

### Summa summarum

Für Barth gilt (a) seit 1910 und bis zur Predigt 237 vom 6. September: Jesus, als der vollkommene Mensch das vollkommene Kind Gottes, offenbart seinen Nachfolgern

<sup>296</sup> 134A. Ein Sowohl – als auch bedeutet Naumann und doppelte Wirklichkeit, Kompromiß-Christentum.

<sup>297</sup> 134B-D. Zu dieser zweiten Vergewisserungsfrage Barths vgl Barth in der zweiten Frage, die er im November 1914 Wilhelm Herrmann stellt: „Ist dieses Kriegs,erlebnis‘ Rades Wotan-Erlebnis oder Gotteserlebnis im christlichen Sinn? Ist in dem christlichen Gotteserlebnis eine grundsätzliche und normative Stellungnahme zu den Erscheinungen des sozialen und nationalen Lebens enthalten oder ist es indifferent für Gut und Böse, sobald die individuelle Verantwortlichkeit des Einzelnen zurücktritt?“ (115C)

<sup>298</sup> Schon das Cohen-Herrmann-Schema hatte die (alte) Welt entkräftet und zum bloßen Schein erklärt, indem es die Realitätsbeziehung in der anderen, neuen, zukünftigen suchte; die Realität galt aber zu entwickelnden Anfängen (im Staat) eines Neuen, Vollkommenen (Zukunftsstaat).

<sup>299</sup> Die neue Welt als bildlose Vision, offenbart in Jesus. „Oder tritt in Jesus dem Ganzen der *menschlichen* das Ganze der *göttlichen* Lebensbedingungen entgegen? Bricht in Jesus gegenüber dem bösen *Gemeinwillen* ein neuer guter *Gemeinwille* auf? Ist Jesus eine neue Welt und zerbricht als solche grundsätzlich alle unsere Ethik, die auf dem Grunde der alten Welt aufgebaut ist?“ (134BC) Damit ist der Gedanke des einen Reiches Gottes wieder gewahrt. S die ob Anm 289 zit Predigten.

<sup>300</sup> (Forts:) Bei der zweiten Frage handle es sich um das objektive Korrelat zur subjektiven Voraussetzung der ersten Frage, und die beiden Briefparteien lagen auch in der zweiten Frage „bis jetzt nicht auf der gleichen Linie“. „Wir hatten von *euch* bis jetzt den Eindruck, daß ihr Jesus *brauchtet* als individuellen Rückhalt in der Gottlosigkeit etc., in der wir drinstecken und unsre Aufgaben haben. *Wir* meinten, wir Menschen müßten uns vielmehr von Jesus *brauchen lassen*, sein Dasein sei nicht sowohl ein Trost in der Unvollkommenheit als vielmehr der Sturz des Satan, und von *ihm* hätten wir die eigentlichen, die ernsthaften Aufgaben zu erwarten.“

<sup>301</sup> (134D) Indem Barth davon spricht, das der Sozialismus das Reich Gottes „spiegle“, führt er alte und neue Variante seines Religiösen Sozialismus zusammen. („Religion und Sozialismus“, Dezember 1915)

<sup>302</sup> Falls Rade nicht alle Versuche seinerseits bereits nach der vergeblichen Unterredung in Bern vom Januar 1915 aufgegeben hatte (s auch BwTh I 25Cf; Barth am 20.I.1915) oder nach Karl Barths kurz gehaltenem Besuch in Marburg zur Hochzeit des Bruders Peter soeben im April.

vollkommene Brüderlichkeit als Wille und Reich Gottes, das von innen her im Staat zur Herrschaft über das Äußere gelangen soll, in der sozialen Bewegung des Sozialismus Gestalt anzunehmen begonnen hat und einmal vollendet wird. (b) Auf Grund der Diastase und Vertiefung der Kluft zwischen Gott und Welt nach Predigt 237 und unter Kutterschem Einfluß gilt ab Frühjahr 1915: In Jesus hat Gott der alten Welt in einer neuen sein (eines) Reich entgegensetzen begonnen; aktiv (in Arbeit von innen nach außen) und passiv ist es zu vollenden. – Der Gegensatz zu den Deutschen mit ihrer Doppelung (Luther, Troeltsch, Naumann) wird von dem Wandel bei Barth jedoch nicht berührt.

*Anmerkung zur Kontinuität in Karl Barths Theologie* 1. In absichtlichem Widerspruch zu Karl Barths „eigener Sprödigkeit gegenüber seinen Anfängen“ verfolgte 1986 Michael Beintker<sup>303</sup>, ausgehend von „Evangelium und Gesetz“, 1935, die Barthsche Umkehrung des lutherischen Begriffspaares hinter ihre provokative Verkündigung zurück. Beintker fand die bewußt gegen Luther vollzogene Umkehr 1924 bezeugt;<sup>304</sup> den „frühesten literarischen Beleg“ dieser Barthschen Reihenfolge entdeckte er in dem Emdener Vortrag „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“ vom September 1923.<sup>305</sup> Unter dem Gesichtspunkt des Triumphs der Gnade verfolgte Beintker sodann das Krisis-Motiv bis in den zweiten Römerbrief und dessen Erwählungslehre zurück.<sup>306</sup>

Damit nicht genug; Beintker fand das Krisis-Motiv mit sozialetischen Implikationen verknüpft. Sein zweiter Abschnitt ist „Gericht und Gnade“ überschrieben.<sup>307</sup> In Barths Nachruf auf Blumhardt von 1919 fand Beintker das „Wissen um die vergebende<sup>308</sup> erlösende Liebe Gottes gerühmt, ‚mit der hier alles Menschliche umspannt wurde‘, und in der zugleich (oder gerade deshalb!) ‚ein umfassender Angriff auf die Grundlagen der heutigen Gesellschaft, Kultur und – Kirche enthalten war‘. Diesen Angriff hat dann der zweite Römerbrief thematisiert. Aber es war auch hier eindeutig ein Angriff aus Liebe.“ usf. Beintker verfolgt seine Kombination nicht weiter. Naumann als Gegenfigur zu Blumhardt hätte ihn auf den Troeltsch geführt.

Barths Brief an Rade vom 19. Juni 1915 verlängert Beintkers rückwärts in frühere Jahre gezogene Linie und bietet einen fast schon literarisch-wörtlichen Beleg. Daß das Wort „Evangelium“ hier nicht fällt, ist Zufall. Barth spricht von „Jesus . . . mit seinem Leben und seiner Botschaft“, dem „Christenglauben“, der „inneren Orientierung an der Welt Jesu“ und setzt sie dem „Ethos“ „auf dem Boden der alten gottlosen Welt“ entgegen, dem „Gesetz“, das die gefallene Welt voraussetzt.“<sup>309</sup> Damit nicht genug; Barths Subordination des Gesetzes (als an die gefallene alte Welt des Alten Testaments gebunden) steht auch hier im Zusammenhang der aus dem Gottesbegriff abgeleiteten allgemeinen Kulturkritik, die sich an an Troeltschs Soziallehren anlehnt wie zugleich dessen bloß historisch die Defizite feststellender Diagnose widerspricht.

<sup>303</sup> Michael Beintker, Krisis und Gnade – Zur theologischen Deutung der Dialektik beim frühen Barth. *EvTheol* 46(1986) H 4/5 S 442-456.

<sup>304</sup> 451CD; nach Barth: „in der höheren Einheit des Wortes Gottes zusammengefaßt“. Beintker notiert auch die Konsequenz gegen die lutherischen Zeitgenossen Althaus und Holl. (451B)

<sup>305</sup> 452A. Beintker bemerkt dazu: „Fast alle einschlägigen Aussagen in den Arbeiten der zwanziger Jahre belegen, daß Barth auf dem Boden dieser Reihenfolge sein theologisches Denken zu fundieren suchte.“ (ebd)

<sup>306</sup> 452ff. Über die Beziehung zu Kreuz und Auferstehung und die Subordination des Gesetzes als Folge s Beintker ebd 455.

<sup>307</sup> 447-449

<sup>308</sup> Kein Komma! Richtig in Beintkers Vorlage (Moltmann (Hrsg), *Anfänge* I(1962.1968) 46B und GA III 3,541BC (s zum Text ebd 529D).

<sup>309</sup> BwR 133CD

## § 9 Zusammenfassender Rückblick auf Barths beide Kriegsbriefe nach Marburg und den anschließenden Briefwechsel mit Rade

1. Unter zwei Gesichtspunkten stehen in diesem Kapitel Briefe aus der ersten Kriegszeit beisammen a) Im August und Anfang November sandte Barth zwei als Manifest über Gott und den Krieg gedachte Briefe in das Deutschland Naumanns. Er richtete sie an seine beiden theologischen Lehrer in Marburg, die beide in den Krieg sich verstricken ließen auf unzulässige, verhängnisvolle Weise, nach der Ansicht des Adepten in der neutralen Schweiz. Die Briefe sind vor aller Beurteilung und Verwertung genauer zu verstehen, was nicht leicht. b) Aus dem Kriegsbrief an Rade ergab sich ein Briefwechsel über die damals (zusammen mit Barths Brief) veröffentlichte Antwort Rades hinaus, der sich bis in das Jahr 1915 hinzog. Rades Bemühungen um Verständigung setzen die im Blick auf den geplanten Basler Kongreß ehemals von ihm begonnenen fort. Barth schloß sich, auch als es nun um Gott und den Krieg ging, gerne in ein Wir ein, hinter dem Rade nicht ganz zu Unrecht meist den radikaleren Ragaz-Flügel der Schweizer Religiös-Sozialen vermutete. Dieser Briefwechsel hat also etwas von den Auseinandersetzungen mit den Evangelisch-Sozialen an sich, die ein Karl Barth als Schweizer Religiös-Sozialer, deren Ragaz-Flügel, die Welsch-Schweizer und die Franzosen für den Kongreß sich erhofft hatten. Die von Rade betriebene Verständigung stockte, als Barth sich einer Fortsetzung der Debatte in literarischer Öffentlichkeit versagte. c) Der letzte Versuch der Verständigung ging von Barth aus und hatte einen anderen, späteren Anlaß, nämlich Rades Moratoriums-Artikel, der Barth hoffen ließ, nun Einverständnis zu erlangen. Immer war, wie Barth es wünschte, Kern der Auseinandersetzung die Gottesfrage und Barths Verlangen, das eine Gottesreich anzuerkennen.<sup>310</sup>

2. a) Karl Barth schrieb Rade als Herausgeber der Christlichen Welt an (nachdem er deren erste Kriegsnummern gelesen, nichts sonst aus dem Reich draußen), verwundert darüber, daß Herausgeber und Wochenschrift sich auf den Krieg einließen statt davon zu schweigen, besser noch: gegen den Krieg als gottwidrig zu protestieren. Bedeutete Krieg Schuld vor Gott, so verleugnete die Christliche Welt ihr Christentum. Bereits Naumann hatte geirrt, als er mit Luther versicherte, es könnten Kriegsleute gutes Gewissens solche sein und doch in seligem Stande. Die göttliche Wirklichkeit steht der Wirklichkeit des Krieges entgegen. Wer Christ sein will in Deutschland, hat (wie der Verlorene Sohn) Buße zu tun.

b) Rade, der auf dem Kongreß über den Weltfrieden hätte sprechen sollen, erinnerte Barth in seiner Antwort an die beiden gemeinsame Absicht auf Frieden. Daß Deutschland nun in einen Krieg verwickelt ist, kann nicht ohne Gott geschehen sein. Daß Barth als neutraler Schweizer alles anders erlebt und Mühe hat, die vom Kriege Betroffenen zu verstehen, verwundert nicht. Das Unglück des Krieges ist nur als von dem Deus absconditus zugeschickt zu ertragen, vor dem man zu dem Deus revelatus Zuflucht nehmen muß. Das schwere Erleben, mit dem jeder für sich zurecht kommen muß, nötigt dazu, dem Glauben eines jeden Freiheit zu geben (Traub, Barth, Rade). Mit solchem eigenen Glauben muß einer für den anderen eintreten, leiden, reden und warnen. So auch der Neutrale, der alles anders erlebt.

c) Nach den veränderten Umständen zwei Monate später (obgleich grundsätzlich unbeeindruckt durch weitere Nachrichten, Rade betreffend), versuchte Barth sein Manifest über Gott und den Krieg, an Wilhelm Herrmann gerichtet, verbessert zu erneuern. Er schreibe aus einem Gemisch von großer Dankbarkeit gegenüber dem Lehrer und völligem Gegensatz. „Wir haben das Gefühl, daß wir gerade das Beste, was wir Ihnen verdanken, gegen Ihre jetzige

<sup>310</sup> Zuletzt BwR 134A.D. – In seinem Brief an Rade v 23.XI.1914 bemerkt Barth, er habe (unter dem 4.XI.) Wilhelm Herrmann drei „sehr persönlich gemeinte Fragen“ vorgelegt und dieser habe ihm „nun mit einigen wirklich nicht sehr belangreichen Sätzen“ geantwortet. (BwR 120C) Nach GA III 3,95 Anm 9 geschah dies unter dem 14.XI.1914, und es wird sogar die Signatur oder Archiv-Nummer des Karl-Barth-Archivs mitgeteilt.

Stimmung und Haltung geltend machen müssen.“<sup>311</sup> Unter dem ersten Punkt bezweifelt Barth, daß ein deutscher Parteistandpunkt im Krieg (Barth bezog sich darauf, daß Wilhelm Herrmann einen Aufruf von „Vertretern deutscher Wissenschaft und Kunst“ unterschrieben hatte) mit der kritischen Objektivität der Wissenschaft sich vertrage und bedauert den Rückfall in die Unwissenschaftlichkeit. Die deutsche Wissenschaft muß demobil machen und wieder Wissenschaft werden (Das heißt, daß sie zu deutscher Schuld und Unschuld am Ausbruch des Krieges sich nicht zu äußern hat; aber warum dies?). – Barth hält Herrmann zum zweiten (mit Berufung auf Rade) ein religiöses Kriegserlebnis vor, wonach die deutschen Christen ihren Krieg als heiligen Krieg erlebten. „Wie stellen Sie sich zu diesem Argument und zu der Kriegstheologie, die dahinter steht?“ Mit Ragaz nennt Barth das Kriegserlebnis Rades ein Wotan-Erlebnis,<sup>312</sup> nicht Gotteserlebnis im christlichen Sinn. Ist mit diesem Erlebnis ein Stellungnahme zum sozialen und nationalen Leben (verstehe: Krieg) verbunden „oder ist es indifferent für Gut und Böse, sobald die individuelle Verantwortlichkeit des einzelnen zurücktritt?“ Schließlich erwartet Barth Herrmanns Zustimmung dazu, daß auf dem ethisch-religiösen Gebiet das Cohen-Herrmann-Schema (mit der Unterordnung der Ethik unter die Religion; Barth sagt: „der ethische Monismus Calvins“) gelten soll und nicht „der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs. – Der dritte Punkt zeigt endgültig, daß Barths Manifest auch in seiner verbesserten Fassung dem Widerspruch zwischen Gott und Krieg gilt: Mag Deutschland seine Unschuld am Ausbruch des Krieges behaupten, Krieg bedeutet Schuld vor Gott. „Wie denken Sie sich eine Gemeinschaft im Geist mit uns neutralen und den ‚feindlichen‘ Christen, wenn Sie mit solcher Härte und Sicherheit die Gemeinsamkeit der Schuld gegenüber dem Gerichte Gottes für Ihren Teil abweisen?“ Haben die Deutschen recht und nur recht, so gibt es in Zukunft keine Gemeinschaft der Heiligen mehr.

Der Kernpunkt bleibt die dem Naumann-Deutschland zu stellende Gottesfrage: Keine Untat wäre der Rede wert und verdammt die Deutschen, beugten sie sich unter das „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes“<sup>313</sup> und gäben ihre Schuld vor Gott zu (die sie durch die Beteiligung am Krieg, an einem Krieg überhaupt, auf sich luden) und wollten nicht zugleich auch noch unter den anderen unschuldig sein und recht haben. So aber bestreiten sie das eine Reich und Willen Gottes über Himmel und Erde, die schlechthinige Abhängigkeit (von Gottes Liebe und Güte).

3. Nach Barths Brief an Wilhelm Herrmann vom 4. November 1914 gab es seitens Rade eine lehrreiche Fortsetzung des Bemühens um Verständigung. Rade kam zwar zu keiner weiteren Äußerung in der Sache mehr, da er eine Fortsetzung der Diskussion in der literarischen Öffentlichkeit vorschlug, was Barth ablehnte.<sup>314</sup> Das Bemühen um Verständigung ist zwar als solches auch Barth nicht abzusprechen, schon weil er unter der Auseinandersetzung unbezweifelt litt. Nach einem etwas abfertigen Brief Barths unter dem 14. November 1914 gab Rade einmal, Barth ungewohnt, seine Betroffenheit zu erkennen. Barth antwortete mit dem bewegenden Brief vom 23. November 1914. Alle selbstgewisse Sicherheit und prophetische

<sup>311</sup> BwR 114A. – Barth erkennt den eigenen Marburger Ursprung an und hält Marburg als das nur von ihm rein bewahrte und zu restaurierende Ideal das in Anlehnung an Schleiermachers schlechthinige Abhängigkeit entwickelte und der Welt unbekannt gebliebene Cohen-Herrmann-Schema vor, wodurch er von dem wirklichen Marburg sich entfernte.

<sup>312</sup> BwR 121C „Wotan- oder Deboraherlebnis“.

<sup>313</sup> III 3,70BC; Hilfe-Rezension.

<sup>314</sup> Barths Ablehnung dürfte zwei Gründe haben; Barth wurde zum ersten auch aus der Schweiz heraus angegriffen, es verlangte zum zweiten die Auseinandersetzung innerhalb der Schweizer Religiös-Sozialen immer mehr Aufmerksamkeit und die Teilnahme verlagerte sich auf die Frage: Konzentration auf Friedensbemühungen oder auf die innere Erneuerung von Christentum und Sozialismus (die Gestalt, welche die Gottesfrage nun annahm), wofür im Briefwechsel Barth – Thurneysen die beiden Namen Ragaz und Kutter stehen.

Überlegenheit sind für einen Augenblick vergangen, und (wodurch immer sonst<sup>315</sup>) tief verunsichert, gab er das persönliche Leiden sogar zu erkennen. Er war zu allerlei persönlichen Zugeständnissen bereit, Voreiligkeit, noch unzureichendes Material für sein Manifest; jedoch: „Die ganze Tiefe des Gegensatzes ist darin lange nicht prinzipiell genug erfaßt, wie es auf Grund des ganzen Materials nötig gewesen wäre.“<sup>316</sup> „Prinzipiell“, sachlich war an dem abgrundtiefen Gegensatz nicht zu rütteln. Vergeblich hat er alles versucht und stieß immer auf eine Mauer.<sup>317</sup> Er verkennt Rades präzise Antwort: „Du gehst im Grunde ja gar nicht ein auf das, was ich dir geschrieben.“ „Erlebnis contra Theorie“ versucht Barth unglücklich auf den Begriff zu bringen, mit Material weiß er nicht zu argumentieren, aus dem ihm von Rade zugespielten Begriff der Neutralität nichts zu machen. Es muß theologisch sein, ansonsten ist er auf das Naumann-Deutschland fixiert (was Mattmüller auch von Ragaz feststellt<sup>318</sup>). Auf Weihnachten hin wiederholt er Helene Rade, der künftigen Schwägerin, seine Predigt vom vierten Advent: Gott redet nur eine Sprache (die der Liebe); hören wir zwei (im Krieg), so ist es menschliche Schuld. Ein Besuch Rades in Bern zu mündlicher Verständigung mit den radikaleren Religiös-Sozialen bleibt ohne Ergebnis; den Besuch in Marburg zur Hochzeit des Bruders hält Karl Barth kurz. Nach Rades Ablehnung eines Moratoriums im Christentum (Artikel eines Soldaten und als Antwort darauf eine Andacht Rades) vermeint Barth im Juni 1915, neue Töne zu vernehmen. Aber durch zwei Fragen sucht er sich des Verständnisses abseits des „sehr moratoriumsbedürftigen Kompromiß-Christenglaubens“ und in dem allein ihm Einverständnis und Einigkeit erlaubenden Sinn zu vergewissern.<sup>319</sup> Da gibt Rade endgültig klein bei und will sich zunächst auch nicht mehr blicken lassen.<sup>320</sup>

§ 10 Reflexion des Ausgangs dieses Briefwechsels: Barths Intransigenz ist überhaupt als persönliche Hartnäckigkeit nicht zureichend erfaßt; sie ist vielmehr sachlich<sup>321</sup> als Grundzug seines Denkens zu verstehen (absoluter Standpunkt).

Der Bruder Heinrich bescheinigte Karl Barth später, daß dieser keinen Widerspruch ertrage.<sup>322</sup> Karl Barths gedankliche Unbeweglichkeit und Intransigenz auf einem absoluten Standpunkt, die ihn über kleine Zugeständnisse und Kompromisse hinaus zu Verständigung suchenden Verhandlungen, dies gar in gemeinsam zu gewinnender Einsicht, unfähig machte, erschöpft sich jedoch nicht in Hartnäckigkeit und unduldsamer Starrköpfigkeit, ist vielmehr als bloße persönliche Schwäche unterschätzt und letztlich fehlgedeutet. Die fortgesetzte Behandlung aus Deutschland kommender Äußerungen als eben aus dem Naumann-Deutschland kommend und allein danach bewertet, ist mehr als persönliche Eigenart und Schrulle; was von Barth durch die bezeichnete merkwürdige Hartnäckigkeit an die Öffentlichkeit gelangte, ist jedoch allein dadurch

<sup>315</sup> Widerspruch der Welschen, mit denen er auch nicht zurecht kam? (Vgl BwR 132BC) Über die Berner Konferenz der Religiös-Sozialen am 12. Nov 1914 (mit Teilnahme Karl Barths? Vgl BwTh I 19A; Barth 5.XI.1914), bei der die Meinungen über Ragazens Friedensaktivitäten weit auseinander gingen, s Mamü II 210.

<sup>316</sup> BwR 119Df

<sup>317</sup> Ebd 121AB. „Das wird mich noch lange beschäftigen, wie es möglich war, daß die Deutschen auf einmal *so sein konnten* – die Deutschen, zu denen wir doch auch gehören und die uns eben unendlich viel mehr interessieren als die Engländer und die Franzosen. Aber nun kommt das Schwierige: wir meinen, das Verständnis und die Geistesgemeinschaft müsse sich wiederherstellen lassen, wir schreiben euch, fragen euch, möchten uns mit euch besprechen. . . Ihr versteht gar nicht, was uns an euch auf einmal so problematisch geworden ist.“ „Ich verstehe nun nicht recht, was Dich da verletzt hat. Es lag mir wirklich so fern, verletzen zu wollen, . .“ (121C) Kein eigentliches sachliches Eingehen. (121D)

<sup>318</sup> II 205

<sup>319</sup> BwR 133Cf

<sup>320</sup> BwTh I 77AB (Barth 27.VIII.1915)

<sup>321</sup> Von der persönlichen Eigenart oder deren Anteil daran absehend und mindestens im Blick auf das historische Ergebnis.

<sup>322</sup> Busch 282BC u Anm 37 mit drei späteren Briefstellen.

inzwischen historische Tatsache geworden und allein dadurch diskutabile Behauptung, ja sie nötigt zu weiterer Auseinandersetzung damit.

Steht bei dem Theologen Karl Barth, dem späteren Dogmatiker, am Anfang die Kant geschuldete Einsicht, das Evangelium, die göttliche Wahrheit, sei etwas Einfaches: allein ein guter Wille;<sup>323</sup> so geriet diese Erkenntnis (respektive ihre transzendente Objektivität) später offenbar (eine zeitlang, durch Feuerbach oder durch den historischen Relativismus oder durch beides) beängstigend ins Wanken. Es rettete daraus in der Schule Wilhelm Herrmanns die Erkenntnis eines radikalen religiösen Individualismus als Kennzeichen der Zeit. Von mehr als biographischem und zeitgeschichtlichem Interesse ist auch der religiöse Individualismus nur als nachdenkenswert und diskutabile Behauptung, wie von Barth in „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“, 1909, selbst vorgetragen. Am Ende des „Thesen“-Beitrags setzt Barth allerdings ohne Vorbehalt jenen religiösen Individualismus mit dem allgemeinen Begriff von Religion gleich, der über dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein steht.<sup>324</sup>

Im Cohen-Herrmann-Schema verwendet Barth die Erkenntnis, die Wilhelm Herrmann Schleiermacher verdankte, daß, was die Religion individuell geltend mache (und nicht exemplarisch behaupte) nicht angefochten werden könne. In der Vorstufe (im Vortrag über die Gottesbeweise) war die allgemeine Anerkennung der Religion gegenüber der Wissenschaft beschränkt. In den „Ideen zur Religionsphilosophie“, ein gutes Jahr später, ist aus dieser Differenz zugunsten der deutlicheren Überlegenheit und (nicht generellen, doch universalen) Allgemeingültigkeit der Religion (statt nur individueller Besonderheit) durch Verkehrung der Wirklichkeiten die Forderung (zum Beispiel an die Wissenschaft) nach vorbehaltloser Anerkennung der eigenen Meinung geworden (nämlich vom absoluten Vertrauensgehorsam als einziger Wahrheit und allein Wirklichkeit gewährend).

„Schlechthinige Abhängigkeit“ ist wie Ding an sich, Deus absconditus ursprünglich wohl als Ausdruck menschlicher Bescheidung gedacht. „Miteinander aktive und passive Aufgeschlossenheit des Individuellsten im Menschen einer Macht gegenüber, die sich in keinen Setzungen . . . des Kulturbewußtseins erschöpfen läßt,<sup>325</sup> trägt bereits das unwidersprechliche gesetzt-setzende individuelle Ich in jene Abhängigkeit ein. Schleiermacher interpretierend trennt Barth Anschauung und Gefühl, um Schleiermachers Absolutes dem Gefühl durch die rezipierende Anschauung faßlich zu machen: Das gesetzt-setzende (passiv-aktive) Ich erzeugt rezeptiv das „Gefühl“ (der Abhängigkeit) im (eigentlich individuellen) Selbstbewußtsein – man muß nur beides, Gefühl und Anschauung, zusammenschauen.<sup>326</sup> So kann die religiöse Realitätsbeziehung das Kulturbewußtsein „aktualisieren“.<sup>327</sup> Der Vortrag und Aufsatz über den „Glauben an den persönlichen Gott“, 1913, ist auch als Versuch weiterer Klärung des Verhältnisses des Ineingesetzten zueinander zu lesen, besonders in den Ausführungen über Persönlichkeit als Grenzbegriff.

Mit dem Cohen-Herrmann-Schema von 1910 kommen nachfolgend zwei weitere Begriffsbestimmungen zwar nicht überein, kommen ihm aber nahe, entsprechen ihm, setzen die Tendenz zum absoluten Begriff fort. (a) Die Calvin folgende Bestimmung des Reiches Gottes als Ziel aller Ordnung auf Erden (noch im gleichen Jahr) hebt den Begriff irdischer Gerechtigkeit zugunsten der besseren des Reiches Gottes auf; hebt den Begriff des Staates zwar nicht auf, nimmt ihm aber an Wert und Bedeutung, indem es ihn ganz in den Dienst der besseren Gerechtigkeit des Reiches Gottes stellt. (b) Im folgenden Jahr richtet Barth, in Safenwil unter Berufung auf den Schweizer Religiösen Sozialismus die Lösung der sozialen Frage auf das

---

<sup>323</sup> Busch 47AB

<sup>324</sup> III 1,347BC

<sup>325</sup> III 1,407B

<sup>326</sup> III 2,182CD

<sup>327</sup> 182A

Reich Gottes hin aus: Jesus strebt nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes als der sozialen, der angestrebte Zukunftsstaat ist der Gottesstaat erneuerter Menschen. (c) In der Predigt an die Gemeinde läßt die Orientierung am Absoluten und auf das Absolute hin (mindestens seit 1913) den Prediger gegen die Halbheit der Zuhörer in der Gemeinde kämpfen. (d) In der aus der Gottesfrage abgeleiteten und ihr untergeordneten Verwerfung der gottesfernen modernen Kultur und Zivilisation mit dem religiös-sozialen absoluten, radikalen, revolutionären Ideal als Gegenbild (durch Troeltschs Soziallehren veranlaßt) wird der Kampf gegen die Halbheit (oder, mit Troeltsch: gegen den Dualismus der Doppelmoral) zur Theorie und Denken und Handeln leitendem Prinzip erhoben.<sup>328</sup>

Kurz, das von Barth aus Schleiermacher abgeleitet Cohen-Herrmann-Schema trägt in sich und befördert oder stiftet dazu an, sich dem Disput und überhaupt einer kommunikativen Wahrheitserkenntnis zu verschließen; denn das Schema bedeutet einen absoluten Standpunkt<sup>329</sup>.

§ 11 Eine zweite Beobachtung zu Barths Intransigenz:  
Vom absoluten Standpunkt aus hat jede Antithese (Polemik) unfehlbar recht;  
sie ist siegreich, weil sie die Synthese in sich enthält.

In apologetischem Interesse riß Wilhelm Herrmann als akademischer Theologe innerhalb der christlichen Überlieferung einen Graben auf. Karl Barth übernahm Wilhelm Herrmanns Gegensatz von toter Überlieferung und Gotteserlebnis, wie durch Jesus vermittelt, als einander ausschließenden von gegebenem und wahren Christentum in die Predigt, die er der Gemeinde hielt. Er verglich das halbe Christentum der Leute der puren, bloßen Welt und der Vergänglichkeit alles Zeitlichen, dem Schein; er räumte dem gegenüber allein einem auf den lebendigen Gott und die Ewigkeit bezogenen und so den christlichen Anfängen entsprechenden wahren Christentum Wahrheit, Wirklichkeit, die Ewigkeit und eigentliches, wahres, ewiges Leben ein. Genf und Safenwil boten Anlaß, die Kritik von der Religion und von der Moral des einzelnen Menschen auf Reichtum und soziale Verhältnisse auszudehnen. (Bei Kutter war überdies längst der religiöse Sozialismus mit scharfer Kritik der geschichtlich bestehenden Kirche, ja der Anklage auf ihre Gottlosigkeit verbunden.)

In der Predigt über die Berner Landesausstellung<sup>330</sup> findet man Barths religiöse Kritik erstmals auf die moderne Lebenswelt überhaupt bezogen, Kultur und Zivilisation, die Bildung eingeschlossen. Die Hilfe-Rezension gab Anlaß, sich mit Naumann auseinanderzusetzen und das Ergebnis aller Kritik zum ersten Mal nach außen hin zu wenden, nämlich gegen das moderne Deutschland gerichtet. In der Frage von Krieg und Frieden hatten schon die Predigten des Jahres 1913 eine Haltung Barths an den Tag gebracht, die an Radikalität der von dem Genfer Großrat Auguste de Morsier 1910 auf dem ersten internationalen Kongreß religiöser Sozialisten in Besançon gezeigten im Ergebnis nicht nachstand: Krieg ist Rückfall in urtümliche Barbarei. Nachdem der große europäische Krieg ausgebrochen war, ging Barth bald zu dessen tieferer Deutung über: Der Krieg, gottwidriger Rückfall in die tierische Rohheit der Frühzeit, ist (nach dem Versagen des europäischen Christentums) göttliches Gericht über Selbstsucht und Hochmut Europas, Gottes letzter, ernstester Bußruf. In den Briefen an Martin Rade und Wilhelm Herrmann wandte Barth diese Gerichtspredigt auf Marburg und Deutschland an und unmittelbar

<sup>328</sup> Kritisch-antithetisch dachten, Vorbild und Anleitung, Wilhelm Herrmann und Kutter. Der Tambacher Vortrag reflektiert das Verfahren (ob nun mehr unter Hermann Cohens oder Heinrich Barths Leitstern): „Das Ursprüngliche ist die Synthesis, aus ihr erst entspringt die Antithesis.“ (GA III 3,577BC = Moltmann (Hrsg), Anfänge I 20AB) Wer im Wissen um die Synthesis die kritische Antithesis setzt, hat unbedingt recht. Doch davon sogleich. Denn der absolute Ursprung und Anfang setzt das absolute Ziel und Ende, das es in sich enthält.

<sup>329</sup> Die Absolutheit läßt Barth Kutters Wendung vom Standpunkt Gottes aufnehmen und sich aneignen.

<sup>330</sup> Nr 224 v 7.VI.1914; Pred 1914,287ff

gegen sie.<sup>331</sup> Die beiden Kriegsbriefe Barths nach Deutschland werden erst durch die aus den Jahren 1913 und 1914 bekannten Predigten verständlich. In dem Brief an Wilhelm Herrmann sieht Barth sich als Wahrer des deutschen Erbes, indes das Mutterland dieses preisgegeben hat. Barth ist weit davon entfernt, Marburg abzusagen; vielmehr hält er, in die Zukunft blickend, dem alten Marburg um seiner früheren Reinheit willen den Abfall von seinen Prinzipien vor – so wenig kann, was Barths theologische Entwicklung betrifft, von einem Bruch Barths mit der bisherigen Geschichte und von einer durch den ausgebrochenen Krieg geforderten, radikal neuen Theologie die Rede sein, auch wenn er in den ferneren Briefen an Rade sich mit dem göttlichen Gerichtsurteil und Bußverlangen begnügt, da einerseits die draußen immer noch Krieg führen und die „Christliche Welt“ eben deutsch ist, andererseits es für das Kommen des Reiches Gottes nicht mehr genügt, das Bild der christlichen Urzeit auf der Erde zu erneuern.

Für den Internationalen Kongreß für soziales Christentum, der Ende September 1914 in Basel hätte stattfinden sollen, waren drei Hauptthemen vorgesehen gewesen: I. Warum fordern wir als Christen eine soziale Umgestaltung? II. Wie stellen wir uns zur Sozialdemokratie? III. Christentum und Weltfriede. Der deutsche Widerstand dagegen, das dritte Thema „Kirche und Militarismus“ zu nennen, hatte das Zustandekommen des Kongresses verzögert, aber die Bedeutung des Friedensthemas wachsen lassen, wenn auch für dieses Thema nur Diskussion, nicht wie für die beiden anderen Themen eine Resolution vorgesehen war. Leonhard Ragaz und sein Mitstreiter Jean Matthieu, die für den Kongreß wie für die „Neuen Wege“ standen, waren in der idealistisch-ethischen Zuversicht ihres Einsatzes nicht zu beirren. 1912 schrieb Jean Matthieu in den Neuen Wegen: „So ist die Religion die Macht, die den modernen Realismus mit seinen Auswüchsen besiegen kann. Die rohe, kleinliche Stimmung unserer Tage wird nur durch den Sinn für die höhere Realität überwunden werden.“<sup>332</sup> Hermann Kutters Furcht vor den vom Leben gelösten Ideen, die immer recht haben, war Ragaz und Mattieu zwar fremd.<sup>333</sup>

So liest man auch in den Neuen Wegen, bei Ragaz und Matthieu von neuer Orientierung und neuen Menschen als Voraussetzung neuer Verhältnisse; von einer Krise der gesamten Kultur und Zivilisation; nach Kriegsausbruch von Machthunger, Imperialismus und Mammonismus; vom Versagen der Sozialdemokratie und Bankerott des Christentums; dem modernen Krieg als einer Höllemaschine zu tierischem Morden; von Schuld, von Gericht und Verheißung; ja von Halbheit und unbedingtem Kampf. Es wird aber dies alles nicht im Gewand und mit der Schärfe faktischer Antithesen und Alternativen, eines Entweder-Oder vorgestellt. Es heißt vielmehr: „Es droht der Bewegung die Gefahr der Halbheit.“<sup>334</sup> Die eingetretene Lage fordert (nicht die Sache aus ihrem Begriff) nach dem Scheitern der alten Friedensbewegung unbedingten Kampf gegen den Krieg. (In der nun hartnäckig fortgesetzten Friedensbemühung nähert sich Ragaz am meisten der Radikalität Barthscher gelehrter und praktizierter Antithetik.) Jetzt ist der Kampf um den Frieden „eine letzte Aufrollung aller letzten und höchsten Fragen und Aufgaben des Reiches Gottes“.<sup>335</sup> Ragaz wehrt (ganz wie Barth) die Schuldfrage ab, weil sie vom Gericht über alle ablenkt und vom Zusammenbruch der ganzen Kultur. Barth stößt sich bei der Schuldfrage vor

<sup>331</sup> Daß Barths Predigt gewöhnlich sich von einer Gegenposition abhob und eine kritisch negierende Verwerfung oder absolute Antithese grundsätzlich einschloß, unterschied ihn von Religiösen Sozialisten wie Ragaz und Matthieu, die sich grundsätzlich mit der Überlegenheit ihrer idealistischen und religiösen Position begnügten. Davon sogleich.

<sup>332</sup> NW 6 (1912), 180

<sup>333</sup> Hermann Kutter schrieb nach ein paar Monaten Krieg („Ich kann mir nicht helfen . . .“, Zürich 1915) vom „Pharisäismus der Idee“. Die vom Leben gelösten Ideen „haben immer recht, aber sie haben keine Geduld, wie Gott Geduld hat“. (7) „Der Friede macht sich nicht, er wächst aus Gott heraus.“ „Wer in Gott gegründet ist, der verlangt und postuliert den Frieden nicht, der erzeugt ihn als selbstverständliche Frucht seines Lebens aus sich selbst.“ Wer ihn postuliert, der hat ihn nicht und postuliert aus dem Mangel. (6) „Ich meine, daß wir neutralen Schweizer den Pharisäismus der Idee gerade während der verflochtenen Kriegsmonate zu einer recht ansehnlichen Höhe entwickelt haben.“ Sie seien sich wie Nüchterne unter Trunkenen vorgekommen. (7f)

<sup>334</sup> NW 8(1914),468B (Ragaz, in: Der Weg zum Frieden, 457-472)

<sup>335</sup> NW 8(1914), 472B (Ragaz)

anderem an der Vermischung zweier Welten. Ragaz kritisiert bei Traub Auswüchse und Entgleisungen mit der Erinnerung: „Denn wir haben uns nicht vor Wuotan oder Thor zu verantworten, sondern vor dem Vater Jesu Christi.“<sup>336</sup> Ragaz weiß vom Volksgott des Alten Testaments und hätte doch nie deutsche Theologen wie Rade und Herrmann per Schlußfolgerung eines Wotans-Erlebnisses, des Heidentums und der Gottlosigkeit verdächtigt.

Es gibt einen Abstand Barths von Ragaz und einen letzten Unterschied zwischen den beiden Schweizer Religiösen Sozialisten Ragaz und Barth, und diesem wäre darum weiter nachzugehen. Denn Barth nimmt Rade gegenüber nichts zurück (er stehe nur graduell näher), vielmehr sei ihm jetzt erst die ganze Tiefe, das heißt die Weite der Kluft bewußt geworden und wie aussichtslos derzeit eine Versöhnung ist. Rade und Herrmann standen wie jeder deutsche Theologe und vorgebliche Christ bei Barth im Verdacht der Halbheit, der neutrale Barth indes auf dem hohen Berge, dem Standpunkt Gottes. Er vertritt den Standpunkt der eigentlichen Wirklichkeit, auf die hin der Mensch sich auszurichten hat, die am Ende auch einzig übrig bleibt, indes Rade nach seinem Urteil auf die scheinbare, die vergängliche Wirklichkeit setzte. Die Unüberbrückbarkeit der Kluft ist damit im Bild erfaßt, aber immer noch ist nicht im Begriff erfaßt, warum Rades hartnäckiges Bemühen bei Barth eine entgegenkommende Änderung der Einsicht nicht im geringsten erreichen konnte.

Ende August schrieb Barth an Rade und begann mit der Frage nach der Schuld am Ausbruch des Krieges, um von Gott und dem Krieg zu handeln. Der Brief an Wilhelm Herrmann folgte zwei Monate später und galt nun nicht allein der Frage von Krieg und Frieden nach dem Willen Gottes, dehnte vielmehr die Kritik an Halbheit und Versagen des Christentums auf Wissenschaft und Kultur aus. Der Pfarrer und Prediger von Safenwil<sup>337</sup> hatte in seinem Dorf keinen Widerpart;<sup>338</sup> als aber Barth seine Kriegspredigt in Briefform an das christliche Deutschland richtete,<sup>339</sup> für das ihm die beiden Marburger Theologie-Professoren standen, stieß er auf Widerspruch, und die entgegengesetzten Ansichten nötigten zur Auseinandersetzung darüber. Ob mit dem Ziel Sieg der Idee oder Verständigung als Ziel angestrebt, eine Erörterung unterschiedlicher Vorstellungen war bereits für den internationalen Kongreß für soziales Christentum vorgesehen gewesen, der im September 1914 in Basel hätte stattfinden sollen. Für einen Rade trat Barth unter neuen Umständen in die Bemühung ein, die für den Kongreß geplanten Verhandlungen über die soziale Frage wie über Krieg und Frieden referierend und debattierend vorzubereiten. Barth hatte an jener Vorbereitung bisher erst mit der Hilfe-Rezension teilgenommen.<sup>340</sup> So dürfte Rade allenfalls von der idealistisch-ethischen Unbeirrbarkeit eines Schweizer Religiös-Sozialen ausgegangen sein, als er die Hilfe-Rezension bestellte. Mit einer weiterreichenden „dogmatischen“<sup>341</sup> Unzugänglichkeit, die nun hervortrat, begründete Rade die öffentliche Antwort auf den ersten Kriegsbrief Barths, welcher der im reinen Gottesbegriff festgehaltenen reinen Religion galt. Die Struktur der von Barth in seiner Abgeschlossenheit einsam für sich entwickelten reinen Theologie war Rade unbekannt, und Rade mußte die

<sup>336</sup> NW 8(1914), 448A (Ragaz, in : Antwort an Herrn Pfarrer Gottfried Traub, 438-448)

<sup>337</sup> Der Prediger Barth ist nicht Zeuge (der von sich auf einen anderen weist), sondern Vermittler Barth-Schleiermacherscher Unmittelbarkeit zum Absoluten (an die Welt, dh an den kleinen Teil der Welt, der sich's gefallen läßt).

<sup>338</sup> Obgleich die Sympathie mit Deutschland wohl verbreitet war.

<sup>339</sup> Die Sätze in dem Brief an Rade v 19.VI.1915, mit denen Barth sich an Rades Andacht anlehnte, könnten ebensogut für die Zusammenfassung einer Predigt Barths gelten, wie Barth in dem Brief v 20.XII.1914 an Helene Rade selber seine Predigt vom Vormittag zusammengefaßt hatte: „Der Krieg offenbart, was schon vorher und sonst war: die Gottlosigkeit und Bosheit, in der wir drinstecken, ein Ganzes, eine Welt, die wir nicht billigen und die wir doch bejahen. Mitten in dieser Welt, mitten im Krieg Jesus als der Erlöser.“ (133BC) Dann aber folgten die auf Entscheidung und Radikalität und auf eine Trennung der Wege hinauslaufenden Fragen, die Rade die Antwort sich ersparen und die Versuche, zu einer Verständigung zu gelangen, beenden ließen.

<sup>340</sup> Die Rade unter dem 19.I.[II.]1914 mitgeteilte Beschäftigung mit „sozialen Sachen“ (BwR 89AB) mag Barth den Auftrag eingebracht haben.

<sup>341</sup> BwR 104D; Rade an Barth 5.X.1914

Aussichtslosigkeit seiner Verständigungsbemühungen allmählich erst erfahren. Denn das von den Prinzipien der reinen (göttlichen) Wahrheit aus einem anderen sich entgegensetzende und auf absolute Einheit dringende Denken ließ Barth weit unnachgiebiger sein als andere Religiöse Sozialisten in ihrem noch so ernsten Idealismus.

Wie schreibt und redet denn Karl Barth? Durch allen Reichtum wohlformulierter Beobachtungen des Lebens um ihn wie des ihm begehrenden Reichtums überlieferter Gedanken klingt eine einfache Melodie. Den Redner, Schriftsteller und Prediger Barth kennzeichnet die stete Wiederholung und immer neue Anwendung weniger Grundgedanken in wortreich-gewandter Abwandlung. Beobachtungen wie überlieferten Gedankenreichtum führt er auf dies wenige Grundlegende zurück, die Fülle des Lebens um ihn wie der Geschichte durch die Rückbeziehung auf ein karges Schema weniger Grundbegriffe und gedanklicher Figuren zugleich strukturierend und reduzierend (und daher auch die Leseschwäche).<sup>342</sup> Aber an dieser seltsamen Weise, sich etwas zu eigen zu machen, hätte Rades Bemühen noch nicht scheitern müssen. Die Unfähigkeit zu dialogischem Erkenntnisgewinn, der Verständigung also mit gleichzeitig lebenden Geistern, hat darüber hinaus noch einen anderen Grund. Sie setzt die (auf Wilhelm Herrmann zurückgehende) Hemmung voraus, von einem anderen lernend, fremder Einsicht entgegenzukommen, sie als solche anerkennend und aufnehmend. Im Barthschen Denken liegt, daß es dem Fremden als dem Nicht-Eigenen und darum Unangemessenen widersprechen muß. Das Denken<sup>343</sup>, das in einem Widerspruch und also über ein ihm Entgegengesetztes oder Zweites hinweg zu reiner Einheit vorzudringen strebt, sucht die reine Einheit seines eigenen Ursprungs und Anfangs.<sup>344</sup> Es kann darum Anerkennung fordern, ja es muß unbedingte Anerkennung fordern; es selbst aber vermag Anerkennung, nämlich Anerkennung eines Fremden, Nicht-Eigenen, dieses als Gewinn aufnehmend, seinerseits nicht zu gewähren.<sup>345</sup> Dieses Denken ist folglich nur zu einer „Verständigung“ von der Art imstande, die es, wie es sich gibt, nämlich als Streben nach absoluter Einheit über jedes Zweite hinweg, vorbehaltlos gelten läßt und gehorsam anerkennt. Ein anderes Fremdes (und also ein anderer unter den lebenden Geistern) hat in selbstverleugnendem Abrücken von der ihm bisher zuteil gewordenen Wahrheitserkenntnis seine Wahrhaftigkeit aufzugeben, indem es (und der Fremde, nämlich Rade) sich dem überlegenen Ziel reiner Einheit als der unübertrefflich besten Einsicht in gleich einsichtigem Gehorsam unterwirft. Die „dogmatische“ Unzugänglichkeit Barths, die jeden Verständigungsversuch scheitern ließ, beruhte demnach auf der alle Nachgiebigkeit unterbindenden antithetischen und von einem Dualismus aus auf absolute Einheit dringenden Struktur seines Denkens, Folge eines absoluten Standpunkts in der Mannigfaltigkeit dieser Welt, um dies zu wiederholen. Die seinem Denken wesentliche Entgegensetzung, die gelehrte und praktizierte geschichtliche Antithese, die sich bei Barth im Unterschied zu Ragaz mit dem Unterschied von Himmel und Erde verbindet, ist es ferner, die Barth noch von dem bloßen Idealismus der übrigen Religiös-Sozialen und von diesen selbst unterschied.<sup>346</sup> –

<sup>342</sup> Barth denkt und lebt, lebt und denkt vorwiegend, weithin aus recht wenigen Begriffen.

<sup>343</sup> Es ist das von Barth aus Schleiermacher gefolgerte Prinzip des Cohen-Herrmann-Schema von der absoluten Unterordnung der Kultur unter die Religion oder der anerkannten Herrschaft des Absoluten über alles als die eine Wahrheit.

<sup>344</sup> Oder: Karl Barth setzt eine Ansicht und Deutung, der von sich aus der Anspruch absoluter Überlegenheit eignet, einer anderen Ansicht entgegen, um allein durch die Entgegensetzung und durch beharrliche Negierung der Gegenansicht die vermeintliche Überlegenheit unterstützend durchzusetzen und allein durch Verdrängung die Gegenansicht aus der Welt zu schaffen. Oder: These als Antithese, welche die Synthese bereits in sich enthält.

<sup>345</sup> Barth kennt nicht den Reiz des Fremden, das kennenzulernen fördernde Einsicht vermittelt. Thurneysen war anschmiegsam; Hirsch blieb (leider), der er war. Hans Urs von Balthasar war als Katholik außer Reichweite; und Heinrich Scholz?

<sup>346</sup> Striktes Entweder-Oder statt einfacher Entgegensetzung von Idealismus und Realismus, die ein Mehr oder Weniger kennt. (Auch Barth kann daneben von Stufen und Vorstufen reden.)

Der Gang der Dinge (was nicht zuletzt bedeutet: die überraschende Laufbahn des Pfarrers von Safenwil) brachte es mit sich, daß Barth später für eine Weile recht bekam mit seiner ohne die Schweizer Neutralität nicht zu denkenden Sicht der Dinge, dem durch Barths absolute geschichtliche Antithetik bestimmten Urteil über die deutsche Theologie und Kirche jener Zeit als nichts denn Kriegstheologie.<sup>347</sup> Fast gleichzeitig mit der ausgearbeiteten Darstellung in diesem Sinne erwuchs aus der historischen Rückbesinnung just der Friedensforschung eine skizzenhafte Gegendarstellung zur Barthschen Kriegstheologie, die, Barth korrigierend, die Vielfalt der Äußerungen und Stellungnahmen quer durch alle Lager in Erinnerung brachte.<sup>348</sup> Die Erinnerung an die Vielfalt läßt insbesondere Martin Rade gebührende Gerechtigkeit wiederfahren.<sup>349</sup> – Dies genüge aber als Blick über Barth hinaus nach dem Versuch, in der Frage der Verständigung Barths mit den Naumann-Deutschen über Krieg und Frieden im ersten Kriegsjahr zu einem Ergebnis zu gelangen, und dies hinsichtlich einer Verständigung auf der Grundlage des reinen Gottesbegriffs einerseits und im Zusammenhang der Entwicklung der Gedanken Barths in dieser Zeit andererseits;<sup>350</sup> zu einem Ergebnis, welches das Scheitern der Verständigung besser verstehen läßt.

---

<sup>347</sup> Die 1967 erschienene Dissertation von Wilhelm Pressel (Die Kriegspredigt 1914-1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands) dürfte das älteste oder eines der ersten Bücher sein, die nach dem Zweiten Weltkrieg diese Sicht ausdrückten und zur Geltung brachten; Karl Hammers „Deutsche Kriegstheologie (1870-1918)“ von 1971 ist vermutlich das bekannteste und wirksamste, es erschien sogar als Taschenbuch.

<sup>348</sup> Wolfgang Huber, Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des ersten Weltkriegs, in: Wolfgang Huber (Hrsg), Historische Beiträge zur Friedensforschung, Stuttgart/München 1970 – In seinem Abschnitt über Holl stellt Huber fest, daß Holl erkannte, wie durch die Auflösung des Kirchenbegriffs im Protestantismus die Nation Loyalitätsinhalt wurde. (164f) Der von Rade übernommene Gemeindebegriff bot gegen Nationalismus keinen Schutz. (Vgl Schwöbel, Rade, 1980, 53ff.104f.132ff)

<sup>349</sup> In „bleibende Zweideutigkeit in Rades Äußerungen“ (Schwöbel, Rade, 1980, 188C; vgl 175C) wirkt Barths Antithetik immer noch nach, ist erst eingeschränkt, noch nicht außer Kraft gesetzt. Rade war Rade – und beachtlich.

<sup>350</sup> Vgl § 8 ggE „Summa summarum“, vor der Anm z Kontinuität.

## Kapitel XIII

Radikales Christentum als innere Zukunft der Sozialdemokratie –  
der religiös-soziale Vorschlag zur Erneuerung der Partei nach dem Versagen von  
Christentum und Sozialismus im Kriegsausbruch<sup>1</sup>

§ 1 Religiös-soziale als sozialistische Selbstbesinnung nach dem Zusammenbruch des  
Internationalismus (Zürich, September 1914)

Solange eine theologische Auseinandersetzung mit der vom Sozialismus gesuchten Lösung der sozialen Frage und einer Erneuerung der Gesellschaft stattfindet, behält der Name „Religiöser Sozialismus“ sein Recht; überdies war der Sozialismus, soweit er international dachte, mit der Frage von Krieg und Frieden verbunden, und auch die Religiösen Sozialisten hatten diese Frage längst in ihre Debatte aufgenommen. Wie der Ausbruch des Ersten Weltkriegs den Zusammenbruch der Zweiten Internationale sowie das Einknicken der nationalen sozialistischen Parteien brachte und dadurch den so vielgestaltigen Schweizer Partei-Sozialismus, der, von Kriegsnot verschont, dafür genug Freiraum bot, alsbald in Auseinandersetzungen stürzte, so nötigte er auch den Schweizer Religiösen Sozialismus zu innerer Auseinandersetzung über das Versagen im Kriegsausbruch und Neuorientierung im Interesse des Wandels.<sup>2</sup> Barth führt in seiner Predigt vom 23. August 1914 über den großen europäischen Krieg als Gottesgericht aus, daß man vom Kapitalismus hätte vermuten können, daß er um ungestörter Geschäfte willen den Frieden zu bewahren gesucht hätte; mehr noch hätte der international denkende Sozialismus dem Krieg entgegenwirken müssen; endlich wäre von dem ganz Europa bestimmenden Christentum eigentlich zu erwarten gewesen, daß es ihn verhinderte.<sup>3</sup> Statt geschlossen zu widerstehen, stimmte die Sozialdemokratie zu, ließ sogar von nationaler Begeisterung sich mitreißen. So stellten Versagen des Christentums im Kriegsausbruch und Einknicken der Sozialdemokratie miteinander die Schweizer Religiösen Sozialisten vor schwerwiegende Fragen, ja ließen sie anfangs fast ratlos bezüglich der Fortsetzung des Wegs, selbst in der Schweiz.

Das Ringen Karl Barths, der in den ersten bewegten Wochen bis Anfang September (von Drucksachen wie Basler Nachrichten, Christliche Welt, Neue Wege abgesehen) ganz auf sich gestellt war, spiegelt uns vorzüglich zunächst die regelmäßige Folge seiner Predigten. Zunächst fesselte der Krieg als solcher seine Gedanken und diesem gegenüber Sinn und Aufgabe der Schweizer Neutralität. Der Brief Thurneysens vom 26. August ist, soviel bisher bekannt, das erste Anzeichen eines wieder beginnenden Austauschs. Mit dem Brief an Rade vom 31. August richtete Barth seine Predigt auch an Deutschland als eine der kriegführenden Nationen. Die Ferien nach dem eidgenössischen Betttag am 20. September, die Barth in Zürich verbrachte, gab ihm nicht allein Gelegenheit, die am Vorort Zürich versammelten religiös-sozialen Theologen reihum zu besuchen; er besuchte in den letzten Septembertagen auch ein religiös-soziales Treffen, auf dem nach einer Einleitung durch den Züricher Pfarrer Hans Bader das „Versagen der Internationale“ erörtert wurde.<sup>4</sup> Wie hatte Barth in der Hilfe-Rezension gegen Naumann mit

<sup>1</sup> Eine Übersicht über die behandelten Texte findet sich am Ende des Kap in § 8.

<sup>2</sup> Schon die Disposition des Inhaltsverzeichnisses zu Band II der Ragaz-Biographie Mattmüllers wirkt wie ein Spiegel. Den Prozeß selbstkritischen Nachdenkens beförderte, daß in Nebenbestrebungen wie Abstinenz und Volksbildung beide Größen, Partei und Religiöser Sozialismus, miteinander verflochten waren; es beförderte ihn ebenso die Einwirkung emigrierter russischer Revolutionäre.

<sup>3</sup> Pred 1914, 435Bff. Über den Kapitalismus III 3,86D.106A.

<sup>4</sup> III 3,155C („Exzerpt I“, dh Notizen ins Taschenbuch; Erstdruck) u Anm 19. Barth traf in Zürich auf eine seit Anfang August in unterschiedlichen Kreisen lebhaft geführte Diskussion. Mamü II berichtet von im Widerspruch zu Parteiführung und Parteipresse der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz diskutierenden oppositionellen Gruppen hauptsächlich aus Zürich (Mamü II 90B.97ff); über Bader und Ragaz im Rahmen des Sozialistischen

der „internationalen Sozialdemokratie“ aufgetrumpft.<sup>5</sup> Nun standen in der Schweiz Religiös-Soziale unter den Kritikern des Versagens vornenan. Barth machte sich knappe Notizen in seinen Taschenkalender.<sup>6</sup>

„Zu wenig persönlicher Sozialismus, zuviel politisches Machtstreben unter Aufpeitschung antisozialer Triebe.“ Dieser Satz gilt für Barths Kritik am Partei-Sozialismus vom Anfang an, seit er sich in Safenwil diesem annäherte, und durch Predigt 237 konnte sie sich nur verschärfen. Dem entsprechend war desgleichen, daß der Zukunftsstaat neue Menschen, Zukunftsmenschen voraussetze, alte kritische Anmerkung grundsätzlicher Art und wohlgemeinte religiös-soziale Erinnerung der sozialistischen Freunde, beschlossen auch in der Formel, daß der rechte Christ der rechte Sozialist sei und umgekehrt.<sup>7</sup> Ins einzelne gehende Kritik am Partei- und Gewerkschafts-Sozialismus konnte Barth anfangs der Safenwiler Zeit, als er nicht Mitglied, sondern nur Freund und Förderer war, wie sich versteht, bei aller Deutlichkeit nur mit gewisser Vorsicht und Zurückhaltung äußern; eben seine Anteilnahme und das Wohlwollen aber ließen Barth von Haß<sup>8</sup> und groben Ausfällen<sup>9</sup> abraten und, wenn er in Vorträgen vor Mitgliedern von Kampf spricht, zu noblem, heiligem Kampf ermahnen<sup>10</sup>, Egoismus unter ihnen befremdend<sup>11</sup> finden. „Sozialismus siegt durch sich selbst. Vertrauen in die Sache.“<sup>12</sup> Die damit ausgesprochene Überzeugung ist in der früheren Zusicherung enthalten, daß der Sozialismus durchaus auf dem durch das große göttliche Ziel des Reiches Gottes bestimmten Wege Jesu liege,<sup>13</sup> dem von Anfang an geäußerten Vertrauen in Reformen und Kompromisse, die sich durch Verhandlung erreichen lassen.<sup>14</sup> „Person in den Dienst der Idee.“ Daß die Person in den Dienst der Idee treten müsse, hatte der Vortrag und Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott zuvornehmst an der Person Jesu gezeigt;<sup>15</sup> daß er nach rechts den Idealismus vertrete, hatte Barth selbst Naumann zugestanden;<sup>16</sup> als selbstloses Vorbild der Prediger Barth der ganzen Gemeinde August Bebel vorgestellt;<sup>17</sup> derlei war schließlich dem Blaukreuz-Mitglied gleich selbstverständlich wie dem Mitglied des „Sozialistischen Abstinenterbundes“ in Zürich.

Diesen Bemerkungen über die sozialistische Persönlichkeit, die zu werden und bildend zu erziehen das Ziel sein muß (beides ganz im Sinne von Barth geteilter religiös-sozialer und mancher sozialistischen Vorkriegsbestrebungen<sup>18</sup>), folgen drei Sätze, die im Blick auf die gegebene Situation von entscheidender Bedeutung sind, weil sie trotz des Zusammenbruchs der

---

Abstinenterbundes (bis 22.IX.1914; laut „Volksrecht“ v 29.IX.) 102ff; abgelöst als „Oppositionskern“ durch eine Verbindung von Religiös-Sozialen mit der sozialistischen Jugend unter Münzenberg (angezogen durch Ragaz) und den Kreis um den Anarchisten Brupbacher (107AB). Ragaz betreffend sei auch auf die verspätet erschienene August-Nummer der Neuen Wege hingewiesen. Jedenfalls gehörten Religiöse Sozialisten zu den Anführern der Reflexion und Diskussion des Geschehenen. – Im Unterschied zum Ethiker Ragaz (Mamü II 105B) verlautete von Barth über die theologische prinzipielle Befürwortung des Internationalismus hinaus kein Wort zu den verschiedenen theoretischen und politischen Voraussetzungen, in denen Schwäche und Versagen des sozialistischen Internationalismus begründet waren, und dies seit Jahr und Tag.

<sup>5</sup> III 3,73Df

<sup>6</sup> Barth, als Doxograph und Berichterstatter so voreingenommen und schwierig wie Aristoteles, notiert nicht als Zeuge einer Diskussion Material zu seinen Händen, sondern allein, was unmittelbar seine Anteilnahme weckt, das ihm Gemäße, und das in seiner Sprache, notiert nur „sich“.

<sup>7</sup> Im Dez 1911 (III 2,397Df; 392C.392BC.403C.408A-C) wie im Februar 1914 (III 2,729D.732Cf).

<sup>8</sup> III 2,408C.454D.455A.688AB.732BC

<sup>9</sup> III 2,454D.455A.688B.711B.732BC.

<sup>10</sup> III 2,454C.686B.688AB.725CD

<sup>11</sup> III 2,408C.454CD.455BC.687AB.710D.724BC.725BC

<sup>12</sup> Zu diesem zweiten notierten Satz (u III 3,133C) vgl III 2,455AB.689A.711BC.725BC.

<sup>13</sup> III 2,408AB; ebenso 3,218D.220A.

<sup>14</sup> III 2,373Cf.375Cf

<sup>15</sup> Zur dritten Notiz vgl III 2,551Dff.

<sup>16</sup> III 3,72CD

<sup>17</sup> Pred 1913,434ff

<sup>18</sup> Mit „Persönlichkeit“ ließ sich an die „Prinzipienerklärung“ des Parteiprogramms anknüpfen; s III,3,161 Anm 3. Vgl ua Mamü II 98ff; schließlich Anz 76Dff.

sozialistischen Internationale und alter, weiterhin gehegter Kritik am Partei-Sozialismus an der Option für die sozialdemokratische Partei als politischer Vertretung des Sozialismus in unverändert günstiger religiös-sozialer Deutung festhalten. Der erste lautet: „Persönlichkeit möglich *in* der Partei, weil richtige Orientierung des Ganzen trotz Verdorrung im einzelnen.“ Hatte die religiös-soziale Besprechung das Versagen der sozialistischen Internationale (und anderes Versagen ohne Zweifel ebenso) zum Gegenstand, es wurde als bloß äußerliche Tatsache, welche die „richtige Orientierung“ nicht beeinträchtigt, (wie bisher) beiseite geschoben. Es haben nur die Personen im Dienst der Idee, es haben nur die Menschen versagt.<sup>19</sup> Haben die Personen im Dienst der Idee, die Menschen, versagt, Bader hält, wie Barth festhält, weil er ihm zustimmt, an der Idee, am letztlich göttlichen Ziel, an der „richtigen Orientierung“ des Sozialismus fest.<sup>20</sup> Läßt sich weiterhin das christliche religiös-soziale Ziel mit und in der Partei verfolgen, obgleich die Sozialdemokratie eben beklagenswert international versagt hat, so gilt zum zweiten: „Partei stärken, aber nicht als Partei, sondern als Inhalt.“<sup>21</sup> Die Partei war nicht an äußerer Macht und Einfluß zu stärken und zu mehren, sondern als Wahrheit der Idee, „als Inhalt“ des Wollens, von dem davon durchdrungene Persönlichkeiten überzeugen (und seien deren wenige). Daraus folgt zum dritten in Abwehr eines alten oder neuen Fraktionismus und Verzicht auf alle Sonderbestrebungen: „Nicht Sektierer, sondern mittragen als ‚Salz der Erde‘.“<sup>22</sup> Galt letzteres dem Religiösen Sozialismus, die unbeirrte Bezugnahme des Schweizer Religiösen Sozialismus auf die Sozialdemokratische Partei mit allen ihren Flügeln als den Sozialismus vertretende Partei bleibt beachtlich und jedes, auch des kritischen Nachdenkens wert.<sup>23</sup>

Die von Religiösen Sozialisten angeleitete kritische Selbstbesinnung auf das Versagen des Sozialismus bei Kriegsbeginn führte also zu der Einsicht, die Partei müsse von innen heraus reformiert werden. In ihrer Innerlichkeit stellten Ansichten und Programm des Religiösen Sozialismus für Barth kein noch so sehr vergrößerter Abstand zwischen menschheitlichem Liebeswillen Gottes und besonderen irdischen Verhältnissen in Frage, wenn die eingetretene Diastase auch alles Streben auf die (individuelle) christliche Innerlichkeit konzentrierte. Dafür spricht alles, was von Barth von der Züricher Notiz Ende September 1914 bis zum Vortrag über „Religion und Sozialismus“ im Dezember 1915 erhalten ist. Barth trat in den Dienst der Absicht,

<sup>19</sup> Vgl III 3,112B (Febr 1915).

<sup>20</sup> Bereits vor Kriegsausbruch stand die Führung der SPS für genug Spielarten des Sozialismus und vertrat auch in den nach Kriegsausbruch von ihr geforderten politischen Entscheidungen nur eine derselben. Überdies war der Schweizer Burgfrieden harmlos und nicht mit Kriegskrediten verbunden.

<sup>21</sup> Dies wurde Ende Sept 1914 gesagt und notiert; Barth trat im Januar 1915 in die Partei ein, Bader war über den Züricher Abstinertenbund als Sektion der Partei deren Mitglied.

<sup>22</sup> Bereits unter dem 17. August 1914 hatte Ragaz (Parteimitglied seit 1913) den Präsidenten der Kommission, die zur Vorbereitung des nun abgesagten internationalen christlich-sozialen Kongresses gebildet worden, aufgefordert, die christliche Internationale neu sammelnd, anstelle des Kongresses nun eine große Friedensaktion in die Wege zu leiten. (Mamü II 37Cf.207CDf) Sektiererei abseits der Partei erwies sich bald als der Irrtum der Anarchisten. (Vgl GA III 3,93B (Dez 1914).155A (August 1915); ferner 163CD (Juni 1915).160A) Die Zürcher Sozialdemokratie besaß bereits vor dem Krieg eine anarchistische Gruppe. (Über den Arbeiterarzt Brupbacher und diese Gruppe s Mamü II 98f.103 uö)

<sup>23</sup> Die konservative Beharrlichkeit im Äußeren mag man mit dem letztlich fraglosen Festhalten an der Kirche vergleichen. Vor allem anderen aber ist für die Übereinstimmung Barths, der Kutter vermutlich schon zu Genfer Zeiten kannte, mit Bader dies zu bedenken: „Persönlichkeit“ als Erziehungsziel für die nächste Zukunft ist individualistisch und nur innerlich mißverstanden, ist vielmehr mit Kutter im Blick auf die Zukunft gemeinschaftsbezogen. Kutter deutet Marxens Kommunismus als Gemeinschaft von Persönlichkeiten. „Und so wird es dabei sein Bewenden haben: Die endgültige Lösung der Besitzfrage muß um der Gemeinschaft willen, nicht die Gemeinschaft um dieser Lösung willen gesucht werden. In der sozialen Frage strebt der Mensch zur Herrschaft. Sie ist die Revolution des Menschen gegen die Tyrannei der Sachen. Sie bedeutet die Freiheit von allem, was nicht menschlich ist. – Damit blicken wir (von diesem: „Die sozialdemokratische Gesellschaft: Der Kommunismus“) auf unseren vorigen Abschnitt („Die sozialdemokratische These: Die Besitzfrage“) zurück. Persönlichkeit lautete dort das Postulat, Kommunismus lautet es hier. Beides ist ein und dasselbe. Denn die Persönlichkeit ist das Prinzip des Kommunismus, der Kommunismus das Reich der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit fordert gebieterisch die Gemeinschaft der Geister; nur da, wo die unpersönlichen Triebe vorherrschen, schließt man sich ab.“ (Kutter, Das Unmittelbare, (1902) 3. Aufl, Basel 1921,269Df)

die Partei, den Sozialismus von innen heraus zu reformieren, ja zu erneuern, noch ehe er der Partei beigetreten war. In den Vorträgen, die er in der folgenden Zeit hält, vom ersten Vortrag nach Kriegsausbruch (soviel bekannt), dem im Dezember 1914 in Küngoldingen gehaltenen an bis zu dem am eigenen Ort im August 1915 gehaltenen, erscheint das Programm einer Reform von innen heraus konstant in drei Punkte ausgemünzt, die zum allermindesten in die Nähe jener Züricher Zusammenkunft vom 29. September 1914 gehören. Erscheinen sie zunächst wie in Küngoldingen unter dem Titel eines radikalen Christentums als des der Zeit gemäßen radikalen Sozialismus, so im Sommer 1915 dann als „die innere Zukunft der Sozialdemokratie“ auf Grund der „neuen sozialistischen Gesinnung“.<sup>24</sup> Dem „innerlichen Sozialisten“ leuchten drei Sterne:<sup>25</sup> (1) „Sozialismus bedeutet *Gerechtigkeit*.“ (2) „Der Sozialismus siegt durch seine *Wahrheit*.“ (3) „Der Sozialismus zielt auf den *freien Menschen*, die Persönlichkeit.“

Für die Zeit, bis Barth im Oktober 1921 Safenwil verließ und selber nach Deutschland zog, bleibt dem heutigen Leser und Betrachter zu bedenken, daß sich damit ein Gewicht verschob. Im Oktober 1921 ließ Barth Safenwil hinter sich und vorerst auch die Schweiz. All die Kriegsjahre über aber war er der reformierte Ortspfarrer von Safenwil. Im Briefwechsel mit Thurneysen hat um die Jahreswende 1915 auf 1916 Barth von neuesten Untaten des Safenwiler Fabrikanten Hochuli zu berichten. Der heutige Leser der Geschichte Karl Barths muß sich vor Augen halten, daß die soziale Frage mit allen ihren verschiedenen Punkten zu Karl Barths Safenwiler alltäglichem Leben als Pfarrer gehörte. Diesem stand die abstrakteste Debatte über die Erneuerung des Sozialismus nach Kriegsausbruch näher und wenigstens ebenso nahe als dergleichen wie das im vorigen Kapitel behandelte Befremden über Marburg und Deutschland. Auch der Fortgang der religiös-sozialen Sache und der Abstand zwischen Kutter und Ragaz war, wie ihr Briefwechsel zeigt, eine die beiden Schweizer religiös-sozialen Pfarrer Barth und Thurneysen stärker berührende Frage als die Irreführung Deutschlands durch Naumann und diesem Gleichgesonnene wie Rade und auch einen Herrmann. In Deutschland versank Safenwil, und andere, (fast beizu) gleichfalls gehegte Gedanken gewannen ein Gewicht, das nie zu vermuten gewesen.<sup>26</sup>

§ 2 „Krieg, Sozialismus und Christentum“ (Küngoldingen, 6. Dezember 1914)<sup>27</sup> – Der Kriegsausbruch lehrt: Die Partei braucht in Zukunft einen radikalen, innerlichen Sozialismus, der dem radikalen kraftvollen Christentum der Urzeit gleicht.  
(Küngoldingen und Rothrist im Dezember 1914)

In der gleichen Küngoldinger Schule, in der er im Februar des Jahres vor Sozialisten über „Evangelium und Sozialismus“ geredet, sprach Barth im Dezember in seinem ersten Vortrag nach Kriegsausbruch<sup>28</sup> über „Krieg, Sozialismus und Christentum“.<sup>29</sup> Einen bekannt gewordenen

<sup>24</sup> III 3,152D.154A

<sup>25</sup> III 3,162f

<sup>26</sup> Gleichwohl, im September 1914 gilt zum ersten: Persönlicher Sozialismus (der (christlichen) Gesinnung), dh „Radikaler Sozialismus ist gleich radikales Christentum.“ (III 3,92D; Küngoldingen, 6.XII.1914) Zum zweiten gilt im September 1914 (für die Reform der Partei im Sinne des Religiösen Sozialismus): Auf diese Weise ist die Partei „nicht als Partei“, wohl aber „als Inhalt“ zu „stärken“, weil sie die richtige Orientierung des Ganzen vertritt. (III 3,155C)

<sup>27</sup> III 3,(86)86-93(96); Erstdruck des erhaltenen Entwurfs, im Anhang ein Pressebericht.

<sup>28</sup> So wenigstens nach den auf uns gekommenen literarischen Spuren. Davor gibt es nur den Beitrag zu dem Abend in Rothacker, Ende Oktober. Von den Predigten abgesehen liegen zwischen Kriegsausbruch und diesem Vortrag ansonsten als nach außen gerichtete Worte Barths vor allem die beiden Briefe an Martin Rade (v 31.VIII.1914; zusammen mit dessen Antwort v 5.IX. unter dem 5.X.1914, im Oktober-Heft der NW gedruckt) und an Wilhelm Herrmann v 4.XI.1914 vor, um von dem weiteren Briefwechsel mit Rade abzusehen.

<sup>29</sup> 86Df Einleitung: Warum versagte im Kriegsausbruch der Geist gegenüber den europäischen Großmächten (Drei Merkmale (Nationalismus, Kapitalismus, Militarismus) wie etwa in der Naumann-Kritik)? Was soll in Zukunft werden? 87A-C I Was die beiden Geistesmächte (in der Ordnung des Romain-Zitats!) den drei Eigenschaften der

Satz des französischen sozialistischen Schriftstellers Romain Rolland abwandelnd, beginnt Barth: „Das Verhalten der beiden Geistesmächte: Christentum und Sozialismus, ist das schwerste Problem dieses Krieges.“ In der Tat: hier ist *die Frage*, die unser *Interesse* verdient.<sup>30</sup> Warum versagten die beiden, und was folgt daraus für die Zukunft? beschließt Barth die Einleitung mit der Leitfrage für seinen Vortrag und der Aufgabe, die er sich damit gestellt.<sup>31</sup> – Der Redner stellt an den Anfang seiner Ausführungen die Behauptung, daß die beiden geistigen Mächte Christentum und Sozialismus ihrem „Wesen“<sup>32</sup> nach ein Versagen gegenüber dem Krieg nicht erwarten ließen. Der erste Teil besteht darum nicht in einer Schilderung des Wesens der beiden Mächte, als vielmehr des Widerstands, den sie erwarten ließen, gegen die aufgezählten drei Mächte der modernen Welt: Nationalismus, Kapitalismus, Militarismus. Gottesdienst nach dem Evangelium schließt zum ersten Mammonsdienst aus, der zum Krieg führt; zum zweiten ist Gott, unser aller Vater, nationalistischer Völkerhaß fremd<sup>33</sup>; „Lieber *Unrecht leiden* als *Unrecht tun*“ läßt zum dritten das Unrecht des Militarismus nicht zu. „Wo diese Ordnungen gelten, da ist das Reich Gottes, um das der Jünger Jesu betet, da ist also kein Krieg möglich.“<sup>34</sup> Der

---

Großmächte (so insbesondere das Christentum) entgegenzusetzen hatten (Erwartung des Widerstands). 87D-90A II (Neue Disposition!): Dreifache sich steigernde Schuld, die Christen und Sozialisten in ihrer enttäuschenden Niederlage auf sich geladen haben: äußerlich (alle), innerlich (fast alle!, mit Bezug auf den Partei-Sozialismus wie auf den religiösen), durch Begeisterung. 91AB III Besinnung: a) Wir haben alle versagt. b) Der Krieg lehrte, daß Christentum und Sozialismus nicht von der Art waren, wie sie nach ihrem „Wesen“ (87AB) hätten sein sollen. Gott will, daß wir umkehren und etwas lernen. c) Wir müssen mit unseren innersten, besten Überzeugungen (Geistesmacht der Idee, die wir alle verraten haben, IIa) ernst machen. 91C-92BC IV Wir brauchen: a) einen Sozialismus, der an das Gerechtigkeitsgefühl appelliert (an das Göttliche, nicht an das Niedere im Menschen), also Menschen, die an die (Idee der) zukünftigen besseren Welt glauben; b) einen Sozialismus, der allein durch die(se) Wahrheit (der Idee), nicht durch (niedere, kompromittierende) Macht (über die Welt) siegen will; c) einen Sozialismus, der darum die Gesinnung pflegt und Persönlichkeiten erzieht. 92C-93A V (Hieraus folgt innerlich:) Dann ist Sozialismus radikaler Sozialismus gleich radikalem Christentum (der Urzeit), insofern nur im Evangelium die Kraft ist, das Programm (die Idee) durchzuführen. 93B-D VI Was tun? Keine Politik mehr, Austritt aus der Partei (wie Anarchisten, manche Sekten)? a) Einzelne unpolitische Idealisten (Anitmilitaristen!) als Ausnahme gut, Sektierer sind Weissagung! b) Ebenso nötig: im Glauben an ihre Wandelbarkeit sich in die Welt stellen; für die Partei als Inhalt arbeiten, Parteimensch nur im Äußersten des Wesens. a), b) erfordert einen unüberwindlichen Glauben an die Sache, an Gott. c) „Jedenfalls und vor allem anderen: Pflege und Erhaltung einer klaren und ernsthaften christlich-sozialistischen Gesinnung“ bei sich, den Nächsten.

<sup>30</sup> 86CD. Romain Rolland nach der Übersetzung NW 8 (1914), 427 im (Oktoberheft; zit nach Mamü II 260): „Die zwei sittlichen Mächte, deren Schwäche durch diese Kriegsesuche am meisten offenbar geworden ist, sind das *Christentum* und der *Sozialismus*. Diese zwei rivalisierenden Apostel des religiösen und des sozialen Internationalismus haben sich plötzlich als die glühendsten Nationalisten gezeigt.“ Barth erweitert in philosophisch-theologischem Interesse „sittliche Mächte“ zur Bedeutung von „geistige Mächte“; als solche stehen sie im Gegensatz zu allen niederen (bösen) Mächten der Welt. Alles Äußere wird (wieder) beiseite geschoben: „In der Tat: hier ist *die Frage*, die unser *Interesse* verdient. Nicht die politischen Schuld- und die militärischen Erfolgsfragen.“ Als die drei naturhaft-äußerlichen, geistfeindlichen „Welt“-Mächte werden Nationalismus, Kapitalismus, Militarismus aufgezählt; von ihnen „war nichts Besseres zu erwarten“. (86Df)

<sup>31</sup> Außer auf den Abdruck des Presseberichts im sozialdemokratischen „Neuen Freien Aargauer“ ist nicht weniger auf Barths eigenen, am folgenden Tag dem Freund Thurneysen gegebenen brieflichen Bericht zu verweisen. (BwTh I 21B-D) Ein Stichwortkonzept ist in sechs Teile gegliedert (durch römische Ziffern bezeichnet): 87A-C: I Was von Christentum und Sozialismus eigentlich zu erwarten war. 87D-90A: II Enttäuschung über das Erliegen der Christen und Sozialisten. Schuld, schwere, schwerste Schuld. 91AB: III Jetzt keine gedankenlosen Anklagen! Kein gedankenloses Weitermachen! Keine unnützen Phantasien! 91C-92C: IV Wir brauchen einen radikalen Sozialismus, gründlich, vollständig, ernsthaft! 92C-93A: V (Innere Reform:) Radikaler Sozialismus ist radikales Christentum (der Urzeit). 93B-D: VI (Äußere Anwendung, Praxis:) Unüberwindlichen Glauben an die Sache (an Gott) braucht sowohl der Austritt aus der Partei um der Reinheit des Ideals willen wie das Verbleiben im Glauben an die Wandelbarkeit der Welt und im Willen, sie zu verwandeln. Jedenfalls Pflege einer christlich-sozialistischen Gesinnung in sich und um sich. – Der beigegebene Pressebericht konzentriert sich in der ersten Hälfte auf den kritischen II. sowie auf die positiven Teile IV und VI, um erst in seiner zweiten Hälfte weitere Kritik nachzutragen.

<sup>32</sup> 87AB. Vgl Pred 1914,435Dff und im vorigen Kap zu Barths Brief an Rade v 31.VIII.1914 über enttäuschte Erwartungen als Argument.

<sup>33</sup> „Dienen und nicht herrschen, daher kein Machtkampf.“ wird ergänzt.

<sup>34</sup> 87BC. Forts: „Für Jesus so selbstverständlich, daß er kein Wort gegen den Krieg sagte!“ – Kein „vgl.“ ändert, daß zweiter, vierter und fünfter Bibelstellennachweis der Herausgeber irreführen, protestantischer Manie entspringen.

Sozialismus erstrebt, ganz entsprechend „eine Gesellschaftsordnung, die aufgebaut ist auf die Wertschätzung des *Menschen* gegenüber dem toten Kapital, auf die *solidarische Verpflichtung* der Menschen gegeneinander, auf die *Gerechtigkeit* in ihren gegenseitigen Beziehungen. In alle diese Gedanken ist die Beseitigung des Krieges mit eingeschlossen.“<sup>35</sup>

„Nun stehen wir beiden (Geistesmächten) *enttäuscht* gegenüber.“ Haben sie beide die Erwartung nicht erfüllt, die man ihnen gegenüber haben durfte, so wollte der Redner in einem zweiten Teil breit darlegen, wodurch sie enttäuscht haben und Schuld um Schuld auf sich geladen. Sie haben „in doppeltem Sinn“ enttäuscht: „Sie waren *nicht stark* genug, um den Krieg zu verhindern, immer noch nicht!“<sup>36</sup> „Schwieriger ist,“ daß sie äußerlich und innerlich „*selbst erlegen* sind“. Als müßten sie dies, wirken sie im Äußeren mit beim Krieg durch Militärdienst, Abstimmungen und Steuerzahlen. Diese Mitwirkung ist „eine ungeheure Tatsache: Millionen haben ihre innersten Überzeugungen verleugnen ‚müssen‘ und haben es getan.“ Diese Feststellung trifft unter den Christen und Sozialisten nicht allein diejenigen, die Mitglieder von Parlamenten waren, sondern unter beiden überhaupt die Mehrzahl. „Darin liegt zweifellos eine Schuld, wenngleich sie sich auf viele verteilt.“<sup>37</sup> Von der äußerlich veranlaßten Schuld kommt der Redner auf die rein innerliche. Christen und Sozialisten haben nicht allein von außen her sich verführen lassen, sie halten ein jedes ganz für sich „aber auch *innerlich* den Krieg für eine *Notwendigkeit*. Sie halten die Ideale des Gottesreichs und der neuen Gesellschaft für nicht anders realisierbar als innerhalb der bestehenden Nationen, mit [der] Begleiterscheinung der nationalen Gegensätze.“<sup>38</sup> Man kann darüber nur enttäuscht sein: Die „innere Verbindung mit der bestehenden Welt ist viel stärker, als wir dachten.“<sup>39</sup> „Vom Standpunkt der reinen Ideale aus [ist] auch das eine (und zwar) schwere Schuld, an der wir gleichfalls fast alle teilnehmen.“<sup>40</sup> Endlich sind Christen und Sozialisten „aber auch voll *Kriegsbegeisterung*“.<sup>41</sup> „Hier [ist die] schwerste Schuld!“<sup>42</sup>

Was das Versagen betrifft, so der dritte Teil, dürfen wir, die Christen und die Sozialisten, die Schuld nicht auf andere schieben.<sup>43</sup> Gegenüber den Parlamentsvertretern gilt: „Was hätten denn wir an ihrer Stelle getan? Was würden wir tun? *Wir* sind die Christen und die Sozialisten!! *Wir* haben versagt gegenüber dem Krieg!“<sup>44</sup> Bezüglich der Zukunft aber haben wir uns „vor gedankenlosem Weitermachen“ zu hüten. Christentum und Sozialismus waren „nicht nur nicht stark genug, sondern nicht die rechten“.<sup>45</sup> „Gott hat es dahin kommen lassen, nicht damit wir

<sup>35</sup> 87C; wiederum gegen die drei Stichworte der Einleitung.

<sup>36</sup> 87D. Forts: „Das kann uns schließlich nicht verwundern. Die Durchdringung der Welt mit einem andern Geist ist eine langsame Sache.“

<sup>37</sup> 88AB

<sup>38</sup> 88B. Forts: „Nationaler Sozialismus besonders in Deutschland und Frankreich, aber auch bei uns. Nationales Christentum besonders ausgesprochen in Deutschland.“

<sup>39</sup> 88BC. Forts: „Leute wie Naumann, (Aristide) Briand, G(ustav) Müller (in der Schweiz) haben recht behalten – in religiöser Beziehung das Luthertum, das der Welt ihren Gang läßt und dem Christen seine Aufgabe *in* dieser Welt zuweist unter Trost auf das Jenseits.“

<sup>40</sup> 89A. Barth hatte ja bereits am Ende der Hilfe-Rezension einen möglichen Irrtum in seiner Erwartung als nicht mehr denn neue Enttäuschung bezeichnet.

<sup>41</sup> 89A. Forts: „Der ‚heilige Krieg‘, Gott will es, Kriegsgebete, Beurteilung der Feinde als Gottesfeinde.“ Die weiteren Stichwörter beziehen sich hauptsächlich auf Deutschland. Das Stimmverhalten der deutschen und französischen Parlamentsvertreter sowie der Presse der Sozialdemokratie beweist, daß die Sozialisten nicht besser sind. Das Brüsseler Büro der (zweiten) Internationale bezichtigt Barth (entschiedener, radikaler als Ragaz Mamü II 166ff) der Parteinahme für die nationalen Parteien und dadurch für die Nationen. (90A. Detailliert und richtiger wohl als 90 Anm 14 Mamü II 5ff.90ff)

<sup>42</sup> 90A

<sup>43</sup> „Hüten wir uns a) vor gedankenlosen Anklagen – gegen ‚die Christen‘, gegen zB die deutschen Sozialdemokraten, auch gegen unsere Parlamentsvertreter!“ (91A)

<sup>44</sup> 91A. – Das *Wir* diese Satzes ist kein schweizerisches, sondern ein europäisches, zum wenigsten ein deutsch-schweizerisches. Differenzierter und erhellender als III 3,91 Anm 15 bei Mamü II 89ff.

<sup>45</sup> 91AB. Dies bewies dem Redner besonders die Kriegsbegeisterung. Darum: „Der Krieg muß uns ein Lehrmeister sein.“ (91B)

weiter wursteln, sondern damit wir umkehren und etwas lernen sollen.“<sup>46</sup> Das Wunder des Friedens kommt nur „dadurch, daß wir mit unseren innersten, besten Überzeugungen ernst machen“<sup>47</sup>.

In den Herbstferien erfuhr Barth von der in Zürich geübten Selbstkritik am Versagen des Sozialismus, und das bisher Notierte dürfte ein Echo dieser Überlegungen sein. Aus den gewonnenen Einsichten hatte sich ergeben, daß die Partei der religiös-sozialen Auffassung des Sozialismus gemäß sich von innen heraus zu erneuern hatte. Solche Zielsetzung war an diesem zweiten Advent dem „Arbeiterverein von Küngoldingen“<sup>48</sup> nahezubringen; darum: „Wo fehlt denn und was brauchen wir?“<sup>49</sup> Die knappe Antwort, mit welcher der Redner Barth seine Frage bedenkt, stellt gleichsam die Überschrift dieses vierten und ihm wichtigsten der sechs Teile dar: „Wir brauchen einen *radikalen Sozialismus*, gründlich, vollständig und ernsthaft!“<sup>50</sup> Der um der Zukunft willen nötige rechte, wahre Sozialismus zeichnet sich durch drei Merkmale aus, deren Aufzählung in Entgegensetzungen andere, alte religiös-soziale Ausstellungen am gewöhnlichen Partei-Sozialismus aufnimmt. Das erste Merkmal dieses neuen Sozialismus der Partei muß sein, daß er „an das *Gerechtigkeitsgefühl*, an das Göttliche im Menschen appelliert, nicht an seine niederen Instinkte (Klassenhaß, Hunger, Vergnügungssucht)“<sup>51</sup>. Es muß zum zweiten ein Sozialismus sein, „der einfach durch seine *Wahrheit* siegen will und nichts von der Gewinnung der Macht erwartet“<sup>52</sup>. Aus hohem göttlichem Ziel und Beschränkung auf das diesem allein gemäße idealische „Mittel“ folgt, daß nach dem in sich zusammengebrochenen unreinen Sozialismus der radikale zum dritten ein Sozialismus sein muß, „der nichts will, als *Gesinnungen* pflegen und *Persönlichkeiten* erziehen“<sup>53</sup>. Sollen die genannten drei Merkmale des radikalen

<sup>46</sup> 91B. Kein Wunder wird zum Frieden helfen, wie manche Beter meinen; „Revolution oder plötzliches Waffenniederlegen“ (91BC) ebensowenig. – Von Anfang August bis Ende November befand sich Trotzki in Zürich; s Mamü II pass.

<sup>47</sup> 91C. Vgl Pred 1914,588ff; 29.XI.(I. Advent: Jesus baut als der Knecht Gottes in den Herzen das Friedensreich) – „Schuld“ wird bis zur „schwersten Schuld“ gesteigert (88A.89A.90A) – um damit abgetan zu sein; das Motiv diene allein dazu, Beweglichkeit in der Bereitschaft zur Umkehr und zum Streben im Sinne der Geistesmächte zu wecken. Ebenso ist das Thema Krieg damit erledigt und dieser kein Problem mehr. Das weitere Interesse gilt ganz den Grundsätzen einer besseren Zukunft.

<sup>48</sup> III 2,729AB

<sup>49</sup> III 3,91CD

<sup>50</sup> 91CD. Vgl BwTh I 21D.(23B); Barth gebraucht diese Bezeichnung noch einmal im Zofinger Vortrag v Febr 1915, um sie fortan durch „innerer, innerlicher“ zu ersetzen, und Gleiches gilt für das geforderte Christentum. Am 8.VII.1915 vermerkt Barth, daß sozialdemokratische Blätter vermehrt einen „neuen Sozialismus“ abwehren. (BwTh I 62BC; vgl Mamü II 147C) Wohl weil „radikal“ ihm mißverständlich schien, erklärte Thurneysen 1973 jenen „neuen Sozialismus“ mit: „Der von Barth vertretene kritische religiöse Sozialismus“ (BwTh I 62C Anm 2) Barthsches „radikal“ kommt auch „lebendig, wahr, wirklich, recht“ usw gleich.

<sup>51</sup> 91CD; vgl die durch Bader veranlaßte Notiz v 29.IX.1914 (155C). Forts: „Wir brauchen Menschen, die an eine zukünftige bessere Welt glauben rein aus Einsicht und gutem Willen. Der rechte Sozialist lebt ‚allein durch den Glauben‘. Anderer, selbstsüchtiger Sozialismus, bringt uns – wie Figura zeigt – nicht einen Schritt weiter, nur von neuem in Inkonsequenz, Feigheit, Konzessionsmacherei.“

<sup>52</sup> 92A; vgl wiederum 155C. Forts: „Der bisherige Sozialismus war viel zu sehr politischer Sozialismus: man wollte innerhalb der bestehenden Welt Einfluß und Macht gewinnen, man wollte, wieder durch unsozialistische Mittel (Presse zur ‚Massenaufklärung‘, Mehrheitsprinzip, Mitsprache in der Regierung, Pressierung gewisser Führer etc), sozialistische Ziele erreichen. Dadurch beging man Unrecht, damit Recht daraus werde! Und dadurch komplizierte man sich mit der bürgerlichen Welt. Kein Wunder, daß dieser Sozialismus zusammenbrechen mußte. Glaubet an die Wahrheit und wartet!“ – Die (zeitlichen) Mittel entsprechen nicht den (ewigen) Zielen: Ist das Ziel des Sozialismus die göttliche Gerechtigkeit in einer zukünftigen besseren Welt (auf Erden), wie Barth behauptet, so muß das Mittel, dem entsprechend, die innere Ausrichtung auf die idealische Wahrheit des Zieles sein anstelle der gewöhnlichen Mittel der Politik, die das Ziel kompromittieren.

<sup>53</sup> 92BC. Ein hier eingefügtes: „Selbst erlöst sein, bevor man erlösen will und kann!“ (92D; ebenso 155A) ist allgemein gesagt und dürfte dennoch nicht ohne besondere Beziehung auf die russischen revolutionären Flüchtlinge angemerkt sein, welche auf die Schweizer Sozialdemokratie im Wettstreit mit den Religiös-Sozialen Einfluß zu nehmen suchten; s Mamü II 107-113. 113.153ff. – Forts des Zitats im Haupttext: „Der Geist macht lebendig. Klarheit von innen heraus ist nötig, volle Übereinstimmung von Gedanken und Taten. Alles sozialistische Stimmvieh und alle sozialistischen Großräte werden die neue Welt nicht bringen. Sie (die neue Welt) wird aber

Sozialismus, eines Sozialismus, der Geistesmacht ist, den Sozialismus der Zukunft bezeichnen, so ist damit ein Programm aufgestellt so anspruchsvoll wie knapp und gewiß kein gewöhnliches politisches Parteiprogramm, sondern nichts als Idee, Inhalt, Gesinnung.

Der Redner ist sich des Ungewohnten und Ungewöhnlichen wohl bewußt, wie sein nächster Teil, der fünfte zeigt, seinerseits in drei Abschnitte gegliedert. Darum versucht er zum ersten, den vom herkömmlichen abweichenden, den neuen sozialistischen Weg anschaulich zu machen. Wer sich auf den „radikalen Sozialismus“ einläßt, bei dem, vielmehr in dessen Gesinnung<sup>54</sup> muß oder soll inskünftig die „Unzufriedenheit und Begehrlichkeit kleiner sein als selbstlose Gerechtigkeitsliebe“. Dem Vertrauen auf den Sieg der Wahrheit entspricht: „Ungeduldiges Verlangen nach sichtbaren Erfolgen soll und muß kleiner sein als kindliches Vertrauen auf die Güte der Sache; Macht und Kampfpolitik kleiner als Wehrlosigkeit und Wartenkönnen“. Dem Vorzug, welchen die Erziehung zur im Dienst der Idee stehenden Persönlichkeit erfährt, entspricht, daß die „Politik innerhalb der bisherigen Gesellschaft an Bedeutung verliert gegenüber der Pflege der neuen Gesinnung im Einzelnen“.<sup>55</sup> Schon im vorigen Teil wollte der Redner zum Merkmal des Gefühls für göttliche Gerechtigkeit sagen: „Der rechte Sozialist lebt ‚allein durch den Glauben‘.“ Und gegen dessen Ende flocht er ein: „Der Geist macht lebendig.“<sup>56</sup> So überrascht nicht, wenn der zweite Abschnitt des fünften Teils nun ausführen soll, daß radikaler Sozialismus radikalem Christentum gleichkomme, dem „ernsten, gründlichen Christentum der Urzeit“ mitsamt „Willigkeit zu leiden und zu warten. Stark allein in der Hoffnung“.<sup>57</sup> Die durch den Kriegsausbruch gegebenen neuen Umstände erlauben, ja erfordern die ungescheute Gleichsetzung vor dem Künigoldinger Arbeiterverein. Darin besteht nach dem Redner Barth die Umkehr auf Grund der von Gott den Menschen durch den Krieg gegebenen Lehre.<sup>58</sup> Der dritte Abschnitt dieses fünften Teils begründet sie: „Im Evangelium ist die Kraft zu einem solchen Leben, das als bloßes Programm undurchführbar ist.“<sup>59</sup>

Auf die innere folgt die äußere Anwendung des neuen, des radikalen Sozialismus zur Erneuerung der Partei nach ihrem Versagen; ein sechster Teil beschließt mit der Praxis. „Was sollen wir tun? Keine Politik mehr? Austritt aus der Partei?“<sup>60</sup> Barth weiß von allerlei Zürcher Entwicklungen, er lehnt grundsätzlich äußeren Radikalismus ab, pflichtet allerdings Ragaz bei, daß einzelne, wenn sie es vermögen, unter Opfern „durch Hochhaltung des reinen Ideals“ der Zeit vorausziehen mögen.<sup>61</sup> Mehr ist daran gelegen, „daß es andere gibt, die sich in die Welt hineinstellen, nicht um ihr gleich zu werden, sondern im Glauben an ihre Wandelbarkeit und im Willen, sie zu verwandeln. Sie werden Parteimenschen sein, aber nur im Äußersten ihres Wesens. Sie werden für die Partei arbeiten, aber nicht für ihre äußere Macht, sondern für ihren

---

einfach *da sein*, wenn die sozialistische Gesinnung in uns stark genug ist. Erziehen wir uns selbst dazu *und* die andern.“ Zum letzten Satz vgl 93D unter 6c).

<sup>54</sup> Nach dem Pressebericht (94BC) standen Vorkriegs-Christentum und -Sozialismus ja nicht auf „realem Boden“.

<sup>55</sup> Alles 92CD; vgl wiederum 155C. Allem hatte Barth vorangesetzt: „Aber dann ist Sozialistsein etwas sehr anderes, als wir bisher gedacht? Gewiß!“ (92C)

<sup>56</sup> 91D.92B

<sup>57</sup> „Radikaler Sozialismus = *radikales Christentum*. Nicht das kirchliche, offizielle oder bloß gefühlsmäßige Christentum, sondern das ernste, gründliche Christentum der Urzeit: Völliges Vertrauen auf Gott, völliges Ernstmachen mit dem Evangelium der Liebe, völlige Scheidung von den Grundsätzen der Welt, darum Willigkeit zu leiden und zu warten. Stark allein in der Hoffnung.“ (92Df) Zu „Urzeit“ (93A) vgl „Wesen“ (87A).

<sup>58</sup> Vgl 91AB (IIIb); die 87D hinzugefügte Anm.

<sup>59</sup> 93A. Es folgt ein bis auf das nicht gescheute, „muß“ vertrauter Satz: „Ein wirklicher Sozialist *muß* Christ sein, und ein wirkliche Christ *muß* Sozialist sein.“ Vgl III 2,407CD.408A-C.729D.

<sup>60</sup> 93B. Forts: „Das war die Konsequenz der Anarchisten und gewisser christlicher Sekten. (Stimmen in Zürich!)“ S 155C. Zum älteren Zürcher Anarchismus und der Einwirkung russischer Asylanten sei noch einmal auf Mamü II 107-113.153ff verwiesen.

<sup>61</sup> 93B. „Es ist nötig und gut, daß es immer wieder Menschen gibt, die schon jetzt diese Konsequenzen ziehen. (Antimilitaristen, unpolitische Idealisten, Sektierer) Unruhe in der Uhr, durch Hochhaltung des reinen Ideals, dem gegenüber alle Politik Mumpitz ist. Weissagung!“ Zu Ragaz s Mamü II 129A.166BCff (teils auf Grund unveröffentlicher Briefe!).176B; Baders Gegenüberstellung von Ragaz und Kutter in Pratteln am 6. September 1915 (Mamü II 216BC; BwTh I 79AB).

Inhalt.<sup>62</sup> „Zu beidem (dem einsamen Opfergang der Zeit voraus wie zum Willen, die Welt zu verwandeln) ist notwendig ein unüberwindlicher Glaube an die Sache (Gott).“<sup>63</sup>

### Zusammenfassung

1. Vor einer freundlich gesonnenen sozialistischen Hörerschaft sucht die Rede aus dem Versagen der geistigen Mächte Christentum und Sozialismus bei Kriegsausbruch eine Lehre für die Zukunft. Der Krieg, zu dem Gott es hat kommen lassen, lehrt: Christentum und Sozialismus waren nicht die rechten, wahren, die sie hätten sein müssen; daraus folgt die Notwendigkeit eines radikalen Sozialismus, der dem radikalen Christentum der Urzeit in der Kraft gleichkommt.

2. Der radikale Sozialismus appelliere nicht an die niederen Instinkte des Menschen, sondern an das Göttliche im Menschen, das Gerechtigkeitsgefühl, vertraue auf den Sieg der Wahrheit und setze darum auf die Erziehung von Persönlichkeiten und die Pflege der Gesinnung.

3. Muß der Sozialismus radikaler Sozialismus werden, so das Christentum radikales Christentum: wieder das (radikale) ernste, gründliche Christentum der Urzeit (Vertrauen auf Gott, Ernstmachen mit dem Evangelium der Liebe, Scheidung von der Welt und darum bereit zu leiden, stark allein in der Hoffnung). Nur in diesem Christentum findet sich die Kraft zu dem Leben, das als bloßes sozialistisches Programm undurchführbar ist. Darum muß ein wirklicher Sozialist Christ sein und umgekehrt.

4. Christentum und Sozialismus bleiben damit in der Sicht (dieses Teils) des Schweizer Religiösen Sozialismus und auch Barths weiterhin aufs engste miteinander verbunden. Die Aussicht, die Partei-Reform bestimmen zu können, bedeutete zugleich die Gelegenheit, der alten Absicht auf eine allgemeine Reform der Gesellschaft näher zu kommen.

5. a) Barth vertritt – der verbesserten Erkenntnis der Erhabenheit Gottes zum Trotz – weiterhin einen religiösen Sozialismus eigener Prägung.<sup>64</sup> Noch ehe die in den Predigten 237 und 253 festgehaltene Erkenntnis bisher unterschätzter Erhabenheit die Calvin verdankte Erkenntnis und Absicht, daß das Reich Gottes schon auf die Erde gehöre, einschränken konnte, hatte (im Frühjahr 1914) die Kulturkritik die Ausrichtung auf Gott hin überhaupt unangreifbar, unbezweifelbar gesichert.<sup>65</sup>

b) Die Worte insbesondere des vierten und sechsten Abschnitts, ausformulierte Sätze gleich vielen in diesem Entwurf, müssen einem alten und gar einem dem Christentum fernen Parteigenossen (einem, der nicht vom Jenseits als der eigentlichen, der einzigen Wirklichkeit wußte) verstiegen und nur befremdlich geklungen haben. So isoliert und ohne theologische Gesprächspartner Barth seine Gedanken zumeist formuliert, die zu den erwähnten Abschnitten

<sup>62</sup> 93BC („b“). – Dem Freunde Thurneysen berichtete Barth des andern Tags: „In der Diskussion meinte ein Mann sehr nett, was ich ihnen beschrieben habe, sei zwar sicher der Sinn Jesu und seiner Jünger, aber ob ich ihnen in Anbetracht der Unvollkommenheit der Welt und der Menschen nicht daneben noch einen andern, *leichtern* Weg wisse?“ (BwTh I 21B) Mattmüller zitiert die Beobachtung eines Anarchisten: „Der Arbeiter will ein Bourgeois werden.“ (Mamü II 130A) – Der Gegenstand der Barthschen Kritik am Partei-Sozialismus, des Widerspruchs und der Entgegensetzung kommt mit der Kritik am herkömmlichen Kirchenchristentum überein. Barth fährt in jenem Brief an Thurneysen fort: „Die Schwierigkeit für uns, bei und zu den Sozialdemokraten zu reden, wurde mir aufs neue klar: *entweder* man bestärkt sie in ihrer Parteigesinnung durch religiöse Unterbauung und mit allerlei christlichen Wünschen für ihr politisches Ethos – *oder* man versucht, sie über sich selbst hinauszudeuten, und legt ihnen damit, wie es mir gestern den Eindruck machte, eine Last auf, die vielen zu schwer ist. Das Richtige wird trotz dieser Gefahr das letztere sein, *wenn* man überhaupt solche Referate annehmen will.“ (BwTh I 21CD)

<sup>63</sup> 93CD. – Ein dritter Abschnitt („c“) schärft noch einmal den Vorrang der Pflicht zu Gesinnung und Persönlichkeit und Erziehungsarbeit im kleinen Umkreis ein, um als Salz wirken zu können: „Jedenfalls und *vor* allem andern: Pflege und Erhaltung einer klaren und ernsthaften christlich-sozialistischen Gesinnung zuerst bei sich, dann bei den Seinen und im nächsten Kreis. Dann bekommt das Leben einen Wert. Dann rücken die höchsten, fernen Ziele nahe.“ Der Vortrag sollte mit der Verlesung der Seligpreisungen enden.

<sup>64</sup> Wir wissen, nebenbei, nur von einem einzigen Vortrag vor religiös-sozialer Hörerschaft: Politik, Idealismus und Christentum bei FNaumann. Im Jan 1916 folgt „Unsere Stellung zur Kirche“.

<sup>65</sup> Wie der eine Wille Gottes in Walten und Gebieten immer unangefochten blieb.

gegebenen Hinweise zeigen, daß das dort Geäußerte dennoch nicht völlig außerhalb aller Diskussionen unter Schweizer Sozialisten stehe.

c) Das in großer Spannweite, fast in Gegensätzlichkeit Ausgeführte wird verständlich, ja gewinnt praktischen Sinn, nimmt man es als die (reformerischen) Maximen, die der Redner seit seiner Annäherung an die Partei befolgt. Das Gesagte erklärt zum Beispiel die unterschiedliche, die doppelte Art, in der Barth die Arbeit der Partei unterstützt: einerseits durch Beistand in der Planung (das erste, wovon wir im Herbst 1911 erfahren), Bereitschaft zu Mitteilung, klärendem Gespräch sowie sachkundlichem Unterricht<sup>66</sup> und anderer Hilfe bei gewerkschaftlicher Organisation, andererseits zu lebenskundlichen und bildenden Vorträgen und Festreden, von „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ an bis zu dem eben vorzubereitenden (und weiteren späteren). – Damit zeigt dieser Vortrag zugleich, mit welchen Gedanken und unter welchen Gesichtspunkten Barth im Januar 1915 der Partei beitrug.

d) Von der Wertung abgesehen, stellt Barth (fast wie schon 1911) zwei Formen des Sozialismus einander gegenüber: den von ihm postulierten radikalen und den (nicht ohne Kritik beschriebenen) Partei-Sozialismus. Der erste entspricht der von Barth schon immer, nur eben mit freundlicher Zurückhaltung, nicht wie jetzt, mit offener Entschiedenheit vertretenen religiös-sozialen Deutung und Wertung. Für seine Deutung lieferte ihm das Parteiprogramm der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz von 1904 Anhaltspunkte, besonders mit Eingang und Schluß, von einer gegebenen Vielfalt der Richtungen, persönlichen Beziehungen und anderen Umständen abgesehen. Kritik an einzelnen Vertretern enthielt schon der Vortrag vom Dezember 1911; weitere verhehlte Barth ebensowenig – wie hätten die folgenden Jahre mit näherer Kenntnis nicht zu weiterer Kritik Anlaß geben können?

6. Über eine religiös-soziale Deutung (sehr eigener Art) des Sozialismus und der Sozialdemokratie in einer Situation tatsächlichen Klassenkampfes und eine günstige Konstellation der dafür wichtigen Personen in Safenwil wurde Barth Sozialist und schließlich Parteimitglied. Daran muß man sich erinnern, wenn nun die Darstellung des von ihm so genannten „radikalen Sozialismus“ im vierten und sechsten Abschnitt von einer solchen radikalen Kritik und scharfen Antithetik geprägt ist, daß man sich wundert, wie er wenig später der Partei, die aus dem angeprangerten Egoismus erwuchs und bis zum Augenblick darin lebte, beitrug, statt von ihr Abstand zu nehmen. Alles miteinander bedeutet die Barthsche Form der Identifikation oder Teilnahme. Sein Verhältnis zu Sozialismus und Sozialdemokratie kommt eine Zeitlang (nämlich für die Zeit, in der die Religiösen Sozialisten sich um die Führung in der Partei zwecks deren Reform bemühten) nicht allein in der programmatischen Namensbildung („radikaler Sozialismus“, „radikales Christentum“) mit dem des im Amt stehenden Gemeindepfarrers zu Christentum und Kirche überein. Nichts zeigt dies besser als der so widersprüchliche Vortrag vom Dezember 1914. Dafür kommt dann der zweite, der Zofinger Vortrag, zum gleichen Thema nur zwei Monate später gehalten, dem freundlich-distanzierten: „Ihr Sozialisten seid auf dem Wege Jesu, habt aber noch viel von ihm zu lernen.“ vom Dezember 1911 wieder erheblich näher, von dem über „Religion und Sozialismus“ zu Jahresende 1915 zu schweigen.

7. Die Forderung (Innerlichkeit der Gesinnung in der Bezogenheit auf Gott) ist nicht neu, allenfalls die floskellos klare Forderung und eine Verschärfung zu Absage (Scheidung von der Welt) in der Umkehr als Lehre aus dem Krieg – ohne (im Willen, sie zu verwandeln) mit der Welt zu brechen.

8. Religiös-sozial gedeutete Geschichte des Sozialismus und Geschichte des Christentums kommen, genau genommen, nur im anzustrebenden Ziel und in einem schuldvollen Abfall von „Geistesmacht, Wesen, Idealen“ überein, indes der verlorene und wiederzugewinnende „reale Boden“<sup>67</sup>, genau genommen durchaus verschieden war: im Sozialismus das vom Religiösen Sozialismus als Ideal und eigentliches Ziel unterschobene Gottesreich; im Christentum der

<sup>66</sup> S zB III 2,575.577BC; 3,9ff.152AB.

<sup>67</sup> 94B

schuldhafte Verlust des wiederzugewinnenden Kraftchristentums der Urzeit, „Geistesmacht, Wesen“ und „realer Boden“ allein der verlorenen und wiederzugewinnenden Kraft (des Geistes) wegen. Der Sozialismus fiel von einem Ideal ab, das Christentum kam von seinem in Kraft angetretenen Weg zum Reich Gottes durch die Geschichte ab.

9. Das in der sozialistischen Rede vom Dezember 1914 am zweiten Adventssonntag geforderte innerliche Christentum der Urzeit entspricht dem Friedensreich, das nach den gleichzeitigen Adventspredigten der Friedenskönig Jesus in der Macht des Geistes mitten im Krieg, überall innerlich anklopfend, in Geduld errichtet; allein daß in der sozialistischen Rede Wille und Kraft zur Weltverwandlung hervortreten, in den Adventspredigten die Erlösung durch die göttliche Liebe in jeder ihrer Gestalten. Wie mit der ersten Adventspredigt läßt sich diese zweite in Künigdingen gehaltene sozialistische Rede ebenso mit der Predigt zum Jahresschluß 1914 drei Wochen später zusammenstellen und vergleichen.<sup>68</sup>

§ 3 Weihnachtsfeier des Arbeitervereins Rothrist am 27. Dezember 1914<sup>69</sup>  
in der Kirche von Rothrist – Das Weihnachtsfest weist auf die Quelle des in dieser Zeit nötigen  
inneren Lebens hin

Zu Weihnachten 1913 feierte der Arbeiterverein Rothrist seinen „sozialdemokratischen Weihnachtsbaum“ in der Kirche des Orts und hatte Barth um die Ansprache gebeten. 1914 scheint dies sich wiederholt zu haben, sodaß Barth am Sonntag, dem 27. Dez 1914, zum vierten Mal an diesem Tage, dort zu reden hatte. Wie im Vorjahr las Barth aus dem Lukasevangelium die erste Hälfte des zweiten Kapitels. „Lukas, ein fröhlicher Mensch, kennt das Elend und sein Bedürfnis nach Freude. Den Kindern folgend, die diesen rechten Weihnachtston spüren, widmet der Redner einen ersten Abschnitt<sup>70</sup> der Besinnung darauf, warum die Weihnachtsgeschichte Freude bereitet. Sie tut es „wegen des Menschen, der dort geboren wurde“, und folgend beschreibt der Redner mit wenigen Sätzen Jesus so, wie er leuchtend vor ihm steht: „Ein wundervoller Mensch: glaubt nicht an das Böse, sondern nur an das Gute. [Er] sieht seinen Beruf darin, den andern aufzudecken, daß sie Gottes Kinder sind, sie alle. Und gerade die Gefehltesten verstehen ihn, den Unglücklichsten wird geholfen, die Verachtetsten fassen Hoffnung. [Jesus] löst alle Lebensnot durch die Botschaft: Gott ist euer Vater, und ihr seid Brüder. Das Reich Gottes ist da, sowie das entdeckt ist. Das Leben Jesu zeigte, wie ernst es ihm damit war: von ihm ging Kraft aus, die heilte jedermann; er starb als Unterlegener und doch als Sieger. Sollte das nicht eine Freude sein, von diesem Menschen zu wissen? Fällt nicht ein heller Schein auch in unser Leben? Fühlen wir nicht: der Grund der Welt ist Liebe, Freundlichkeit und Friede?“<sup>71</sup> Von einem „Aber heute?“ eingeleitet folgt sodann in einem zweiten und dritten Abschnitt, wie weit die Christen und auch die Sozialisten heute hinter dem Ernst Jesu zurückbleiben.<sup>72</sup> Beiden gilt die Frage: „Muß uns das, was jetzt vorgeht, nicht endgültig enttäuschen? Wo bleibt das Reich der Liebe? Wo die Menschen, die vom Leben Jesu erfaßt, von seinem Geiste gelehrt sind?“<sup>73</sup> Die Ausreden der Christen haben zu Zerstörung und Tod, einem „Meer von Haß und Rohheit“

<sup>68</sup> Darüber s zu dieser.

<sup>69</sup> III 3,(97)97-99 (Erstdruck). Mit der starken Beanspruchung in diesen Tagen mag es zusammenhängen, daß Barth den Entwurf für diese kürzere Ansprache weitgehend ausformulierte. Die Ansprache war nicht genau durchdacht und disponiert, sondern etwas so von ungefähr entworfen, und Barth nahm im Fortschreiten immer neue Begriffe und damit Motive auf, die zugleich Ansatz für weitere mündliche Ausführung werden konnten.

<sup>70</sup> 97CD

<sup>71</sup> 97CD

<sup>72</sup> 97D-98A.98B-C

<sup>73</sup> 97D. Die Christen antworten darauf „mit der Ausrede, daß die Welt unter andern Gesetzen steht als das Leben der Seele, daß die Botschaft der Liebe nur dem Einzelnen gelte, nicht den Völkern. Sie verschieben den Glauben an den überwindenden Frieden Gottes auf später oder aufs Jenseits.“ So tritt an die Stelle der Weihnachtsfreude „sinnlose Zerstörung“ bis hin zu „vernichteten Menschenleben“, ein „Meer von Haß und Rohheit, das jetzt die Erde bedeckt“.

geführt. „Wie soll das anders werden, wenn wir nicht an ein Anderswerden glauben?“<sup>74</sup> Die Sozialisten trifft: „Auch sie sind Erben des zuversichtlichen Glaubens Jesu an das Gute. Auch sie verkündigen etwas von seiner Erlösungsbotschaft, und schon schien es überall zu tagen. Was sagen sie zum Krieg?“<sup>75</sup> Die nur Selbstsucht und Unrecht bekämpfen wollten, zerfleischen sich nun und erwarten vom Sieg „Brudersinn und Gerechtigkeit“.

Die Freude, von Jesus zu wissen, müßte die Bereitschaft zur Folge haben, mit dem, was eigentlich gilt, ernstzumachen, wenigstens innerlich. Der vierte Abschnitt<sup>76</sup> fordert die Gewissen zur Selbstprüfung auf. „Wollen wir die Zuversicht auf die Macht des Guten und damit die Weihnachtsfreude aufgeben?“ Der Redner schlüpft in das Gewand eines frühchristlichen Paräneten: Anders als viele Christen und Sozialisten wollen wir jetzt nicht mit dem Strom gehen. „Nein, wir gehorchen einer *höhern Notwendigkeit*, wenn wir auch jetzt daran festhalten: Alles das, was die Menschen auseinanderreißt: Kapitalismus, Nationalismus, Militarismus soll nicht sein, muß durch die Ordnung und den Frieden überwunden werden.“<sup>77</sup> „Was *eigentlich* gilt“, die „höhere Notwendigkeit“ verdienen Gehorsam: „Unsere innere Treue und Begeisterung [gilt] dem wahren höchsten Ziel, nicht einer niederen Notwendigkeit!“<sup>78</sup> So an der ersten Kriegsweihnacht der Redner nicht zu deutschen Sozialdemokraten in der Heimat, sondern zu Schweizer, die am Krieg als Neutrale teilnehmen. Zum sozialdemokratischen Weihnachtsbaum in der Rothristen Kirche spricht der rote Pfarrer von Safenwil an diesem 27. Dezember 1914 so elementar und herzlich, als er kann. Aus der Freude an Jesus muß Ernst folgen, was unter den gegenwärtigen Umständen, da, die den Krieg hätten verhindern müssen, versagt haben, für die Einsichtigen bedeutet: „Jetzt durchhalten in der Zuversicht auf das Eigentliche!“

„Aber dazu *braucht es etwas*“ schließt der Redner seine Ansprache mit einem fünften Abschnitt<sup>79</sup>: „Menschen, die so *fest* auf sich selbst stehen, daß sie es nicht fürchten, einsam zu sein – deren *Glaube* so groß und stark ist, daß sie lange warten können – die so viel *Frieden in sich* haben, daß sie davon wahrhaft andern geben können.“ Jetzt nicht mit dem Strom schwimmen, sondern dagegen und, der göttlichen Stimme gehorsam, den Auszug wagen; Wächter sein auf der Zinne, statt es den Leuten recht zu machen, Vorhut sein (um für den Prediger Barth bezeichnende Wendungen zu sammeln, weil er diese letzten Notizen ja ausgeführt haben muß); wer hat in dieser Zeit, da alle Welt sich bekriegt, „soviel *Frieden in sich*“, daß er anderen davon abgeben kann, um ebenso gegen den Strom zu schwimmen. Barth schließt mit der auffordernden Frage: „Sind wir solche Menschen? Dann sind wir die Christen, die Sozialisten, die es jetzt braucht.“ Nach der Frage deutet er noch einmal auf den Ursprung zurück, welcher der Frage den Nachdruck verleiht: „Das Weihnachtsfest weist uns hin auf die Quelle, aus der ein solches inneres Leben kommt. Wenn wir das nehmen, was Gott uns anbietet, dann ist unser Hoffen ein *gewisses* Hoffen und eines, das *Kraft* hat.“

---

<sup>74</sup> 98AB

<sup>75</sup> 98B. Sie haben sich von Notwendigkeiten überzeugen, von Begeisterung mitreißen lassen. „Der Nationalismus siegt auch über ihre Überzeugung, und nun müssen sie, die nur die Selbstsucht und das Unrecht bekämpfen wollten, einander gegenseitig zerfleischen. Sie erwarten vom Sieg ihrer ‚Vaterländer‘ die Herbeiführung ihrer Hoffnungen – als ob aus Bösem Gutes entstehen könnte. Sie verschieben die Bruderschaft aller Völker auf die Zeit nach dem Sieg, als ob aus einem kriegerischen Sieg Brudersinn und Gerechtigkeit hervorwachsen könnte!“ (bis 98C)

<sup>76</sup> 98C-99A

<sup>77</sup> 98D. Forts: „Wir sind nicht allein, wenn wir die Hoffnung wach und lebendig erhalten. Unter den Millionen, die jetzt kämpfen und eifern, ist kaum Einer, der nicht weiß, daß das alles *eigentlich* nicht sein sollte. Unter allen, die das Vorgehen von Liebknecht, Grimm usw verurteilen, ist kaum einer, der nicht gestehen müßte: sie haben *eigentlich* recht – wenn sie nur die Mehrheit hätten in allen Parlamenten und unter ihren Wählern. Stellen wir uns resolut auf den Boden dessen, was *eigentlich* gilt!“ (Liebknecht und der Schweizer Robert Grimm verweigerten Militärgelder, die Fraktionsdisziplin durchbrechend.)

<sup>78</sup> 99A. Forts: „Die andern werden einmal erwachen und werden es uns danken, wenn wir jetzt durchhalten in der Zuversicht auf das *Eigentliche*!“

<sup>79</sup> 99BC

§ 4 „Krieg, Sozialismus und Christentum“ (Zofingen, 14. Februar 1915)<sup>80</sup> –  
Nach der Katastrophe der alten Religion und Kultur: „Nichts Neues, aber *das Alte in*  
*ursprünglicher Reinheit und Kraft*“

„Krieg, Sozialismus und Christentum“ lautete das Thema, über das Barth am 6. Dezember 1914 in Küngoldingen vor einem sozialdemokratischen Grütliverein sprach; es war ein Vortrag über Christentum und Sozialismus – nach der Katastrophe des Kriegsausbruchs. Über das gleiche Thema sprach Barth zwei Monate später in Zofingen vor dem Grütliverein. Von beiden Vorträgen sind Stichwort-Konzepte überliefert, viel mehr scheint nicht bekannt. Es ist offensichtlich, daß Barth für den zweiten Vortrag den Entwurf des ersten sich vornahm, ihn aber bis ins einzelne überarbeitete. Die Disposition wurde zu Anfang und Ende gestrafft, nachdem Barth das Thema überdacht hatte. Zu Christentum und Sozialismus trat, das Thema unter der Hand erweiternd, die Kultur, zu einem Teil vertreten durch die Wissenschaft<sup>81</sup>, sodaß diese sozialistische Rede den Horizont der allgemeinen, religiös begründeten Kulturkritik gewinnt und der geschichtliche Aspekt den (zeitlosen) Gegensatz von Ideal und Verwirklichung überwiegt. Dies verändert zum dritten den Ausblick in die Zukunft. – Die Widersprüche in der Kultur der europäischen Völker und damit die Spannungen, auch einige „Rätsel“ genannte Fehlentwicklungen waren zu groß, als daß es nicht zum großen Krieg hätte kommen müssen, beginnt der Redner.<sup>82</sup> Vier geschichtliche Spannungsmomente werden in der umfänglichen Einleitung<sup>83</sup> diesmal nicht nur als Gesichtspunkte aufgezählt, sondern auch beschrieben, oder vier Tatsachen<sup>84</sup>, die zum Krieg trieben: Nationalismus<sup>85</sup>, Militarismus<sup>86</sup>, Kapitalismus<sup>87</sup>, Gouvernamentalismus<sup>88</sup>. So war der Krieg „nur die fürchterliche, aber natürliche Auslösung einer längst vorhandenen Spannung“, „für den Einsichtigen“, „durchaus nichts Befremdendes. *So mußte es kommen.*“<sup>89</sup> „Aber das ist *problematisch*, daß die geistigen Mächte *Christentum, Sozialismus und Wissenschaft* versagten . . . Darüber nachzudenken, dazu Stellung zu nehmen lohnt sich.“<sup>90</sup> – Auch mit diesem Vortrag beteiligt Barth als religiöser Sozialist (und seit kurzem Parteimitglied) sich noch an der innersozialistischen Auseinandersetzung über das Versagen des Sozialismus bei Kriegsausbruch und den Weg in die Zukunft.

<sup>80</sup> III 3,(105)105-117(Notizen für einen viergeteilten Vortrag vor einem Grütliverein; Erstdruck)

<sup>81</sup> 105C.108AB.110A-112A.117A; Wissenschaft:106BC.107BC.117A.

<sup>82</sup> „Zu groß waren und sind die Rätsel und Widersprüche unserer sogenannten Kultur.“ (105C) In Küngoldingen dagegen hatte Barth mit dem einem Aufsatz Romain Rollands zu Beginn des Krieges entnommenen Spruch begonnen, daß das Verhalten der beiden Geistesmächte Christentum und Sozialismus das schwerste Problem dieses Krieges sei. (86CD) Über dem bloßen Interesse an den Geistesmächten wurden in Küngoldingen die äußeren Mächte, die zum Krieg führten, aufgezählt und unerörtert zur Seite geschoben. Es folgte die Frage nach dem Grund für das Versagen der beiden Geistesmächte, und die Frage nach deren Zukunft; der dritte Teil verknüpfte beide Fragen.

<sup>83</sup> 105B-106C. Da Barth vom früheren Vortrag ausgeht, zählt die Einleitung nicht als erster Teil.

<sup>84</sup> „ein Stück Krieg schon mitten im Frieden“ (106B)

<sup>85</sup> „Die falsche Betonung: zuerst das ‚Vaterland‘, dann die Menschheit.“ (105C) Das nun folgende Stichwort („Vor allem Schweizer“) betreffend, wonach die nationale Einheit betont werden sollte, dürfte Barth (vgl 112BC: die Helvetische Gesellschaft als Rückschritt), der in dieser Frage Ragaz nahestand (im Dienste der Zukunft hauptsächlich Interesse an der eidgenössischen Verfassung), kaum beabsichtigt haben, die Predigt Nr 236 v 30.VIII.1914 nach der Rede Spittlers grundsätzlich und ein für alle Male zu widerrufen; zu Ragaz vgl Mamü II 66ff. Aus der „falschen Betonung“ des Vaterlands, wollte Barth schließlich bemerken, folge „notwendig Gegensatz der Völker und Vaterländer“. (105C)

<sup>86</sup> 106A. Der Militarismus kennt das Vaterland nur als das gegen Feinde zu verteidigende. „Einflußreiche Rüstungsindustriellen und Militärkassen.“

<sup>87</sup> 106A. „ . . . des ungeordneten . . . Gewinnstrebens. Zoll- und Kolonialprobleme. Verhängnisvolle Gegensätze der nationalen Interessengruppen. . . “

<sup>88</sup> 106B. „Die Regelung der internationalen Beziehungen liegt in den Händen weniger unkontrollierbarer und nicht sehr vertrauenswürdiger Persönlichkeiten, Fürsten und Diplomaten.“

<sup>89</sup> 105C.BC

<sup>90</sup> 106BC. Forts: „( . . . lohnt sich) mehr, als zu schwadronieren über die einzelnen politischen und militärischen Ursachen und Folgen der gegenwärtigen Ereignisse.“

Der ausgedehnten Einleitung folgt ein dem Küngoldinger Vortrag entsprechender erster Teil. „Von diesen *Geistesmächten* (Christentum, Sozialismus und Wissenschaft) war zu *hoffen* – wenn auch kaum zu erwarten! – daß sie als Schutzwälle gegen die schon lange drohende Flut wirken würden.“<sup>91</sup> Gegenüber Küngoldingen knapper, nicht an den Mächten des Bösen orientiert, sondern an den Prinzipien des Guten, und auf die gegen alle Erwartung zu hegende Hoffnung zugespitzt, werden die drei Mächte nacheinander beschrieben, und wieder steht das Christentum, das mehr denn je den Vortrag bestimmt, (anders als im Thema) auch vor dem Sozialismus an erster Stelle. „Von Jesus her ist ein Geist in der Welt wirksam, dessen Grundzüge die folgenden (sind): Voller rücksichtsloser Gehorsam gegen *Gott*, der die *Liebe* ist.“<sup>92</sup> Ist er allen der Vater, so sind „feindselige Gegensätze“ unter den Kindern ausgeschlossen. „Das Leben ist eine *Bruderschaft* der Menschen durch *Dienen* bis zum *Kreuz*.“<sup>93</sup> Danach wollte der Redner an das Christentum als über ganz Europa hin seit Jahrhunderten verbreitete Lebensmacht erinnern. „Man denke an die Tausende von Kirchen, in denen diese göttliche Welt den Menschen nahegebracht wurde. Man denke an ihre ungewollten und unbewußten Wirkungen. Sollten sie den Krieg und seine Ursachen nicht unmöglich machen?“<sup>94</sup> – Der Sozialismus wird als das Streben nach „einer *neuen Gesellschaft*“ beschrieben, „aufgebaut auf die *Wertschätzung des Menschen* gegenüber dem Geld, auf die *solidarische Verpflichtung* der Menschen gegenüber dem Alleinrecht des Einzelnen, auf die *Gerechtigkeit* gegenüber der Willkür des Stärkeren.“<sup>95</sup> Die „sozialistischen Ideen und Kräfte“ hatten Verbreitung gefunden, und es hatte „*Anerkennung* seitens der Staaten und der bürgerlichen Kreise“ begonnen. Den Erfolgen in der Politik und der Beachtung in der allgemeinen öffentlichen Diskussion ging, weniger auffällig, zur Seite die „erfolgreiche Tätigkeit der Gewerkschaften und Konsumvereine“. Die „sozialistische *Internationale*“ war eine bedeutsame Kraft, und Barth wollte auf die so öffentlichkeitswirksame und weit beachtete Versammlung im Basler Münster 1912 hinweisen. „Eine neue Ära des Friedens schien anzubrechen.“<sup>96</sup> – Und als dritte Geistesmacht gegen den allzu natürlichen Gang der Dinge, fügt Barth diesmal die Wissenschaft an. „Eine gemeinsame Tat aller Kulturvölker“, hatte sie „internationales Gemeingut“ in vielerlei Formen zum Ausdruck gebracht, hatte bis zum Kriegsausbruch wie nie zuvor geblüht. „Die führenden feinsten Köpfe der Menschheit schienen verbunden zu unauflöslicher Arbeitsgemeinschaft.“<sup>97</sup>

Der zweite Teil schildert wie in Küngoldingen die Enttäuschung, welche die Geistesmächte, nun ergänzt durch die „Kulturgemeinschaft“<sup>98</sup>, bei Kriegsausbruch bereiteten; dies in der schon für Küngoldingen vorgesehenen Steigerung, unter Verzicht aber auf die Zuweisung sich steigernder Schuld.<sup>99</sup> Der Redner stellt vor Augen, was geschah, den Kriegsausbruch als geistigen Zusammenbruch: Die Geistesmächte bewährten sich nicht als Schutzwall, „sie gingen

<sup>91</sup> 106D; vgl. 106BC. Forts: „Instinktive Äußerungen dieser Hoffnung bei Kriegsausbruch.“ Die Tatsachen und der Gang der Dinge waren „natürlich“ (105C), allzu natürlich. Vom Romain-Zitat bleibt „geistige Mächte, Geistesmächte“ (106BC.C), Zeichen der Bedeutung des umgeformten Zitats: höhere haben mit niederen Mächten zu ringen unter dem einen Willen Gottes.

<sup>92</sup> 106D

<sup>93</sup> 107A

<sup>94</sup> 107A. In Küngoldingen wurde im ersten Abschnitt nur das „Wesen“ (87A) oder die „reinen Ideale“ (89A) beschrieben. In Zofingen kommt ein Blick auf ihre Geschichte als Teil des Lebens hinzu. In Küngoldingen hatte Barth zu Beginn des zweiten Abschnitts (über die Enttäuschung) bemerken wollen: „Die Durchdringung der Welt mit einem andern Geist ist eine langsame Sache.“ (87D)

<sup>95</sup> 107A

<sup>96</sup> 107B. Wiederum geschichtlicher Rückblick (der enttäuschten Erwartung wegen selten hoffnungsvoll, da dem Redner Barth ansonsten die Kritik der Wirklichkeit näherliegt) statt Wesens- und Gedankenbeschreibung in Küngoldingen.

<sup>97</sup> 107BC. Man erinnere sich des Briefs an Wilhelm Herrmann v. 4.XI.1914. S. auch Pred 1914,433CD in der Gerichts-Pred v. 23.VIII.

<sup>98</sup> 108A

<sup>99</sup> „Wir alle!“ setzt Barth hinter „die äußere Mitwirkung beim Krieg durch Militärdienst, Steuerzahlen, Abstimmungen“. (107D) Im dritten Abschnitt folgt ein Hinweis auf die Gesamtschuld. (113A)

mit dem Strom und halfen seine zerstörende Kraft vermehren“.<sup>100</sup> Barth stellt für die Schilderung des Versagens, insbesondere für den Mißbrauch des Geistes, um Kriegswut und Kriegsbegeisterung zu äußern, eine solche Menge des Materials sich bereit, daß es zum Kolossalgemälde eines Kriegs der Geister in einem Buch ausgereicht hätte. In einem eigenen Beschluß des zweiten Abschnitts gedenkt der Redner (ohne Namen) der ehrenvollen Ausnahmen von der allgemeinen Verirrung; er gesteht sogar zu: „In den Schützengräben und überhaupt in der Masse lebt ein anderer Geist und seine Wirkungen werden spürbar.“<sup>101</sup> Aber das Interesse des Redners gilt in diesem Vortrag vor den Zofinger Sozialisten nicht dem Volke, sondern den großen Geistesmächten, die ihm als das Bild bestimmend galten, Sozialismus, Christentum und Kultur: „Das Gesamtbild ist das eines *Bankerottes* der geistigen Mächte.“ Der in die kulturkritische Perspektive gerückten Katastrophe war hier in Zofingen eine religionsphilosophische Deutung, die das Versagen zurückhaltend und mehr offen lassend auf den Mangel an göttlicher Lebenskraft zurückführte, besser angemessen als der kurzweg abschneidende Küngoldinger Schuldspruch, zumal wenn das Wort im Vortrag mehr als einen Satz erhielt: „Der Strom des Gotteslebens, das durch die Menschheit fließt, ist versandet in der ‚Wirklichkeit‘.“ Der Krieg ist für den Redner Anlaß, über die tödliche Schwäche der Geistesmächte nachzudenken, und er möchte die Hörer dafür gewinnen, ihm hierin zu folgen. „Die Tatsache dieses Bankerottes ist furchtbarer als alle Schrecken und Greuel des militärischen Krieges. Hier müssen wir einsetzen mit unserem Nachdenken.“<sup>102</sup>

Der dritte Abschnitt diente in Küngoldingen dem Übergang von dem Versagen in der Vergangenheit zur Zukunft und der Lehre aus dem Versagen, auf die dem Redner alles ankam. Dieses Zwischenglied des Übergangs von der Einsicht in die ungenügende Art der Vergangenheit zur Bereitschaft, es in Zukunft anders zu versuchen, behält Barth für Zofingen verbessert, vertieft bei. Wollte er in Küngoldingen „gedankenlose Anklagen“ abwehrend wie öfters in den Predigten nur sagen: Wir hätten es nicht besser gekonnt als die draußen!, so rettet er nun zuerst die Ideale, indem er sie vom Versagen der Personen trennt, die sich zu ihnen bekannten.<sup>103</sup> Von den Idealen gilt, daß sie nicht verleugnet werden dürfen, „als ob wir bessere nötig hätten“: „Sie müssen tiefer erfaßt, ja nicht etwa aufgegeben werden.“ Nun erst folgt, an zweiter Stelle, das Küngoldinger Argument: „Wir haben alle versagt gegenüber dem Krieg.“ und „Wir müssen uns durchdringen lassen vom Gefühl einer Gesamtschuld.“<sup>104</sup> Damit läßt sich für Barth unbeschwert zur Zukunft übergehen, die eine Erhebung über das Irdisch-Vergängliche und Irdisch-Vergangene fordert. Was sich für die Zukunft verbietet, ist nur: „*Gedankenloses*

<sup>100</sup> 107D. (a) Der „äußeren Mitwirkung beim Krieg“ entging keiner. „Eine Ausnahme machten die russischen und die serbischen Sozialisten!“ (107Df) Dann folgt wieder die Feststellung, daß eine Unzahl „auf einen Schlag und durch die Tat ihre teuersten Überzeugungen“ verleugnete. (108A) (b) Die „innerliche Anerkennung des Krieges“ (108AB) meint Barth wohl für Zofingen schärfer bezeichnet zu haben als für Küngoldingen, indem er von der Realisierung der „Ideale des Gottesreiches, der neuen Gesellschaft, der Kulturgemeinschaft“ nicht mehr innerhalb des Bestehenden spricht, sondern kämpferisch als des „Neuen“ „in den Formen des Alten“ mittels des Krieges. (Vgl BwR 127B(20.XII.1914).124Df) „Die Geistesmächte mußten den -ismen des Teufels folgen“: Nationalismus, Militarismus, Kapitalismus, Gouvernentalismus (105Cf) „So haben *Luther* und *Naumann* recht behalten . . .“ (108BC) (c) „Kriegsbegeisterung und Kriegswut: Der Krieg wird nicht nur als Notwendigkeit, sondern als Gotteserlebnis, als Freiheitsbewegung, als Kulturtat empfunden.“ (108C-112A) Für das Versagen im Mißbrauch der Geistesgaben, nicht zuletzt durch den Mißbrauch seitens der Kulturträger wird eine solche Unzahl von Anlässen und deutscher, französischer, englischer Namen zur Erinnerung und allfälligem Gebrauch notiert, wie sie insgesamt im Vortrag nicht Verwendung finden konnte.

<sup>101</sup> 112A. – Im April reiste Karl Barth zur Hochzeit des Bruders Peter nach Marburg, des andern Tags sogleich weiter nach Boll, um dort Blumhardt zu treffen. Dem Blaukreuzverein gab er einen Reisebericht; ein paar Notizen davon III 3,140-144. An die Zofinger Äußerungen erinnert eher der Brief an Rade v 19.VI.1915 (BwR 132ff, bes 132Df)

<sup>102</sup> 112A

<sup>103</sup> Nicht „als ob das Christentum und der Sozialismus nichts wert seien“, unterscheidet er in der Vergangenheit „Verleugnung der Ideale, als ob wir bessere nötig hätten (oder gar atavistischer Rücksprung in Tieferes, zB die Vaterlandsidee – helvetische Gesellschaft!). Nicht die Ideale haben versagt, sondern ihre Bekenner!“ (112B)

<sup>104</sup> 113A

*Weitermachen*, als ob unsere bisherige Art, unsern Idealen zu leben, genügen könnte. Hinter der Geschichte waltet ein ewiger Wille, der uns nicht zufällig und umsonst diese Ereignisse erleben läßt, sondern damit wir zu neuen, besseren Erkenntnissen und Einstellungen kommen. Es gilt jetzt, zu lernen und sich nicht zu fürchten vor entscheidenden Wendungen und Opfern.<sup>105</sup> Der ewige Wille will erkannt werden, und er verlangt ihm gemäße Einstellung des eigenen Willens.

Was über die Zukunft zu sagen ist, eigentliches Ziel der Besinnung, faßt der Entwurf für Zofingen in einen einzigen längeren Abschnitt zusammen. In Küngoldingen forderte der Redner als Rettung aus der Katastrophe einen radikalen Sozialismus, den er, nachdem er ihn durch drei Merkmale bezeichnet, in einem eigenen fünften Abschnitt vom herkömmlichen Sozialismus kritisch abhob und mit einem radikalen Christentum, dem „ernsten, gründlichen Christentum der Urzeit“, in etwa gleichsetzte.<sup>106</sup> Für Zofingen behielt Barth die Voranstellung des Sozialismus allein in Ankündigung und Titel des Vortrags bei. Wie die Rede des Pfarrers vor den Sozialisten mit der Kritik des Christentums begann, so stellt Barth nun auch hinsichtlich der Auflösung der gemeinsamen Verlegenheit das Christentum voran. Mit dem Christentum (und der Erweiterung der Verlegenheit um die Wissenschaft auf die ganze Kultur) schob ferner für das Rettende ein anderer Gesichtspunkt sich dazwischen. „Was brauchen wir?“ hatte der Redner auch in Küngoldingen gefragt.<sup>107</sup> „Nichts Neues,“ antwortet er sich in Zofingen, „aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“ Dann folgt „1. *Ein radikales Christentum*, wie das des Neuen Testaments war“.<sup>108</sup> Vielleicht ist der bedeutsamste Punkt der Überarbeitung des Küngoldinger Entwurfs, daß die Beschreibung des radikalen Christentums für Zofingen überraschend anders ausfallen soll.<sup>109</sup> Barth knüpft für die Beschreibung des radikalen Christentums in Zofingen<sup>110</sup> nicht an den Anfang der Küngoldinger Beschreibung an, sondern an deren Schluß; nicht an die Zumutung, sondern an den Unterschied der Welten. Alles, was geschieht in dieser Welt, ist durch zwei gegenläufige Tendenzen bestimmt „Es komme dein Reich, es vergehe diese Welt.“ Der Ruf, das Gebet, das sich als Überschrift denken ließe, steht am Anfang einer erklärenden Vorbemerkung. Die Welt vergeht, indem Gott die Welt nicht bestehen läßt, wie sie ist. „Die Liebe Gottes läßt die Welt nicht bestehen, sondern erlöst sie.“ Die religiös begründete Kulturkritik hat längst alles erfaßt; nun, so scheint es, stellt eine andere, entgegengesetzte Bewegung sich ein; aber das Gottesreich wird nicht vorgestellt als, in der Person Jesu beschlossen, einmal gekommen und dann sich ausbreitend, Geschehen durch die

---

<sup>105</sup> 114A

<sup>106</sup> 92Cf. Ein sechster und letzter Abschnitt fragte in Küngoldingen nach dem Verhältnis des neuen, wahren, innerlichen Sozialismus zur äußerlich fortbestehenden Partei. Diese Gegenüberstellung, die das Werbende der ganzen Rede durch den Anschein einer Alternative in den Augen manches alten Partei-Sozialisten vielleicht gefährdete, entfiel für Zofingen mit dem eigenen Abschnitt samt mehreren Nebenfragen, und es blieben davon in Zofingen etliche vermittelnde Richtigstellungen.

<sup>107</sup> 91C.114B

<sup>108</sup> 114B

<sup>109</sup> In Küngoldingen wurde es ein erstes Mal in Gestalt des radikalen Sozialismus vorgestellt. (92D) Für die zweite Beschreibung als „das ernste, gründliche Christentum der Urzeit“ (93A) hatte Barth sich mehrere Stichworte notiert, die trotz gebotener Beschränkung eine gewisse Ausführung verlangten. „Völliges Vertrauen auf Gott“ meinte die vorbehaltlose Orientierung des ganzen Lebens auf Gott hin, die einen völligen Vertrauensgehorsam einschloß, einen ebensolchen, wie Jesus ihn geübt. „Völliges Ernstmachen mit dem Evangelium der Liebe“ galt der Liebe des Vaters (zu den Menschen), die keiner empfand wie der Sohn und kein Mensch wie der Sohn erwiderte; auf Erden zeigt sie sich in völligem Ernstmachen mit der Bruderliebe. Den Umständen des Küngoldinger Vortrags entsprechend folgt in allgemeinen Sätzen auf das Stichwort vom „Evangelium der Liebe“, was beim Prediger Barth bis Ostern 1914 an der Passion Jesu als Jesus und dem Evangelium gemäße Überwindung der Welt einsichtig geworden ist: „Völlige Scheidung von den Grundsätzen der Welt, darum Willigkeit zu leiden und zu warten. Stark allein in der Hoffnung.“ Durch einen Gedankenstrich davon abgesetzt, folgt die Begründung dafür, daß der geforderte radikale Sozialismus nur in Gestalt des radikalen Christentums möglich ist: Der eben vorgetragene Grundsatz der völligen Scheidung von (den Grundsätzen) der Welt ist am Leben und siegreichen Sterben Jesu erlernt und darum der in seinem Geiste gangbare Weg in die Zukunft: „Im Evangelium ist die Kraft zu einem solchen Leben, das als bloßes Programm undurchführbar ist.“ (93A)

<sup>110</sup> 114B-115BC

Fortpflanzung seines Geistes wie sittliche Aufgabe bis zur Vollendung des Reichs; sondern die Liebe des ewigen, über diese Welt vollkommen erhabenen Gottes führt den Weg Jesu: „Ein Christ sein heißt Anteil haben an jenem ewigen Willen, der hinter der Geschichte verborgen [ist,] und darum ein Salz der Erde sein, so ungeheuer schwer das ist und so sehr dieser Weg ein Weg des Leidens werden muß.“<sup>111</sup> Der Weg Jesu ist: „Mußte nicht Christus solches leiden, und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“<sup>112</sup>

Der zweiteilige Quasi-Überschrift entsprechend, folgt der Vorbemerkung oder Einleitung eine zweiteilige Durchführung.<sup>113</sup> Im ersten Abschnitt erfolgt die Trennung von der alten Welt: „*Mein Reich ist nicht von dieser Welt*. Die Christen haben sich viel zu sehr gewöhnt, die bestehenden Ordnungen und Verhältnisse bestehen zu lassen, ja sie gutzuheißen, auch wo sie dem Evangelium ins Gesicht schlagen.“<sup>114</sup> Was Wunder, daß sie bald aufhörten, Salz der Erde zu sein.<sup>115</sup> „In der Kirche sammeln wir uns in der Nachfolge Jesu . . . als Verschworene einer besseren Zukunft, als solche, die eines neuen Himmels und einer neuen Erde warten.“<sup>116</sup> Dieser neuen Ordnung gilt dann der zweite Abschnitt: „*Dein Reich komme!* Wir haben als Christen unser Bestes verloren: die Hoffnung und damit den Glaubensgehorsam, der einer neuen Welt entgegenseht und entgegengeht.“<sup>117</sup> Nichts ist ungehört neu, weder in der Kritik noch in der Forderung; allein daß Kleinigkeiten sich geändert, Akzente sich verschoben haben; daß zum Beispiel in Küngoldingen die Kraft des Evangeliums versichert wurde, indes Barth in Zofingen auf die „Kraft Gottes“ hofft. Nicht was in Jesus erschienen, vielmehr was danach auch eine Urzeit der Gemeinde kannte, die folgenden Jahrhunderte erst vermessen ließen, wird Forderung für die Gegenwart: „Kirchen und Gemeinschaften müssen wieder zu Sammelpunkten und Organen wirklichen Gottesglaubens werden.“<sup>118</sup> „Als Organisationen des Glaubens können sie Größtes leisten.“ – Die Rede hatte schon im Thema vom Krieg ihren Ausgang genommen, die Leitfrage dieses vierten Abschnitts daran erinnert: „Was brauchen wir, damit solche Katastrophen nicht wiederkommen?“ Die darauf antwortende Beschreibung des radikalen Christentums als des an erster Stelle zu nennenden „Alten in ursprünglicher Reinheit und Kraft“ sollte darum schließen: „In diesem weltfreien und weltüberwindenden Christentum liegen die Kräfte, die auch den Krieg unmöglich machen.“<sup>119</sup>

---

<sup>111</sup> Alles 114B

<sup>112</sup> Luk 24,26. Vgl dazu Pred 1914,204Cff (Nr 216, Ostermontag).645AB (Nr 253, zum Jahresschluß)

<sup>113</sup> 114B-CD.115AB

<sup>114</sup> Forts: „Sie haben den bestehenden Staat und sein Recht, den Kapitalismus, das Militär anerkannt und mit einem Schein von Göttlichkeit umgeben.“ Vgl Pred 1914,646 (Nr 253 zum Jahresschluß)

<sup>115</sup> 114C. Es folgen vertraut klingende Sätze: „Sie müssen es wagen, das Evangelium wieder als einen Protest und als eine Aufgabe zu empfinden und leuchten zu lassen vor den Leuten.“ Unter dem Gesichtspunkt der Scheidung des Reiches Christi von dieser Welt wollte Barth die sozialistische Forderung der Trennung von Kirche und Staat als Bild gebrauchen: „Innerliche Trennung von Kirche und Staat! Mag die Schule nützliche Bürger, Arbeiter und Soldaten für die Bedürfnisse der Gegenwart erziehen. In der Kirche sammeln wir uns in der Nachfolge Jesu nicht als solche, sondern . . .“

<sup>116</sup> 114D

<sup>117</sup> 115A. Forts: „Unsere Kirchen und Gemeinschaften lebten im Frieden mit der Welt, ohne sie doch wirklich zu lieben und ihr zu helfen durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihr Übel beseitigen will. Wir haben dem Ewigen gedient mit Worten und Gefühlen, statt es ernst zu nehmen und ihm entscheidenden Einfluß zu geben auf unsere Stellung zur Welt.“ Als allgemeiner Vorwurf an die (bürgerliche protestantische) Kirche überhaupt III 2,395 (JC u d soziale Bewegg, 1911); insbesondere der gesamten deutschen, lutherischen Kirche – als vergeblicher Gottesdienst, da man das Ewige so nicht erreicht.

<sup>118</sup> Forts: „Als solche haben sie eine ungeheure Bedeutung, ohne das könnten sie noch heute aufhören ohne Schaden. Der Geist Jesu würde schon andre Formen finden.“

<sup>119</sup> 115BC. Forts: „Möchten die Christen wieder glauben lernen an diese Kräfte und, statt Urteile und Anklagen gegen diese böse Welt zu schleudern, selber Freie und Sieger werden.“ – Das „weltfreie“ Christentum hat unter Protest den Gesetzen der Welt den Abschied gegeben. „Weltüberwindend“ ist es andererseits nur auf dem Leidensweg der siegreichen Niederlage, weil es nichts an der Welt (dh an Gut und Böse) vorbei für sich will. In diesen Beschluß des Abschnitts (115BC) sind die Nummern a) von den opferwilligen Märtyrern und b) von den Kämpfern mitten in der Welt des sechsten Abschnitts von Küngoldingen (93BC) eingegangen, in denen Ragaz anklang.

Die Frage des Versagens vor der Aufgabe, den Weltkrieg zu verhindern, ist also gegenwärtig, als der Redner nach dem radikalen Christentum als Erfordernis für die Zukunft an zweiter Stelle einen radikalen Sozialismus nennen wollte. In drei Unterabschnitten werden wie in Küngoldingen dessen drei Merkmale beschrieben, eingeleitet durch einen Vorspruch und in Zofingen endend mit einem Beschluß, der das Ergebnis der beiden Abschnitte über radikales Christentum und radikalen Sozialismus zusammenfaßt,<sup>120</sup> alles ausführlicher notiert als für Küngoldingen. „Radikal“ meint nach dem Vorspruch auch bezüglich des Sozialismus innerliche Wahrhaftigkeit und Lebendigkeit; allein ein solcher ist wirklicher Sozialismus, der den Namen verdient: „Auch hier muß nur mit dem Alten, Eigentlichen, Selbstverständlichen Ernst gemacht werden.“<sup>121</sup> Immer noch und wieder vertritt der Sozialismus, was bereits die Propheten des Alten Testaments forderten: „*Das Ideal der Gerechtigkeit* ist der Inhalt des Sozialismus und nicht die Verbesserung der Lebenslage der Arbeiterklasse.“<sup>122</sup> Der Sozialismus ist Inhalt, nicht Partei nur oder bloße Gesinnung; darum bleibt die Gerechtigkeit allgemein gültiges Ideal: „Lassen wir den idealen Inhalt des Sozialismus wieder leuchten, dann werden wir in uns selbst stark sein und auch diejenigen sozialgesinnten Teile des Bürger- und Bauertums mitreißen, die uns bis jetzt noch nicht verstanden haben.“<sup>123</sup> – Ist durch das Ideal der Gerechtigkeit das Ziel des radikalen Sozialismus bestimmt, so betrifft das zweite Merkmal die Mittel, und der Theologe und Prediger, der das Leben des Christen gerne als Kampf beschrieb, spricht, den Umständen der Versammlung nicht unangemessen, von Kampfmitteln. Er beginnt wiederum mit einer klaren Antithese: „*Die Kraft der Wahrheit* ist das eigentliche Kampfmittel des Sozialismus und nicht die Gewinnung der politischen und wirtschaftlichen Macht.“<sup>124</sup> Die den Hörern vertrauten Kampfmittel<sup>125</sup> heißt er nicht mehr „unsozialistisch“ und ordnet sie polemisch einer Vergangenheit zu, die abgetan sein muß. Er bezeichnet vielmehr ihre vom radikalen Standpunkt aus die Grundsätze kompromittierenden Eigenschaften und Folgen: „Darum entsteht das seltsame Bild, daß das Recht durch das Unrecht herbeigeführt werden soll, und die Sozialdemokratie wird aus der Vertreterin der absoluten Gerechtigkeit zu einer Partei unter andern.“ Bereits in Küngoldingen hatte er schließlich darauf hingewiesen, daß im Kampf begonnene eigene Geschäfte zu Komplizen der bestehenden bürgerlichen Welt machen. Man muß freilich Kompromisse eingehen: „Diese Kampfmittel sind nun zwar unvermeidlich.“ und er hofft, mit dem eigenen Kompromiß auch herkömmlich denkende Genossen gewonnen zu haben. Gleichwohl, die „Unvollkommenheiten werden zur schweren tödlichen Gefahr, wenn nicht hinter und über ihnen das Zutrauen zu der sozialistischen Wahrheit als solcher steht, die sich durch ihre

<sup>120</sup> 117AB

<sup>121</sup> 115C. Forts: „Ich habe weder Ergänzungen noch Abstriche am Parteiprogramm vorzubringen, aber die selbstverständlichen Voraussetzungen des Programms in den einzelnen Menschen müssen ganz anders leuchten und wirken als bisher. Denn daran hats gefehlt.“ – Statt wie in Küngoldingen den radikalen Sozialismus mit radikalem Christentum ineinzusetzen, hält Barth in Zofingen die Geschichte beider auseinander.

<sup>122</sup> 115CD. Forts: „Wer für jenes kämpft, arbeitet auch für diese, aber nicht um dieser willen kämpfen wir.“ Die objektive, verpflichtende Einheit des Ideals steht voran. Küngoldingen hatte mit dem Appell an die Gesinnung begonnen, der in Zofingen erst folgen sollte, auch dieser in ungescheuter Entgegensetzung: „An die Stelle des Appells an die niedrigen egoistischen Instinkte muß wieder deutlich und machtvoll der Appell an des Gerechtigkeitsgefühl aller treten. Ein egoistischer Sozialismus ist ein Widerspruch in sich selbst und bringt es praktisch nicht weit, sondern bleibt, wenn er gesättigt ist, in inkonsequenten Konzessionen an die bestehende Welt stecken.“ Aus taktischen Gründen bewußt gemachte Konzessionen hat ein Barth nicht abgelehnt und will sie nicht ablehnen (nach den eigenen Worten in der Hilfe-Rezension etwa). – „Wir brauchen Menschen, die für eine bessere Ordnung arbeiten rein aus Einsicht und gutem Willen. Auch der rechte Sozialist lebt ‚allein durch den Glauben‘.“ (116AB) Etwa so auch Küngoldingen. (91D)

<sup>123</sup> 116B. – Zofingen präsentiert das Ideal der Gerechtigkeit, ohne mit dem Gefühl der Hörer in Diskurs zu treten wie Küngoldingen.

<sup>124</sup> 116B-D; vgl 92AB (Küngoldingen).

<sup>125</sup> „Die anderen Kampfmittel (Lohnkämpfe, Wahlen, Presse, Konsumgenossenschaften) sind in der Anwendung selten frei von Ungerechtigkeiten, wie bei andern Parteien und Bestrebungen auch.“ (116BC)

eigene Kraft durchsetzen muß“.<sup>126</sup> – Abstrakt, antithetisch, programmatisch ist schließlich auch das dritte Merkmal des radikalen Sozialismus notiert: „*Die sozialistische Persönlichkeit* ist das nächste Arbeitsziel und nicht das sozialdemokratische Partei- oder Kassenmitglied, nicht der sozialistische Wähler.“<sup>127</sup>

„Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“<sup>128</sup> sollte die Richtschnur sein für die Zukunft nach dem Versagen der Geistesmächte in der Katastrophe, in der Weltkrise des Kriegsausbruchs. Es führte Barth, den Redner des Zofinger Grütlivereins dahin, zum einen „ein radikales Christentum, wie das des Neuen Testaments war,“ zu fordern; zum andern „einen radikalen Sozialismus“ als „*die Reformation des Christentums und des Sozialismus*“.<sup>129</sup> „Ihre innere Wahrheit“, ihre innere Idee und ursprüngliches Wesen, „zwingt sie“, das Christentum und den Sozialismus, vielleicht auch die Wissenschaft, „unter den heutigen Umständen zu einer Vertiefung in dieser Richtung“, nämlich der als die Reduktion auf die wesentlichen innerlichen Elemente beschriebenen Radikalisierung: „die Hoffnung und damit den Glaubensgehorsam, der einer neuen Welt entgegenseht und entgegengeht“;<sup>130</sup> das Ideal der Gerechtigkeit (als der Inhalt des Sozialismus), das kraft seiner Wahrheit sich sozialistische Persönlichkeiten erzieht, „klar überzeugte Sozialisten“, von denen man mit Fug und Recht behauptet: „Eine Handvoll . . . würde die Welt durch ihre innere Kraft aus den Angeln heben“.<sup>131</sup> Zwingt die heute anstehende Reformation diese beiden Geistesmächte, die eine mehr Gott, die andere mehr der Welt zugewandt, zu einer Vertiefung in der eben nochmals umrissenen Richtung, so folgt daraus der Sache nach: „Der erste und wesentlichste Schritt dieser Reformation wird darin bestehen, daß die beiden Geistesmächte endlich und endgültig ihre *innere Verwandtschaft* erkennen, um ihren *inneren Anschluß* zu vollziehen.“<sup>132</sup> Solche allgemein festgestellte Zusammengehörigkeit der Inhalte und Geistesverwandtschaft hat für den einzelnen Menschen, damit es wieder besser kommt, notwendig zur Folge: „Ein wirklicher Christ muß Sozialist werden (wenn er mit der Reformation des Christentums ernst machen will!). Ein wirklicher Sozialist muß Christ sein (wenn ihm an der Reformation des Sozialismus gelegen ist); muß im Evangelium das allein Notwendige, die umfassende Lebenskraft erkannt und empfangen haben.“<sup>133</sup> – Kurz, die Katastrophe der für das Bestehende verantwortlichen drei Geistesmächte Christentum, Sozialismus, Kultur, wie sie waren, verlangt nach deren radikaler Reformation: „Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“ Die neue Welt, der wir entgegensehen und entgegengehen, stellt die Gegenwart vor eine riesige Erziehungsaufgabe. –

<sup>126</sup> Forts: „Dieses Vertrauen hebt jene Kämpfe und Kampfmittel auf ein höheres Niveau, reinigt sie und macht solche Zusammenbrüche unmöglich, wie wir sie jetzt erlebt haben.“

<sup>127</sup> 116D. „Klar überzeugte Sozialisten sind nötig, mit dem ungestümen Drang, Gedanken und Taten in Übereinstimmung zu bringen. Dazu heißt es sich selber, seine Kameraden, seine Familie zu erziehen. Eine Handvoll wirklicher Sozialisten würde die Welt durch ihre innere Kraft aus den Angeln heben.“ (116Df) – Es rächt sich, wenn die materialistische Geschichtstheorie die Arbeiter dem Gang der Dinge (und ihrem Egoismus) überläßt: Hat man nicht ihren zielgerichteten Willen gewonnen, vermögen sie nicht zu kämpfen.

<sup>128</sup> 114AB

<sup>129</sup> „Reformation“ nun in dem zusammenfassenden Absatz (117AB) gegen Ende. (Er erinnert daran, daß die Wissenschaft in die Reformation einzuschließen sei.) Der gewissen Selbständigkeit zum Trotz dürfte er weder einen dritten Abschnitt darstellen noch den Beschluß des Ganzen, sondern letztlich (zusammen mit dem nächsten kurzen Absatz) zum Abschnitt über den Sozialismus zu rechnen sein.

<sup>130</sup> 115A

<sup>131</sup> 115C-117A

<sup>132</sup> 117AB

<sup>133</sup> 117BC. Der kurze Beschluß (das ganzen Vortrags oder der sozialistischen Rede) setzte aller Diskussion ein Ende und schickte ans Erziehungswerk: „Haben wir genug vom Krieg? Sehnen wir uns nach dem Frieden auf Erden, der durch jenes Wurzelübel nicht mehr gestört wird? Dann muß jetzt eine Generation aufwachsen, die aus Christen und Sozialisten besteht im Geist und in der Wahrheit. Daß diese Generation komme, das ist *unsere Sache!*“ – Küngoldingen hatte in seinem fünften Abschnitt den Sozialismus radikaler Gesinnung auf ein radikales Christentum des einzelnen hingeführt, um im sechsten dessen Verhältnis zur unverändert fortbestehenden politischen Partei zu erörtern und vom Glauben zu sprechen, der sich in die Welt hineinstellt im Willen, sie zu verwandeln.

## Zusammenfassung

1. a) Barth beteiligte sich mit höchster Anteilnahme an der innersozialistischen Diskussion über das Versagen von Christentum und Sozialismus bei Kriegsausbruch. Nachdem er im Dezember 1914 ein erstes Mal vor dem Grütliverein Küngoldingen über „Krieg, Sozialismus und Christentum“ gesprochen, sprach er im Februar 1915 ein zweites Mal über das gleiche Thema vor dem Grütliverein Zofingen. Für den zweiten Vortrag überarbeitete er den Entwurf des ersten gründlich. b) In Küngoldingen wandte der Redner nach dem Eingeständnis des Versagens der beiden Geistesmächte sich der daraus zu ziehenden Lehre zu. Als Ziel des Vortrags erscheint eine Erneuerung des Partei-Sozialismus im Sinne des Religiösen Sozialismus: Radikales Christentum in Gestalt eines radikalen Sozialismus. c) In Zofingen bleibt die Frage gegenwärtig, wie eine Wiederholung des erlebten Versagens zu verhindern sei. Das Christentum bedarf einer Reformation, die es als radikales Christentum von der Welt frei und ihr überlegen macht. „Nichts Neues, aber das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft.“ Dem entspricht, den Sozialismus betreffend, Gerechtigkeit als dessen Ziel, Sieg durch dessen Wahrheit, sozialistische Persönlichkeiten als Vorkämpfer eines solchen radikalen Sozialismus. Beide Geistesmächte hätten endlich ihre innere Verwandtschaft zu erkennen und den inneren Anschluß aneinander zu vollziehen.

2. Ausgangspunkt des Nachdenkens und gegenwärtige Frage bleibt in Zofingen die versagende Schwäche der geistigen Mächte gegenüber der geschichtlichen Macht der zerstörerischen Weltkräfte, voran des Nationalismus (der Großmächte). Es war wohl das Christentum Anlaß dafür, daß (an die längst geübte, religiös begründete allgemeine Kulturkritik anknüpfend, wodurch unter der Hand die Kultur (oder die Kulturmacht der Wissenschaft als deren Vertreterin) eine dritte Geistesmacht hinzutrat) die Betrachtung von zeitlosen abstrakten Allgemeinbegriffen zum Gang der Dinge und Leben in der Geschichte hin sich verschob (vergleicht man die Abhandlung des Themas in Küngoldingen und in Zofingen). Die Auflösung der Verlegenheit rückte unter die Losung: „Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*“!<sup>134</sup> durch eine „*Reformation des Christentums und des Sozialismus*“<sup>135</sup>, ohne daß sich damit an Reduktion und Konzentration von Christentum und Sozialismus auf die Innerlichkeit des Doppelgebots der Liebe viel geändert hätte.

3. Als die beiden Forderungen für die Zukunft ergeben sich (in Zofingen, fast wie in Küngoldingen): „1. Ein radikales Christentum, wie das des Neuen Testaments war: Es komme dein Reich, es vergehe diese Welt!“<sup>136</sup> und „2. Ein radikaler Sozialismus“: „Die selbstverständlichen Voraussetzungen des (Partei-) Programms in den einzelnen Menschen müssen ganz anders leuchten und wirken als bisher.“<sup>137</sup> Eine (ungezählte) dritte Forderung fügt dem Inhalt nach den vorigen nichts hinzu: „Der erste und wesentlichste Schritt dieser Reformation wird darin bestehen, daß die beiden Geistesmächte endlich und endgültig ihre innere Verwandtschaft erkennen, um ihren inneren Anschluß zu vollziehen.“<sup>138</sup>

<sup>134</sup> 114B. „Wir haben als Christen unser Bestes verloren: die Hoffnung und damit den Glaubensgehorsam, der einer neuen Welt entgegenseht und entgegengeht.“ (115A)

<sup>135</sup> 117A

<sup>136</sup> 114AB. Hierin liegt der Vorrang des Christentums.

<sup>137</sup> 115C. Hierin liegt die Unterordnung des Sozialismus. Hierin liegt ferner, daß (wie für das Christentum) wenige Persönlichkeiten eine kleine Vorhut bilden.

<sup>138</sup> 117B. Forts: „Ein wirklicher Christ muß Sozialist werden . . . Ein wirklicher Sozialist muß Christ sein . . . muß im Evangelium das allein Notwendige, die umfassende Lebenskraft erkannt und empfangen haben.“ Die göttliche Kraft begründet den Vorrang des Evangeliums, wie Barth schon immer lehrt. – Vgl. „Der rechte Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“ (III 2,408A; Dez 1911); ferner III 2,732C (Febr 1914). Barths Auffassung und Deutung des Sozialismus und Auffassung von religiösem Sozialismus hätten sich also von Dezember 1911 bis Februar 1915 in ihrem Kern, Idealen und Begriffen, dem Wollen nach nicht geändert. Allein daß 1911 tatsächliche Anfänge anerkannt wurden, 1915 aus dem Versagen die Forderung nach tieferer Erfassung der Ideale, nämlich in ihrer ursprünglichen Reinheit und Kraft sich ergab. (Vgl jedoch 135AB)

4. Die Schilderung des radikalen Christentums betreffend, scheint bemerkenswert: „Es komme dein Reich, es vergehe diese Welt!“<sup>139</sup> Nach der Katastrophe des Krieges bedarf es einer tiefen Reformation des Christentums. „Wir haben als Christen unser Bestes verloren: die Hoffnung und damit den Glaubensgehorsam, der einer neuen Welt entgegenseht und entgegengeht.“<sup>140</sup> Das Urbild dieser Reformation ist das radikale Christentum der neutestamentlichen Zeit, das die Kraft besaß, Salz der Erde zu sein (so groß die dazu auszustehenden Leiden sind), weil es Anteil hatte an dem ewigen göttlichen Willen. Das radikale Christentum muß, ihr überlegen, von dieser Welt frei, ja weltüberwindend sein.<sup>141</sup> Abstand zu nehmen von der Welt der Gegenwart und Protest dagegen, ist seine erste Aufgabe. In „innerlicher Trennung“<sup>142</sup> von der Ordnung dieser Welt sammeln sich diese Christen als Verschworene einer besseren Zukunft und warten auf eine neue Welt. Von den Bedürfnissen der Gegenwart absehend, stellt das radikale Christentum als radikaler Sozialismus, der eigentliche Inhalt einer erneuerten Sozialdemokratie, eine neue Gesellschaft unter die Idee der Gerechtigkeit.

5. Die jüngste Katastrophe (welche das Versagen der Geistesmächte im Kriegsausbruch bedeutet) läßt fragen, was Gewähr gegen die Wiederholung bietet (mehr noch, als daß sie nach der Restauration fragen läßt). Gewähr dagegen, daß nach dieser Katastrophe ein inneres Versagen sich wiederum in einer solchen äußeren Katastrophe zeigt, bietet allein eine Um- und Neuorientierung des Menschen in radikaler Innerlichkeit, in der radikalen Innerlichkeit a) des Urchristentums in seiner ursprünglichen Reinheit und Kraft (wovon die Zwischenzeit abgefallen); oder, gleichbedeutend, b) die radikale Innerlichkeit einer neuen (ursprünglichen, idealen) Welt, auf die hin (nach a) oder b), die dem Redner nebeneinander stehen) die Menschheit in ihrem geschichtlichen Leben sich auszurichten hat. (Auch diesfalls enthält die Antithese die Synthese in sich.) Kutterscher Einfluß beginnt, das ursprünglich-echte Marburg abzulösen.

6. Die mit der Kirche beginnend über soziale Frage und Gesellschaft fortschreitend bis hin zur allgemeinen Kulturkritik immer weitere Gebiete des Lebens einbeziehende Kritik läßt die Welt schließlich gottesleer erscheinen<sup>143</sup> und darum immer nachdrücklicher nach dem Gegenstück zur von Gott abgefallenen alten Welt fragen, einer zukünftigen neuen Welt nach Rückkehr in den Gehorsam des Glaubens. So ist immer häufiger von dem neuen Himmel und der neuen Erde die Rede, der neuen Welt usf. Als die große Erziehungsaufgabe im Dienst der Zukunft ergibt sich daraus: „Dann muß jetzt eine Generation aufwachsen die aus Christen und Sozialisten besteht im Geist und in der Wahrheit.“<sup>144</sup>

7. Krieg und Frieden ist weder in Küngoldingen noch in Zofingen ein eigenes Thema.

§ 5 „Christus und die Sozialdemokraten“ (Seon, 25. April 1915)<sup>145</sup> – Christus, wie Antwort auf die Welträtsel, so auch Quelle und Kraft der sozialistischen Bewegung

Auf einem Bezirkstag des sozialdemokratischen Grütlivereins in der Nachbarschaft sollte Barth an einem Sonntag Ende April 1915 in Seon über „Christus und die Sozialdemokraten“ sprechen.<sup>146</sup> Zur Einleitung dient Barth ein Abriß seines Vortrags: Er wollte die Leitfragen der

<sup>139</sup> 114B

<sup>140</sup> 115A

<sup>141</sup> 114B.115BC. Vgl KU 73 (§ 9; 1910/11).

<sup>142</sup> 114CD

<sup>143</sup> „*Dein Reich komme!* Wir haben als Christen unser Bestes verloren: die Hoffnung und damit den Glaubensgehorsam, der einer neuen Welt entgegenseht und entgegengeht.“ (115A)

<sup>144</sup> 117C

<sup>145</sup> III 3,(131)132-137(139); Erstdruck des Entwurfs für den Vortrag.

<sup>146</sup> Innerhalb einer Reihe von evangelisatorischen Vorträgen, für die der religiös-soziale Pfarrer von Seon den Krieg zum Anlaß nahm, hatte Barth im Februar 1915 dort über Frieden gesprochen (III 3,145A); über den Krieg war also in Seon ausführlich schon geredet worden. Dem Abdruck des Entwurfs der Rede sind Presseberichte beigegeben.

drei Teile nennen und auch das Ergebnis, das er damit vertreten wollte. – Soll dann ein erster Teil darlegen, wer Christus war und was er wollte, so ist zunächst ein mehrfaches Mißverständnis dieser Person aus dem Wege zu räumen, Gelegenheit einer ersten Vorstellung. Jesus war nicht Politiker, aber er ist „der Schöpfer neuer Menschen“;<sup>147</sup> nicht „sozialer Reformator“, sondern „Revolutionär“;<sup>148</sup> nicht Moralprediger, weckt vielmehr die „Sehnsucht nach „Leben in der Wahrheit““;<sup>149</sup> „kein Religionsstifter“, führt vielmehr die Ernsthaften durch den Schein zur Wirklichkeit.<sup>150</sup> „Wer war Jesus?“ Die ausführliche Antwort gibt die andere Hälfte des ersten Teils, doppelt so lang. „Jesus ist der Mensch, der dem Leben in einzigartiger Weise auf den Grund gegangen ist.“<sup>151</sup> „Die eigentliche Welt, der Grund aller Dinge, ist eine Welt *unendlicher siegreicher Güte*.“ Darum sind Not und Tod etwas Vorübergehendes; Selbstsucht und Unrecht etwas in sich Unmögliches; neues Leben wartet derer, die es sehen.<sup>152</sup> Eine stückweise äußerliche Gerechtigkeit wird darum verdrängt durch die höhere „*Sehnsucht nach dem Sieg* völliger Bruderschaft und Barmherzigkeit unter den Menschen“<sup>153</sup>; der einzelne Mensch für sich aber erfüllt aus freier Einsicht das eine Gebot des Gehorsams gegen Gott.<sup>154</sup> Kurz, es triumphiert die Liebe, die aus der Wahrheit ist.<sup>155</sup> „Diese ewige Güte der andern Welt nennt Jesus den Vater im Himmel. Sein Dasein verbindet uns untereinander und ordnet unser Leben. – Und wo er erkannt wird, wo die Menschen aus seinen Kräften leben und ihr Leben und die Welt gestalten, da ist das Himmelreich. – Und das Himmelreich kommt, wo wir glauben.“<sup>156</sup> Alles in allem, Jesus ging dem Leben auf den Grund und brachte die eigentliche Welt an den

---

Ein Korrespondentenbericht der bürgerlichen Presse lobt „den im Dialekt gehaltenen, fein logisch aufgebauten Vortrag“. (138BC) Daß der Redner einzelnes, insbesondere Beispiele, und diese vor anderem in volkstümlicher Denk- und Ausdrucksweise ergänzte und auch der Krieg stärker zur Geltung kam, als der Entwurf erkennen läßt, versteht sich. Mag der mündliche Vortrag den Plan alteriert haben, hier genüge der Entwurf. – Der Entwurf sieht drei Teile vor: Einleitung mit der These des Vortrags: „Christus ist Antwort auf die Welträtsel, so auch Quelle und Kraft unserer Bewegung“ I „Christus, was er war und was er wollte“: a) 132BC-133A Richtig gestellte Mißverständnisse; b) 133A-134A Eine andere Welt der Inhalt des Lebens Jesu; II „Was hat Jesus mit der Sozialdemokratie zu tun?“; III „Was bedeutet dieser Zusammenhang für uns Sozialdemokraten?“ Beschluß („Die Zukunft deckt Schmerzen und Glücke“; in diesem Sinne vier Strophen Goethes).

<sup>147</sup> Barth verweist auf die Versuchung nach Matthäus und das Unschuldsurteil nach Johannes. „Tut es uns leid? Aber höher als der Politiker steht der Mensch, die lebendige Seele. Hier ist das Gebiet, wo uns Jesus begegnet als der Schöpfer neuer Menschen.“ (132BC)

<sup>148</sup> Er sah die soziale Not, „tat nichts? dagegen. Wünschen wirs anders? . . . Er war nicht Reformator, sondern Revolutionär. Hier müssen wir ihn suchen.“ (132C)

<sup>149</sup> Wenig ist „originell. Gleichsam spielend erhebt er alle Gebote ins Unermeßliche, Unmögliches. . . Gedanken, die in uns die Sehnsucht erwecken nach einem Leben ohne Moral, weil es Leben in der Wahrheit ist. Wer diese Sehnsucht kennt, versteht Jesus.“ (132CD)

<sup>150</sup> „Er fordert nicht Zustimmung zu einer Lehre oder Teilnahme an einem Kultus (ein Christentum, dem das wesentlich wäre, ist ihm fremd!), sondern mit allem, was er sagt und tut, will er die Menschen durch den Schein hindurch zur Wirklichkeit des Lebens führen. So kommen ihm alle die nahe, die bewegt sind von der Frage: was soll das Leben? was soll die Welt? Das Christentum [ist] die ‚Religion‘ der ernsthaften Menschen.“ (132Df)

<sup>151</sup> 133A. Forts: „Der Schein, die Vorläufigkeiten und Unvollkommenheiten des Daseins verschwinden, werden bedeutungslos, *die eigentliche Welt, die Wirklichkeit* tritt hervor.“

<sup>152</sup> „Darum ist Not und Elend und Tod etwas Vorübergehendes, Angst und Schrecken davor eine Einbildung, die rechte Haltung ein *stilles festes Vertrauen*. – Darum ist Selbstsucht und Unrecht etwas in sich Unmögliches, Sündigen ein Atmenwollen im luftleeren Raum, die *Überwindung des Bösen* der selbstverständliche Weg. – Darum ist die Schwachheit und Torheit der Menschen eine Blindheit, unter der sie selbst am meisten leiden, die *Sünde ist ihnen vergeben*, neues Leben wartet ihrer, sobald ihnen die Augen aufgehen.“ (133B)

<sup>153</sup> 133C. „Darum ist eine Gerechtigkeit, die sich mit Beten, Almosen und Moral zufrieden geben könnte, eine Heuchelei, an ihre Stelle tritt die *Sehnsucht nach dem Sieg* völliger Bruderschaft und Barmherzigkeit unter den Menschen.“

<sup>154</sup> 133C. „Darum treibt der Mensch aus freier Einsicht das Werk, das er tun muß, und alles: du sollst! und du sollst nicht! ist aufgehoben und beschlossen in dem *einen Gebot des Gehorsams*.“

<sup>155</sup> 133D. „Darum gibt es unter den Menschen keine Gleichgültigkeit, keine Feindschaft, keine Anerkennung von Hindernissen mehr, über alles triumphiert die *Liebe*, die so stark ist, weil sie auf der Wahrheit beruht.“

<sup>156</sup> 133D. Forts: „Glauben heißt auf tun. Die Erkenntnis Gottes (Buße und Gebet) schafft eine neue innere Stellung zum Leben, die mit Notwendigkeit . . . alles . . . verwandelt.“ Zu „Gl[auben] heißt auf tun.“ (133D) vgl. „Weil wir an die andre Welt glauben, die Christus uns eröffnet, . . .“ (133B)

Tag; ein eigener Beschluß, den dieser erste Teil darum erhält, lautet: „*Diese andere Welt ist der Inhalt des Lebens Jesu.*“<sup>157</sup> Und nun ist der Augenblick da zu erklären, inwiefern Jesus nicht nur sozialer Reformator ist, sondern Revolutionär: „Sein Leben und Sterben ist Revolution im tiefsten Sinn“; insofern es Revolution ist, „daß unsere Welt in ihren tiefsten Kräften sich gegen die hereinbrechende Gotteswelt wehrt und darum überwunden werden muß“, wie sich „im Kreuze Christi“ zeigt. Im Kreuz Christi zeigt sich darum auch „die überlegene Wahrheit“ der hereinbrechenden Gotteswelt.<sup>158</sup>

Die andere, die Gotteswelt ist statuiert. War der erste Teil des Vortrags ganz der ersten Größe des Themas gewidmet, so muß der nächste der Sozialdemokratie gelten und diese sich zurechtlegen. „Was hat Christus mit der *Sozialdemokratie* zu tun?“ In etwa fünf kleinen Schritten entwickelt der Redner im mittleren Teil seines Vortrags ein Verständnis der Sozialdemokratie, das auf die andere Welt in Christus zuführt. „*Warum sind wir Sozialdemokraten?*“ Die Arbeiterfrage und überhaupt der Zustand der Gesellschaft bewegt die Gedanken vieler, und sie schließen sich keineswegs der Sozialdemokratie an. Es muß also mehr sein als deren Versprechen, was uns zur Sozialdemokratie führt und an sie bindet.<sup>159</sup> „*Warum bleiben wir Sozialdemokraten?*“ Woran mag Barth bei den „leichteren Wegen, die sich öffnen,“ und „raschen Vorteilen, die anderswo zu gewinnen wären,“ gedacht haben? Auch der Kapitalismus etwa bot Anreize und Gelegenheiten für manchen, wenn er sich fügte, weil der Kapitalismus Vorarbeiter und Meister brauchte. Der Krieg hat manche Hoffnung in die Ferne gerückt, dennoch blieben sie alle Sozialdemokraten, und Barth unterstellt, daß sie es bewußt und nicht allein aus träger Gewohnheit blieben. Sie blieben und bleiben, antwortet Barth für sie, „weil uns in der sozialen Bewegung *ein Glaube entgegentritt, der das Tiefste in uns in Anspruch nimmt und uns in seinen Dienst zwingt.* Und sofort fühlen wir uns bei diesem Glauben an Christus erinnert und empfangen von ihm neue Kraft zum Glauben.“<sup>160</sup> „Denn was will der Sozialismus“, daß die Erinnerung an Christus den Willen dazu festigt und stärkt? Er will „*die Freiheit des Menschen vom Gelde.*“<sup>161</sup> Sein erstes Ziel ist, daß der einzelne Mensch in der Freiheit von der Herrschaft der Sachen lebe. Das andere, die Gemeinschaft der Menschen betreffende Ziel ist, daß eine neue Gesellschaftsordnung durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmt sei; an die Stelle der Macht soll das Recht treten und Friede an die Stelle der Klassen- und Völkergegensätze.<sup>162</sup> Der Glaube, der die soziale Bewegung beseelt, bedeutet den Weg, der auf diese Ziele hin zu gehen ist.<sup>163</sup> – Der Weg, den sein Glaube der Sozialismus führt, ist nicht leicht zu gehen, er bedeutet Mühe und Kampf; davon ist zum vierten zu sprechen.<sup>164</sup> Denn die Sozialdemokratie vertritt ihren revolutionären Glauben, der auf die Freiheit des Menschen und Gerechtigkeit in der Gesellschaft zielt, „gegenüber einer Welt, die auf das Geld und die Macht aufgebaut ist“.<sup>165</sup> So kommt an diesem Punkt das Verhältnis von Christentum und Sozialismus

<sup>157</sup> 134A. Forts: „Weil er sie (diese andere Welt) erkannt hat und in ihr steht, nennt er sich den Sohn des Vaters und will mit uns nichts anderes, als uns in sein Verhältnis zum Leben hineinziehen.“

<sup>158</sup> 134A. Die Osterpredigt hielt Barth am 8.IV.1915; den Passionspredigten lag Jes 52.53 zugrunde.

<sup>159</sup> 134BC: (a)

<sup>160</sup> 134C: (b). Im Küngoldinger Vortrag vom Dezember 1914 hatte Barth den radikalen Sozialismus dahin erläutert, daß es ein Sozialismus sei, „der an das Gerechtigkeitsgefühl, an das Göttliche im Menschen appelliere, nicht an seine niedern Instinkte“. (91CD; vgl 115Cf)

<sup>161</sup> 134D; (c). „Nicht die Sachen sollen den Menschen beherrschen, sondern der Mensch soll leben. Seine Würde, die er in der Jagd nach Besitz verloren, soll ihm in gemeinsamer Arbeit zurückgegeben werden.“ Vgl III 2,730AB.439ff („Verdienen, Arbeiten, Leben“)

<sup>162</sup> Vgl III 2,730AB.

<sup>163</sup> Immer noch 134D u (c).

<sup>164</sup> 135AB; (d).

<sup>165</sup> „Diesen Glauben an Freiheit und Gerechtigkeit unter den Menschen vertritt die Sozialdemokratie gegenüber einer Welt, die auf das Geld und die Macht aufgebaut ist; vertritt ihn als revolutionäre Partei, die nicht flicken, sondern neuschaffen will.“ Darum hieß es von Jesus: nicht Politiker, sondern Schöpfer neuer Menschen (132C); nicht Reformator, sondern Revolutionär.

von selbst zur Sprache.<sup>166</sup> „Das sozialistische Programm ist nur ein kleiner Ausschnitt aus Jesu Programm:<sup>167</sup> dein Reich komme! Aber im Sozialismus bricht, obgleich seine Bekenner es zum Teil nicht wissen und leugnen und trotz all ihrer Fehler etwas auf vom Himmelreich, etwas von den Kräften Gottes. Hier ist Glaube an die andere Welt<sup>168</sup> und Arbeit dafür. Und darum ist uns der Sozialismus lange nicht nur eine politische oder wirtschaftliche Frage, sondern zuerst und im tiefsten eine Gewissens- und Glaubenssache.“ – Der mittlere Teil des Vortrags schließt mit den Folgerungen für die Person des religiösen Sozialisten und „ernsthaften Sozialdemokraten“.<sup>169</sup>

Der „ernsthafte Sozialdemokrat“ ist die Frucht einer Besinnung nach dem Versagen der Sozialdemokratie in der Krise des Kriegsausbruchs; doch haben andere sich anders oder gar nicht besonnen. So ist der ernsthafte Sozialdemokrat keineswegs, noch lange nicht der Sozialdemokrat schlechthin, wie Barth als religiöser Sozialist und Sozialdemokrat wohl weiß, sondern es muß innerhalb der Partei für das idealische Verständnis der Sozialdemokratie geworben werden. Dieser Überzeugungs- und Erziehungsarbeit im Hinblick auf die Zukunft dient wie der ganze Vortrag, so insbesondere sein dritter Teil unter der Leitfrage: „Was bedeutet dieser Zusammenhang (zwischen Christus und der Sozialdemokratie) für uns Sozialdemokraten?“<sup>170</sup> Der Redner Barth wirbt an diesem Tage unter drei Gesichtspunkten, die er in Doppelbegriffe faßt.<sup>171</sup> Die Orientierung auf Jesus vermittelt zum ersten dem einzelnen Sozialdemokraten „*Klarheit und inneren Halt*. Wer das weiß: ich stehe als Sozialist auf der Linie Jesu, der muß mit innerster Seele Sozialist sein, er *muß*, er lebt im Sozialismus mit tiefstem Pflichtgefühl.“<sup>172</sup> „Die Erkenntnis Christi wird uns Sozialdemokraten die Klarheit und Sicherheit geben, die uns jetzt noch fehlen.“ – Die Orientierung auf Jesus hin dient zum zweiten der Sozialdemokratie insgesamt durch „*Kritik und Wegweisung*, die die Sozialdemokratie als eine menschliche Sache trotz aller Programme etc nötig hat“.<sup>173</sup> So wiederholt der Redner unter dem zweiten Gesichtspunkt die drei Merkmale und Forderungen eines „radikalen Sozialismus“, ohne ihn noch so zu nennen.<sup>174</sup> Zum dritten und letzten wirbt der Redner unter den Leitworten „*Bürgerschaft und Hoffnung*“ für die Orientierung der Sozialdemokratie auf Jesus hin als absolute

<sup>166</sup> „Ist denn das (das neuschaffende Wollen der Sozialdemokratie) etwas anderes, als Jesus wollte? Ja, Jesus brachte noch unendlich viel mehr.“

<sup>167</sup> Vgl III 2,732C.

<sup>168</sup> Vgl „Diese andere Welt (des Himmelreichs) ist der Inhalt des Lebens Jesu.“ (134A)

<sup>169</sup> 135BC; (e) oder fünfter Schritt. „Weil wir an die andere Welt glauben, die Christus uns eröffnet, müssen wir trotz allem uns am Sozialismus freuen und dafür arbeiten. – Und weil wir ernsthafte Sozialdemokraten sein möchten, können wir nicht anders, als in der Botschaft und im Leben Christi den eigentlichen Kern und Richtpunkt unserer Hoffnung und Arbeit sehen.“ Zu „freuen“ vgl III 2,729D.732B.

<sup>170</sup> 135C. „Zusammenhang“: „Das sozialistische Programm ist nur ein kleiner Ausschnitt aus Jesu Programm: dein Reich komme!“ „Hier ist Glaube an die andere Welt und Arbeit dafür.“ (135B)

<sup>171</sup> 135CD; 135D-136B; 136B.C

<sup>172</sup> Forts: „Und mit ruhigem Gewissen und Vertrauen gegenüber Anfechtungen und Schwierigkeiten. Und mit einer Klarheit, die ihm nicht erlaubt, wegen Launen und Vorteilen seinen Sozialismus aufzugeben. Er gehört zu ihm als eine göttliche Aufgabe.“ Der Krieg offenbarte das Übergewicht der Oberflächlichkeit und das Übermaß des Scheins unter den Sozialdemokraten.

<sup>173</sup> Forts: „Der Krieg hat gezeigt, wie mitten auf dem ‚Wege zur Macht‘ alles schief gehen kann, wenn nicht beständige Selbstbesinnung neben dem politischen Kampf“ hergeht. (135D)

<sup>174</sup> 1. „*Unser Ideal* muß rein bleiben: nicht Wohlsein, sondern Gerechtigkeit auf Erden. Dann sind wir unserer Sache sicher, dann begeistern wir nach außen.“ 2. „*Unser Kampfmittel* ist die Wahrheit unserer Sache.“ Nach außen wirkende politische, gewerkschaftliche Arbeit ist so nötig wie gefährlich. (Vgl 92AB.93C) Der Sozialismus „bleibt uns, wenn wir einfach darauf abstellen, damit zu siegen, daß wir recht haben.“ 3. „*Unsere nächsten Ziele* sind nicht Wahlerfolge, sondern sozialistische Persönlichkeiten. Zuerst wir selbst, dann die andern. . . Lieber wenige, aber echte!“ (136AB. Zur kleinen Zahl vgl 116Df; ferner die unter dem Titel „Gottes Vorhut“ gedruckte Predigt 259 v 14.II.1915, Pred 1915, 52ff; Ähnliches in Predigten schon vor Kriegsausbruch.) – Unter dem 8.VII.1915 registriert Barth Thurneysen gegenüber Artikel „gegen den ‚neuen‘ Sozialismus“ in sozialdemokratischen Blättern; Thurneysen erläutert 1973: „Der von Barth vertretene kritische religiöse Sozialismus.“ (BwTh I 62CD Anm 2)

Vergewisserung.<sup>175</sup> „So sicher die Welt Gottes triumphiert, so sicher setzt sich die Wahrheit des Sozialismus durch, über alle Hindernisse hinweg.“ – Sollte diese sozialistische Rede für eine Reform der Partei im Sinne eines innerlichen Sozialismus werben, so warb der Beschluß mit dem Preis eines Ernstmachens. Der zuletzt versicherten Gewißheit, das Ziel zu erreichen, tut keinen Eintrag, daß der Weg dorthin unbekannt ist, wenn auch ebenso gewiß nicht ohne Kreuz und Leid zu bestehen. „Wenn wirs tragen und festbleiben, ringt sich in unserem Leid die wirkliche Welt an den Tag, die auch die Welt des Sozialismus sein wird.“<sup>176</sup>

### Zusammenfassung, Beobachtungen, ein Vergleich

1. Wer war Jesus? fragt der erste Teil. Er war der Mensch, der dem Leben in einzigartiger Weise auf den Grund ging und dabei „die eigentliche Welt“ entdeckte, eine Welt „unendlicher siegreicher Güte“, den Grund dieser Welt; er entdeckte Gott. Die entdeckte andere Welt ist der Inhalt des Lebens Jesu. Wo in der Kraft des Vaters im Himmel Leben und Welt gedeutet werden, da ist das Himmelreich: es kommt, wo der Glaube alles verwandelt.<sup>177</sup>

2. Was hat Christus mit der Sozialdemokratie zu tun? fragt der zweite Teil. In der sozialen Bewegung nimmt ein Glaube in Anspruch, der an Christus erinnert und von dessen Kraft verleiht zu neuem Glauben. Denn der Sozialismus will, daß der einzelne nicht von Sachen (Geld) beherrscht leben müsse, sondern in Freiheit lebe, und gemeinsame Arbeit soll die Würde zurückgeben. Der Sozialismus erstrebt ferner eine Neuordnung der Gesellschaft, die auf Gerechtigkeit gegründet ist; Recht soll Macht ersetzen und Friede Klassen- und Völkergegensätze. Dies Ziel ihres Glaubens vertritt die Sozialdemokratie (von innen heraus) revolutionär-neuschaffend in einer alten Welt und gegen eine alte Welt. Sie vertritt damit einen Ausschnitt des Programms Jesu vom Reich Gottes mit etwas von den Kräften Gottes; dennoch: „Hier ist Glaube an die andere Welt und Arbeit dafür.“<sup>178</sup> So müssen die Christen trotz allem für den Sozialismus arbeiten, und den ernsthaften Sozialisten ist Christus „Kern und Richtpunkt unserer Hoffnung und Arbeit“.<sup>179</sup>

3. Der dritte Teil fragt nach der Bedeutung des gezeigten Zusammenhangs für den Sozialdemokraten. (1) Auf der Linie Jesu stehend gewinnt der Sozialist Klarheit und Haltung gegen Oberflächlichkeit. (2) Selbstbesinnung muß den politischen Kampf begleiten; der Sozialist empfängt durch jene Linie Kritik und Wegweisung: Das Ideal (der Gerechtigkeit) muß rein bleiben; das eigentliche Kampfmittel ist die Wahrheit der Sache; das nächste Ziel die sozialistische Persönlichkeit. (Die drei Richtpunkte werden nun, im April 1915, nicht mehr „radikaler Sozialismus“ genannt) (3) Christus vergewissert, daß die Partei ihr Ziel erreichen und die Welt Gottes triumphieren wird. (4) Ist das Ziel gewiß, so ist vom Weg allein gewiß, daß er schwer ist und Kreuz und Leid bringen wird. (Aber Christus ist, hatte der Redner begonnen,<sup>180</sup> wie Antwort auf die Welträtsel, so auch Quelle und Kraft unserer Bewegung.)

4. Im ersten Teil beschreibt der Redner Jesus als den Menschen, der dem Leben auf einzigartige Weise auf den Grund ging. Er entdeckte dabei eine andere Welt, die Welt Gottes, und damit die eigentliche Welt und den Grund aller Dinge, eine Welt unendlicher siegreicher

<sup>175</sup> 136BC. „Wird unsere Partei ihr Ziel erreichen? Unbedingt, denn unser Ziel zeigt, wie uns der Blick auf Christus beweist, einfach den Ausdruck der tiefsten Lebenswirklichkeit.“ Nur wer überhaupt am Leben zweifelt, kann am Sozialismus zweifeln.

<sup>176</sup> 136C. Des mit den Goethe-Strophen übereinstimmenden Gedankens wegen wohl eher zum Beschluß des ganzen Vortrags zu rechnen (136C-137BC) als zu dessen drittem Teil. – Nach seiner Einleitung hatte der Redner zeigen wollen: „Christus ist Antwort auf die Welträtsel, so auch Quelle und Kraft unserer Bewegung.“ (132B)

<sup>177</sup> Die durch Pred 237 ausgelöste Diastase verändert zuerst in Pred Nr 248 (I. Advent) das von Jesus gezeichnete Bild.

<sup>178</sup> 135B

<sup>179</sup> 135BC

<sup>180</sup> 132AB

Güte. So konnte und kann dieser Mensch die anderen durch den Schein hindurch zur Wirklichkeit des Lebens führen.

5. a) Im zweiten Teil („Was hat Christus mit der Sozialdemokratie zu tun?“) wird die soziale Bewegung als ein Glaube vorgestellt, der in seinen Dienst zwingt, an Christus erinnert und dadurch (neue) Kraft (zu neuem Glauben) gibt.

b) Freiheit (gegenüber der Herrschaft von Sachen) und Gerechtigkeit sind die beiden Ziele des Sozialismus, die er unter den Menschen verfolgt, ein Ausschnitt des Programms Jesu, dessen Ziel (und Inhalt seines Lebens) das Reich Gottes ist; der Sozialismus bringt etwas vom Himmelreich, etwas von den Kräften Gottes. Aber der Glaube ist auch ohne die Kenntnis des eigentlichen Ziels Glaube an die andere Welt und Arbeit dafür, ist Weg auf der Linie, ist mehr als Politik und Wirtschaft. Dies macht Egoismus, Oberflächlichkeit, Blindheit etc wett: „trotz allem“<sup>181</sup>

c) Das Mehr des Programms Jesu besteht in der Erkenntnis Gottes als des Vaters im Himmel, der in ewiger Güte der Herr der anderen Welt ist und darum auch des Vorübergehenden, Grund aller Dinge, eine Welt unendlicher siegreicher Güte.

6. Nach dem dritten Teil bedeutet die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Jesus und dem Sozialismus für die (Christen und) Sozialdemokraten nicht wenig: a) Die Erkenntnis Christi als Quelle und Kraft der Bewegung, und sich als Sozialist auf der Linie Jesu stehen zu wissen, bedeutet für den einzelnen die Klarheit und Sicherheit, die fehlten und jetzt noch fehlen. b) Selbstbesinnung im Sinne des inneren Sozialismus muß den politischen Kampf begleiten und auf dem Weg halten. c) Der Blick auf Christus verbürgt die Hoffnung, daß die Wahrheit des Sozialismus sich so sicher durchsetzen wird, wie die Welt Gottes (deren Teil der Sozialismus ist) siegreich triumphiert.

7. Der Blick auf Christus<sup>182</sup> ruft zum Schluß dessen Leidensweg in Erinnerung. Doch ringt sich in allem Kreuz und Leid die wirkliche Welt an den Tag. So wirbt diese sozialistische Rede vor allem mit Erkenntnis und Gewißheit, sparsam mit göttlicher Kraft (der Bewegung).

8. Bei Kriegsausbruch war der Prediger Karl Barth offenbar bis zu den Ferien nach dem Betttag 1914, also für eine ganze Zahl von Wochen auf sich allein gestellt, um mit seinem Wort die Safenwiler Gemeinde zu begleiten; der Freund Thurneysen, soviel zu erkennen ist, nicht weniger. Dann gewann Barth in Zürich Anschluß an die dort unter den Sozialisten geführte Diskussion über ein klägliches Versagen des Sozialismus bei Kriegsausbruch und die daraus für die Zukunft zu ziehenden Lehren, und Baders Gedanken entsprachen ihm (wie ein Jahr später auch dessen Prattelner Rede). Das Thema des Seoner Vortrags lautet dann wieder so, daß es hätte vor Kriegsausbruch gestellt sein können: der Krieg ist, ohne vergessen zu sein, nicht mehr eigens Gegenstand der Betrachtung. So sei von diesem Vortrag aus auf die anfängliche Behandlung des Themas zurückgeblickt, nach deren Entwicklung und nach einem Einfluß des Kriegsausbruchs darauf gefragt.

9. In „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ wird 1911 das Reich Gottes als bis in die Leiblichkeit hineinragend bestimmt, weshalb materielle soziale Hilfe (als Frucht des Glaubens) dazugehört. Von Jesus ging (heilende) Kraft aus; aber sein eigentliches Bestreben war, von innen nach außen arbeitend, neue Menschen (Gemeinschaftsmenschen, Genossen) zu schaffen. Damit wollte Jesus, was die Sozialisten wollen, und diese stehen in der Linie Jesu. Sie haben aber, indem Jesus von innen nach außen arbeitete, von diesem noch viel zu lernen, damit gelten könne: „Der rechte Sozialismus ist das rechte Christentum in unserer Zeit.“ Denn Jesus hielt, die Sozialisten übertreffend, nicht nur das Privateigentum an den Produktionsmitteln, sondern alles Eigentum, weil Selbstsucht, für Sünde, ja alles Private. Wenn der Sozialismus Solidarität bewußt organisiert, so entspricht dies dem Gebot der Nächstenliebe im Evangelium, und etwas von der

<sup>181</sup> 135BC

<sup>182</sup> 136BC. Vgl Pred 1914, 606Cff (II. Advent).645AB (27.XII. Jahresschluß).

Gotteskraft des Wortes vom Kreuz liegt darin. Christentum und Sozialismus gehören zusammen, in der Schweiz spätestens seit der Reformation.

10. Im Küngoldinger Vortrag über „Evangelium und Sozialismus“ vom Februar 1914 erzählt Barth, wie er lernte, die sozialistischen Forderungen als „ein wichtiges Stück Anwendung des Evangeliums“ zu begreifen. Im Evangelium liegen „die Kräfte zu einem lebendigen ernsthaften Sozialismus“, ohne die nicht einmal das sozialistische Endziel erreicht wird. Das Christentum gibt das Recht zur Hoffnung. So muß der Christ Freude haben am Sozialismus (neue Gesellschaft, gegründet auf Solidarität und Gerechtigkeit; Freiheit und Würde des einzelnen) und ihn fördern; der Sozialist Freude am Evangelium und muß dort seine Richtlinien und Kraft suchen. Der Sozialismus braucht nachdenkliche reine, starke, selbstverleugnende Menschen, einen großen Zug nach oben, eine große Liebe zur Menschheit.

11. Der Kriegsausbruch wirkt sich auf die Frage des Sozialismus und des Religiösen Sozialismus in zwei Punkten aus. a) Der in Predigt 237 festgestellte, letztlich große Abstand Gottes von den Sorgen der Welt vermehrt die Entgötterung. Nicht alles, was die Menschen wollen und einrichten, rechnet (mit Predigt 237 und 253) zu den ewigen Zielen Gottes und den Ordnungen nach dem Willen Gottes, keinesfalls in der gegebenen Gestalt; der Staat und die Sache der sozialen Bewegung sind folglich zunächst als rein menschlich anzusehen. b) Durch das Versagen von Christentum und Sozialismus als geistiger Mächte bei Kriegsausbruch wurde (nach den Zürcher Diskussionen vom August und September 1914) das Zutreffende der lange schon geübten Auffassung und Kritik des Partei-Sozialismus seitens des Schweizer Religiösen Sozialismus erhärtet, sodaß Religiös-Soziale (zu Teilen, darunter Karl Barth) radikale Reform der Partei in ihrem Sinne forderten. Diesen religiös-sozialen Theologen, Karl Barth eingeschlossen, hat sich andererseits die „richtige Orientierung des Ganzen (des durch die Partei vertretenen Sozialismus) trotz Verdorrung im einzelnen“ bestätigt.<sup>183</sup> So ergab sich ihnen aus der eingetretenen Lage als Notwendigkeit, in innerlicher Erneuerung mit dem immer schon als richtig Erkannten, einem radikalen Christentum, endlich gebührend ernstzumachen. Praktisch bedeutete es, die Partei wie die Gemeinde für einen langwährenden Erziehungs- und Reformprozeß zu gewinnen.<sup>184</sup>

12. Damit bleibt vom Dezember 1911 bis zum April 1915 unverändert das evangelische Doppelgebot der Liebe für Barth Maßstab der Auffassung und Beurteilung des Sozialismus in Anerkennung und Kritik. Eine idealische Erscheinung, (ein Glaube) in der Nachwirkung Jesu und auf dessen Linie, erstrebt der Sozialismus die Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe (a) in einer neuen Gesellschaft durch Gerechtigkeit (wie schon die Propheten) und (b) durch und zugunsten von Freiheit des einzelnen von Selbstsucht und sachlichen Mächten, die über ihn herrschen und ihn knechten. Der Sozialismus erfüllt damit ein Stück der Anwendung des Evangeliums, einen Ausschnitt oder etwas davon usw und wirkt auf der Linie Jesu und des Reiches Gottes, bis er, wie eigentlich (um der Kraft willen) notwendig, vom Geist Christi ganz erfaßt die volle Herrlichkeit des Reiches Gottes erkennt und auch unter das Gebot der Gottesliebe tritt.

13. 1911 beginnt Barth mit dem beiden Größen gemeinsamen Aufwärtstreben, indes der Abwärtsbewegung im Kommen des Reiches Gottes Vergleichbares beim Sozialismus sich nicht findet. Dafür folgt 1911 (im dritten und vierten Teil) die idealisierende (religiös-soziale) Deutung des Sozialismus (als Darstellung der inneren Verbindung, des Zusammenhangs). 1914 tritt an diese Stelle die biographische Erzählung des eigenen Weges zur Wertschätzung des Sozialismus unter der Anleitung von Calvin. Beide Male wird vor geneigten Zuhörern der Abstand bezeichnet wie respektvoll-freundlich für die volle Einsicht erworben. Das katastrophale Versagen der geistigen Mächte im und beim Kriegsausbruch läßt (dem Baderschen Referat vom September 1914 in Zürich entsprechend) die bisherige Zurückhaltung aufgeben und unter dem Namen eines „radikalen Sozialismus“ die volle christliche Einsicht eines „radikalen

<sup>183</sup> III 3,155C nach der am 29.IX.1914 in Zürich aufgezeichneten Notiz Barths.

<sup>184</sup> Um FW Marquardt ein gewisses Recht zuzugestehen.

Christentums“ der Sozialdemokratie als die gegebene Lehre aus der gezeigten hilflosen Schwäche in Egoismus, bloßer Äußerlichkeit usw in freundlicher Paränese unverhüllt nahelegen. Der nun hervorgekehrten Innerlichkeit des wahren Sozialismus (als einer Gesinnung) dient im April 1915 (Seon) eine zuvor zum Urbild und Ursprung gemachte (von allen, von Wernle 1911/12 angemahnten und im Februar 1914 in Küngoldingen umgangenen, historischen Problemen freie) einzigartige Menschlichkeit Jesu, darin Repräsentant der anderen, eigentlichen Welt.

§ 6 „Die innere Zukunft der Sozialdemokratie“<sup>185</sup> und „Was heißt: Sozialist sein?“<sup>186</sup> –  
Weitere sozialistische Reden über die innere Zukunft der Sozialdemokratie

„Die innere Zukunft der Sozialdemokratie“ Erhaltene Notizen und Exzerpte dienten der Vorbereitung eines Gesprächs, vielmehr wohl der Einleitung eines Gesprächs über „Die innere Zukunft der Sozialdemokratie“,<sup>187</sup> zu dem im August 1915 vier Sozialdemokraten aus der Nachbarschaft Barth besuchten. Schon Anfang Juli verzeichnet Barth in einem Brief an Thurneysen<sup>188</sup> Artikel in sozialdemokratischen Blättern, die sich „gegen den ‚neuen‘ Sozialismus“ richten, und bezieht diese Kritik offenbar (auch) auf sich und seine Forderung eines innerlichen radikalen Sozialismus nach dem Versagen der Sozialdemokratie bei Kriegsausbruch. Barth muß die Zumutung einer Erneuerung der Sozialdemokratie von innen heraus also vertreten und auch verteidigen. Die alte Schweizer Sozialdemokratie, vielfältig und uneins genug unter sich, wehrte sich, nicht zuletzt gegen religiös-soziale Anführer der Kritik ihres Versagens.

Die erste Hälfte der notierten Sätze<sup>189</sup> ist in apologetischer Absicht hauptsächlich einer Debatte darüber gewidmet, ob es mehr als „bürgerliche Ideologie“<sup>190</sup> sei, auf Innerlichkeit zu achten, die Gesinnung zu pflegen und von Geist zu reden, oder ob die Beachtung des Äußerlichen genüge, weil allein die geschichtlichen Bedingungen, Verhältnisse und Zustände wesentlich seien und den Ausschlag gäben. Die andere Hälfte („Die neue sozialistische Gesinnung“) wiederholt vor

<sup>185</sup> III 3,(152)152-155(160); Entwurf, beigelegt 8 Exzerpte; ungedruckt).

<sup>186</sup> III 3,(161)161-163; Entwurf, ungedruckt.

<sup>187</sup> III 3,152-160. Die Notizen zweigeteilt 152D-154A.154A-155B (mit Überschrift „Die neue sozialistische Gesinnung“); beigelegt acht Exzerpte 155C-160B.

<sup>188</sup> BwTh I 62BC. Die religiös-sozialen Forderungen nach innerer Reform der Partei blieben nicht völlig ungehört. Davon gibt ferner ein Bericht Barths an den Freund Thurneysen v 6.III.1916 ein Zeugnis. Am 5.III.1916 sprach Barth im Rahmen eines Bildungsprogramms der Partei auf einem Dorf bei Aarau über „Der Wille Gottes und der Krieg“. (III 3,260ff). Er traf dort auf ein „Trüpplein der ‚Freien Jugend‘ aus Aarau,“ wie Barth schreibt, „das meinen Vortrag im Januar gehört hatte und nun herbeigezogen war“. (BwTh I 126A-C) Nach GA III 3 müßte es sich bei letzterem um den Vortrag über „Die Gerechtigkeit Gottes“ am 16.I.1916 (GA III 3,225ff) gehandelt haben.

<sup>189</sup> 152D-154A. Hierzu gehören eigentlich die acht Exzerpte. Deren erstes ist die eingangs dieses Kapitels behandelte, eine Erneuerung des Sozialismus von innen heraus fordernde Kalendernotiz Barths v 29.IX.1914, das Versagen der Internationale betreffend. – Das zweite ist Kautsky, Die Soziale Revolution Bd II, entnommen: „Intelligenz, Disziplin, Organisationstalent“ genügen, um sich vorhandener Instrumente zu bedienen. „Proletarier brauchen sich nicht zu ändern.“ – Die Kutters, Das Unmittelbare, entnommenen Gesichtspunkte sprachen drittens für beides. – Zwei Artikel des Arbeiters Kötting (in den NW) zum vierten (Exzerpt IV/1.2) referierten und wogen ab, um dem inneren neuen Menschen wie den äußeren Formen ihre Recht zu behalten. – Hermann Greulich, als sozialdemokratischer Nationalrat von Ansehen, verfaßte vor Jahr und Tag eine Materialistische Geschichtsauffassung und „verneint den Willen nicht“ (158C), wie Barth sich zum fünften notiert hatte. – Sechstens entnahm Barth einem Artikel Matthieus in den NW: „Gegen die Entfaltung des reinern Lebenswillens wirkt die Lähmung: Zielherabsetzung und Vertretungssystem.“ (159C) und forderte, nachdem die Zweite Internationale sich als keine „geistige Potenz“ erwiesen hatte, einen „Kollektivangriff, von neuem Geist beseelt“. (159D) – Siebtens fand Barth im Artikel eines Ragaz Nahestehenden in den NW: „Sozialistisch leben ist der Weg zur sozialistischen Gesellschaftsordnung.“ (160A) „Moralisch-religiöse Aufrüttelung der Arbeiter ist die nächste Aufgabe. – Ist das möglich in der Sozialdemokratie? Nein, das Vertretungssystem ist der Tod. – Jeder einzelne gehe seinen Weg als Vollstrecker des Gotteswillens.“ (160B)

<sup>190</sup> 153B

allem die drei Merkmale eines Sozialismus, der mit der Pflege des Inneren und der Gesinnung beginnt.<sup>191</sup>

Barth wollte von der These ausgehen: „Die Sozialdemokratie hat weniger äußerlich als innerlich versagt.“<sup>192</sup> Die beiden ersten kurzen Absätze belegen es vor allem durch Sicheinlassen auf den bürgerlichen nationalen Weg und Angleichung an die anderen Parteien unter Verzicht auf den grundsätzlich revolutionären Charakter; darum mögen äußerliche, politisch-strategische und gar bloß taktische Erwägungen dahingestellt bleiben.<sup>193</sup> Ein dritter kurzer Absatz stellt das Programm des Treffens auf: „Wir richten unsere Aufmerksamkeit auf die *innere Zukunft*, auf den sozialistischen Geist, der kommen muß, wenn es anders werden soll.“<sup>194</sup> Allerdings ist vor einer die Zukunft der Sozialdemokratie im Innern suchenden Erörterung ein grundsätzlicher Zweifel am Sinn dieser Absicht zu beheben: „Ist es (im Sinn der Väter des Sozialismus) *bürgerliche Ideologie*, überhaupt vom Geist in den Menschen zu reden?“<sup>195</sup> Mit Kautsky wäre die Frage zu bejahen; Intelligenz, Disziplin, und Organisationstalent, vom Kapitalismus bereits großgezogen, genügen. „Die angebliche Vorbedingung werde Ergebnis des Sozialismus sein.“<sup>196</sup> Hiergegen hat Barth einzuwenden: „Diese Auffassung der Geschichte ist zu äußerlich-mechanisch.“<sup>197</sup> Es folgt eine Kritik des historischen Materialismus, die Barth Kutter zu verdanken scheint: „Der *historische Materialismus* im Sinn von *Marx* hat nicht den Sinn eines rein ökonomischen Ablaufs, sondern gerade des *Selbständigwerdens* der lebendigen Menschen gegenüber der Materie. Mit den Zuständen und aus den Zuständen heraus will der Mensch sich erheben. Das Verhältnis ist das einer Wechselwirkung.“<sup>198</sup> „Man erwartete alles vom mechanischen Eintreffen der Katastrophe und von der Gewinnung der politischen Macht. So konnte eine Katastrophe ganz anderer Art kommen. Sie traf sozialdemokratische Menschen, die gar nicht gerüstet waren, die von dem ‚Sprung aus der Notwendigkeit in die Freiheit‘ gar nichts wußten.“<sup>199</sup> Alle auf der Linie Kautskys sich auf die organisierte Partei beschränkenden wie ebenso die von dieser ausgehenden und nach links führenden Erwägungen waren damit widerlegt und ausgeschlossen oder wenigstens zurückgestellt.<sup>200</sup>

„Die neue sozialistische Gesinnung“<sup>201</sup> als Überschrift der anderen, der Zukunft geltenden Hälfte der ganzen Aufzeichnung bezeichnet das Programm, das aus der Besinnung auf das Versagen der bisher gepflegten Form des Sozialismus als dessen Reform zu folgern ist. Die

<sup>191</sup> „Die neue sozialistische Gesinnung“ (154A-155B). Vgl Exzerpt I (155C; Pf Hans Baders am 29.IX.1914 in Zürich vorgetragene Ansichten).

<sup>192</sup> Vgl 87Dff (Küngoldingen, Dez 1914).107ff (Zofingen, Febr 1915).

<sup>193</sup> „Die Sozialdemokratie hat, weniger äußerlich als innerlich, versagt. *Naumann* hat recht behalten. Im Augenblick, wo die bisherige Gesellschaftsordnung ihre schrecklichsten Konsequenzen zeitigte, wurde der Sozialismus national-bürgerlich, aus einer revolutionären Partei zu einer neben andern in den Nationalstaaten. Kriegssozialismus und Profitsozialismus.“ (152Df) – „Ob äußere *Programmänderung* nötig sein wird im Sinn des Syndikalismus und Anarchismus, sei dahingestellt. Ebenso taktische Fragen!“ (153A)

<sup>194</sup> 153A

<sup>195</sup> 153B

<sup>196</sup> 153B. S dazu Exz II (156A; aus Kautsky): „Kein engelhafter Charakter vorausgesetzt. . . Proletarier brauchen sich nicht zu ändern!! . . Die angebliche Vorbedingung ist Ergebnis des Sozialismus.“

<sup>197</sup> 153B. Forts: „Ist der Satz: zuerst bessere Menschen, dann . . . falscher Idealismus, so ist der andere : zuerst bessere Verhältnisse falscher Materialismus.“ Anm 9 von Marquardt/Drewes hierzu verweist auf Exz VI (159) aus einem Artikel Jean Matthieus in den NW v Mai 1915. Abgesehen v anderen läßt sich auch Greulich (Exz V) 159A als Kritik an Kautsky verstehen. Vgl 92BC(f); Küngoldingen 6.XII.1914.

<sup>198</sup> 153BC. Forts: „Die Ideale mögen Seifenblasen der ökonomischen Entwicklung sein, der Mensch ist das Allerrealste und steht als solcher über der Ökonomie. Das ist übersehen worden und war ein Mangel in der sozialdemokratischen Praxis (nicht bei den Gründern des Sozialismus, cf *Engels* bei Kutter 239).“ Vgl Exz III (156f) aus Kutter, Das Unmittelbare.

<sup>199</sup> 153D. Auch das Wort vom „Sprung in die Freiheit“ gehört zu der von Kutter aus Engels angeführten Stelle. – Auch Pf HBader (Exz I) stand Kutter nahe. – Barth bezieht sich 154A („Konstantin“) auf sein Exz (VI, 159CD) aus JMatthieu, NW Mai 1915: „Die Internationale als geistige Potenz war nur auf dem Papier, wie das Christentum.“

<sup>200</sup> Exz LIV1.2.VI.VII sprechen für innere Erneuerung, zT dem Anarchismus usw nahe.

<sup>201</sup> 154A. Die drei Punkte zuerst belegt 91Cf (Küngoldingen, 6.XII.1914), dann 115Cff.136AB.

Reform fordert nicht Neues, aber: „Die alten seelischen Voraussetzungen des Sozialismus müssen von den einzelnen ganz anders ernst genommen werden und zum Leuchten kommen.“ Es folgen die nun schon öfters vorgetragenen drei Punkte: „Der Inhalt des Sozialismus ist *Gerechtigkeit für die Menschheit*, nicht bloß Verbesserung des Loses der Arbeiterklasse.“<sup>202</sup> „Der Weg des Sozialismus ist die *Siegeskraft seiner Wahrheit*. Der Kampf um die wirtschaftliche und politische Macht stellt ihn äußerlich dar, aber notwendig nur unvollkommen.“<sup>203</sup> „Das Ziel des Sozialismus ist *die freie, reine Persönlichkeit*. Der Zukunftstaat ist dabei nur Mittel zum Zweck.“<sup>204</sup> – „Was tun?“<sup>205</sup> Nach Abwehr des Widerstands aus der Partei und Vortrag des Reformprogramms gilt zum dritten eine letzte Frage den nächsten praktischen Schritten. Anarchistische Sektiererei abseits der Partei wäre die falsche Folgerung. Man muß „in der Partei bleiben, weil ihre Orientierung richtig, und die Partei stärken, aber vor allem ihren *Inhalt*. Wir wissen, *warum* wir Sozialdemokraten sind, und werden es *besser* zu sein wissen als die andern.“<sup>206</sup>

„Was heißt: Sozialist sein?“<sup>207</sup> Wenige Tage nach dem Besuch der Suhrer Sozialdemokraten redete Barth über das gleiche Thema der Zukunft der Sozialdemokratie vor dem Safenwiler Arbeiterverein. Die Safenwiler Rede wurde gesondert vorbereitet, sie unterscheidet sich hauptsächlich durch einen anderen ersten Teil. Die Zukunft der Partei in einem „inneren Sozialismus“ zu suchen, schien Barth in diesem vertrauten Kreise so gut möglich, daß er von einer vorweg zu gebenden kritischen Erörterung anderer Wege aus der Krise absah. Mit drei Schritten versuchte er in dem neuen ersten Teil<sup>208</sup> das Ungenügen des bisherigen Sozialismus bewußt zu machen. Nach dem Bild eines Sozialisten gefragt, kämen verschiedene Antworten zusammen, vom Nörgler über die äußerliche Mitgliedschaft bis zum eifrigen Sozialisten im Sinne des Parteiprogramms von 1904. Dessen Ziel<sup>209</sup> einer neuen Gesellschaftsordnung und frei und harmonisch sich entfaltender Persönlichkeiten auf höherer Kulturstufe wurde nicht erreicht, statt dessen zeitigte die alte Ordnung in Staat und Gesellschaft „ihre schrecklichste Folge“, als vor einem Jahr der Weltkrieg ausbrach. Die Sozialisten waren so machtlos wie das Christentum, mußten und wollten mitmachen. „Es zeigte sich auf einmal: sie sind gar nicht so gefährlich, sie lassen im Grunde schon mit sich markten. Wir möchten aber diesen Ordnungen gefährlich werden, sonst wollen wir zusammenpacken. Wo fehlt und wie solls anders werden?“<sup>210</sup>

„Es braucht *innerliche Sozialisten*,“ leitet Barth den Mittel- und Hauptteil<sup>211</sup> seiner Rede ein, „einen Seelen-, Gemüts- und Gewissenssozialismus, der *standhält*.“ Als die drei Sterne, die dazu leuchten müssen, führt er die drei Merkmale des innerlichen Sozialismus an. „1. Sozialismus bedeutet *Gerechtigkeit*.“ Dem entgegen bedeutet „der jetzige Weltzustand“ der Willkürherrschaft der unpersönlichen Kapitalmacht wegen Ungerechtigkeit, unter der auch die Reichen leiden und gleicherweise befreit werden müssen. „Sozialismus ist also nicht bloß Arbeitersache. Nicht eine

<sup>202</sup> 154AB. „Ein egoistischer Sozialismus . . . wird solche Konzessionen machen müssen wie jetzt in Deutschland.“

<sup>203</sup> 154BC. Forts: „Der Sozialismus vertritt die absolute Gerechtigkeit, sein äußeres Tun wird immer nur relativ gut sein.“

<sup>204</sup> 154Cf. Forts: „ . . . Persönlichkeiten . . . : Erlöst vom Egoismus des Bürgertums, erlöst von seinem falschen Idealismus, erlöst von seinem halbernten Christentum, erfaßt von der transzendenten Kraft der sozialistischen Wahrheit. Nur Erlöste können erlösen. Der neue Mensch muß geschaffen werden.“ Vgl 155D; Küngoldingen 6.XII.1914.

<sup>205</sup> 155A

<sup>206</sup> 155AB. Folgen wieder die für die Partei neuartigen Folgerungen: „Pflege des persönlichen Lebens. Familie. Kleine, freie Kreise, Bruderschaften zur Stärkung der Gesinnung und des Geistes, der lebendig macht.“

<sup>207</sup> III 3,(161)161-163; Entwurf.

<sup>208</sup> 161C-162AB

<sup>209</sup> Barth bezieht sich auf den ersten und den letzten Satz des Parteiprogramms.

<sup>210</sup> 162AB

<sup>211</sup> 162BC-163C

Frage des Egoismus. Mit der Gerechtigkeit stellt sich das bessere Los von selbst ein.“ Der Kampf gilt letztlich der „Menschlichkeit“ überhaupt. „2. Der Sozialismus siegt durch seine *Wahrheit*.“ Der politische Kampf verhält sich zur sozialistischen Wahrheit wie der Körper zum Geist, für den der Redner aus dem Parteiprogramm zitiert: „Die Sozialdemokratie tritt aus dem Rahmen einer Partei weit heraus.“ Das Streben der Partei nach Macht muß von einem „tieferen Wollen“ getragen sein und ist auch nur dann erfolgreich. „3. Der Sozialismus zielt auf den *freien Menschen*, die Persönlichkeit. Die soll im ‚Zukunftsstaat‘ möglich werden. Dann muß sie aber schon jetzt die Hauptsache werden.“ Nur Erlöste können erlösen, zur Freiheit verhelfen vom Egoismus, den falschen Idealen, „der Genußsucht des Bürgertums“. Aus der Vorbereitung auf das Gespräch mit den Suhrern klingt als Einsicht nach, daß äußere und innere Bemühung Hand in Hand gehen müssen.<sup>212</sup> – Schließlich gilt ein dritter Teil „Was tun?“<sup>213</sup> nächsten praktischen Fragen. Er wehrt zum ersten wiederum anarchistische Sektiererei ab,<sup>214</sup> schärft zum zweiten noch einmal den sozialistischen Menschen als Inhalt des Sozialismus ein, zu erreichen durch Pflege persönlichen Lebens.<sup>215</sup> Weder den Suhrer noch den Safenwiler Sozialdemokraten gegenüber wird (nach den Entwürfen!) die Nähe des inneren Sozialismus zum Christentum berührt; sie verstand sich.

Anhang: Die Reform der (Schweizer) Sozialdemokratie nach deren Versagen in der Katastrophe des Kriegsausbruchs, wie Karl Barth sie<sup>216</sup> vorschlägt

1. Keine Änderung des Parteiprogramms, aber des Lebens danach; darum
2. Treue zur Partei und keine anarchistische Sektiererei.
3. Denn die Partei vertritt den Sozialismus als die richtige Orientierung des Lebens der Gesellschaft. (Nicht das Ideal hat versagt, nur die Personen)
4. Das unbedingte innere Streben (der (sozialistischen) Persönlichkeiten: der radikale Sozialismus, die innere Zukunft der Sozialdemokratie) muß das äußere Leben der Partei (wie ihrer Glieder) bestimmen (mehr als bisher jedenfalls).<sup>217</sup>
5. Das Reformprogramm erneuert drei Grundsätze und Ziele des Sozialismus<sup>218</sup>: a) Der Sozialismus erstrebt Gerechtigkeit für die Menschheit.<sup>219</sup> b) Es trägt ihn das Vertrauen in die Siegeskraft der Wahrheit (des Sozialismus).<sup>220</sup> c) Das Ziel des Sozialismus (und der Erziehungsarbeit der Partei) ist die freie, reine (sozialistische!)<sup>221</sup> Persönlichkeit.
6. Anfangs verknüpft Barth den radikalen Sozialismus mit dem radikalen Christentum, das nun ebenso an der Zeit ist, im Sommer 1915 verzichtet er darauf.

<sup>212</sup> „Die politischen, wirtschaftlichen etc Bemühungen müssen damit Hand in Hand gehen. Nicht: zuerst bessere Menschen, dann bessere Zustände. Nicht: zuerst bessere Zustände, dann bessere Menschen. Beides *mit-* und *ineinander*.“ (163BC)

<sup>213</sup> 163CD

<sup>214</sup> „Alles tun, was ein Parteimitglied tun muß, um der Erfüllung des Programms zuzustreben. Also nicht anarchistische Sektiererei!“

<sup>215</sup> „*Pflege des persönlichen Lebens* durch Selbstbetrachtung! Lektüre! Natur! Kinder! Kirche! *Familienleben*. Grundsätze predigen und *anwenden!* *Freundeskreise*. Ohne zu schimpfen und zu politisieren, sich bestärken und sich vertiefen in der Gemeinschaft des inneren Sozialismus.

<sup>216</sup> Nach dem Zürcher Gespräch v 29.IX.1914 (III,3,155C).

<sup>217</sup> Bis dahin vgl III 3,155C; ausgemünzt in den drei nachfolgenden Grundsätzen.

<sup>218</sup> Vgl das Verhältnis zu Marburg nach Kriegsausbruch.

<sup>219</sup> Dh: Kein Klassenkampf! Auch die Reichen müssen befreit werden.

<sup>220</sup> Vgl die unter Nr 4 festgestellte Ordnung der Dinge.

<sup>221</sup> Zu dieser vgl die Vereinigung von Menschenrecht und Bürgerpflicht; den Kategorischen Imperativ.

§ 7 „Religion und Sozialismus“<sup>222</sup> – Zweifaches Bekenntnis zu Gottes Reich

Barth hielt diesen Vortrag im Rahmen eines kantonalen Bildungsprogramms der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz an einem Dienstagabend des Dezember 1915 in dem Städtchen Baden. Der Bildungsausschuß hatte den Vortrag unter dem Thema angekündigt: „Ist Religion und Sozialismus vereinbar?“<sup>223</sup> Barth erklärte, in seinem Vortrag von dem eigenen Weg erzählen zu wollen, sich „als Pfarrer zum Sozialismus und zur Sozialdemokratie zu bekennen“; alles Persönliche sollte allerdings beiseite bleiben. Er versicherte, „mit Freuden Pfarrer“ zu sein, wenngleich er unter der Last auch seufze, weil diese Sache, für die er sich einsetzen dürfe, „eigentlich viel zu groß und zu heilig und schön ist für einen Menschen und ein menschlich begründetes und geordnetes Amt“. „Es ist eine große, die größte Sache, für die ich leben darf. Und *weil* ich mit Freuden Pfarrer bin und nicht etwa mit offenem oder geheimem Überdruß, bin ich Sozialist und Sozialdemokrat geworden.“<sup>224</sup> Dann spricht der Redner in einem ersten längeren Teil ausführlich vom Pfarrer, im zweiten vom „Sozialisten und Sozialdemokraten“. Wie einst 1911 in Safenwil beschließt er mit einer doppelten persönlichen Anrede an die nach seinem Vermuten in Kirchentreue und Sozialdemokraten geteilte Hörerschaft.

Der erste Hauptteil ist darum länger, weil Barth diesen mit allgemeinen Ausführungen über die große Sache beginnt, welcher er als Pfarrer dient wie ebenso dann auch als Sozialist und Sozialdemokrat. Der Pfarrer möchte nicht von Religion sprechen; das Wort ist ihm zu zweideutig und zu schwach. „Religion“ weist darauf hin, aber die Sache ist größer und klarer und ist eine Tatsache. „Sie ist *die* Tatsache, die eigentlich allein diesen Namen verdient, sie ist das einzig Sichere und Haltbare, das es überhaupt gibt, der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, sie ist *die* Tatsache, von der wir alle im Grunde leben. Die ganze Menschheit lebt von ihr, trotz all der schmerzlichen Irrwege, die sie immer wieder und immer noch geht. Es leben von ihr die Blumen . . . und die fernen Gestirnswelten. . . Alles Leben *strömt* aus ihr.“<sup>225</sup> Wie wir uns zu ihr stellen mögen, es berührt sie nicht, „sie geht ihren ruhigen ewigen Gang mit oder ohne uns. Sie lebt nicht von uns, aber wir leben von ihr. Was wir Religion nennen, ist nur ein *Symptom*, ein Anzeichen dieser Tatsache, eine ihrer Spiegelungen in dem sehr unvollkommenen Spiegel der menschlichen Seele, menschlicher Einrichtungen und Bräuche. Nur ein Symptom unter

<sup>222</sup> III 3,(211)212-223; ausgeschriebenes Manuskript eines dreigeteilten Vortrags am 7.XII.1915; bisher ungedruckt. 212A-D Einleitung: „Einführung in die große Sache“ durch Bericht des eigenen Weges; 212D-218BC I Pfarrer (212D-214D I.A Die große Sache und deren umstrittene Erscheinungen, zB Religion, Sozialismus; 214D-216A I.B: Größer als die Symptome: das Reich Gottes, das ist und kommt (mit Wahrheit, Gerechtigkeit), Gott selber; 216A-217B I.C Zwei Gebiete: Wo das Reich Gottes, Wiederherstellung des Allerursprünglichsten, Unmittelbaren, gilt und wo im Durchbruch; 217BC-218BC I.D Beruf des Pfarrers: Arbeit für das Reich Gottes, einen neuen Himmel und eine neue Erde, durch Reden von Gott); 218C-221A II Sozialist und Sozialdemokrat um des Reiches Gottes willen (218C-220A II.A Im Wollen des Sozialismus kommt etwas vom Reich Gottes zum Durchbruch (Offenbarung Gottes und Gott kommt zu Ehren in Politik und Wirtschaft, 219D); 219B-D II.B Allen seinen Unvollkommenheiten zum Trotz kommt nur im Sozialismus etwas von Gott zu Ehren und Mitgliedschaft bekundet Gehorsamswille, indes andere Parteien, sich an Geld, Besitz, Vaterland orientierend, mehr an das Gegenwärtige glauben als an das Zukünftige; 219D-220A II.C Der Pfarrer predigt das Reich Gottes, nicht Sozialismus; als Mensch und Bürger wird er nach seiner Erkenntnis einfacher Parteisoldat; 220A-221A II.D Sozialdemokratische Religionslosigkeit und Religionsfeindschaft hindern nicht, weil das Reich Gottes über ihnen steht und sie ihm dienen.); 221B-223CD Beschluß: Anrede A) an die der Religion Treuen (221C-222C): Unterstützt mit Glaube, Wertschätzung und Tat den Versuch, für eine bessere Welt zu arbeiten; B) an die Sozialisten (222C-223C): Kümmert euch um den geistigen Grund eurer Arbeit, die große Lebensatsache des Reiches Gottes).

<sup>223</sup> BwTh I 112CD

<sup>224</sup> 212B-D. Forts: „Ich bin Sozialist geworden aus der Notwendigkeit der großen Sache heraus, für die ich leben möchte, und nicht etwa, weil ich innerlich irgendwie von dieser Sache, die mir die Hauptsache ist und bleibt, innerlich ab- und auf ein Nebengeleise gekommen wäre.“ Vgl zu dieser Behauptung BwR 89B (Barth 19.I.1914); III 2,730Cf (1.II.1914)

<sup>225</sup> 213BC

ändern.<sup>226</sup> Zu letzteren gehören gleicherweise Staat, Wissenschaft, Kunst, Weltgeschichte.<sup>227</sup> „Mir ist der Sozialismus zu einer der wichtigsten Spiegelungen der großen Grund- und Lebensatsache geworden. Alles Symptome und nur Symptome, gerade wie die Religion nur ein Symptom davon ist.“<sup>228</sup> An der Unterscheidung der großen Sache und Tatsache selber von ihren bloßen Spiegelungen ist darum sosehr gelegen, weil sie alle, „die Religion und der Sozialismus eingeschlossen, sehr *umstrittene* Erscheinungen“ sind.<sup>229</sup> „Wenn ich Ihnen heute Auskunft geben soll über das Verhältnis von Religion und Sozialismus, so muß ich von dem reden, was größer ist als diese beiden.“<sup>230</sup> Und noch immer hat der Redner die eine große Tatsache nicht mit ihrem Namen bezeichnet.

„Das Reich Gottes, das ist und kommt“, „das ist die klare, sichere und unaustilgbare Tatsache.“<sup>231</sup> Wollte jemand fragen: „Ja *gibt* es überhaupt einen Gott über uns Menschen und über der Welt? so würde ich ihm antworten mit der Gegenfrage: gibt es überhaupt eine Wahrheit über der Torheit und über der Lüge? gibt es überhaupt eine Gerechtigkeit über der Ungerechtigkeit?“<sup>232</sup> Der Redner ist sich sicher, daß auf diese und derlei Fragen niemand „nicht einfach mit Ja antworten muß“, weil es sich sosehr von selbst versteht. Anders steht es mit der Frage, „ob Wahrheit und Gerechtigkeit *gelten* in der Welt.“<sup>233</sup> Was jemand mit einem „Gibt es überhaupt . . .?“ etwa in Frage ziehen wollte, „diese Dinge sind nicht nur, sondern sie *leben*: sie geben sich uns zu erkennen, und sie sind uns zugänglich.“<sup>234</sup> Alle diese Güter „bilden ein heiliges, sonniges, majestätisches Wesen für sich. Dieses Wesen nimmt uns in Anspruch, schafft an uns, will von uns Besitz ergreifen, es stellt uns immer wieder vor die Entscheidung: für mich? oder gegen mich? es geht Kraft und Seligkeit von ihm aus, und es fragt sich, ob die Menschen und die Menschheit sie von ihm annehmen wollen. Des Menschen Elend oder des Menschen Herrlichkeit hängen von ihm ab. Wir leben eben davon, daß wir mit diesem Wesen Gemeinschaft haben. Es lebt in uns selber: unser Innerstes und Bestes gibt von ihm Zeugnis. Sehen Sie, das ist Gott.“<sup>235</sup> Aus tiefster Überzeugung erinnert der Redner die Schweizer Genossen und bürgerlichen Gäste an das in ihnen schlummernde Göttliche und versucht, es zu wecken.<sup>236</sup>

So fährt, von der Philosophie zur Theologie zurückkehrend, der Redner in einem nächsten Gedankengang fort: „Und nun habe ich von einem *Reiche* Gottes geredet, das ist und das kommt.

---

<sup>226</sup> 213CD

<sup>227</sup> 214A

<sup>228</sup> 214B

<sup>229</sup> 214BC. „Es gibt kein menschliches Tun, es gibt kein geschichtliches Ereignis, es gibt keine persönlichen Tugenden, die einfach frei wären von unreinen, törichten, verwerflichen, ja teuflischen Nebenerscheinungen. Sogar die wunderbar reinen und erhabenen Erscheinungen der Natur nehmen oft ein zweideutiges Gesicht an. Aber *über allem* Umstrittenen und Zweifelhaften gibt es ein Unbestreitbares und Unzweifelhaftes. Es gibt ein Vollkommenes, von dem alles Unvollkommene lebt und nach dem sich alles gleichsam ausstreckt.“ (214C)

<sup>230</sup> 214D

<sup>231</sup> 214D. Dem Reich Gottes möchte der Redner als Pfarrer dienen. An „Gott“ braucht man nicht Anstoß zu nehmen.

<sup>232</sup> 215A. Forts: „Gibt es überhaupt eine Liebe über der Gleichgültigkeit und über dem Haß? gibt es überhaupt einen Frieden über dem Krieg und über dem Kampf ums Dasein? Gibt es überhaupt eine Freude über den Trostlosigkeiten des Lebens?“

<sup>233</sup> 215BC. Forts: „Das ist die Frage, ob wir Liebe und Frieden *haben* in unserer Seele und in unserem Leben, ob wir von wirklicher Freude etwas *wissen*, aber *das* fragt sich doch nicht, daß es alle diese Dinge tatsächlich gibt, daß sie sind.“

<sup>234</sup> 215C. Forts: „Wir sind in Unruhe, wenn wir sie vermissen müssen, und wir jauchzen, wenn wir die Hand danach ausstrecken dürfen; wir leiden, wenn wir sie nicht haben, und eine unsichtbare Macht geht von ihnen aus, die uns zwingt, sie zu suchen und zu ergreifen, weil wir wissen, daß wir ohne sie nichts sind.“ Der Redner beschreibt, sich der Philosophie früherer Tage erinnernd, die Welt der göttlichen Ideen und Ideale, die im Gewissen zu uns reden.

<sup>235</sup> 215Df. Forts: „Streiten Sie nicht mit mir über den Namen, aber denken Sie an ihn selber, so wie Sie ihn alle kennen.“

<sup>236</sup> Längst hatte ja (auch) er am gewöhnlichen und Partei-Sozialismus kritisiert, daß er an die niederen Triebe im Menschen appelliere und sie pflege statt an das Göttliche. Man vergleiche insbesondere den Seoner Vortrag über „Christus und die Sozialdemokraten“ im April 1915.

Ich meine damit einfach, daß Gott lebendig ist, daß Gott herrscht und herrschen will. Es gibt ein Gebiet, in dem seine Herrschaft bereits aufgerichtet ist, und es gibt ein anderes, in dem sie erst zu Ehren kommen muß. Ich meine damit einfach, daß alle Dinge das wieder werden dürfen, was sie eigentlich von sich aus sind, daß alles Gemachte, Künstliche, Unwahre das Feld räumen müsse vor dem, was ursprünglich ist und gilt.<sup>237</sup> „Und so ist Gottes Reich einfach die Wiederherstellung des Ursprünglichen Unmittelbaren Lebens, das wir durch tausend unaufrichtige Machenschaften verloren haben.<sup>238</sup> Der Mensch *ist* Gottes Kind. Der Mensch *ist* des Menschen Bruder. Das Leben *ist* eine wundervolle Gelegenheit, in der Liebe zu Gott und den Brüdern reif und rein und reich zu werden. Die Welt *ist* das Ackerfeld, das Gott und dem Menschen als seinem Kind gehört. Wo das alles gilt, da ist Gottes Reich, wo das alles anklopft und durchbricht, da kommt Gottes Reich.<sup>239</sup> „Es gibt keinen stärkeren Beweis für die Wirklichkeit des Reiches Gottes als das Leben und Sterben Jesu. Ein Menschenleben, das ganz in der Gewalt Gottes stand! Das Ursprüngliche und Unmittelbare, nach dem wir alle uns sehnen, menschliche Wahrheit geworden! Die Welt, die wir in unserem Herzen tragen, offenbar geworden in der Menschenwelt.“<sup>240</sup> „Glaubet an Gott!“<sup>241</sup> Der Pfarrer aber hat „den wunderbaren schweren Beruf, für das Reich Gottes in ganz besonderer Weise zu arbeiten“. Die Religion pflegen? Ach nein. „Aber von Gott reden darf ich, den wir alle kennen und doch alle lange nicht genug!“ Wir nehmen Gott lange nicht ernst genug und erwarten nur viel zu wenig von ihm.<sup>242</sup> „Ich darf mich selbst und meine Gemeinde immer wieder daran erinnern, daß es etwas anderes gibt über dem Gewöhnlichen, etwas Zukünftiges über dem Gegenwärtigen, . . . einen ‚neuen Himmel und eine neue Erde‘, die unser jetziges Dasein in Torheit und Unrecht ersetzen soll.“<sup>243</sup> Den Beruf des Pfarrers macht schön, daß er „das Tiefste und Entscheidenste im Leben und in der Welt“ zum Gegenstand hat; er ist „schwer, sehr schwer, weil das, woran ich immer denken und von dem ich reden muß, stracks gegen mein eigenes und der andern gewöhnliches Denken geht, weil ich immer an das in den Menschen appellieren muß, was, obwohl das Natürlichste und

<sup>237</sup> 216AB. Forts: „Jenes heilige, sonnige, majestätische Wesen über uns, das uns bald als Wahrheit, bald als Schönheit, bald als Liebe von weitem grüßt, es ist ja selbst nichts Gemachtes und Gekünsteltes, sondern das Allerursprünglichste, das Unmittelbare, nach dem wir gleichsam instinktiv Sehnsucht haben.“ – Gott und seinem Reich stellt der Redner die Welt gegenüber als die Welt der bloßen Symptome, Anzeichen, Spiegelungen in der Seele, Erscheinungen; oder: in Gottes Reich gilt sein Wille, in der Welt noch nicht ganz. So geht dieser Vortrag vom Vollkommenen aus, wie Barth in der Predigt auf den Berg Gottes führen kann, um die Welt mit ihren Schwierigkeiten und aller Mühe klein erscheinen zu lassen.

<sup>238</sup> Ein als ganzer fast echt Kutterischer Satz, wie ebenso davor und danach in echt Barthschem Zusammenhang Kutter anklingt. Bei früheren Gelegenheiten dienten Lotzesche Wendungen zur Beschreibung Gottes. So ist auch hier von Urstand und Fall wohlweislich nicht die Rede – derlei hätte das Gedankengefüge des einen Reiches Gottes, das nach wie vor auf die Herrschaft Gottes auf der Erde zielte, ins Wanken gebracht.

<sup>239</sup> 216BC. „Die Welt, die wir in unserm Herzen tragen, will und muß und wird zu Ehren kommen.“ (216C) Für sein bestimmtes Wissen vom Reich Gottes (vgl 216A) beruft Barth sich (wie in Predigten) auf das Gewissen und die unvergleichlich stärkere Quelle Jesus Christus. „Er (Jesus Christus) hat dem Wort ‚Reich Gottes‘ den klaren, siegreichen Sinn gegeben. Wer ihn kennt, der weiß, daß das Gute und das Böse, das Licht und die Finsternis in der Welt nicht im Gleichgewicht sind, der weiß, daß es Gott ernst ist.“ „Was wir so oft übersehen und an dem wir so oft verzweifeln möchten,“ ist „die Wahrheit“, „die es zuletzt gewinnen muß“. (217A)

<sup>240</sup> 217AB. Barth sprach am Dienstag der zweiten Adventswoche. So lautet die Forts: „Sehen Sie, das ist die Weihnachtsbotschaft: Das Reich Gottes ist im Kommen, Gott ist lebendig und ist an der Arbeit. Freut euch darüber, arbeitet daran mit! Werdet auch lebendig! Räumt aus dem Wege, was das Kommen dieses Reiches bei euch und andern hemmen will!“ (217BC)

<sup>241</sup> 217BC. – Danach beginnt der vierte Abschnitt des ersten Teils, in dem Barth (noch einmal) den Beruf des Pfarrers rühmt: „Ob Sie mich nun wohl verstehen, wenn ich sagte: das Reich Gottes ist etwas unendlich viel *Größeres* als alle Religion. Es ist eine Tatsache, die große Lebensatsache, ohne die unser ganzes Dasein eine sinnlose Narrheit wäre.“ (217C)

<sup>242</sup> 217CD

<sup>243</sup> 217Df. „Glauben Sie es mir, daß das ein wunderbarer, aber auch schwerer Beruf ist?“ (218A)

Selbstverständlichste, tief in ihnen verborgen ist, versteckt und verschüttet unter den tausend unaufrichtigen Machenschaften, in denen wir alle drinstecken.“<sup>244</sup>

„Religion und Sozialismus“ – der Redner wollte erzählen, warum er „aus der Notwendigkeit der großen Sache heraus, für die ich leben möchte,“ wie zuerst Pfarrer, dann auch Sozialist und Sozialdemokrat wurde. Diese andere Hälfte des Vortrags steht nun an. Der Redner wich, vom Pfarrer sprechend, der Religion aus und bezog sich stracks auf die große Sache des Reiches Gottes selbst. Der Pfarrer, der kein „politischer Pfarrer“ sein will, wird es des weiteren darum ebenso halten und, so gut er kann, meiden, in die zweideutigen Niederungen der Partei und des Partei-Sozialismus hinabzusteigen.<sup>245</sup> „Kein ‚politischer Pfarrer‘“ schloß Barth den ersten Teil des Vortrags. „Und doch bin ich Sozialist und Sozialdemokrat, gerade darum. Gerade darum, weil es mir nicht um die Religion in erster Linie, sondern um Gottes Reich zu tun ist. Ich bin auf eine sehr einfache Weise Sozialist geworden, und ich bin es auf eine sehr einfache Weise. Weil ich an Gott und sein Reich glauben möchte, stelle ich mich dahin, wo ich etwas von Gottes Reich zum Durchbruch kommen sehe.“<sup>246</sup> Die „Grundgedanken“, die „wesentlichen Bestrebungen des Sozialismus“ kommen von Gott. Das Streben nach einer „neuen Gesellschaft“, einer „neuen Ordnung der Arbeit“, der „neuen Verbindung der Menschen als Menschen“ und der „Weg zu diesen Zielen: die einfache Brüderlichkeit oder Solidarität zunächst einmal unter den Armen und

<sup>244</sup> 218AB. Forts: „Glauben Sie es mir, daß ich keine Lust habe, diese meine Aufgabe irgendwie gegen die Aufgabe eines Politikers oder Wirtschaftspolitikers zu vertauschen, daß Sie sich schwer getäuscht haben, wenn Sie vielleicht erwartet haben, heute abend einen ‚politischen Pfarrer‘ zu hören zu bekommen?“ Unter einem „politischen Pfarrer“ versteht Barth offenbar einen „politisierenden“ Pfarrer: einen Pfarrer beliebiger theologischer und kirchlicher Art und Prägung, der darüber hinaus äußerlich, gleichsam durch Zufall und ohne inneren Zusammenhang mit seinem Pfarrersein auch noch Anhänger des Sozialismus und gar noch kritikloser Anhänger der Partei ist, sich auf die Vorläufigkeiten der Politik und Wirtschaft (als zweideutiger Symptome) einläßt und damit argumentiert. Der religiös-soziale Pfarrer im Sinne Karl Barths aber (dh ein Theologe und Pfarrer, der von Barths prinzipieller Theologie des einen ewigen Reiches Gottes durch das Doppelgebot der Liebe aus argumentiert) ist kein „politischer Pfarrer“; diesen Irrtum wehrt der Redner im zweiten Teil seines Vortrags alsbald noch einmal ab. (219Df)

<sup>245</sup> Barth will Sozialist und Sozialdemokrat sein auf die gleiche Weise, wie er Pfarrer zu sein behauptet: stracks und ohne jede Vermittlung im Dienst des Reiches Gottes stehend und erst um dessen willen sich auf die Partei einlassend. Dies ist es, was er den Parteigenossen im zweiten Teil nun erklären und als die allein rechte Weise, Sozialist und Sozialdemokrat zu sein, auch nahelegen will. Zum Verständnis hilft, daß er diesmal auf diese Art nichts anderes im Sinn hat als ein Plädoyer für den bis April von ihm so genannten radikalen oder innerlichen Sozialismus. Er hat als Schweizer Religiöser Sozialist Sozialismus und Sozialdemokratie von Anfang an idealisch sich zurechtgelegt; gab das Versagen der Sozialdemokratie bei Kriegsausbruch der Naumannschen Ansicht der Dinge recht, so bleibt für die Zukunft einzig die Reformation des Sozialismus im Sinne der eigenen radikalen, innerlichen Auffassung.

<sup>246</sup> 218C. Forts: „Glauben sie nicht, daß ich mir dabei vom Sozialismus ein Idealbild zurechtgemacht habe. Ich meine die Fehler des Sozialismus und seiner Bekenner sehr deutlich zu sehen. Aber noch deutlicher sehe ich in den Grundgedanken, in den wesentlichen Bestrebungen eine Offenbarung Gottes, die ich vor allem anerkennen und an der ich mich freuen muß.“ – Wie er in dem Vortrag über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ vom Dezember 1911 die Fehler und Irrtümer der „Persönlichkeiten“ von der „Sache“, dem „Wollen“ der Sozialdemokraten unterschied (III 2,388BC), so sondert er hier „die Fehler des Sozialismus und seiner Bekenner“ von den „Grundgedanken“, den „wesentlichen Bestrebungen des Sozialismus“ und erkennt in den letzteren „eine Offenbarung Gottes“ (218CD), indes die geschichtliche Erscheinung mitsamt den Personen, den Bekennern, das Verunreinigungen ausgesetzte Symptom oder Anzeichen, die bloße Spiegelung darstellt. Und hatte Barth versprochen, den Gegenstand des Vortrags an der Verbindung in der eigenen Person zu erklären, so hatte er ausdrücklich hinzugesetzt: „Ich lasse dabei alles bloß Lokale und Persönliche beiseite und rede nur von dem, was sachlich und innerlich wichtig ist.“ Der eigene Lebensgang sollte in das Idealisch-Theologische des Wollens und Strebens gehoben werden. Diese Erklärung ist insbesondere für den zweiten Teil des Vortrags zu beachten, der den Sozialisten und Sozialdemokraten vorstellt. Beide Male, für den Dienst des Pfarrers wie für den des Sozialisten, das offenbarte Reich Gottes als die gemeinte Sache, vorgesetztes Ziel des Dienens und Strebens zu nennen, erlaubt, ihrer Art nach sehr verschiedene Symptome darauf zu beziehen und ununterschieden vereint unter Reich Gottes zu befassen. Ferner muß man sich gegenwärtig halten, daß die politische Vertretung des Sozialismus damals allein bei der Sozialdemokratischen Partei (der Schweiz, die Grütli-Leute eingeschlossen, von weiteren Zweigen wie Abstinenz und Volksbildung abgesehen) lag; Gewerkschaften und (Konsum-) Genossenschaften stellten die beiden anderen Zweige der Sozialistischen Bewegung insgesamt dar.

Entrechteten aller Länder“, „all dieses Neue“ kommt von Gott.<sup>247</sup> Der Sozialismus bringt inmitten des politischen und wirtschaftlichen Lebens etwas von dem einen Reiche Gottes zur Geltung. „Ich sehe in diesen Gedanken und Bestrebungen etwas zum Vorschein kommen von dem Ursprünglichen, Unmittelbaren, das wir verloren haben und nach dem wir uns sehnen, etwas von der eigentlichen Heimat des Menschen, etwas vom Reiche Gottes.“<sup>248</sup> Die Unvollkommenheiten des Sozialismus<sup>249</sup> lassen ihn trotzdem ein „Anzeichen“ dafür sein, „daß Gottes Reich nicht stille steht, daß Gott an der Arbeit ist“. „Und darum darf und kann ich ihm (dem Sozialismus) nicht gleichgültig gegenüberstehen. Darum kann ich die Sozialisten nicht einfach ihrer Wege gehen lassen, sondern ich muß mich zu ihnen stellen, so gut wie ich mich zum Beispiel auch zu den Abstinente[n] stellen muß aus dem Pflichtgefühl, das mir sagt: dahin gehörs[t] du, wenn es dir mit Gott ernst ist.“<sup>250</sup> Und noch einmal faßt der Redner einen längeren biographischen Prozeß in Worte einer von ihm gewünschten theologischen Ansicht der Dinge: „Durch meine Mitgliedschaft in der Sozialdemokratischen Partei meine ich mir selbst und meiner Gemeinde gegenüber ganz schlicht an einem sehr wichtigen Punkte zu bekennen, daß Gott zu Ehren kommen muß, daß man ihm nicht ungehorsam sein darf.“<sup>251</sup> Dagegen ist vom Reich Gottes nichts zu finden bei den anderen Parteien, die immer wieder Geld, Besitz, Vaterland den Vorzug geben, wo man „stärker an das Gegenwärtige glaubt als an das Zukünftige“.<sup>252</sup> Gleichwohl, der Pfarrer dient predigend dem Reiche Gottes, der Sozialismus ist

<sup>247</sup> 218Df. Die offenbarten Grundgedanken des Sozialismus werden bösesten Übeln der Welt und ihres Lebens entgegengesetzt, sodaß auf ein paar Sätze Härte des Lebenskampfes unvollkommene Schönheit der Welt verdrängt: „Die neue Gesellschaft, die auf den Grundlagen der Gemeinschaft und der Gerechtigkeit ruht, statt auf den Grundlagen des Faustrechts und der Willkür; die neue Ordnung der Arbeit im Sinne einer gemeinsamen Tätigkeit aller und für alle statt im Sinne der Ausbeutung durch die Selbstsucht der einzelnen; die neue Verbindung der Menschen als Menschen über die Schranken der Klassen und Nationen hinweg statt der Gegensätze, die uns jetzt notwendig immer wieder auseinanderreißen – schließlich der Weg zu diesen Zielen: die einfache Brüderlichkeit oder Solidarität zunächst einmal unter den Armen und Entrechteten aller Länder – all dieses Neue, das der Sozialismus in das politische und wirtschaftliche Leben hineinbringt, muß ich als ein Neues von Gott her anerkennen.“ (Schon 1911 zitierte Baerth wörtlich den Schluß des Kommunistischen Manifests; III 2,402Df) Dieser religiös-sozialen Deutung des Sozialismus hier steht die illusionslos kritische Beschreibung des historischen europäischen Sozialismus gegenüber, die Barth drei Wochen zuvor in Basel gab. (188Cf)

<sup>248</sup> 219A

<sup>249</sup> Die „Unvollkommenheiten“ (219AB) des Sozialismus wie das oft Kleinliche des Parteilebens oder der rüde Ton in der sozialdemokratischen Presse (in Vorträgen von ihm gerügt), vor allem aber der zum Beispiel in Basel so scharf gezeißelte sozialistische Egoismus (der vor Safenwiler Ohren immer abgelehnte Klassengegensatz wird hier zum bloßen Stück Wegs), all dieses und derlei konnte, mußte (bis auf die kritischen Fragen des Schlußteils) bei der gewählten Anlage des Vortrags (nämlich alles vom hohen Berge, vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten) an diesem Abend zurücktreten. Es hatten die Unvollkommenheiten wie der darüber erhabene Standpunkt dazu beigetragen, daß Barth erst im Januar 1915 der Partei förmlich beitrug und sich bis dahin mit Gönnerschaft und Unterstützung, hauptsächlich des Safenwiler Arbeitervereins, begnügte. Das Pfarramt erlaubte ihm dies Verhalten und diente ihm als Basis im Safenwiler Klassenkampf, zum Beispiel als Vorkämpfer gewerkschaftlicher Organisation, auch wenn er an diesem Abend nach kurzem Entgegengesetztes wird verlauten lassen.

<sup>250</sup> 219B. Barth war derzeit Präsident des Safenwiler Blaukreuz-Vereins und hatte in dieser Eigenschaft auf den August 1913 den allgemeinen Aargauischen Abstinente[n]tag nach Safenwil eingeladen. (III 2,559ff; Pred 1913,417ff; Nr 181 v 24.VIII.)

<sup>251</sup> 219BC

<sup>252</sup> 219CD. „Religion kann man auch haben und sich einer *andern Partei* anschließen oder parteilos bleiben. Wenn es mir nur um die Religion zu tun wäre, so würde ich wahrscheinlich bei den Parteilosen stehen oder vielleicht auch bei der liberal-konservativen Partei. Aber das Reich Gottes kann ich da nicht finden, wo man doch immer wieder das Geld wichtiger nimmt als die Menschen, wo der Besitz doch immer wieder der Maßstab aller Werte ist, wo man ängstlich und kleinlich das Vaterland über die Menschheit stellt, wo man immer wieder stärker an das Gegenwärtige glaubt, als an das Zukünftige.“ – Entsprechende Kritik am Partei-Sozialismus aus jüngster Zeit s III 3,155C.115Cf.135Cf.154Bf. Anderwärts aber entschuldigt kein Wollen etwas als bloße Unvollkommenheit im Vorläufigen, was die eigene Orientierung trotz gemachter Ausstellungen gleicher Art davor bewahrt, nichts als Partei unter Parteien zu sein. – Zwischendurch spricht ein allzu bescheidenes, ungewohnt privates Ich anstelle eines Pfarrer-Ichs mit philosophisch-theologischer Einsicht und nachgeholtem Studium der sozialen Frage (III 2,573ff), als hätte dieses Grund, unsicher zu werden, den Satz: „Ich meine die Bedeutung des politischen und wirtschaftlichen Lebens für das Ganze des Menschenlebens nicht zu überschätzen, aber auf dem Gebiet der politischen und

nur ein Anzeichen desselben. „Ich denke gar nicht daran, den Sozialismus etwa dem Reiche Gottes gleichzustellen und den Sozialismus zu predigen statt des Evangeliums.“<sup>253</sup>

Ein letzter Abschnitt des zweiten Teils des Vortrags über Religion und Sozialismus gilt der Frage der Religionslosigkeit oder sogar Religionsfeindschaft auf Seiten des Sozialismus. Der Redner erklärt, daß er auch als Pfarrer keinen Anstoß nehme, „ja gerade als Pfarrer nicht. Zur Begründung kann ich nur immer wieder sagen, daß mir eben Gottes Reich wichtiger ist als die Religion.“<sup>254</sup> Jesus selber hielt sich nicht zu den Religiösen, sondern zu denen, die hungerten und dürsteten nach der Gerechtigkeit und von den Frommen scheel angesehen wurden wie heute teilweise die Sozialdemokratie, letztere nicht ohne eigene Schuld. Tatsächliche Religionslosigkeit und Religionsfeindschaft der Sozialdemokratie wolle er damit weder entschuldigen noch unterstützen. „Aber ich bin eben der Überzeugung, daß Gott noch auf ganz andere Weise an der Arbeit ist in der Welt als durch die Religion, und sehe gerade in den Gedanken und Bestrebungen der Sozialdemokratie so viele Anzeichen von dieser Arbeit und Herrschaft Gottes, daß ich mich ihr trotz ihrer gelegentlichen religiösen Irrtümer und Mißverständnisse nicht verschließen kann, weil ich mich damit Gott selbst verschließen würde. Ich halte es für sicherer und geratener, mich mit Gott zu den Gottlosen und neben sie zu stellen als ohne Gott gegen sie.“<sup>255</sup> Barth bedauert alle, die von einem Verhältnis zu Gott nichts wissen, und wünscht seinen Parteigenossen „von Herzen, sie möchten auch zu einem lebendigen, persönlichen, bewußten Verhältnis zu Gott kommen und dadurch erst ihre eigene Sache im tiefsten verstehen lernen“.<sup>256</sup> Doch trete er, auch ohne Religion an ihnen zu bemerken, als ihr Genosse neben sie, „weil ich sehe, daß sie tatsächlich Gottes Werk treiben und etwas von den Zielen Gottes auf der Erde realisieren möchten. Ich möchte meine Parteigenossen nicht von meiner Religion aus ansehen, sondern von Gott aus.“<sup>257</sup> Indem er es so halte, könne er „freudig und bewußt Sozialist und Sozialdemokrat sein, wie ich freudig und bewußt Pfarrer bin. Es fließt mir beides aus der gleichen Quelle, und ich meine mit beiden als Prediger des Evangeliums und als simpler Parteisoldat und Bekenner des Sozialismus dem gleichen Ziele zu dienen.“<sup>258</sup> –

---

wirtschaftlichen Verhältnisse weisen mich die beiden *Quellen*, an denen ich mich orientieren möchte, das Gewissen und Jesus Christus, auf den Sozialismus hin.“ (219D)

<sup>253</sup> 219D. Dem Prediger und Redner muß man in der Tat bestätigen, daß er nie Zweifel daran aufkommen ließ, daß das Gebot des Evangeliums (nämlich von der Gottes- und Nächstenliebe) sein erster Auftrag sei. Der ganze Abschnitt lautet: „Ich habe als Pfarrer meine besondere Aufgabe; Gottes Reich steht mir hoch über allen seinen Anzeichen, auch über dem Sozialismus; ich denke gar nicht daran, den Sozialismus etwa dem Reiche Gottes gleichzustellen und den Sozialismus zu predigen statt des Evangeliums; ich halte darum den ‚politischen Pfarrer‘ in jeder Form, auch in der sozialistischen für eine Verirrung. Wohl aber stelle ich mich als einfacher Soldat gleichsam dahin, wo ich Gottes Spuren zu sehen vermag, und d. h. eben: ich stelle mich als Mensch und Bürger auf die sozialistische und auch offen auf die sozialdemokratische Seite.“ (219D-220A) – Das erste Mal wies der Redner den politischen, dh den politisierenden Pfarrer unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes ab. (218BC) Das zweite Mal weist er ihn hier unter dem Gesichtspunkt des Sozialismus ab, obgleich er diesen dem Reich Gottes ein- und untergeordnet hat. Auch unter diesem, zeigt sich, gibt es dennoch für die Verbindung von Pfarrer und Sozialist eine Rang- und Reihenfolge: Der Sozialist ist vom Pfarrer (als das Geringere) zu unterscheiden. Wiederum wird der Redner, nachdem er sozialistische Religionsfeindschaft bedauert, am Ende dieses Teils beide Arten des Dienstes am Guten einander wieder näherrücken, indem er den einen Ursprung und die gleiche Quelle beider (in wohlzubeachtender Rang- und Reihenfolge) herausstreicht. – Und erzählt der Genosse Pfarrer, der da redet, von dem einfachen Soldaten und schlichten Bürger (um es als Behauptung vom „einfachen Parteisoldaten“ 221A zu wiederholen), so ist Barth damit einmal zu bescheiden, und es will als Demutsgeste gegenüber der Partei genommen sein. In Safenwil mußte er als Pfarrer dem Arbeiterverein zur Seite stehen wie den Blaukreuzverein unterstützen, nahm als Pfarrer den Klassenkampf auf sich und tat, was ihm als irgendein „Mensch und Bürger“ des Dorfes versagt gewesen wäre.

<sup>254</sup> 220B

<sup>255</sup> 220C

<sup>256</sup> 220D

<sup>257</sup> 220Df

<sup>258</sup> 221A. In der kaum begründeten ausdrücklichen Bescheidung mit dem „simplen Parteisoldaten“ (vgl. „als einfacher Soldat“, „als Mensch und Bürger“, 220A) mag auch etwas davon liegen, daß mit der Beziehung auf das

Eine ausführliche persönliche Anrede beschließt (als dritter Teil) den Vortrag; denn der Redner vermutet wie 1911 in Safenwil zweierlei Zuhörer, kirchentreu („denen ihre Religion etwas wert ist“) und sozialistische („deren Kopfschütteln und Mißtrauen dafür der Religion gilt“). Die ersten fragt er, wie sie es nur aushalten können in einer Welt, in der in Frieden und Krieg materielles und geistiges Elend so vieler so furchtbare Tatsachen sind. Wenn sie diese sehen, „was gedenkt ihr dagegen zu tun mit eurer Religion?“<sup>259</sup> Er fragt sie, ob es ihnen ernst sei mit dem Trost des Glaubens und dem Zutrauen zu Gottes Güte, der finstere Mächte bricht und die erhoffte bessere Welt auf der Erde anbrechen läßt. Sie müßten dann den Sozialisten in ihrem unvollkommenen Versuch, für diese bessere Welt zu arbeiten, Gott dafür dankbar, zur Seite treten. „Fühlt ihr nichts von der Notwendigkeit, die gerade von der Religion her, wenn sie echt ist, zum Sozialismus hinführt?“<sup>260</sup>

Die sozialistischen Freunde aber, die die Religion ignorieren oder verabscheuen, fragt der Redner: „Wie könnt ihr es nur aushalten in der ungeheuer schweren Arbeit, die ihr als Sozialisten zu tun habt für eure Sache, ohne euch um den tiefsten Grund, die tiefste Wahrheit, das tiefste Recht eurer Arbeit und eurer Sache überhaupt zu kümmern? Ein rechter Sozialist sein, das erfordert soviel Charakter, soviel Treue und Ausdauer, soviel Geduld und Aufopferungsfähigkeit, daß man es doch eigentlich gar nicht sein kann ohne bewußten inneren Anschluß an die große Lebensstatsache des Gottesreiches, an die ich euch heute erinnert habe.“<sup>261</sup> Seine idealisierende religiös-soziale Auffassung des Sozialismus läßt Barth fragen: „Warum geht es mit dem Sozialismus nicht ganz anders vorwärts? Warum haben wir beim Kriegsausbruch diese offene schwere Niederlage des Sozialismus erleben müssen? Warum empfinden eure Gegner und die Parteilosen so wenig von der befreienden herrlichen Wahrheit, die doch in eurem Programm liegt?“<sup>262</sup> Der religiös-soziale Theologe muß der menschlichen Unvollkommenheit zurechnen, was der illusionslose Beobachter nicht entschuldigen kann: „Warum erscheint so vielen auch ernsthaften Menschen der Sozialismus nur als ein Gebilde der Selbstsucht und des Hasses? Warum ist soviel öde Zänkerei und Stänkerei in unsrer Partei wie in jeder anderen? Warum ist das Familienleben und die Kindererziehung so vieler Sozialdemokraten genau so schlecht wie in den Häusern der anderen? Warum machen so viele Sozialdemokraten die oberflächliche Genußsucht des Bürgertums einfach mit? Warum gibt es nicht mehr ernsthafte, innerlich überzeugte, energische, unbedingt zuverlässige Kämpfer für den Sozialismus?“<sup>263</sup> Dies in die Schuldfrage umzuwandeln, klärt nicht: „Wollt ihr die Schuld an alledem nur euren Gegnern und den Verhältnissen zuschieben?“<sup>264</sup> Am Ende gerät die bewundernde Frage nach der übermenschlichen Kraft der Genossen doch zu einem mahnenden Vorhalt, der einem anklagenden Vorwurf nahekommt: „Oder merkt ihr, daß hier ein Manko vorliegt, ein Manko nicht im Parteiprogramm, nicht in der Organisation, nicht in der Presse, nicht in der Taktik, aber ein Manko an innerem realem Leben, an einem haltbaren geistigen Grund und Boden bei unzähligen einzelnen Genossen, ein Manko, das auf die Länge weder bei uns noch bei den andern ungestraft bleiben kann.“<sup>265</sup> „Empfindet ihr dies Manko? Das ist, was ich euch mit

---

Reich Gottes persönlich-politische oder gar klerikale Ansprüche und Absichten innerhalb der Partei nicht verbunden sein sollen.

<sup>259</sup> 221D

<sup>260</sup> 222B. Forts: „Warum treten nicht viel mehr fromme Menschen, *mit* ihrem Glauben, *mit* ihrem Gebet, *mit* ihren Hoffnungen hinein in die Reihen der Sozialdemokraten? Warum ist unter uns Christen nicht wenigstens ein bißchen mehr Verständnis und Liebe und Achtung für das, was die Sozialisten wollen, zu finden?“

<sup>261</sup> 222CD. Forts: „Ich sagte euch vorhin, daß ihr als Sozialisten ohne es zu wissen ein Stück des Werkes Gottes treibt; daß ihr mit eurer Arbeit im höchsten Dienste steht, den es überhaupt gibt. Aber solange ihr das nicht wißt und nicht wissen *wollt*, solange raubt ihr euch selbst die beste Freude, die ihr an eurer Sache haben könntet, und die beste Kraft, die ihr dazu so bitter nötig habt.“

<sup>262</sup> 223AB

<sup>263</sup> 223B

<sup>264</sup> 223BC

<sup>265</sup> 223C

meinem Bekenntnis fragen wollte.“<sup>266</sup> „Nicht als Pfarrer, sondern als Mensch sage ich auch zu euch wie zu den andern (den Religion und Kirche Treuen): es fehlt euch etwas!“<sup>267</sup>

### Zusammenfassung und Ergebnis

1. Durch die vorgegebene Formulierung des Themas sah der Vortragende sich in einen Zusammenhang, in eine Frontstellung gerückt, wie sie ihm fernlagen. Dies suchte er nicht allein durch das Beispiel der eigenen Person deutlich zu machen, sondern auch durch die Anlage des Vortrags, indem er nämlich durch „Reich Gottes“ als den Oberbegriff über beide genannte Größen frappte.<sup>268</sup>

2. Christentum und Sozialismus, letzterer auf die dem Redner Barth eigene Art religiös-sozial gedeutet, als zwei Erscheinungen des Reiches Gottes (als einer anderen, neuen Welt) eingeführt, das verschob die Frage im Thema von der Religion auf den Sozialismus.

3. a) Die Schluß-Paränesen zeigen, daß mit der Bestimmung des Sozialismus als Symptom des Reiches Gottes, die religiös-soziale Würdigung des Sozialismus betreffend, gegenüber 1911 keine Neuerung vorliegt. Wenn Barth zuvor Sozialisten versicherte, sie befänden sich auf dem Wege Jesu, so war ihnen damit etwas von der Nachfolge Jesu zugesprochen, und das Reich Gottes war das Ziel. Die freie sozialistische Persönlichkeit, die in Erneuerung des Sozialismus nach seinem Versagen im Kriegsausbruch Erziehungsziel eines radikalen Sozialismus als radikalen Christentums sein muß, ist in Kutters Sinn nicht individualistisch gedacht, sondern als freies Glied in der harmonischen Gemeinschaft freier Glieder. b) Die andere Art und Weise, den Sozialismus religiös-sozial zu beschreiben und zu würdigen, ist eine Folge des Auseinandertretens von Gott und Welt nach den Predigten 237 und 253. Der Weg des Jesus, der eine andere, neue Welt vom Himmel auf die Erde bringt, hat an evangelischer Anschaulichkeit verloren. Seine Aufgabe ist sozusagen geistiger geworden,<sup>269</sup> wie sich in den Predigten zum ersten und zweiten Advent 1914 und im Seoner Vortrag Ende April 1915 zeigte.

c) Erst drei Wochen zuvor, am 15. November, hatte Barth in seinem Basler Vortrag mit gleicher Rigorosität Staat und Vaterland (gegen Wernle), den historischen, einmal so gefeierten internationalen Sozialismus (gegen sich selber zuallererst), den Pazifismus (gegen Ragaz und Rade) entgöttert: schwache menschliche Ideale, gegen übermächtige Naturkraft aufgestellt. Die religiös-soziale Deutung hatte dem Sozialismus die schärfste Bloßstellung eingetragen: er hat selbst seine gegen die Selbstsucht gerichtete Idee in Selbstsucht verkehrt. Nun dient Kutter dazu, Gott und sein eines und einziges Reich über alles, in Jesus Christus offenbart, nicht als Ziel, doch als fernen, reinen Ursprung und Anfang zu beschreiben. Als Deutung des Sozialismus bleiben die religiös-sozialen Ideale, von der andern Seite her der bösesten Welt entgegengesetzt,<sup>270</sup> unverändert die gleichen; ihr Verhältnis zum Reich Gottes bleibt offen: irgendwie Symptom, Anzeichen, Spiegelung (in der Seele)<sup>271</sup>. Der Vortrag über „Religion und Reich Gottes“ ist nicht

<sup>266</sup> 223CD. Forts: „Es war im Grunde nicht das Bekenntnis eines Pfarrers, sondern das Bekenntnis eines Menschen.“

<sup>267</sup> 223D. Die letzten Sätze sind an beide Seiten gerichtet: „Ich kann nur *fragen* nach beiden Seiten. Ich kann und will nach keiner Seite zu Entscheidungen drängen. Man kann sich auf beiden Seiten die Antwort leicht machen. Ich wünsche Ihnen, daß Ihnen die Antwort auf beiden Seiten schwer falle. Sie fällt mir auch schwer.“

<sup>268</sup> Vgl dem gegenüber den Titel des Seoner Vortrags Ende April: „Christus und die Sozialdemokraten“, und ihm entsprach eine andere Anlage des Vortrags. Schon in Seon war das Versagen im Ausbruch des Krieges zurückgetreten. Barth liefert der Partei seine religiös-soziale Ansicht des Themas.

<sup>269</sup> 217A

<sup>270</sup> 218Df

<sup>271</sup> Nach 218D die „wesentlichen Bestrebungen“, dh die religiös-soziale Deutung sogar Offenbarung, ohne Rückbeziehung auf Jesus (216Df). – „Symptom, Anzeichen, Spiegelung“ (vom Reich Gottes her gesehen) entspricht (dem Gewissen als dessen) „Ankündigung, Vorposten, Heimweh“ danach. (KU 124C; etwa Mai 1915)

als Entdeckung einer neuen Position zu werten, Barth fand, in begreiflicher Verlegenheit, für diesmal eine Lösung (mit Hilfe Kutters).<sup>272</sup>

4. Die Beziehung von Christentum und Sozialismus auf das Reich Gottes als das wiederhergestellte, reine Ursprüngliche und Unmittelbare (Ántithese, der Synthese entsprungen) im Badener Vortrag tritt an die Stelle der an die Kulturkritik anknüpfenden geschichtlichen Argumentation (und, des Versagens wegen, stärkeren Drängens auf Reform der Partei in Verbindung damit) im Zofinger Vortrag vom Februar 1915. Jenem zufolge verlangte die Zukunft der beiden kompromittierten Größen nicht Neues, vielmehr Reformation und Erneuerung auf der Grundlage des reinen Alten, was für den religiös-sozial gedeuteten Sozialismus wie für das Christentum hieß: durch Ernstmachen mit den innerlichen Wurzeln. In Baden ließ die ehrende, die Sozialdemokraten über sich hinausweisende Anerkennung das Reformverlangen zugunsten der Frage: Was ist Sozialismus? zurücktreten.

5. Mit der Entgötterung der Welt war Paul Wernle gründlicher zu widerlegen denn zuvor. Doch sollte das durch ein gleichlautendes Kriegsgebet der Völker veranlaßte Auseinanderrücken von Gott und Welt wiederum nicht weder die Allmacht Gottes begrenzen noch das Regiment seines Willens über die Welt, sein Walten und Lenken durch die Providenz (wie vorübergehend und rasch wechselnd immer) irgendwie einschränken, mochten die Ordnungen und Einrichtungen als Erscheinungen in der Welt nun göttlichen Wesens und Willens sein (wie früher gedacht) oder rein menschliche Erfindungen (wie nach Pred 253 zum Jahresschluß 1914 und nach „Kriegszeit und Gottesreich“) oder Symptom des Gottesreichs, in den Grundsätzen des Sozialismus sogar göttliche Offenbarung (nach „Religion und Sozialismus“); mußte das äußere Tun des Gottes wartenden Glaubens sich doch irgendwie durch eine „neue Gesamtrichtung“<sup>273</sup> auszeichnen (nach „Kriegszeit und Gottesreich“) oder bekommt durch den Glauben (so „Die Gerechtigkeit Gottes“) nicht allein das Leben „seinen Sinn wieder“, sondern: „Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt!“<sup>274</sup>

Wenn manches auch nach Gelegenheit schwankt oder sich ernsthaft ein wenig verschiebt, der Komplex der religiös-sozialen Gedanken wird kaum davon berührt. Den in Pratteln im September 1915 gegebenen Erklärungen Pfarrer Hans Baders zum Trotz<sup>275</sup> trifft man am Ende des Jahres 1915 Karl Barth<sup>276</sup> bei seiner bisherigen idealisierenden religiös-sozialen Auffassung des Sozialismus vom Gebot der brüderlichen Nächstenliebe aus (zweites des evangelischen Doppelgebotes), nunmehr offen als gegebene neue Gestalt des Sozialismus vorgetragen. Damit besteht zugleich die im Dezember 1911 gegebene Verhältnisbestimmung von Christentum und Sozialismus unverändert fort.

<sup>272</sup> Barth handelte dem Bericht gemäß, den er über seinen Küngoldinger Vortrag Anfang Dez 1914 Thurneysen gibt (BwTh I 21C); er wählte auch in Baden den Weg, „sie (die Sozialdemokraten) über sich selbst hinauszuweisen“.

<sup>273</sup> 208BC

<sup>274</sup> 244C

<sup>275</sup> Barths Bericht an Thurneysen in dem Brief v 8.IX.1915 (BwTh I 77-79) ist im Zusammenhang der zwischen beiden geführten Debatte: Kutter oder Ragaz, zu lesen, in der Thurneysen Barth Kutter (aufs neue) nahebrachte, Barth Ragaz dennoch nicht völlig aufgeben wollte. Schied Bader in Pratteln (nach Barths Bericht) Ragaz von Kutter, um auf die Seite Kutters zu treten, so scheint Barth auch in Pratteln der völligen Scheidung widersprochen zu haben. Das Eintreten für beide alten Häupter scheint dann (für einen Versuch in Kontinuität und unter Nichtachtung, dh wohl Nichtverstehen der Eigenwilligkeit Barths) Barth und Thurneysen miteinander als neue Spitze empfohlen zu haben.

<sup>276</sup> Über eine begonnene Schulung von Arbeitern in Gewerkschaftsfragen s BwTh I 122AB; Barth 1.I.1916.

## § 8 Überblick über dieses Kapitel und Zusammenfassendes

1. (§ 1 dieses Kapitels zur) Taschenbuch-Notiz, Zürich, 29.IX.1914.<sup>277</sup> Nachdem der Weltkongreß für soziales Christentum in Basel des Krieges wegen ausfallen mußte, begaben in Zürich radikale Sozialisten zusammen mit religiösen Sozialisten, außer Leonhard Ragaz voran Pfarrer Hans Bader, nach der eingetretenen Katastrophe sich auf Orientierungssuche. Von deren Ansichten über eine nötige innere Erneuerung der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz erfährt Karl Barth Ende September 1914 durch Gespräche und den Besuch einer Versammlung, der ihm in Herbstferien möglich war; Barths Tagebuchnotiz ist ein sehr frühes und wichtiges Dokument (Mattmüller in Band II seiner Ragaz-Biographie noch unbekannt). Hernach fanden russische Emigranten Anschluß an die Schweizer Sozialdemokratie, und ihr Einfluß verdrängte den (radikal-sozialistischen und) religiös-sozialen. Anfang Juli 1915 weiß Barth, seit Januar 1915 Parteigenosse, von Widerspruch gegen die von ihm (zusammen mit jenen anderen) unter Berufung auf das Parteiprogramm vertretene innere Reform der Partei und zukünftige Gestalt der Schweizer Sozialdemokratie und des Schweizer Sozialismus (Erziehungsprogramm). Kurz, radikale Sozialisten und Schweizer Religiöse Sozialisten debattieren über die Katastrophe des Kriegs und Notwendigkeiten der Zukunft wie wenig andere; eine Debatte, an der Barth teilnehmen kann. Das eigene Nachdenken (nach dem Zeugnis der Predigten) und diese sozialistische Debatte über das Versagen der beiden geistigen Mächte Christentum und Sozialismus im Kriegsausbruch 1914 gehören zum Kern und Anhaltspunkt der späteren Erzählungen Barths über die Katastrophe des Kriegsausbruchs 1914. Über Ragazens Pläne für Friedensaktionen (noch im August 1914) gehen die Meinungen (und dann die Wege) der Schweizer Religiösen Sozialisten alsbald auseinander.

2. (§ 2) „Krieg, Sozialismus und Christentum“, Küngoldingen, 6.XII.1914.<sup>278</sup> Barth beginnt mit dem Romain-Zitat über das Versagen der beiden Geistesmächte Christentum und Sozialismus und erläutert es. „Wir brauchen einen radikalen Sozialismus“; Barth setzt ihn mit einem „radikalen Christentum“ gleich: dem „ernsten gründlichen Christentum der Urzeit“. Im Evangelium liegt die Kraft, an die Gerechtigkeit zu glauben, die Wahrheit siegen zu lassen.

3. (§ 3) Weihnachtsfeier des Arbeitervereins Rothrist in der Kirche dort (27.XII.1914) mit Ansprache über Lukas 2.<sup>279</sup> Jesus, ein wundervoller Mensch, der nicht an das Böse glaubt, sondern nur an das Gute; er siegte im Unterliegen. Der Grund der Welt ist Liebe, Freundlichkeit, Friede. Auch die Sozialisten sind Erben des zuversichtlichen Glaubens Jesu an das Gute. Aber die Völker haben den Frieden verschoben, und die Sozialisten haben sich mitreißen und in ihrer Überzeugung besiegen lassen; es geschieht, was nicht sein soll. Gehorchen wir einer höheren Notwendigkeit, dem, was eigentlich gilt. Weihnachten verweist auf die Quelle eines inneren Lebens, das Frieden mitteilen kann. Solche Christen und Sozialisten braucht es jetzt.

4. (§ 4) „Krieg, Sozialismus und Christentum“, Zofingen, 14.II.1915.<sup>280</sup> In diesem Vortrag versucht Barth, die kulturkritisch-restaurative Linie seiner Deutung des Krieges, wie er sie während der ersten zwei Monate in der Predigt vorgetragen und dann bis November 1914 in seiner Auseinandersetzung mit Marburg und Deutschland auf diese angewendet hatte (und, wie es scheint, diesen gegenüber weiterhin bis Juni 1915 vertritt), mit den (an die Zürcher Verhandlungen Ende September 1914 anknüpfenden) Reflexionen über das Versagen von Christentum und (religiösem) Sozialismus im Kriegsausbruch zu verbinden, vielmehr die letzteren den ersteren einzuordnen.<sup>281</sup> Denn der Vortrag ist von der Kritik des Naumann-

<sup>277</sup> III 3,155C

<sup>278</sup> III 3,86ff

<sup>279</sup> III 3,97ff

<sup>280</sup> III 3,105ff

<sup>281</sup> Von der Vorstellung seines Schweizer Religiösen Sozialismus aus und auf dessen Grundlage hatte Barth im Frühsommer 1914 als Gegenbild zu Troeltschs Soziallehren eine allgemeine religiös begründete Kulturkritik entwickelt.

Deutschland (und der anderen kriegführenden christlichen Großmächte Europas) her entworfen. Die Widersprüche unserer sogenannten Kultur sind die Ursache des Krieges, gegen den Christentum, Sozialismus, Wissenschaft (Kultur) hätten Schutz sein müssen. Aber nicht die Ideale haben versagt, sondern ihre Bekenner. Wir brauchen nicht „Neues, aber das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft“, „1. ein radikales Christentum“, das einer neuen Welt entgegengelt; „2. einen radikalen Sozialismus“: „Auch hier muß nur mit dem Alten, Eigentlichen, Selbstverständlichen ernstgemacht werden“, dem Ideal der Gerechtigkeit voran, das die besseren Teile der Bürger und Bauern mitreißt. Das Parteiprogramm genügt, hat aber persönliche Voraussetzungen. „Das ist die Reformation des Christentums und des Sozialismus“ und der Wissenschaft. Im vierten Teil des Vortrags wird, mit seiner Konstruktion und Voraussetzung nicht übereinkommend, ein Einfluß Kutters bemerkbar.

5. (§ 5) „*Christus und die Sozialdemokraten*“, Seon, 25.IV.1915.<sup>282</sup> Jesus führt, das ist der Inhalt seines Lebens, durch den Schein zur Wirklichkeit des Lebens: der Grund dieser Welt ist eine unendliche Welt siegreicher Güte. Sozialismus ist ein Glaube, der uns im Tiefsten in Anspruch nimmt; ein Glaube an die andere Welt und Arbeit dafür; Christus ist Kern und Richtpunkt der sozialistischen Hoffnung. So sicher die Welt Gottes triumphiert, so sicher setzt sich die Wahrheit des Sozialismus durch, auf dem Weg von Kreuz und Leid. Lieber wenige, aber gute Sozialisten. Verstärkter Einfluß Kutters.

6. (§ 6) „*Die innere Zukunft der Sozialdemokratie*“, (Einleitung zum) Gespräch mit den Sozialisten von Buchs und Suhr aus der Nachbarschaft am 12.VIII.1915<sup>283</sup> Die Sozialdemokratie hat hauptsächlich innerlich versagt, darum Aufmerksamkeit vor allem auf die innere Zukunft, den sozialistischen Geist, der kommen muß. Auseinandersetzung über die Bedingungen geschichtlicher Entwicklung (historischen Materialismus): Hermann Kutter gegen Kautsky. Der Sozialismus muß durch die transzendente Kraft seiner Wahrheit siegen. Sein Ziel ist die reine, freie Persönlichkeit, befreit vom bürgerlichem Egoismus, halbernstem Christentum. Der neue Mensch muß geschaffen werden. „Der Sozialismus vertritt die absolute Gerechtigkeit, sein äußeres Tun wird immer nur relativ gut sein, seine Schlagkraft muß er aus anderen Tiefen nehmen, sonst ist er zankende, übel riechende, kompromisselnde Partei unter anderen. Das Vertrauen auf jene Tiefen macht den Kampf möglich und veredelt ihn.“<sup>284</sup>

7. (§ 6) „*Was heißt Sozialist sein?*“, Safenwil, 16.VIII.1915.<sup>285</sup> Anfang und Ende des Parteiprogramms der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz (mit seinen allgemeinen Sätzen) waren vergessen und wurden nicht beachtet (bei Kriegsausbruch vor einem Jahr!) „Es braucht innerliche Sozialisten“, die standhalten. Die Macht ist auf die Dauer nur mit dem im Parteiprogramm angedeuteten „tieferen Wollen“<sup>286</sup> zu gewinnen. Die (sozialistische) Persönlichkeit des Zukunftsstaats muß schon jetzt die Hauptsache sein; bessere Zustände und bessere Menschen mit- und ineinander. Ein innerer Sozialismus ist im kleinen Kreise anzufangen.

8. (§ 7) „*Religion und Sozialismus*“, Baden, 7.XII.1915.<sup>287</sup> Mit Freuden Pfarrer, ist der Redner Pfarrer und Sozialist, sein Leben mit beidem einer großen Sache geweiht. Religion und Sozialismus sind miteinander nur umstrittene Erscheinungen des Ursprünglichen, Unmittelbaren, der großen Grund- und Lebensstatsache, im getrübbten, unvollkommenen Spiegel (der Seele). Unumstritten und unbestreitbar ist allein das Reich Gottes, Wahrheit und göttliche Gerechtigkeit, Liebe, Frieden, durch die wir leben, die in uns leben. Das Reich ist da und kommt, weil es teils gilt, teils erst im Durchbruch ist. So arbeitet der Pfarrer durch Reden von Gott für einen neuen

<sup>282</sup> III 3,131ff

<sup>283</sup> III 3,152ff

<sup>284</sup> 154C. Beiliegende Exzerpte: jene Zürcher Diskussion Ende September 1914 (HBader) betreffend; aus Kautsky, Die Soziale Revolution II; Kutter, Das Unmittelbare; Greulich, Materialistische Geschichtsauffassung; aus den NW V-VII 1915 (ua JMatthieu).

<sup>285</sup> III 3,161ff

<sup>286</sup> III 3,161AB, Nr 2aE

<sup>287</sup> III 3,211ff (Barth widerspricht der Formulierung des Themas)

Himmel und eine neue Erde. Im wesentlichen Streben des Sozialismus offenbart sich ebenso etwas von Gott, und Gott kommt (unvollkommen) zu Ehren, weshalb der Pfarrer Karl Barth zugleich Sozialist und Sozialdemokrat ist und die sozialistischen Freunde ermahnt: Kümmert euch um die Quellen eurer Kraft, das innere reale Leben, einen haltbaren geistigen Grund, die große Lebensstatsache des Reiches Gottes.

9. Barths Äußerungen in sozialistischen Versammlungen (sozialistische Reden) von Kriegsausbruch (Dezember 1914) bis Ende 1915 zeigen:<sup>288</sup> Bis Februar 1915 erscheint das Versagen von Christentum und Sozialismus bei Kriegsausbruch als zur Besinnung treibendes Motiv. Eben solange wird die Rettung nicht in Neuem gesucht, sondern in Reinheit und Kraft des Alten, die durch Reformation wiederzuerlangen; im Februar 1915 ausdrücklich an die Kulturkritik der Vorkriegszeit anknüpfend. Im Februar und August 1915 gilt das recht verstandene Parteiprogramm als zureichend. Bis Februar 1915 werden erneuertes Christentum und Sozialismus als „radikal“ gekennzeichnet, dann tritt „inneres, innerer, innerlich“ an dessen Stelle; gemeint ist von Dezember 1914 bis Dezember 1915 Innerlichkeit und (sozialistische) Persönlichkeit. Das Innere zeugt vom Grund der Welt, siegreicher göttlicher Güte; im April 1915 als die andere Welt und Inhalt des Lebens Jesu ausgeführt<sup>289</sup>, im Dezember 1915 in Kutter voraussetzenden allgemeinen Ausführungen. Wie immer wird auch zuletzt das Christentum dem Sozialismus übergeordnet und der Sozialismus auf „etwas“ vom Reiche Gottes beschränkt; doch kommt in diesem letzten Vortrag des Jahres 1915 die Übereinkunft des innerlichen Sozialismus mit dem inneren Christentum als das eine Reich Gottes wie selten zum Ausdruck.<sup>290</sup> Die einende Ordnung findet sich hier zur Totalität in der dargestellten Ureinheit (in Gott) gesteigert, sodaß der Vortrag über (christliche) Religion und Sozialismus einen Rahmen erhält, dessen spekulative Weite<sup>291</sup> fast so erdrückend-überlastig sich ausnimmt wie in Kutters „Unmittelbarem“.<sup>292</sup>

<sup>288</sup> Von Nebenvoraussetzungen ist abzusehen, die in Barths Entwürfe für die verschiedenen Gelegenheiten eingehen, meist aber nur zu vermuten sind.

<sup>289</sup> Erste Anlehnung an Kutter bereits in Zofingen.

<sup>290</sup> Vgl III 2,396.

<sup>291</sup> In Barths Entwurf selber, in dieser Untersuchung hier bereits zurückgedrängt! – Zur Erinnerung: Die Einheit des Willens Gottes in allem Geschehen und die Einsicht in seine Pläne, die zum willigen Gehorsam bereite Freunde sucht, ist die Frage durch alle Predigten von August bis Dezember 1914; hervorgehoben seien die Predigten Nr 234 und 251.

<sup>292</sup> Um die nächste Fortsetzung anzudeuten: Am 5.III.1916 spricht in einer Bildungsveranstaltung des Arbeitervereins Rohr Barth über „Der Wille Gottes und der Krieg“ (III 3,260-264) Gottes klarer Wille sei in Jesus offenbar, und Jesus wird wie in Seon („Christus und die Sozialdemokraten“ 25.IV.1915; III 3,132ff) gezeichnet. „Der Wille Gottes ist die Überwindung des Bösen und das Kommen des Himmelreichs auf die Erde durch neue Menschen.“ (262C) Zu den oberflächlichen, nur teilweise richtigen Antworten gehört, der Krieg sei eine Strafe für die Sünden der Völker. (263A) „Der Krieg ist ein Stück der vom Willen Gottes noch nicht beherrschten Welt überhaupt. Kapitalismus! Machttrieb! Gewalt! Diese Menschheitsstatsachen . . . kann man nicht durch Reform beseitigen, weil sie im Menschen wurzeln, ihre Überwindung setzt neue Menschen voraus. . . Andererseits sind wertvolle Güter der Menschheit vielfach nur durch Krieg zu retten . . .“ (263BC) – Am 18.III.1916 hielt Barth einen Vortrag, der, im Oktober verabredet, den Winter über neben dem Kurs über Arbeiterfragen her vorzubereiten gewesen. Barth sprach auf einer der fortschrittlichen „Berner Frauen-Konferenzen“ (Symphonische Gesellschaft) über „Arbeiterverbände einst und jetzt. Die Zünfte. Die Berufsgenossenschaften“ und gab eine recht materialreiche geschichtliche Darstellung der Gewerkschaftsbewegung, ethisch positiv deutend und für Reformen auf dem Verhandlungswege eintretend. (III 3,265-274 (Das Zitat 265D ist, wie es vereinzelt dasteht, irreführend); vgl BwTh I 89D.92CD) Das moderne industrielle Arbeitssystem bedeutet: „Ausbeutung der Arbeitskraft unter völliger Rücksichtslosigkeit gegen den Menschen. Das beweist die erste ungehemmte Phase der Industrialisierung und die prinzipielle Haltung des Unternehmertums bis heute.“ (267B) „Eine Gewerkschaft ist eine Vereinigung solcher moderner Arbeiter mit dem Zweck, der Macht des Geldes die Macht eines gemeinsamen guten Willens entgegenzustellen. – Es ist nicht bloß das Interesse, sondern der gute Wille, der im Proletarier wieder erwacht. Er möchte dem System zum Trotz ein Mensch sein. – Darum vereinigt er sich mit seinesgleichen zur Vorbringung von Wünschen beim Unternehmer und sammelt gleichzeitig Kräfte, um als verhandlungsfähige Macht aufzutreten.“ (267C) „Moral predigen . . . hilft nicht viel, wohl aber ist ein neuer Geist nötig, der die neue Ordnung bringt. – In den Gewerkschaften betätigt sich schon jetzt etwas davon. Versuchen Sie, es zu würdigen: . . .“ (273AB). – Wenn Barth im Juni 1916 die Notizen zum Römerbrief begann, so betrifft auch dies die Fragestellungen und Perspektiven

10. Im Anhang zu § 5 findet sich zusammengefaßt, was Barth zur Reform der (Schweizer) Sozialdemokratie vorschlug nach deren Versagen in der Katastrophe des Kriegsausbruchs. Ein Vergleich der religiös-sozialen Gedanken und Äußerungen Barths in der Vorkriegszeit seit 1911 mit denen nach Ausbruch des Krieges ist im Anschluß an den Seoner Vortrag vom April 1915 in § 5 gegeben.

### § 9 Orientierung in den Zeitläuften<sup>293</sup>

Auf drei Gedankenlinien sucht Barth nach Kriegsausbruch bis ins dritte Jahr die (in der Gegenwart im Blick auf die Zukunft) nötige Orientierung zu erkennen und zu vermitteln. Er beginnt in den Kriegspredigten mit einer anthropologisch-kulturkritischen Erklärung, die als Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung unter der Gottesfrage steht. In den Herbstferien 1914 wird zum zweiten Barth in Zürich zu einer religiös-sozialistischen Gedankenreihe angeregt. Der Gang der Dinge (Abbruch der Beziehung zu Marburg und Entwicklung des Religiösen Sozialismus in der Schweiz) befördert den Einfluß Kutters, mit dessen Hilfe Barth die Verlegenheit nach Predigt 237 überwindet, sodaß zum dritten<sup>294</sup> eine unter Kutters Einfluß gefundene Abwandlung in der Beschreibung einer und derselben Anspannung zu nennen ist, unter welche das Leben des Menschen durch Gott gestellt ist. Die dritte Fassung der Aufgabe des Menschen führt auf Barths Römerbrief zu.

Zum ersten. Als Gegenbild zu Troeltsch stellt Barth seine Kulturkritik, die er im Frühjahr 1914 entwirft, unter die Gottesfrage. So steht auch die kulturkritisch-geschichtliche Gedankenlinie, auf der Barth im August 1914 alsbald mit den Predigthörern über die Ereignisse Klarheit zu gewinnen sucht, bis in die Anfänge der Menschheit zurückverlängert,<sup>295</sup> unter der Gottesfrage. Sie fordert die Umkehr des Verlorenen Sohnes und die Rückkehr zur ursprünglichen Offenbarung Gottes in Jesus, die Rückkehr zum reinen Marburg. Waren die neutralen Schweizer erst in zweiter Linie davon betroffen, so zeigten die Marburger nie das geringste Einlenken. Das Verlangen der Wiederherstellung ursprünglicher Reinheit und insbesondere dessen christologische Seite wurde darum auch nie in Frage gestellt. Daß die Forderung der Restauration ursprünglicher Reinheit von der Erhebung Gottes über vergängliche Einzelheiten der Geschichte (und des Willens Gottes) betroffen sei und inwieweit,<sup>296</sup> bemerkt Barth erst später. Die Verständigung mit Rade scheiterte im Januar 1915, endgültig im Juni. Dazwischen liegt noch der Zofinger Vortrag, in dem Barth versucht hatte, die zweite, die sozialistische, der ersten Gedankenlinie einzuordnen. Tritt dann für Barth die Auseinandersetzung mit Marburg und Deutschland über Schweizer Problemen und Kutterschem Einfluß für längere Zeit zurück (schon in Seon ist die geschichtlich gedachte Restauration fast ausgeschlossen<sup>297</sup>), so zeigt „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915, daß Paul Wernle in Basel Barth den Widerspruch gegen das dualistische lutherische Naumann-Deutschland nicht hatte vergessen lassen.<sup>298</sup> –

---

für die weitere religiös-soziale und gesellschaftspolitische Betätigung Barths und verändert sie. Der Religiös-soziale Tag von Pratteln hatte am 6.IX.1915, stattgefunden; auf den 23.V.1916 hatte Bader die Religiös-soziale Konferenz von Brugg einberufen, auf der Barth und Thurneysen zu Präsidenten gewählt wurden; Ende Oktober gaben sie ihren Auftrag, die Weiterführung der Konferenzen zu versuchen, zurück. (Busch 98.104)

<sup>293</sup> Die Diastase (Predigt 237.253) rückt die Welt weiter von Gott ab, berührt aber nicht die Einheit und Richtung seines Willens (dh das Verhältnis von Religion und Kultur in Bezug auf Kulturkritik und (Religiösen) Sozialismus).

<sup>294</sup> Dieser dritten Gedankenlinie, die in diesem Kapitel bereits berührt wird, ist ausführlich im folgenden Kapitel behandelt.

<sup>295</sup> Predigt 232

<sup>296</sup> Pred 237

<sup>297</sup> Ist im Umschlag der „Sozialistischen Reden“ nur eine bewußt getroffene Auswahl bewahrt?

<sup>298</sup> Welt ist Welt, nämlich (Wernles und Deutschlands) Staat und Vaterland, der Sozialismus, (Ragazens)

Pazifismus; aber Gott ist Gott, und auf diesen Ursprung hin hat der Mensch sich zu orientieren, und die Liebe hat

Zum zweiten. Noch im August 1914 begannen in Zürich oppositionelle Sozialdemokraten und Religiöse Sozialisten (Ragaz, Bader) gemeinsam, ihre Schwäche im Widerstand gegen des Ausbruch des Krieges zu bedenken und erkannten die Ursache des Versagens im Zustand der Partei. Der christlichen Halbheit entsprechend, war der Partei-Sozialismus zu selbstüchtig. Es haben zwar nicht die Ideale versagt, aber die Menschen waren nicht (genug) sozialistische Persönlichkeiten. Barth erfuhr von den Zürcher Verhandlungen, als er die Herbstferien in Zürich verbrachte, Gespräche führte und an wenigstens einer der Beratungen teilnahm. Daß Predigt 237 ihn auf die unanfechtbare Innerlichkeit des Kategorischen Imperativs beschränkt hatte,<sup>299</sup> erlaubte ihm, den Gedanken der Zürcher über eine Reform der Partei sich anzuschließen.<sup>300</sup> Menschheitliche Orientierung des nötigen radikalen, innerlichen Sozialismus der wenigen Entschlossenen (statt Partei- und Klassenegoismus) dürfte der eine Beitrag Barths zum Programm der Reform sein; der zweite dürfte darin bestehen, daß in der radikalen Innerlichkeit der sozialistischen Persönlichkeit der Zukunft die beiden Geistesmächte Christentum und Sozialismus sich endlich treffen und ihre innere Verwandtschaft erkennen müssen.<sup>301</sup> Barth spricht in den einer Reform der Partei gewidmeten Vorträgen bis zum Zofinger im Februar 1915 von einem revolutionär radikalen Sozialismus, bis zum Gespräch mit den Genossen aus Buchs und Suhr im August in gleichem Sinne von der inneren Zukunft der Sozialdemokratie. Dann scheint im Verlaufe des Winters 1915 auf 1916 der Religiöse Sozialismus, wie es von Barth aus erscheint, seine Anziehungskraft auf die Parteijugend und die Aussicht, auf eine Reform der Partei Einfluß nehmen zu können, an die russischen Emigranten (Trotzki, Lenin) verloren zu haben.<sup>302</sup>

Und der Krieg, der das Versagen verursacht, die Schwäche des Sozialismus offenbart hatte? Für den Prediger Barth tritt eine Zeitlang der Friede als Gut neben Gottes Gerechtigkeit oder verdrängt diese gar. Anders Ragaz. Schon im August 1914 bemühte Ragaz sich, die Vorbereitungen auf die abgesagte Weltkonferenz für soziales Christentum in den Dienst des Friedens zu stellen; ja, er strebte danach, die ganze Kraft der Bewegung auf diese Friedensbemühungen zu versammeln, die nun offen auf der Ablehnung alles Krieges gründeten. Damit aber sprengte Ragaz die Schweizer Religiös-soziale Bewegung, wie sie bisher gewesen, läutete jedenfalls, da er für seine Vorhaben nicht die nötige Gefolgschaft fand, das Ende ihrer ursprünglichen, ersten Phase ein. Anfang 1915 versagten sich Pfarrer Hans Bader-Zürich, der Kutter nahestand, und andere Ragaz öffentlich; im März 1915 erschien Kutters kleine Schrift „Ich kann mir nicht helfen“, die vom Schweizer „Pharisäismus der Idee“ sprach. Im September 1915 erklärte Bader auf einem Tag in Pratteln nach Karl Barths Bericht<sup>303</sup> das Ende der religiös-

---

„irgendwie“ tätig zu sein. Nach „Die Gerechtigkeit Gottes“ ist mit der neuen Welt anzufangen, der Gedanke an Wiederherstellung liegt weit zurück.

<sup>299</sup> Als Barth mit Predigt 237 bewußt geworden, daß Gott über viel mehr Einzelnes als Vergängliches erhaben sei, denn bisher gedacht, beschränkte Barth mit Berufung auf das Vaterunser als das Kriegsgebet der Neutralen um den Gottesfrieden den Ausdruck des göttlichen Willens dessen Wesen gemäß sofort auf den nichts als Liebe gebietenden Kategorischen Imperativ. Als Prediger wie als Religiöser Sozialist war er damit auf strengste Innerlichkeit und allgemeine Grundsätze beschränkt. Als Prediger: Nr 248 (I.Advent: Gottes Friedensreich).251 (IV. Advent: nicht zwei Sprachen Gottes, nur die eine der Liebe).253 (Jahresschluß: Gewinn an Erkenntnis Gottes, Freiheit von Menschenmeinungen und -ordnungen, Jesu Weg weltüberwindenden Dienens); als religiöser Sozialist: Pred 248 (das Friedensreich. 253 (Freiheit von menschlichen Gedanken, Fesseln, Ordnungen; Pred 1914,653); III,3,155C.

<sup>300</sup> III 3,155C

<sup>301</sup> III 3,117AB.

<sup>302</sup> Alles dies gestützt auf Mamü II. Die Konferenz von Zimmerwald bei Bern fand im September 1915 statt, die alles besiegelnde von Kienthal dann im April 1916. Barths Vortrag über „Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915 läßt von Absichten der Religiös-Sozialen, um politischen Einfluß zu werben, und von Aussichten dafür nichts mehr erkennen (so gelegentlich einer Bildungsveranstaltung, wie zwar zu beachten ist). Wie einst im Dezember 1911 in Safenwil und im Februar 1914 in Küngoldingen trägt Barth religiös-soziale Ansichten vor, dies aber in praktischer Absicht zur angelegentlichen Empfehlung.

<sup>303</sup> BwTh I 78f; Mamü II 215f

sozialen Bewegung. Geboten ist, daß die Pfarrer auf eine spätere Zukunft sich rüsten: Warten auf Gott unter Bibellesen.<sup>304</sup>

Im Dezember 1915 sprach Barth auf einer Bildungsveranstaltung der Partei, deren Mitglied er seit Jahresanfang war, über „Religion und Sozialismus“. Als Symptome des Reiches Gottes, dem er mit beidem diene, Spiegelungen nur und umstrittene Erscheinungen des einen Reiches Gottes, stellte er sein Predigtamt neben das andere, daß er Sozialist und Sozialdemokrat sei und ordnete beides dem einen Großen unter. Wie im Dezember 1911 in Safenwil und im Februar 1914 in Küngoldingen legt er denen unter seinen Hörern, die eines von beidem, Evangelium oder Sozialismus, noch nicht zu würdigen und zu schätzen wissen, dies zum anderen hin dringend ans Herz. Kutter hat die tiefere Erkenntnis, Ragazens energischer Einsatz darum doch auch sein Recht.<sup>305</sup> Wie immer vom Theologen Barth eingeschätzt und gewürdigt, soziale Frage und Sozialismus blieben Lebenswirklichkeit,<sup>306</sup> bis Barth 1921 Safenwil verließ und gegen das Naumann-Deutschland als Lebenswirklichkeit vertauschte.<sup>307</sup>

Zum dritten. Der gleiche Unterschied und Gegensatz, der auf der internationalen religiös-sozialen Konferenz von Besançon 1910 aufgetreten war und Ragaz Kutter vehement hatte widersprechen lassen,<sup>308</sup> trat nach Kriegsausbruch, durch Ragaz veranlaßt, unter leicht veränderten Umständen wieder zutage und trieb nun, nicht zuletzt durch die Verknüpfung mit gegensätzlichen politischen Optionen in dieser Kriegszeit, den untereinander lose verbundenen Kreis der Schweizer Religiös-Sozialen auseinander.<sup>309</sup> Die Kriegsumstände spielten also herein, und es handelt sich dennoch um eine rein innerschweizerische Entwicklung der Dinge. Barth folgte politisch weder Ragaz noch Kutter. Daß die im Krieg miteinander liegenden christlichen Völker Europas das gleiche Kriegsgebet pflegten, traf Barth in der Gottesfrage, veränderte sie für ihn, stellte sie neu. Kutter, durch Thurneysen ihm neu nahegebracht, half ihm, den Hiat zu überwinden, indem er Gott nicht mehr als in seiner geschichtlichen Offenbarung in Jesus geschichtlich erfahrbar dachte, sondern (allmählich) Gott als den Gegensatz zur Welt, den Ursprung der Welt, einer neuen Welt und den Beginn eines neuen, des wahren Lebens auffaßte; von Gott in Christus, seinem Sohn offenbart und in dessen Geiste zu empfangen. So entzog Barth sich nicht allein politisch der Alternative Kutter oder Ragaz. Die Orientierung in den Zeitläuften lautete um 1915/16 nun dahin, daß Barth in seiner Praxis mit Ernstmachen als (religiöser) Sozialist Ragaz verbunden blieb, indes er sich von Kutter in der großen Frage des einen Gottes und seines einen Willens helfen ließ (auch damit dem eigenen Wege treu). Erwartete er noch bei Kriegsausbruch die Gegenwart Gottes durch die Geschichte vermittelt, so nun durch die Offenbarung des Ursprungs: Unter innerer Vertiefung in die Bibel auf das Reich Gottes warten.

Ob geschichtlich oder als Gegensatz von alter und neuer Welt gedacht, immer sind es Anfang und Ende, Ursprung und Ziel, an denen der Mensch, der nicht Gott ist, sondern durch das Seinsollende bestimmt, sich zu orientieren hat, die sein Leben in die Anspannung versetzen, die es auszeichnet.

<sup>304</sup> Barths Römerbrief kündigt sich an!

<sup>305</sup> S BwTh I 29f; Barth am 5.II.1915.

<sup>306</sup> S BwTh I 122AB.123Df; Barth am 1.I.1916 u am 10.I.1916.

<sup>307</sup> Vgl BwTh I 9D; Barth am 4.IX.1914. – Wie wenig das Naumann-Deutschland als solches vergessen, vielmehr höchst präsent war, zeigt dann die Althaus-Rezension von 1922.

<sup>308</sup> Mamü I 177Cff

<sup>309</sup> Ragaz begann später neu und behielt den Namen bei.

## Kapitel XIV

Gottgleicher innerer Abstand zur Welt als Weg zur Erneuerung von  
Mensch und Welt – Die Gedanken bis zum Vortrag über  
„Die Gerechtigkeit Gottes“ im Januar 1916

§ 1 „Friede“<sup>1</sup> – auf dem Boden des Unfriedens?

Der Pfarrer eines größeren Nachbardorfs veranstaltete im Februar 1915 eine „Art Evangelisation“ durch eine Reihe von vier Vorträgen über Gott und den Krieg, und wenigstens der dritte ordnete den Krieg wie andere Übel dem göttlichen Erziehungswerk zu seinem Reich über die Menschheit ein. Barth sollte die Reihe mit einem Vortrag über den ersehnten Frieden beschließen. Ende April wurde Barth dazu aufgefordert, auf Grund des Vortrags einen Leitartikel für das Monatsblatt des Christlichen Vereins Junger Männer Zürich zu verfassen. Wer wissen möchte, wie ein Barth in dieser Kriegszeit vom Frieden redet, der muß freilich in die Erwägung einbeziehen, daß er allerlei Anspielungen auf „Rade und die streitenden Zürcher Propheten“<sup>2</sup> so gut darin versteckte, daß man sie in Basel offenbar nicht verstand und Wernle einen „Artikel vom Unfrieden“ bedauerte.<sup>3</sup> Barth verfertigte diesen Leitartikel im Mai<sup>4</sup> und kokettierte für das Großstadtblatt ein wenig mit literarischer Eleganz. „Friede? Der Friede ist weit weg!“ begann Barth, das Frühjahr habe den Krieg belebt, und eine Reihe von Ereignissen erzeugte „eine ganze Wolke von neuem Gift und Haß“. „Und in die immer tiefer und schwerer werdende Entzweiung der Geister sind wir alle hineingerissen, auch die von uns, die von Anfang an nicht mithassen, sondern mitlieben wollten.“<sup>5</sup> Man sieht nur noch Parteien, jeder Andersdenkende ist „Streiter unter Streitern . . . , und wir werden wohl nicht unschuldig sein daran.“<sup>6</sup> Verlegenes Schweigen ist die Folge und verrät, „daß wir auch keinen Weg mehr wissen zu Gedankenaustausch und Verständnis und Gesinnungsgemeinschaft, und bekennen, daß wir in der Welt des Unfriedens selber mitten drin sind“.<sup>7</sup> Alle Bande unter den Menschen haben sich gelockert.<sup>8</sup> „Aber das ist

<sup>1</sup> GA III 3,(145)147-151

<sup>2</sup> BwTh I 42D

<sup>3</sup> Nach III 3,145CD. Die Einleitung zitiert Wernles postwendend verfaßte Antwort: „In aller Freundschaft‘ dürfe er sagen, ‚daß diese Art, wie Sie nun einfach Gott zum ganzen Weltgeschehen in ausschließlichen Gegensatz stellen und damit wieder die Losung vertreten, man müsse Gott nur jenseits der Weltwirklichkeit suchen, für mich sehr unbefriedigend ist.‘ ‚Die reine Entgegensetzung Gottes zu diesem furchtbaren Krieg‘ schein ihm immer auf ‚Ausschaltung‘ Gottes ‚hinauszulaufen.‘“ Eine andere Zuschrift erklärt, Barths Betrachtung schein dem Briefsteller „;etwas gar zu sehr in den Wolken zu schweben“.

<sup>4</sup> Der die Seoner Reihe über den Krieg mit einem solchen über den Frieden beschließende Vortrag Barths fand am 17. Februar statt (145A), also wenige Tage nach dem Zofinger über „Krieg, Sozialismus und Christentum“ vom 14. Februar (Wir brauchen „nichts Neues, aber das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft“: ein „radikales Christentum“, was heißen sollte: „Es komme dein Reich, es vergehe diese Welt! Die Liebe Gottes läßt die Welt nicht bestehen, sondern erlöst sie.“) und einen „radikalen Sozialismus“: „Ideal der Gerechtigkeit“, „die Kraft der Wahrheit“ das Kampfmittel, die sozialistische Persönlichkeit“) – Der Abfassung des „Friede“-Artikels für die Glocke geht aber der Seoner Vortrag über „Christus und die Sozialdemokraten“ vom 25. April vorher: „Die eigentliche Welt, der Grund aller Dinge, ist eine *Welt unendlicher siegreicher Güte*“, von Jesus entdeckt, dem „Menschen, der dem Leben in einzigartiger Weise auf den Grund gegangen ist“. „Wo er (Gott, als der Vater im Himmel) erkannt wird, wo die Menschen aus seinen Kräften leben und ihr Leben und die Welt gestalten, da ist das Himmelreich.“ „Die Erkenntnis Gottes . . . schafft eine neue innere Stellung zum Leben, die mit Notwendigkeit . . . Alles . . . verwandelt.“

<sup>5</sup> 148A

<sup>6</sup> 148B

<sup>7</sup> 148BC

<sup>8</sup> 148C. „Wir sind uns wohl alle unseres Eigenen bewußter geworden als früher und darum auch unserer Grenzen gegen die anderen, und so sind wir mit manchem unter lauten Reden und Explosionen oder in aller Stille auseinandergangen, von dem wir bis jetzt harmlos meinten, man verstehe sich und gehöre zusammen. Eine

klar, daß dies persönliche und geistige Auseinandergehen Unfriede ist, so gut wie die Rassen- und Interessenkämpfe der Völker, die jetzt draußen mit den Waffen, mit spitzen, bösen Federn und zornigen Gedanken-, Gefühls- und Wortfluten ausgefochten werden. Nicht der Krieg ist der Unfriede. Er ist auch nicht des Unfriedens Ursache. Er hat es nur an den Tag gebracht, daß wir alle auf dem Boden des Unfriedens leben, daß wirkliche Gemeinschaft unter uns etwas Seltsames, Ausnahmsweises ist.<sup>9</sup> So stellt der Verfasser des Artikels über den Frieden zunächst ausführlich den Unfrieden fest, im Äußeren und Inneren. „Auf dem Boden des Unfriedens kann es keinen Frieden geben.“<sup>10</sup> Wird „der Krieg da draußen“ mit einem „Frieden“ enden, wird der Menschheit nicht mehr als eine Pause gewährt. „Die Gegensätze äußern sich auf eine Weile in höflicherer Weise als durch Torpedos und Fliegerbomben. Aus dem Aufruhr der Kräfte wird wieder Gleichgewicht wie zuvor.“<sup>11</sup> „Alles bis zum ‚nächsten Krieg‘, von dem auch die Friedfertigen draußen jetzt schon reden als von etwas Selbstverständlichem! Auf dem Boden des Unfriedens gibt es keinen Frieden.“<sup>12</sup> „Auf diesem Boden ist Eigenwille und Gegensatz, Protest und Diskussion und verlegenes Schweigen, Kopfschütteln und Auseinandergehen, Krieg und Kriegsgeschrei, . . . – höhere Notwendigkeit, und alle Predigten, Überzeugungsausbrüche und frommen Wünsche werden daran nichts ändern.“<sup>13</sup>

Gegen Ende des ersten Kriegswinters sollte Barth als Redner die Vorträge über den Krieg mit einem solchen über die Hoffnung auf Frieden beschließen; hätte er insoweit gegen den Frieden geredet? Hat der Verfasser des Hauptbeitrags in diesem Juniheft 1915, der mit „Friede“ überschrieben war, insoweit gegen den Frieden geschrieben? Er macht jedenfalls die Hoffnung aller auf ein Ende des Kriegs und Frieden, wie sie die Neutralen der Schweiz in diesem Weltkrieg teilen, nicht leicht. Einer Friedenssehnsucht Ermüdeten kommt er nicht entgegen, falsche Hoffnung gaukelt er nicht vor, skeptisch, wie er Krise und Katastrophe groß einschätzt angesichts ihrer tief innerlichen Wurzeln. „Auf dem Boden des Unfriedens gibt es keinen Frieden.“ Auf diesem Boden sind nach dem bisherigen Gang der Dinge in der Welt „Eigenwillen und Gegensatz, . . . , Krieg und Kriegsgeschrei“ „höhere Notwendigkeit“ – als Friede, lautet die ernste Warnung. Wird der Friede begehrt, er wird nicht ernst genug, er wird dem Verfasser nur mit halbem Ernst begehrt. Darum fährt der Prediger des Ernstmachens fort: „Bis über die höhere eine höchste Notwendigkeit kommt. Gott ist der Friede.“<sup>14</sup> Wahrer, bleibender Friede hat einen anderen Ursprung als die Erschöpfung durch den Krieg, die nicht vorhält. Und nun schildert er Gott in seiner Majestät und Überlegenheit als besondere Person von „Eigenart, Einsicht, Willen, Kraft“ in solcher „Fülle“, daß er auf seinem „Standpunkt“ über Partei-Blick und Absonderung erhaben ist und als der „Vater“ aller „nur“ „liebt“. Wer den Reichtum seines Wesens und seiner Naturordnung als sein Geschöpf und Kind gegen andere Besonderheit wenden wollte, tut's

---

höhere Notwendigkeit scheint in dem allem zu walten, dem sich kein einzelner entziehen kann. Wir müssen.“ (148CD)

<sup>9</sup> 148Df

<sup>10</sup> 149AB

<sup>11</sup> 149B. Forts: „Handel und Wandel kommen in Gang und auch die internationalen Komitees der Christen und der Heiden haben wieder das Wort.“

<sup>12</sup> 149BC. „Auch die geistigen und persönlichen Spannungen werden nachlassen.“ Die deutschen und die welschen Schweizer, die für Deutschland und für Frankreich Partei ergriffen hatten, werden sich wieder versöhnen. Der literarische Austausch über die Grenzen hinweg wird wieder in Gang kommen. „Bis das nächste Erdbeben es an den Tag bringt, daß wir noch immer ein jeglicher auf seinen Weg sehen.“ (149Df) Noch einmal: „Auf dem Boden des Unfriedens gibt es keinen Frieden.“ (150A)

<sup>13</sup> 150A

<sup>14</sup> 150B. Forts: „Gott ist keine Partei. Er sondert sich nicht ab und er diskutiert nicht. Er hat keinen Standpunkt, und er will nicht recht behalten. Obwohl er doch das alles auch hat, und in ganz anderer Fülle als wir Menschlein, das, dem wir unsern Unfrieden schuld geben: Eigenart, Einsicht, Willen, Kraft. Gott liebt nur. Gott ist nur Vater, ‚von Alters her ist das sein Name‘. Umsonst, daß wir uns auf seine Naturordnung berufen, wenn wir seine schönste Gabe, das ‚höchste Glück der Erdenkinder‘: daß ich ich sein darf und du du, der Deutsche Deutscher und der Engländer Engländer, Paulus Paulus und Petrus Petrus – zum Anlaß des Zankens, Bellens und Schießens machen. Er ist nicht dabei, wir machen's ohne ihn.“ (bis 150C)

„ohne ihn“. „Denn in Gott“, in ihm, der nur liebt, „ist die Harmonie aller seiner Geschöpfe und Kinder. Und die Harmonie unserer Verschiedenheiten ist die höchste Notwendigkeit über den Völkern und über den Köpfen und Herzen allzumal.“<sup>15</sup> Auch den Lesern des kleinen Zürcher Blattes hatte Barth also „nichts Neues“ zu verkünden unter der Überschrift „Friede“, „aber das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft“,<sup>16</sup> „die eigentliche Welt, die Wirklichkeit“,<sup>17</sup> die Jesus entdeckt hat. So fährt Barth auch nicht mit Weltpolitik fort, sondern mit dem Herzen eines jeden: „Diese höchste Notwendigkeit wartet eigentlich in einem jeden von uns, wartet seit 2000 Jahren im Evangelium Jesu auf unsere Anerkennung. Der Friede ist die Wahrheit des Lebens, weil Gott der Friede ist.“<sup>18</sup> Der Verfasser will damit sagen: Der große, dauerhaft reine Friede ist da, sogar in uns; wir aber lassen ihn warten. Wir hoffen jetzt auf äußeren Frieden, wie man auf den nächsten Krieg wartet. Das Verlangen nach dem großen Frieden ist noch nicht stark genug in uns. So läßt Gott uns warten, wie wir ihn warten lassen, und der große Friede, den kein Krieg mehr unterbricht, kommt erst, wenn er uns „höchste Lebensnotwendigkeit“ geworden ist und Gott „seinen Geist des Lebens und der Gemeinschaft ausgießt über alles Fleisch“.<sup>19</sup> Des halben Christentums wegen seit 2000 Jahren gilt, damit der ersehnte Friede nicht nur von kurzer Frist, sondern von Dauer sei: „Der Boden des Friedens muß gelegt werden, auf dem der Friede wachsen kann.“<sup>20</sup>

(1) Barths Artikel für „Die Glocke“ wendet sich aus der Gegenwart des Krieges heraus der Zukunft zu, der Zukunft nach der Katastrophe des Weltkriegs. Er spricht zu den Zürcher Christen, denen er gewidmet ist, von dem aufs Inwendige gerichteten Radikalismus, der im Interesse einer gründlich gebesserten Zukunft allein hilft. Das Leitwort „Friede“ steht wie in der Predigt zum ersten Advent 1914 für das inwendige radikale Christentum des Ursprungs, mit dem nach dem Versagen von Christentum und Sozialismus ernst gemacht werden muß, und geschehe dies nur durch eine kleine Schar als Licht und Salz und darin Vorhut.<sup>21</sup> (2) Barth redet nicht Ragazischen Friedensbemühungen das Wort, sondern radikalerem Kutterischem Warten auf Gott. (3) Paul Wernle und Martin Rade lasen Barths Artikel ausschließlich kritisch, weil sie ihn von dem (fast) ausschließlich kritischen Brief Barths an Rade vom 31. August her lasen, der im Oktoberheft 1914 der NW erschienen und als Barths Stellungnahme zum Krieg bekannt geworden war.<sup>22</sup> (4) Barths Vormittagspredigt am eidgenössischen Betttag 1913 spricht von den

<sup>15</sup> 150CD. Harmonie heißt hier die von Abgrenzung oder gar Feindschaft der Hilfe gereinigte Bruderschaft (vgl. Pred 245 v 8.XI.1914), die dem reinen Bilde Gottes entspricht. Dem entsprechend bedarf auch die verbreitete Friedenssehnsucht der Reinigung, damit ein Friede nicht auf dem Boden des Unfriedens soll gedeihen müssen.

<sup>16</sup> 114AB; Zofingen 14.II.1915 über „Krieg, Sozialismus, Christentum“.

<sup>17</sup> 133A; Seon 25.IV.1915 über „Christus und die Sozialdemokraten“. – „Darum treibt der Mensch aus freier Einsicht das Werk, das er tun muß, . . . Darum gibt es unter den Menschen keine Gleichgültigkeit, keine Feindschaft, keine Anerkennung von Hindernissen mehr; über alle triumphiert die *Liebe*, usw.“ (133C)

<sup>18</sup> 150D. Forts: „Aber wir können doch von unseren Standpunkten und Gegensätzen nicht lassen, wir können doch nicht Frieden halten?! Ja, wir können es freilich nicht, und tun gut, es uns ganz klar einzugestehen: darum nicht, weil die Notwendigkeit des Vaters nicht so stark ist in uns, daß wir zum Frieden einfach gezwungen sind, daß es uns so selbstverständlich ist, wie jetzt ‚der nächste Krieg‘. Gott wartet auf uns – und wir müssen wohl auch warten – nicht auf den ‚Frieden‘, nicht auf Verständigungen und Konferenzen zwischen uns, denn eine Schwalbe macht noch keinen Sommer – aber darauf, daß jene höchste Lebensnotwendigkeit in uns allen ganz anders drängend und klar werde, darauf, daß Gott wahrhaftig seinen Geist des Lebens und der Gemeinschaft ausgieße über alles Fleisch und wir in ihm den Vater und in einander die Brüder erkennen, darauf, daß wir atmen lernen in der Luft Gottes.“ (bis 151A) – Pfingsten war 1915 am 23.V.

<sup>19</sup> 151A

<sup>20</sup> 151B. „Der Boden des Friedens muß gelegt werden, auf dem der Friede wachsen kann: der Völkerfriede, der Friede zwischen den Rechthabern und den Unrechthabern, der Friede zwischen dem Licht in dir und dem Licht in mir, der Friede im Schweizerhaus und über die Grenzen, der Friede in Safenwil und der Friede in Zürich. Durch was werden wir noch alles hindurch müssen, bis dieser Friede wachsen kann?“

<sup>21</sup> Zu „Vorhut“ s. Pred 1915,52ff; Nr 259 über Luk 12,32 „Gottes Vorhut“ v 14.II. Vgl. ferner ebd 69ff Pred 260 über Eph 2,14 zum Friedensbetttag am 21.II.

<sup>22</sup> Dort ist das „Ohne ihn (Gott)“ (150C) sachlich zu finden; vgl. BwR 96Df. (Zu Drewes in der Einleitung 145f)

unterschiedlichen Völkern, Stämmen, Rassen, welche das Schweizer Vaterland in einem Staat vereint und hebt auch dessen musterhafte Verfassung hervor<sup>23</sup>. Karl Barths Bruder Peter setzt die Linie des Zofinger-Patriotismus fort und tritt 1915 der „Neuen Helvetischen Gesellschaft“ bei, indes für Karl Staat und Verfassung die Bedeutung verloren haben.<sup>24</sup> Ihm bleibt nach Kriegsausbruch, daß die Schweiz Stämme, Völker und Rassen friedlich in sich vereint, die draußen sich bekriegen; in ihrer (innerlich zu erfassenden) Neutralität bewahrt sie die Berufung der Christen, die menscheitsweite Brüderlichkeit des Doppelgebots der Liebe vorzuleben.<sup>25</sup>

## § 2 „Antrag betreffs Abschaffung des Synodalgottesdienstes“<sup>26</sup> – Nötigung zum Bekenntnis, im Kampf wider die Halbheit des Freisinns

Wie der Kantonsregierung des Aargaus als Parlament der Große Rat gegenüberstand, so dem Kirchenrat als Teil der Regierung eine reformierte Synode, die sich in der Regel einmal des Jahres versammelte. Nach einem Gottesdienst in der Kirche tagte die Synode im Saal des Großen Rats. Barth nahm Anstoß am Geist der Synode, für den die Beschränkung auf äußerliche, geschäftliche Fragen der Kirchenverwaltung kennzeichnend war. (Hauptgegenstand der Synode war die Beratung der Geschäftsberichte des Kirchenrats.)<sup>27</sup> Der genommene Anstoß ist freilich

<sup>23</sup> Pred 1913,480Cff; Nr 185 v 21.IX.

<sup>24</sup> Pred 237.253; im November folgt „Kriegszeit und Gottesreich“.

<sup>25</sup> Letzteres in Ergänzung zu Drewes S 146f seiner Einleitung. – Mit dem Interesse für den Staat verliert die Anknüpfung an HCohen in „Menschenrecht und Bürgerpflicht“ 1911 ihre Bedeutung.

<sup>26</sup> GA III 3,(164)168-176. Die GA legt ihrem Abdruck das Manuskript, nicht das gedruckte Protokoll zugrunde. – 168C-169A Einleitung: Die mit dem Antrag gemeinte Gewissensfrage, die das Wollen der Synode (Landeskirche) betrifft; 169A-172C I Das erklärte Wollen und seine Bedeutung (169A I.A Die scheinbar gegebene Antwort: Das Evangelium soll im Aargau leuchten, zur Ehre Gottes; 169B-170C I.B Im Unterschied und Gegensatz zum Großen Rat: Durch den Gottesdienst Bekenntnis eines obersten Zieles für die Verhandlungen. Richtung des gesamten Zusammenseins in geschlossener Gemeinschaft. Leitung durch den Geist der Bibel; 170D-171A I.C Wie der Große Rat: Im Bewußtsein der Unvollkommenheit der Welt und gegen sie (das Evangelium nur Senfkorn und Sauerteig), mit den Menschen rechnend, wie sie sind; 171A-172C I.D Dennoch zugleich mehr als der Große Rat: Der Gottesdienst bekundet eine andere innere Lage: über die Unvollkommenheit hinaus ein unbedingtes Ziel (Hoffnung auf Vollkommenheit), rechnen noch fester mit Gott als mit der Welt, das Evangelium ist Senfkorn und Sauerteig (dh will wachsen) im Aargauer Volk; 171C-172C I.E Nähe die Synode ihr Bekenntnis ernst, sie wäre als Organ der Staatskirche eine Gemeinschaft der Hoffnung; Ort der Arbeit für das Reich Gottes, Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit der Vertreter, (zunächst) gleiche Tagesordnung auf neue, sachlichere Art verhandelt (bis neue Punkte aufkommen), der Kirchenrat Führer in der Hauptsache); 172CD-175A II Die Not der Synode: In den Verhandlungen (nach dem Gottesdienst) gehorcht sie einem anderen Geist, dient sie anderen Göttern (172CD-173A II.A Zweierlei Geist im Gottesdienst und in den Verhandlungen (gleich Leben und Tod): Die Verhandlungen sind nicht auf Gott gerichtet, sondern auf die Götzen; 173A II.B Nach dem Gottesdienst sollen (auch) andere Rücksichten gelten; 173B-174C II.C Unfreudiger Geschäftsgeist wahrt ein „Gleichgewicht“ zur Sache Gottes und meidet tiefere, ernstere Fragen in einem unchristlichen Ruhe- und Friedensbedürfnis, das Christentum bleibt draußen (aus dem Sitzungssaal, drüben in der Kirche), die Synode nimmt Gott nicht ernst; 174D-175A II.D Die Verhandlungen eine halbe Sache, für die eine Großratskommission genügte. Unwahrheit der Synode: gibt vor, Gott ernst zu nehmen, dient in Wirklichkeit anderen Göttern); 175AB-176A III Die Gewissensfrage: Ist christliche Liebe, zu dieser Unwahrheit zu schweigen? (Keine Auswege!); 176A-C Beschluß: „Ich meinerseits möchte die Synode ernstnehmen.“ Der Antrag ist nicht negativ. Einsicht in den Charakter einer reinen Verwaltungsbehörde ist der Anfang zur Besserung. (Antrag auf sofortige, namentliche Abstimmung über die Beratung)

<sup>27</sup> Der Anstoß gehört, wie sich versteht, in den Zusammenhang der Abneigung Barths gegen den herrschenden Freisinn; s auch III 3,XIVC.8.33-35 über den gesuchten „Krach“. (Über die Aargauer Mentalität s III 2,719; Busch 75Df.) Barth gehörte der Synode als gewählter Abgeordneter der KG Safenwil an und war bei den Kirchenwahlen im Herbst 1913 für die nächste achtjährige Periode der Synode gegen freisinnigen Widerstand am Ort (s III 2,716A-C; BwR 89Cf (Barth 19.I.1914)) wiedergewählt worden. Am 15.XII.1913 schrieb er dem reichsdeutschen Studienfreund Wilhelm Loew: „Ich bin Berichterstatter der Basler Nachrichten über die aargauische Synode und benütze das zu rücksichtslosem Kampf gegen die herrschende freisinnige Richtung.“ (zit nach III 2,704A) Sodann schreibt Barth bereits unter dem 5.XI.1914 an Thurneysen: „Ich habe halb im Sinn, den Kirchenrat wegen der niedern Religionsstufe, auf der sein erstes Kriegszirkular (eventuell auch die Bettagsproklamation) steht, zu interpellieren. Aber ich kann das gern auch bleiben lassen. . .“ (BwTh I 19B) Auch diese Anfrage hätte ihren

von Ansatzpunkt sowie Mittel und Form zu unterscheiden, deren Barth sich bediente, um Mißfallen und Kritik zu Gehör zu bringen. Barth reichte unter dem 2. Oktober 1915 für die Synode am 11. November einen Antrag ein, der sich auf das Verhältnis von Gottesdienst oder Predigt zu den nachfolgenden Beratungen bezog: „Die Synode beschließt: Der übliche Synodalgottesdienst bedeutet ein Bekenntnis zum Evangelium, das mit dem Geist der Synode als einer bloßen staatskirchlichen Verwaltungsbehörde in Widerspruch steht. Er wird in Aufhebung von § 5 alinea<sup>28</sup> 2 des Reglements für die reformierte Synode des Kantons Aargau fallen gelassen.“<sup>29</sup> Der Präsident erklärte, in die Einladung nur den Antrag aufnehmen zu können, nicht schon die Begründung, an der Barth gelegen war. So lautete die Ankündigung schließlich nur: „Antrag des Herrn Pfarrer Barth in Safenwil auf Abschaffung des Synodalgottesdienstes, respektive Abänderung des § 5 des Synodalreglements.“ und war rein negativ gefaßt.<sup>30</sup>

Sein Antrag sei bereits mißverstanden worden, beginnt der Redner und bittet deshalb um geneigte Ohren. Der Kern dessen, was er vorzutragen habe, sei keineswegs die beantragte Abschaffung, sondern eine Frage an das Gewissen der Synodalen. Sein eigenes Gewissen sei beunruhigt, seit er der Versammlung angehöre, durch die Frage: „Was wollen wir eigentlich hier als Synode?“<sup>31</sup> Wie Barth bereits im Dezember 1911, als er über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ sprach, die Sache, das Wollen der Sozialisten von deren offensichtlichen und leicht anzugreifenden Unvollkommenheiten und Mängeln unterschied und dies im Dezember dieses Jahres 1915 in dem Vortrag über „Religion und Sozialismus“ wieder tun wird, so fragte er auch hier nach Sinn und Bedeutung, Ziel und Zweck dieser Einrichtung, ihrer Idee. Es ist die Frage nach dem (eigentlich) Seinsollenden, eine praktische, an das Gewissen gerichtete Frage also; „ich habe sie darum in Form eines Antrags gestellt, über den Sie abstimmen müssen.“<sup>32</sup> Er schloß den Antrag: „Am besten wäre eine namentliche Abstimmung.“<sup>33</sup>

„Was wollen wir?“<sup>34</sup> Die Frage nach Ziel und Zweck der Synode scheint zunächst müßig, da die Antwort längst gegeben. Die scheinbar gegebene Antwort lautet: „Es ist uns darum zu tun, durch das Mittel der Kirche, deren Aufgaben und Sorgen, soweit sie nicht die Gemeinden angehen, uns hier obliegen, das Evangelium von Jesus Christus unter unserem Aargauer Volk leuchten zu lassen; wir wollen, indem wir diese menschliche Einrichtung der Kirche fördern und ausbauen, der Ehre Gottes dienen.“<sup>35</sup> Wo findet man diese Antwort? „Ich finde diese scheinbare

---

Ausgang von der Gottesfrage genommen. – Barths Antrag steht nicht zuletzt im Zusammenhang der erwogenen Trennung von Kirche und Staat im Aargau und damit einer neuen Kirchenverfassung; über derlei s auch 183Df.193AB.207C.

<sup>28</sup> Dh Absatz.

<sup>29</sup> Zit nach III 3,164B. Vgl BwTh I 87D-89C; über den Zusammenhang mit „der zu erneuernden Kirchenverfassung“ auch 89A.

<sup>30</sup> Zit nach 165B. Dafür wurde Barths Antrag in der Tagesordnung vorgezogen. – Die in der Sitzung vorgetragene Erläuterung und Begründung des Antrags druckt die GA nicht nach dem Protokoll ab, sondern nach Barths ausgeführtem Entwurf, den er „vollständig vorgetragen“ habe. Nach dem Protokoll forderte Barth zum Schluß: „Heute schon soll abgestimmt werden über die Eintretensfrage; am besten wäre namentliche Abstimmung.“ (Alles 165D) – Die aus dem Protokoll zitierte Forderung einer namentlichen Abstimmung noch an diesem Tage läßt sich nur mit den allerletzten der (etwas unklaren) Stichworte vereinbaren, mit denen das Manuskript schließt. Als abgestimmt worden war, zog Barth nach dem Protokoll seinen Antrag zurück, „da sein Zweck erledigt sei“ (166A) Dem Freund Thurneysen berichtete Barth anderntags über die Predigt, die ihm mißfiel, so ausführlich wie von der eigenen Synodalrede: „Ich suchte vom lieben Gott zu reden und von der Synode, wie sie nach solchen Liedern und Gebeten sein müßte, dann davon, wie sie ist, von der christlichen Liebe und von der Wahrheit und schließlich von der Gewissensfrage, auf die jetzt jeder einmal antworten müsse.“ (BwTh I 100D; Barth am 12.XI.1915)

<sup>31</sup> 168CD. Forts: „Hinter dieser Frage steht die noch größere, umfassendere: Was wollen wir überhaupt mit unserer reformierten Landeskirche; was hat es für einen Sinn, wenn wir außer den Kirchengemeinden eine Gesamtorganisation haben, als deren Vertreter wir hier beisammen sind? Aber ich will mich heute der Klarheit halber auf die Frage beschränken, was wir mit unserer Synode im Grunde wollen.“

<sup>32</sup> 168D

<sup>33</sup> So laut Protokoll (zit nach 165D u Anm 14), das Manuskript ergänzend. Vgl Anm 30.

<sup>34</sup> 169A

<sup>35</sup> 169A

Antwort ausgesprochen in der Tatsache, daß wir Jahr für Jahr unsere Tagungen mit einem ‚Gottesdienst‘ in der Stadtkirche eröffnen. Dieser Gottesdienst ist ein Bekenntnis, die Anerkennung eines ganz bestimmten obersten Zieles, das wir unseren Verhandlungen hier nachher zu geben behaupten.“<sup>36</sup> Der Große Rat<sup>37</sup> beginnt seine Tagungen ohne einen solchen Gottesdienst, ohne ein Bekenntnis; als habe er kein oberstes Ziel, tagt er eben; anders die Synode. „Werden Sie mir bestreiten wollen, daß wir uns damit (mit dem Kirchengang) zu einem ganz bestimmten obersten Ziel, Sinn und Zweck unserer Verhandlungen und Beschlüsse bekennen, daß wir in scharfem Gegensatz zum Großen Rat damit sagen: ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen?!“<sup>38</sup> Mit „Allein Gott in der Höh“ und „Die Sach ist dein“, drüben in der Kirche gesungen, „sprechen wir uns doch aufs feierlichste für eine bestimmte Richtung aus, die wir unserem Zusammensein geben wollen.“<sup>39</sup> Wir, die Synode, „wünschen uns da (in dem Gottesdienst zu Anfang) Gottes Geist und Segen direkt und unmittelbar für uns, für die geschlossene Gemeinschaft, die wir da bilden als Vertreter unserer Kirche. Als Behörde, als Synode stellen wir uns da in der ausdrücklichsten Weise unter Gott.“<sup>40</sup> Ob die Predigt gut oder schlecht sei, es redet da zur Synode ein Bibelwort, „ein Wort, das aus dem Propheten- und Heldengeist, aus dem Geist der Liebe, der Freiheit und der Kraft, aus dem Gottesgeist des Alten und Neuen Testaments stammt.“ So will die Synode es haben und sagt damit: „Dieser Geist der Bibel soll uns leiten, aus ihm heraus möchten wir beraten und beschließen, um sein Wesen ist es uns zu tun bei unserem Kirchenwesen.“<sup>41</sup> Die Synode legt dieses Bekenntnis ab „in vollem Bewußtsein, daß wir alle höchst unvollkommene, schwache Menschen sind und daß wir in einer Welt leben, deren harte Wirklichkeiten dem Geiste Gottes einen entschiedenen Widerstand entgegensetzen“, wie diese menschliche Unvollkommenheit in den Beratungen und Beschlüssen hernach auch zeigen wird. „Ich weiß sehr wohl, daß das Himmelreich ein Senfkorn und Sauerteig ist.“<sup>42</sup> Befindet die Synode sich „äußerlich genau in der gleichen Lage wie der Große Rat oder eine andere Behörde“ (daß sie nämlich mit der Unvollkommenheit von Mensch und Welt rechnen müssen), so ist die innere doch verschieden. Dies und nicht weniger bekundet die Synode mit ihrem Gottesdienst: „Daß wir über aller Unvollkommenheit der Menschen und der Welt im Evangelium ein klares, sicheres und unbedingtes Ziel kennen, daß wir zwar ganz ruhig mit der Welt rechnen, wie sie ist, aber noch ruhiger und fester mit Gott, der die Welt lieb hat und erlösen will, daß uns das Evangelium wirklich ein Senfkorn und Sauerteig ist, und d. h. nicht ein toter Stein, sondern etwas Lebendiges, etwas das wirken, wachsen und gelten will in der Welt, unter den Menschen, in unserem Aargauer Volk.“<sup>43</sup> . . In diesem nüchternen, aber ernsthaften Sinn bekennen wir uns zum Christentum, wenn wir unsere Tagungen mit Gebet, Gesang und Hören des Bibelwortes eröffnen.“<sup>44</sup>

<sup>36</sup> 169B

<sup>37</sup> Bei den Vergleichen mit dem Großen Rat ist die „vielleicht in naher Zukunft zu erwartende Trennung von Kirche und Staat“ zu bedenken, von der Barth Ende 1913 schreibt. (III 2,704Df)

<sup>38</sup> 169CD. Forts: „Machen wir es uns doch ganz klar, wenn wir es noch nicht getan haben, was wir da tun, wenn wir in der Kirche beten, miteinander Gott dafür danken, daß er uns und unserem Volke das Licht des Evangeliums bis hierher erhalten habe, wenn wir ihn um seinen Geist, den Geist Christi, bitten für unser menschliches Tun, wenn wir uns und unsere Kirche seinem Segen anbefehlen. Nehmen wirs einen Augenblick ernst, was da über unsere Lippen geht, wenn wir drüben unter Orgelschall singen ‚Allein Gott in der Höh . . .‘ oder ‚Die Sach ist dein . . .‘“ (bis 170A)

<sup>39</sup> 170AB. Nach dem Sonntagsgottesdienst einer Gemeinde ist das diesem Bekenntnis des Glaubens nachfolgende „Erntmachen damit schließlich Sache jedes einzelnen“. Anders die Synode.

<sup>40</sup> 170BC

<sup>41</sup> 170C

<sup>42</sup> 170Df. Auch der Große Rat und andere Behörden müssen mit den Menschen und der Welt rechnen, wie sie sind. (171A)

<sup>43</sup> 171B. Forts: „Das Christentum ist ja auch in unserem Privatleben nicht Vollkommenheit und Heiligkeit, wohl aber eine lebendige Hoffnung auf das Vollkommene, auf Gott.“

<sup>44</sup> 171BC. Der Erklärung, der Synodal-Gottesdienst bekunde, daß die Synode „sich in einer anderen inneren Lage“ fühle als der Große Rat, schickt der Redner die Verwahrung dagegen voraus, daß man ihn darum zum unnüchternen Schwärmer stempelt. „Ich meine nichts Unmögliches.“ (171A)

Der Pfarrer und Prediger von Safenwil, der auf Bekenntnisse und andere Äußerlichkeiten nichts gibt, ist bereit, den einer Synodal-Tagung vorangestellten Gottesdienst als nüchternes, aber ernsthaftes Bekenntnis zum Christentum zu werten. Das Erstaunliche hat aber einen besonderen, noch erstaunlicheren Grund. „Stellen Sie sich nur einen Augenblick vor, es wäre uns ernst mit diesem Bekenntnis, wir wären hier beieinander als ein Kreis, eine Gemeinschaft von solchen, die eine lebendige Hoffnung auf den lebendigen Gott haben. Sehen Sie, dann wären wir nach außen die gleiche Synode wie jetzt, und doch etwas ganz anderes. Organ einer gewissen aargauischen Staatskirche wären wir – warum denn nicht? es kommt ja wenig darauf an – aber wir wären zugleich viel mehr als das, nämlich ein Ort, wo eine ganz besondere Arbeit für Gottes Reich getan wird.“<sup>45</sup> Der Gottesdienst als Bekenntnis urkundet einen Kreis von Personen, den von der Welt des Großen Rats und dem parlamentarischen Organ der Staatskirche die Hoffnung auf eine Vollendung im Ewigen unterscheidet und über das bloß Staatskirchliche hinaushebt. Aber das Gemeinsame der Hoffnung lebt in einer Gemeinschaft, zu der es verbunden hat, „einer Gemeinschaft von solchen, die eine lebendige Hoffnung auf den lebendigen Gott haben“. Mit der Hoffnung in dieser besonderen religiösen Gemeinschaft, einer wahren Gemeinde der Vertreter der Gemeinden, wäre die Synode zugleich Ort der besonderen Arbeit für das Reich Gottes. Denn die Vertreter der Gemeinden gewinnen Fühlung miteinander, können sich aneinander stärken und einander fest machen – wie die Bestimmung der Kirchengemeinden im Blick auf den einzelnen Christen ist.<sup>46</sup> „Die Synode könnte den Kirchengemeinden sein, was die Kirchengemeinde den einzelnen Christen sein will. Hier könnten die Vertreter der Gemeinden Fühlung miteinander gewinnen in ihren tiefsten und wichtigsten Aufgaben und Zielen. Hier könnte, was schwach ist und sterben will, sich wieder stärken am Glauben der anderen. Hier könnten wir einander fest machen in dem, was wir alle wollen, fest in der Hoffnung auf das, was wir alle erwarten. Es gibt nichts Segensreicheres auf der Welt als eine Gemeinschaft der Hoffnung, und das könnte unsere Synode sein, *müßte* es sein nach dem Bekenntnis unserer Lippen.“<sup>47</sup> – Die Synode könnte durch eine ihrem Bekenntnis gemäße neue Orientierung auf Gott hin (innerlich) „Gemeinschaft der Hoffnung“ sein „ohne alle äußere Veränderungen. Wir könnten die gleichen großen und kleinen Traktanden behandeln wie jetzt, aber wir würden sie auf eine neue, sachlichere Art behandeln, so nämlich, daß der ganze Aargau es einmal im Jahre merken würde, wie das ist, wenn Christen vom Geld, von Verwaltungsgeschäften, von Fragen der Ordnung und des Rechtes reden. Und neue, wichtigere Traktanden würden uns dann ganz von selbst kommen.“<sup>48</sup> Ja, die Veränderungen durch die allmähliche Verwandlung des Wunschbilds in Tatsachen ergriffen selbst den Kirchenrat der Regierung: „Wir könnten den gleichen Kirchenrat haben wie jetzt, aber er wäre uns dann mehr als ein Curator und Inspektor, wir könnten Vertrauen zu ihm haben als zu einem Führer und Freund in der Hauptsache.“<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> 171CD

<sup>46</sup> Der Redner malt die Synode als Synodalgemeinde in lebendiger religiöser Gemeinschaft nach dem Vorbild der örtlichen Kirchengemeinden – nur so kann sie religiöse Arbeit tun und das Reich Gottes fördern; nur Leben weckt Leben (vgl. „Der christliche Glaube und die Geschichte“, 1910; III 2, 149ff; die Petrus-Reihe in den Predigten 1913).

<sup>47</sup> 171Df. Der Redner und Antragsteller, geht aus diesem letzten Satz hervor, befindet sich mit seinen Gedanken, die zuletzt dem Wunschbild einer religiös lebendigen Synode galten, immer noch bei dem Gottesdienst, der eine Synodaltagung eröffnet.

<sup>48</sup> 172A. – Das Verhältnis des Inneren zum Äußeren und die Durchdringung und Verwandlung des Äußeren stellen ja auch für Barth einen der schwierigsten Punkte dar. Jesus leidet in äußerster Selbstverleugnung nach den Gesetzen der Welt und Gott mit ihm; die Menschheit hat nach ihrer göttlichen Bestimmung die tierische Natur in sich durch den Geist zu überwinden. Andererseits hat die verbesserte Erkenntnis der Erhabenheit Gottes über die Menschen und ihre Einrichtungen „von vielen menschlichen Fesseln“ freigemacht. (Pred 1914,646CD; Nr 253 v 27.XII.)

<sup>49</sup> 172B. – Barth kennt Helden und Große in der Geschichte über die Propheten hinaus, einzelne charismatische Führergestalten also. Was ihn selbst als Pfarrer und Prediger betraf, stand ihm auch Amts-Autorität nicht in Frage; bei Gelegenheit, nämlich im Blick auf die anstehende Kirchenpfleger- und Synodalwahlen, vermochte er sogar, die Kirchenpfleger zu Mit-Pfarrern zu erheben. (Pred 1913,610Dff; Nr 193 v 23.XI.) Doch eine (geistliche, nicht demokratische) Amts-Autorität über dem Pfarrer? – Der Redner und Antragsteller schließt diesen ersten Teil über die Synode, wie sie sein sollte und dank eines ernstgenommenen Gottesdienstes sehr wohl sein könnte, mit der

Der Redner erschloß das Wollen der Synode aus ihrem Anfang in der Aarauer Stadtkirche gegenüber, entwarf danach ein Bild der Sitzung im Saal des Großen Rats und malte aus, wie die Synode insgesamt sehr wohl so erfreulich wie nützlich sein könnte. Doch die Synode ging zwar zur Kirche, hernach in der Sitzung aber verfuhr sie nicht, wie sie in der Kirche bekundet hatte, und darum leidet sie Not, wie der Redner im zweiten Teil seiner Rede nun ausführt. Ihr Bekenntnis ist Schein, sie nimmt ihren Gottesdienst nicht ernst, „wir nehmen Gott nicht ernst“.<sup>50</sup> „Der Geist, der in unseren Verhandlungen waltet, ist ein gänzlich anderer Geist als der Geist, zu dem wir uns mit unserem Beten, Singen und Predigen bekennen.“<sup>51</sup> „Der Geist des Evangeliums ist die Richtung auf Gott hin, unsere Synode aber ist nicht in der Richtung auf Gott, sondern auf die Götzen hin.“<sup>52</sup> So hart die Rede klingen mag, „müssen Sie mir nicht alle im Grunde recht geben, wenigstens darin, daß es sich hier und dort um etwas ganz anderes handelt? Sollte nachher auch nur ein einziger von Ihnen aufstehen und sagen können, daß wir den Willen haben, hier zu verhandeln und zu beschließen in dem Sinn, in dem wir drüben beten und singen? Ist nicht die große Mehrheit von uns ganz einig darin, daß wir das gerade nicht wollen, daß wir sagen: Gott die Ehre in der Kirche, hier aber gelten andere Rücksichten?“<sup>53</sup> Mit dem Wechsel der Synode von der Kirche in den Ratssaal „ist auf einmal die ganze Freudigkeit, mit der wir vom lieben Gott her an unsere Arbeit kommen müßten, dahin“, ein Geschäftssinn kehrt ein, „und man spürt eigentlich in der ganzen Versammlung kein anderes Verlangen als das, möglichst rasch und glatt unsere Geschäfte abzuwickeln“.<sup>54</sup> Man ist froh, „wenn alles gut, d. h. glatt und friedlich vorübergegangen ist“, als gelte es, ein „Gleichgewicht“ zu wahren, wobei Barth an das Gleichgewicht zweier halber Sachen, göttlicher und weltlicher Art, gedacht haben mag. Ist etwa „der Sache Gottes“ damit gedient, „daß wir allen tieferen, ernsteren, schwereren Fragen einfach aus dem Wege gehen“?<sup>55</sup> Der Parlamentarismus hilft mit einer Vielzahl formeller Manöver.<sup>56</sup> „Unser unchristliches Ruhe- und Friedensbedürfnis, wo doch kein Friede ist, unser unchristlicher

---

Aussicht, daß dann an die Stelle von Verdruß und Mißvergnügen gewiß der Wunsch träte, „viel öfter Synode zu haben. Mit einem Wort: Wir würden es zu spüren bekommen, daß Gott sich zu uns bekennt, wie wir uns zu ihm bekennen. Daß wir nicht nur von seiner Sache reden, sondern seinen Segen und seine Kraft dabei haben. Ist es eine Schwärmerei oder ist es die schlichte Wahrheit, wenn ich sage: Gott würde uns und unser Reden und Tun ernst nehmen, wenn wir ihn ernst nehmen würden?“ (172C) – Kurz: Seinen Antrag erläuternd, hat der Redner den Synodal-Gottesdienst als Bekenntnis des Glaubens geschildert, um sodann durch dieses Bekenntnis die Synode vom Großen Rat und der Welt zu unterscheiden; allmähliche Verwandlung wird sie tatsächlich darüber erheben.

<sup>50</sup> 172C

<sup>51</sup> 172D. Das in der Kirche bekannte Wollen und das im Ratssaal gezeigte Wirken unterscheiden sich nicht im Grad der Vollkommenheit (wie zu erwarten und zu verstehen wäre), sie sind vielmehr von gänzlich verschiedener Art.

<sup>52</sup> 172D. Forts: „Der Geist des Evangeliums ist Hoffnung, wir aber sind hier beieinander als solche, die keine Hoffnung haben. Der Geist des Evangeliums ist Leben, die Art aber, wie wir hier miteinander beraten und beschließen, ist der Tod.“ (bis 173A)

<sup>53</sup> 173A. Barth hätte gerne seine Behauptung durch einige Beispiele anschaulich gemacht und belegt. Er unterließ es schließlich, weil er mit Recht fürchtete, es werde nur dazu führen, daß nachher die Diskussion sich in Einzelheiten verlöre. Das beste Beispiel, bereits notiert (173D), war ihm die zweimalige Ablehnung einer Resolution zugunsten der Spielbankeninitiative, einer Bewegung gegen das Geldinteressen dienende Glücksspiel, die Barth seit Genfer Zeiten (bis zum Umzug nach Deutschland) unterstützte; s III 2,310ff.320ff.708Af.720Cff; III 3,21ff.30ff.39.42ff.46f.303ff.

<sup>54</sup> 173B. Forts: „Mit Hilfe eines gewandten Herrn Präsidenten schlagen wir uns durch alle unsere Paragraphen, Rechnungen und Berichte hindurch und sind froh, wenn alles gut, dh glatt und friedlich vorübergegangen ist und alles schön im Gleichgewicht geblieben ist. Ja, da möchte ich denn doch fragen: steht eigentlich die Sache Gottes in der Welt und im Kanton Aargau auch so im Gleichgewicht, wie wir hier dergleichen tun? Oder geben wir uns da nicht einer großen Selbsttäuschung hin, die darin besteht, daß wir hier der Sache Gottes damit zu dienen meinen, daß wir allen tieferen, ernsteren, . . .“ (bis 173C)

<sup>55</sup> 173C

<sup>56</sup> 173Cf. „Und darum leben wir dann auch beständig in irgendeiner Angst vor allerlei Mächten und Gewalten, vor denen wir keine Angst haben dürften, wenn es uns wirklich hier wirklich um Gottes Sache zu tun wäre: Angst vor der Majestät des Staates und der Ungnade seiner Behörden, Angst vor dem Mißfallen der Herren Schullehrer, Angst vor der sog aargauischen Volksseele, die nur an einem gedämpften, verdünnten Christentum Freude hat und die uns morgen in die Zeitung bringen könnte, Angst vor allerlei Geldinteressen im Lande draußen, die sich möglicherweise von uns bedroht fühlen könnten.“ (174AB)

Formalismus und unsere unchristliche Angst, das ist, was ich meine, wenn ich sage: wir nehmen hier Gott nicht ernst, und unser Gottesdienst drüben ist eine hohle Gebärde.“<sup>57</sup> Der Redner erklärt, es soll damit keinem der Anwesenden das Christentum (ganz) abgesprochen sein, aber es bleibt „draußen“ vor den Saaltüren, wenn alle, aus der Kirche herüberkommend, sich in den Ratssaal begeben. Die Reden zeugen dann von in Welt- und Kirchensachen erfahrenen, gewandten politischen Köpfen, die vielen Pfarrer eingeschlossen, aber nicht „von Christen, denen es sich um ihre heiligste und höchste Sache handelt und die sich an ihrer Sache orientiert haben“. „Das heißt eben: wir nehmen hier (im Ratssaal) – ich rede nur davon – Gott nicht ernst.“ Und darum hat, bei aller Geschäftigkeit, keiner in der Synode Freude; alle fühlen: „Was wir hier (im Ratssaal) treiben und wollen,“ ist „eine halbe Sache“.<sup>58</sup> „Irgendeine Großratskommission könnte unsere Geschäfte ebenso gut mit ebensoviel Geist erledigen.“<sup>59</sup> „Ein dumpfer Druck liegt hier über uns, wir spüren zu deutlich die Sinnlosigkeit und Nichtigkeit unseres ganzen Zusammenseins.“<sup>60</sup> Der Druck folgt aus der inneren Unwahrheit der Versammlung, „und diese Unwahrheit besteht darin, daß wir vorgeben, Gott ernst zu nehmen und in Wirklichkeit andern Göttern dienen.“<sup>61</sup>

„Und nun?“<sup>62</sup> Der Redner hat, ganz geschäftsmäßig, beantragt, den Gottesdienst zur Eröffnung der Synodaltagung entfallen zu lassen, und hat das Wort erhalten, seinen Antrag zu begründen. Längst hat sich gezeigt, daß die Meinung des Antrags fast das Gegenteil des Wortlauts ist. Der Redner fragte einleitend nach dem Wollen der Synode, dann leitete er dies Wollen aus eben jenem Gottesdienst ab, um im zweiten Teil seiner Rede vorwurfsvoll festzustellen, daß die Synode mit dem Umzug aus der Kirche in den Ratssaal zur Sitzung ihr ursprüngliches und eben bekundetes Wollen – inkonsequenterweise – hinter sich läßt, um auf Kosten der „tieferen, ernsteren, schwereren Fragen“ daraus eine „halbe Sache“ zu machen, indem sie andere, weltliche Rücksichten, hinzunimmt und mit der ursprünglichen Absicht ins „Gleichgewicht“ bringt. Dies heiße Gott nicht ernst nehmen und anderen Göttern dienen. „Und nun? Nun sagt man mir von wohlmeinender Seite, zu dieser großen Unwahrheit müsse im Namen der christlichen Liebe geschwiegen und immer wieder geschwiegen werden.“<sup>63</sup> Diesem vermeintlich christlichen Rat begegnet der Redner mit der Gewissensfrage an die Synodalen: „Ist das christliche Liebe, die zu solcher Grundunwahrheit auf die Länge schweigen kann aus Furcht vor der Unruhe, die das Reden mit sich bringen könnte? Ist das die christliche Liebe, wie sie in der Bibel zu uns redet, diese sogenannte Liebe, die unter immer neuen Vorwänden überall mit dem Strom geht, oder ist das nicht ein bequemes Ding, das wir uns selbst gemacht haben und das eben auch zu unserer

<sup>57</sup> 174B. Der Redner will keinem einzigen das Christentum absprechen, ist aber trotzdem das andere nicht wahr: „Wenn wir hierher kommen (in den Ratssaal), lassen wir allesamt unser Christentum draußen, um das es sich hier doch handeln müßte. Die Reden, die wir hier halten und anhören, sind Reden von Oberrichtern, Feldpredigern, Schulinspektoren, von erfahrenen, vielgewandten Kirchen- und Sozialpolitikern, besonders auch von Pfarrern und wieder vor Pfarrern, aber nicht Reden von Christen, denen es sich um ihre heiligste und höchste Sache handelt und die sich an ihrer Sache orientiert haben. Den Christen in uns lassen wir alle draußen, wenn wir hier hereinkommen. Und das heißt eben: wir nehmen hier – ich rede nur davon – Gott nicht ernst.“ (174C)

<sup>58</sup> 174D. „Sehen Sie, darum können wir an der Synode eigentlich doch allesamt keine Freude haben. Wir haben alle das Gefühl, daß das, was wir hier treiben und wollen, eine halbe Sache ist. Es ginge dem Reiche Gottes im Kanton Aargau nicht besser und nicht schlechter, wenn es keine Synode gäbe.“ (174D)

<sup>59</sup> 174D. (Diese vernünftige Lösung, die Synode durch eine Großratskommission zu ersetzen, hatte der Redner aber nicht beantragt und war von einem solchen Antrag weit entfernt! Barth wünschte eine Synode, wie sie sein sollte – trotz BwTh I 99BC; 4.XI.1915.) „Wir sind alle froh, wenn die Synode jeweils wieder für ein Jahr erledigt ist.“ (174Df)

<sup>60</sup> 175A

<sup>61</sup> 175A. Zu den „anderen Göttern“ vgl. „Götzen“ (172D). Beide Male ist das Ungöttliche der nicht auf Gott bezogenen und als seine, Gottes, Sache beschriebenen weltlichen Geschäfte, der „halben Sache“ (174D), gemeint.

<sup>62</sup> 175AB

<sup>63</sup> 175AB. Forts: „Denn wenn einmal offen davon geredet werde, so könne daraus nur Ärgernis und Streit entstehen.“

Grundunwahrheit gehört?“<sup>64</sup> Um dem peinlichen Antrag auszuweichen, gibt man ihm unter anderem zu bedenken, daß der Ort des religiösen Lebens die Gemeinden seien (soll heißen: nicht die Synode); so möge er die Synode als eine Formalität nicht so ernst nehmen. Diesem und anderen Mißverständnissen setzt er entgegen: „Ich meinerseits möchte die Synode ernstnehmen, aber weil ich kein Mittel weiß, ihr einen anderen Geist zu geben, schlage ich ihr hiermit vor, unserer großen Unwahrheit dadurch ein Ende zu machen, daß wir uns des Bekenntnisses zu Gott und zum Evangelium, das wir mit unserem Gottesdienst ablegen, entäußern und uns ehrlich selbst hinstellen als das, was wir sind, als eine Verwaltungsbehörde, die Geschäfte abwickelt. Der Sinn meines Antrags ist auch ein Bekenntnis, ein Bekenntnis der Synode zu ihrer eigenen Art, wie sie sich bis jetzt mit Unrecht zu Gott bekannt hat. Wir wollen uns von heute an ehrlich zeigen als das, was wir sind, und das falsche religiöse Mäntelein ablegen. – Mein Antrag tönt negativ und kritisch: er ist nicht so gemeint.“<sup>65</sup> Annahme zur Verhandlung bedeutete dem Redner Einsicht in den Mangel, „ein erster grundsätzlicher Schritt zur Besserung“.<sup>66</sup>

1. Rein negativ gefaßt, entspricht der Antrag auf Abschaffung des Synodalgottesdienstes nicht Barths Absicht und war ohne die Begründung mißverständlich. Denn Barth zielte auf die Verhandlungen der Synode, allein daß der Gottesdienst die Grundlage der Argumentation bildete.

2. Der Antrag war ein Vorstoß gegen die christliche Halbheit der Synode (und der Landeskirche). Da ein neuer, göttlicher Geist sich offenkundig nicht beschließen (und einführen) ließ, trug Barth auf Buße in Gestalt der Einsicht in den Mangel an. Der angestrebte Beschluß, auf den Barth nicht hoffen konnte, hätte gelautet: Wir, wir alle!, sehen ein, daß wir derzeit mit Gott nichts zu schaffen haben. „Und nun?“ Die Niederlage war wahrscheinlich, vorauszusehen und vorausgesehen. Was war gewonnen? Alle waren mit der Gewissensfrage (zur Befriedigung des Antragstellers und Redners) vor die Entscheidung gestellt; die Mehrheit hatte sich verurteilt. Ein Anfang der Besserung war nicht abzusehen, vorerst blieb alles beim Alten.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> 175B. Der Redner fügt drei weitere wohlgemeinte Vorschläge an, um der Ruhe und des Friedens willen dem von ihm gestellten Antrag auszuweichen. Er könne doch den früheren Antrag eines anderen Synodalen auf Behandlung auch religiöser Tagesfragen wieder aufnehmen. Was der Redner möchte, ist jedoch „die Behandlung unserer gewöhnlichen Traktanden in einem anderen Geist, als es jetzt geschieht.“ (175C) Was den von ihm gestellten Antrag betrifft, so kann man „einen neuen Geist“, „den Geist Gottes nicht einführen und beschließen“. (175D) Wer ihm rät, er „solle doch die Synode nicht so ernst nehmen“, weil das religiöse Leben in den Gemeinden draußen sei, „der muß nachher für meinen Antrag stimmen, denn das meine ich gerade: was man nicht ernst nimmt, das soll man nicht mit einem Gottesdienst anfangen.“ (176A)

<sup>65</sup> 176AB

<sup>66</sup> 176C. „Ich bin überzeugt, wenn Sie diesen Antrag jetzt annehmen, respektive heute darauf eintreten und damit bekunden, daß Sie einsehen, wo es uns fehlt, so wird das ein erster grundsätzlicher Schritt zur Besserung sein. Gott kann dann wieder Freude an uns haben, denn den Aufrichtigen läßt er es gelingen. Aber hindurch müssen wir durch dieses bittere Bekenntnis: wir haben so, wie wir’s treiben, mit Gott nichts zu schaffen.“ Folgen drei Zeilen mit allzu knappen Stichworten. Laut Protokoll schloß Barth: „Heute schon soll abgestimmt werden über die Eintretensfrage; am besten wäre namentliche Abstimmung.“ (165D) Dies läßt sich nur mit den allerletzten der (etwas unklaren) Stichworte vereinbaren, mit denen das Manuskript schließt. Nach unterschiedlichen Meinungsäußerungen und Anträgen wurde abgestimmt. (166AB) Barth selber berichtet anderntags Thurneysen über die Abstimmung: „Abstimmung über die Behandlung jetzt oder übers Jahr: Jetzt: 51; Übers Jahr: 68. Darauf zog ich den Antrag zurück, *mein* Zweck sei durch diese Abstimmung erreicht.“ (BwTh I 101B; vgl III 3,166A (Einleitung). Der siegreiche Antrag kam von einem freisinnigen Pfarrer. (166A; III 2,494 u Anm 2.704CD) – Über den Fortgang der Dinge weichen Barths Bericht an Thurneysen („Sch.-Schinznach“, di Pfarrer Dr Albert Schäfer-Schinznach; III 3,166 u Anm 16; 2,494CD) und Einleitung III 3,166 u Anm 16 voneinander ab (Wann zog Schäfer seinen Antrag zurück? Was wurde aus dem angenommenen Antrag Widmer?). Zum Urteil über den Ausgang vgl III 3,168A. – Über die Predigt, die ihm mißfiel, berichtete Barth dem Freund Thurneysen so ausführlich wie von der eigenen Synodalrede: „Ich suchte vom lieben Gott zu reden und von der Synode, wie sie nach solchen Liedern und Gebeten sein müßte, dann davon, wie sie ist, von der christlichen Liebe und von der Wahrheit und schließlich von der Gewissensfrage, auf die jetzt jeder einmal antworten müsse.“ (BwTh I 100D; Barth am 12.XI.1915)

<sup>67</sup> Vgl den Brief Barths an MRade v 31.VIII.1914.

3. Barth wollte gewiß nichts abschaffen, die Niederlage war abzusehen; was war dann das höhere Ziel, mit dem alle durch den Vorstoß bekannt gemacht, mit einer Bußforderung konfrontiert worden waren? Unter der Voraussetzung, daß es eine Synode gab, sollte diese auch im Tun und Lassen ihrer Beratungen unmittelbar und ausschließlich auf das Reich Gottes bezogen sein, das die Synodal-Predigt verkündigte, und mittelbar über die Vertreter der Gemeinden unmittelbar und ausschließlich die Gottesherrschaft zu befördern suchen auf Kosten und zuungunsten der Welt.

4. a) Barth geht vom Äußeren der ihm bekannten und vertrauten Kirche aus, nicht in der Absicht abzuschaffen, doch in der Absicht, deutend und auf Revolution von innen nach außen dringend, das Äußere der Gottesherrschaft unterzuordnen, so die Landeskirche, die Synode mit Gottesdienst und beratender Sitzung. Will der (staatliche) Kirchenrat sich dem nicht fügen, so genügen für dessen bisherige Geschäfte eine Kommission des Großen Rats.

b) Alles Äußere, Formen und Gestalten des Erscheinungsbildes verdienen als solche (gut protestantisch) keine Aufmerksamkeit. Es genügt Barth fürs erste, sie als der Gottesherrschaft untertan und dienstbar zu verstehen und zu behandeln.<sup>68</sup>

c) Barth stellt zunächst die Safenwiler Predigthörer vor die Entscheidung für christlichen Ernst und erklärt, von der Predigthörerschaft angefangen, die Safenwiler Kirchengemeinde für halbe Christen. Der eigentliche Kern der Gemeinde ist für ihn von Anfang an eine kleine Schar. Nach Ausbildung der Kulturkritik anlässlich der Berner Landesausstellung lenkt die Naumann-Kritik und die Auseinandersetzung mit dem Evangelisch-Sozialen Kongreß aus Anlaß des für Basel im September 1914 geplanten internationalen christlich-sozialen Kongresses seinen Blick auf das „lutherische“ Deutschland; die kulturkritische und religiöse Verwerfung bahnt sich an, die der Kriegsausbruch klärend bestätigt (Buß-Forderung des Rade-Briefs). Kirchliches Christentum (von dem schweizerischen Christentum und dem Aargauer Kirchenrat angefangen) und Sozialdemokratie (diese der religiös-sozialen Deutung zum Trotz) haben im Kriegsausbruch versagt; beide müssen nun in schärfster christlicher Innerlichkeit ernstmachen, nachdem der Krieg das Scheitern der Halbheit offenbart hat.

5. Was heißt: Buße tun? Oder Andeutungen über die Gestalt der Zukunft: (a) Von der ersten eigentlichen Kriegspredigt<sup>69</sup> an verbindet Barth mit der Deutung des Krieges als dem Offenbarwerden der großen Verirrung des christlichen Europa den Blick auf die Nachkriegszukunft im Lichte der christlichen Vollendungshoffnung. (b) Die Predigt über den Krieg als Gericht<sup>70</sup> erinnert, Buße predigend, an den Verlorenen Sohn: Die Zukunft muß in der Rückkehr zum reinen Ursprung bestehen. (c) Die Neutralitätspredigt<sup>71</sup> verlangt innere Parteilosigkeit (Partei Gottes) in für die Zukunft vorbildlicher menschheitlicher Brüderlichkeit; der wahre Schweizer ist (innerlicher) Christ. Predigt 237 verschärft, soweit noch möglich. (d) Mit der Bußtagspredigt vor dem Bußtag<sup>72</sup>, noch deutlicher mit der programmatischen ersten Predigt nach den Herbstferien<sup>73</sup> schlägt die Neuorientierung überhaupt nach innen: das Neue ist, daß endlich das Alte gelten muß, die Gottesgebote der Liebe und des (göttlichen) Rechts. (e) Der Brief an Rade vom 31. August 1914, der die Aufforderung zur Buße auch an (das lutherische) Deutschland richtet, das unter dem Gericht steht, verbirgt den Zukunftsaspekt. (f) Der Brief an Wilhelm Herrmann vom 4. November 1914 hält diesem und Marburg und Deutschland die Zukunft im von Barth geschneiderten Gewande von Alt-Marburg vor. (g) Ende September 1914<sup>74</sup> wird Barth und anderen Religiösen Sozialisten klar, daß das Versagen von (herkömmlichem, kirchlichem, das heißt halbem) Christentum und Sozialdemokratie für eine

<sup>68</sup> Das Gebet ist Orientierung des Lebens auf Gott hin und ist Streben des Lebens zu Gott, hat, sozusagen, kein Äußeres. Die Kirchenpfleger sucht Barth als Mitpfarrer zu gewinnen.

<sup>69</sup> Nr 232 v 2.VIII.1914

<sup>70</sup> Nr 235 v 16.VIII.1914

<sup>71</sup> Nr 236 v 23.VIII.1914

<sup>72</sup> Nr 238 v 13.IX. 1914

<sup>73</sup> Nr 241 v 1.X.1914

<sup>74</sup> GA III 3,155C

Neuorientierung radikale, revolutionäre christliche Innerlichkeit verlangt, und gewinne sie nur wenige christliche Gewissen (als Vorhut); so Barth als sozialistischer Redner ins Jahr 1915 hinein. (h) Im Synodal-Vortrag liegt das Gewicht auf dem ersten Teil desselben. Er gewinnt noch mehr Bedeutung, erwägt man ihn vor dem Hintergrund der im Kanton Aargau erwogenen Trennung von Kirche und Staat.

6. Barth stellt die Synode nicht anders als die eigene Gemeinde oder Naumann vor die Gottesfrage.

§ 3 „Kriegszeit und Gottesreich“<sup>75</sup> – Gottes Erhabenheit entgöttert die Welt; die ganz neue Welt des Vaters, des Schöpfers und Ursprungs; inneres Tun des Glaubens und Wartens auf Gott. „Generalabrechnung“ mit Wernle

Barth hielt diesen Vortrag am 15. November 1915 vor einer Basler kirchlichen Vereinigung, die, keiner kirchlichen Richtung verpflichtet, Vorträge zur Förderung der christlichen Bildung veranstaltete.<sup>76</sup> Ihr gehörte auch Paul Wernle an, Freund Rades, dem Alter nach zwischen Rade und Barth stehend, deutsch-sprachiger Schweizer wie Karl Barth und Landsmann also,<sup>77</sup> allerdings den Krieg betreffend als Schweizer sehr auf deutscher Seite, und Barth hatte mit dessen Anwesenheit zu rechnen. Dies ist darum vorweg zu bemerken, weil Wernle nach Erscheinen des Glocke-Artikels über den Frieden, vielmehr den Unfrieden hin postwendend Barth angeschrieben hatte und bemerkt, „daß diese Art, wie Sie nun einfach Gott zum ganzen Weltgeschehen in ausschließlichen Gegensatz stellen und damit wieder die Losung vertreten, man müsse Gott nur jenseits der Weltwirklichkeit suchen, für mich sehr unbefriedigend ist“. „Die reine Entgegensetzung Gottes zu diesem furchtbaren Krieg“ schein ihm immer auf „Ausschaltung“ Gottes „hinauszulaufen“.<sup>78</sup> Sodann hatte es erste Schweizer Militärdienstverweigerer gegeben, die Neuen Wege waren für sie eingetreten und Wernle hatte sich zu einer kleinen Gegenschrift „Antimilitarismus und Evangelium“ bewogen gesehen.<sup>79</sup> Als Barth die Ausarbeitung seines Vortrages nahezu beendet hatte, teilte er dem Freunde Thurneysen mit, der Vortrag enthalte nun auch eine „Generalabrechnung“ mit Wernle.<sup>80</sup> So tritt für diesen Vortrag alles zurück, was einen Unterschied zwischen Deutschland und der Schweiz hätte ins Spiel bringen können und Barth nannte wie selbstverständlich Naumann.

Von dem Manuskript des dreiteiligen Vortrags ging der Anfang verloren; es fehlen aber nur die Einleitung und (je nach deren Umfang) vom ersten Teil die (vielleicht größere) Hälfte des ersten Abschnitts.<sup>81</sup> Wovon muß die Rede gewesen sein, sei es in der Einleitung, sei es im verlorenen

<sup>75</sup> III 3,(177)186-210 (bearbeitet vom Hrsg des Bandes, H-A Drewes). Dem Abdruck liegt das (unvollständig erhaltene) Manuskript zugrunde.

<sup>76</sup> Man wollte Barth kennenlernen und ihn kennenzulernen Gelegenheit geben. So erwartete man von ihm, daß er „seine religiös-soziale Überzeugung deutlich und ohne Rücksicht auf Andersdenkende“ zum Ausdruck bringe. Als mögliches Thema schlug man vor: „Was kann uns der Krieg lehren? Nota bene für unser religiöses Leben.“ Doch möge Barth selbst formulieren. (179BC) Dh: Man wollte Barth über das angebliche Versagen von Christentum und Sozialismus bei Kriegsausbruch hören und was deshalb insbesondere des Christentums wegen zu unternehmen sei.

<sup>77</sup> Zu Wernle, gebürtigem und alteingesessenem Schweizer, s RGG<sup>2</sup> 5,1867 (AMeyer-Zürich).

<sup>78</sup> Zit nach der Einleitung (v H-A Drewes) zum Abdruck jenes Artikels, III 3,145CD.

<sup>79</sup> 177f. –Barth hat weitere als die im Apparat genannten Schriften wenigstens als Titel im Blick. Barth greift Wernle offenbar in vier Punkten an: Alte Streitpunkte sind das Reich Gottes (nur zeitbedingt-apokalyptische Bedeutung oder auch als Größe der Gegenwart in „Geltung“) und Jesus samt Bezug auf Wernles „Jesus und Paulus“, 1915 (noch vor der Jesus-Schrift 1916). Sodann greift er ihn nicht allein wegen des vaterländischen Staates als angeblich göttlicher Ordnung an, sondern auch wegen des ursprünglichen Christentums eines Luther und Paul Gerhardt.

<sup>80</sup> BwTh I 101C; 12.XII.1915

<sup>81</sup> Nach der Paginierung des Manuskripts fehlt ein so großer Teil (etwa zwei Fünftel), daß es sich mit der Disposition kaum vereinbaren läßt. – Die Gliederung des Vortrags, die sich hier an den ungewöhnlich zahlreichen Absätzen Barths orientiert: (Verloren: Einleitung, einiges Grundsätzliche des ersten Teils) (186B)-193A I „Welt ist Welt“ 186B-C I.A (Philosophie und bloße) Idealität von Ethik im Ringen mit bloßer Naturkraft, die im Krieg erstere in ihren Dienst nimmt; 187A-188B I.B Der Staat, nicht mehr als ein Gebilde der Ethik, aus dem niemals

Anfang des ersten Teils?<sup>82</sup> – Die „erste Erkenntnis“, welche die „Kriegszeit“ aufdrängt, ist: „Welt ist Welt“<sup>83</sup>, Welt ohne Gott, eine „von Gott gelöste Wirklichkeit“. Es beherrscht sie „gottlose Naturkraft“, weil „von Gott gelöste Naturkraft“<sup>84</sup>. Barth könnte den ersten Teil des Vortrags mit der „Philosophie“ (eines Plato) begonnen haben, welche die „Wirklichkeit“, (ohne die Offenbarung Gottes) blind suchend, in der „Idee“ des Guten ahnte.<sup>85</sup> Wenigstens war im

---

der Gottesstaat werden kann (gegen Wernle); 188BC-189C I.C Der Sozialismus, von seinem Gegensatz lebend, hat in seinem (Klassen- und National-) Egoismus vergessen, daß Freiheit der Weg zur Freiheit ist; 190A-C I.D Der Pazifismus: auch ein Versuch, die Welt zu verbessern (Warum nicht?), aber nichts anderes, Neues (gegen Ragaz ua, Rade); 190C-193A I.E Das Christentum: Soweit nicht, besonders an der Front, reale Gotteserkenntnis in aufrichtiger Gottesbegegnung, sondern ohne Erlebnis des Durchbruchs einer höheren Welt formal und relativ, kein Neues in Weltüberwindung: Welt ist Welt (gegen Traub, Naumann, Wernle ua). 193B-204D II „Aber Gott ist Gott“ 193B-197D II.A Die Kriegszeit lehrt: Von Gott her gibt es Neues (193B-195B II.A (a) Gotteserkenntnis gibt es nur in Jesus und dieser Offenbarung gemäß; so müssen, wo man mit Jesus ernstmacht, die Nicht-Götter und falschen Götter anderer Herkunft alle fallen (gegen Traub, Rade, Wernle); 195BC-196A II.A (b) Jesus, kein Philosoph, Ethiker usw, nicht an der Welt orientiert, offenbarte eine neue Welt: Gott ist real, Schöpfer, Ursprung, das ursprüngliche Leben, keine Idealität, formal, unreal; 196AB-197D II.A (c) Die neue Welt, die alte Weltordnung durchbrechend: das Gottesreich. In der alten Welt, die nicht Vorstufe, sondern zum Vergehen bestimmt, ohne Anpassung an die alte in gespannter Hoffnung auf die Fortsetzung und Vollendung der Geltung Gottes warten (statt sich innerlich mit den Problemen der Gegenwart zu beschäftigen, vgl 207D); die Jünger Jesu schuldhaft, nicht aus göttlicher Notwendigkeit in die alte Welt verstrickt (meist gegen Wernle)); 198A-204D II.B Polemik: Basler Merkwürdigkeiten (Wernle) (198A-201A II.B (a) Gotteserkenntnis und Hoffnung des NT wird zu dürftiger Privatmoral und dürftigen Zukunftsträumen 198A-C Nr 1 Die Bergpredigt wird zu christlicher Ethik (Quäkermoral) innerhalb dieser Weltordnung, von einer Weltmoral schützend gerahmt; 198C-199A Nr 2 Dagegen wird das himmlische Jerusalem, dh die Neuordnung aller Verhältnisse, zu innerem göttlichem Leben auf der Grundlage von Recht und Staat; 199A-C Nr 3 Das Vaterunser, dh der Glaube an die Wahrheit und den Sieg Gottes, wird zu zweierlei Gotteswillen mit einem Deus absconditus; 199C-201A Nr 4 Bezeugt das NT sich bereitendes Warten im Hinausschauen über diesen Äon, so verlangt jenes moderne Christentum, daß man auf dem Boden der harten Tatsachen stehe und das Herz bei Grenzbesetzung und Sympathie für Deutschland habe. 201A-201D II.B (b) Gegenüber den harten Tatsachen erfreut das NT durch eine total andere Welt; Gott ist zu anders für die Frage: Was soll und kann man machen? (gegen Ragaz, Wernle) 201D-202D II.B (c) Vielmehr: Stille werden, sich vom Gotteswillen nach Bergpredigt und Kreuz Christi bezwingen lassen, dann gibt es (keinen Deus absconditus mehr, sondern) nur einen Gott und die Welt; 202D-203CD II.B (d) Naumann (Rade, Wernle) und die in sich gespaltene Gotteserkenntnis vertreten nicht das alte Christentum von Röm 8; 203D-204D II.B (e) Beschluß: Der Gotteswille, wie Röm 8 als Erlebnis beschrieben, oder „die Wirklichkeit, wie sie ist“? Die Kriegszeit fordert die Entscheidung: mit der Stimme Jesu ernstmachen! 205A-210A III Dritter Kriegszeiteindruck: Glauben ist das nötige Tun und Machen, damit Gott die Welt erneuern kann; 205B-207C III.A Glauben (205B-206D III.A (a) Der Glaube ist keine fertige Größe, daß man bei Kriegsausbruch daraus (entgegengesetzte) ethische Folgerungen ziehen konnte (gegen Ragaz, Wernle). Die Hauptsache jetzt: sich vor Gott beugen, der recht hat. Wenn das gilt, hat das Neue angefangen. Statt auf den Ursprung zu warten, sind wir aber noch in die (ethische) Tagesordnung der Welt kompliziert; 207A-C III.A (b) Das Reich kommt nicht und Welt bleibt Welt, beten wir nicht um die Fortsetzung des Reichs und dessen Vollendung und hoffen darauf. Dies die Hauptsache (der Kirche; gegen Rade)); 207D-210A III.B Tun und Machen (207D-208A III.B (a) Und die nächsten Nöte und Aufgaben, uns „vor die Füße“ geworfen (vgl 194C; gegen Wernle)? Dh sich innerlich mit dem Fortschrittsprogramm der Welt beschäftigen, das sich durch den Krieg als sinn- und machtlos erwies. Die Lösung letzter Not und letzter Aufgabe sind Gottes und unseres Glaubens; 208A-209A III.B (b) Die nächsten Nöte und Aufgaben sind zu bearbeiten, sind aber nicht von der Welt aus zu lösen, sind nicht Staffeln zum Gottesreich empor (gegen Wernle). Eine neue Orientierung an Gott ergibt eine neue Gesamtrichtung des Lebens, nicht eindeutige Antworten auf die Lebensfragen (gegen Wernle). Jeder auf dem Weg Abrahams ist in Abraham gesegnet und ein Segen. Das Gottesreich wächst und überwindet die Naturkraft von innen heraus, nicht durch äußeres Machen; 209B-D III.B (c) Der Glaube kann nicht untätig sein; je wirklicher der Glaube, desto weniger hat er mehr zu fragen; tut die Schritte, die er muß. Darum ist bei aller Treue die Hauptsache: die Orientierung an Gott suchen; 209D-210A III.B (d) Beschluß: Nicht (unvollkommene) Lösungen, sondern Wahrheit, die frei macht!)

<sup>82</sup> Stichworte, die im Verlorenen gestanden haben müssen (dem Erhaltenen zufolge), sind in Anführungszeichen gesetzt.

<sup>83</sup> Zu 193AB vgl 184AB.

<sup>84</sup> 187A; ein in mehrfacher Hinsicht und auch ein wenig Kutterisch schillernder Ausdruck.

<sup>85</sup> Im Unterschied und Gegensatz zu 196A vgl III 2,134AB.136AB. Nach KU 1910/11 § 7 (70f) soll der Mensch in Selbstbehauptung des Geistes selber von der Natur sich unterscheiden nach den Gesetzen, die er in sich trägt (den drei Cohenschen Apriori). Es wäre seine Bestimmung für Gott; erfüllt er sie? Unablässiges Streben nach den ewigen

ersten Teil alsbald von der „Ethik“ die Rede<sup>86</sup>, die sich der Naturkraft „entgegensetzt“ und mit ihr ringt. Sie setzt der Naturkraft in ihren „Idealen“ Ziele, die Ethik macht sich sogar ihre „Götter“. Die „Idealität lebt von ihrem Gegensatz“, dh dem Kampf mit der Naturkraft. Im Kampf um das Überleben liegt der Mensch als Lebewesen im Streit mit sich selbst. Den bloßen „Selbsterhaltungstrieb“ eines jeden Lebewesens sollen die Ideale „zähmen“ und durch „Ordnungen“ „organisierend“ aus dem bloßen Wiedereinander in ein Miteinander verwandeln. Die Menschheit, die sich durch ihre Ideale und Ordnungen von der Tierheit unterscheidet, hofft sogar auf einen „Fortschritt“ in der Bemühung, die bloße Naturkraft den Idealen (dem Geist) untertan zu machen. Nicht also, daß die Mängel der „Welt“ bisher nicht empfunden worden wären, es gab genug vergebliche Versuche, sie zu „verbessern“. – So etwa muß Barth von der bloßen tierischen Naturkraft gesprochen haben und von dem Versuch (Aufgabe, Bestimmung) des Menschen, durch Ziel- und Grenzsetzungen, durch ethisch begründete Ideale, Ordnungen und Anstalten die tierisch-natürliche Selbstsucht zu zähmen und dem sozialen Leben eines Ganzen dienstbar zu machen, zu unterwerfen. Sodann muß Barth vom „Krieg“ gesprochen haben, dem Rückfall in die barbarischen Anfänge der Menschheit, die große Enttäuschung aller Hoffnung auf einen beständigen natürlichen Fortschritt. Vielleicht begann Barth, wie schon öfters, mit der enttäuschten Erwartung des Widerstands gegen den Krieg, die man aus den Zähmungs- und Kultivierungsbestrebungen ableiten konnte, sprach in der Einleitung von Naumanns vergeblicher Achtung vor den Kräften der modernen Kultur, einer Kultur, die sich doch von Gott gelöst hat. Aber alle geistigen Kräfte versagten im Kriegsausbruch jämmerlich. Die Katastrophe „offenbarte“ ihre beklagenswerte Schwäche gegenüber der Gewalt selbstsüchtiger Naturkräfte allenthalben in den „Völkern“. Nicht allein aber das; die Ideale erwiesen sich als selber nicht rein und frei vom Egoismus in den jeweiligen Vertretern. Der „Krieg brauchte sie“, und sie ließen sich nur allzu willig von ihm in Dienst nehmen und mißbrauchen (und willig diene das Gute dem Bösen). Ohne ein einziges zu „zerstören“, „entwertete“ der Bankerott des Kriegsausbruchs die Ideale der stolzen Nationen und entlarvte ihre Götter als machtlose Götzenbilder. Barth sprach und schrieb ja nicht zum ersten Mal über die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts, dessen Kulturbewußtsein, das für die Wirklichkeit gewinnende Orientierung der Erkenntnis wie der Moral auf die Religion angewiesen war, das Versagen von Christentum und Sozialismus im Kriegsausbruch, den Zusammenbruch der modernen Kultur in diesem Krieg, ja der Verkehrung der höchsten Errungenschaften der modernen Welt in die Perfektion eines mörderischen Krieges.

„Die Ethik hat sich überall in die Schützengräben begeben.“ Das Manuskript setzt am Ende grundsätzlicher Ausführungen über den ethischen Idealismus ein, denen der Kriegsdienst des deutschen Geistes zum Vorbild und vielleicht zum Beispiel diene. Die Kriegsgegner aber waren nicht darum verlegen, ebensoviel „Idealismus“ zu „mobilisieren“.<sup>87</sup> Dann wollte der Redner fortfahren: „Und wie die Ethik<sup>88</sup>, so steht auch unser Staats- und Vaterlandsgedanke einfach im

---

Zielen wäre die Voraussetzung, das Gegenteil bringt Herabsinken auf die Stufe des Tieres. Nach § 10 ergibt die Selbstprüfung, daß wir unsere göttliche Bestimmung nicht erfüllen. „Wie haben die Herrschaft des Geistes über die Natur verloren und gehorchen dem Instinkt der Selbstsucht, den wir mit dem Tiere gemeinsam haben.“ (KU 74B) Vgl Pred 1914,397Df (Nr 232 v 2.VIII.) über den Krieg als Rückfall in die tierisch-barbarischen Anfänge der Menschheitsgeschichte, weil Kultur und Zivilisation, Frömmigkeit und Christentum nicht innerlich, sondern nur äußerlicher Mantel, der gar fallen kann.

<sup>86</sup> „Am deutlichsten kommt diese göttliche Bestimmung des Menschen zum Ausdruck in dem innern Gesetz des Willens: Jeder Mensch soll so handeln, wie nach seinem eigenen Urteil alle handeln sollten. Ein solcher Wille ist ein guter Wille.“ (KU 71D; § 8)

<sup>87</sup> 186BC. Der erste Teil des Vortrags sollte wohl als ersten Eindruck von der Gegenwart vermitteln, daß in dieser Kriegszeit die von Gott gelöste Naturkraft die Ethik, den Staat, den Sozialismus, das Christentum in ihren Dienst genommen habe.

<sup>88</sup> Die Ethik oder Moral ist nach dem Cohen-Herrmann-Schema ein Gebiet des allgemeinen Kulturbewußtseins; Welt, insofern ohne Unterordnung unter die Religion, ihr noch nicht oder (wie in der modernen Kultur und Zivilisation) nicht mehr untergeordnet (Pred v 7.VI.1914 über die Berner Landesausstellung; Naumann-Kritik);

Dienste der von Gott gelösten Naturkraft. Der Staat ist ja bei der günstigsten Deutung ein Gebilde unserer Ethik.“<sup>89</sup> „Jedenfalls anerkennt er (der Staat) sie (die Naturkraft) als Wirklichkeit, korrigiert und überbietet den Privategoismus durch den Kollektivegoismus, die Privatgewalt durch die Kollektivgewalt, den Privatmord durch den Kollektivmord usw.“ So ist nicht abzusehen, wie aus dem heute Staat genannten Gebilde der Gottesstaat werden sollte.<sup>90</sup> – Ein nächster ausführlicherer Abschnitt ist dem Sozialismus gewidmet;<sup>91</sup> auch er „lebt von seinem Gegensatz.“ Die Theorie vom Klassenkampf sollte die Aufhebung aller Klassenherrschaft bedeuten: „Freiheit von der Selbstsucht, die die Welt regiert, durch Aufhebung der Selbstsucht überhaupt. Aber daß der Weg zu dieser Freiheit nun selber Freiheit heißen muß,“ wagt kaum jemand zu sagen. Der Sozialismus wollte die gängige idealistische Ethik überholen, aber „die sozialistische Politik hat sich überall auf den ‚realen‘ Boden der Tatsachen gestellt“,

---

Gebiet der Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur und der Selbstbehauptung des Geistes ihr gegenüber; s zB KU 70f; § 7 für den Jahrgang 1910/11.

<sup>89</sup> 187Af. Forts: „Er (der Staat) zähmt, er ordnet, er organisiert die Naturkraft, er setzt sie da und dort provisorisch matt, wo es ihm paßt, um sie an anderen Stellen durch künstliche Teufeleien noch zu ergänzen und zu bereichern.“ – Was die „von Gott gelöste Naturkraft“ betrifft, so erwähnte Barth die Schöpfung lange Zeit allein in der Bedeutung der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott in ihrem Bestehen (s noch Pred 1914,414Cf; Nr 233 v 9.VIII. sowie in der folgenden 419DC; noch in der Pred 237, um durch die mit unvorstellbaren kosmischen Maßen nicht zu fassende Erhabenheit Gottes ahnen zu lassen) und in der hochgeschätzten Providenz. Der Predigt über das Kriegsgebet, die sich auf Gottes Erhabenheit besann (Nr 237 v 6.IX.1914), legte Barth Ps 102,26-28 zugrunde und sprach (460Cff) von Gott als dem Schöpfer des Universums.

<sup>90</sup> 188A. – Wann verlor der Staat als Ordnung und zu gleicher Zeit der geschichtliche (allen wohlerkannten Mängeln zum Trotz in seinem Wollen religiös-sozial, also theologisch gedeutete) Sozialismus die Eignung (wenn schon nicht die Bestimmung), auf das Reich Gottes zugeführt (und in dessen Herrlichkeit vollendet) zu werden (oder wann wurden beide, Staat und Sozialismus, „entgöttert“ (195C)? Die Antwort muß lauten: Der Sache nach mit der Pred Nr 237 v 6.IX.1914 über das Kriegsgebet, nach eigenen Worten Barths mit der summarischen Feststellung in der Pred Nr 253 zum Jahresschluß 1914. Die Forts des Zitats aus dem Basler Vortrag von 15.XI.1915 über den Staat im Haupttext lautet darum: „Er (der Staat) braucht die gottlose Naturkraft und wird von ihr redlich wieder gebraucht in Krieg und Frieden, und es ist durchaus nicht abzusehen, wie es auf dem Boden des heute gangbaren und notwendigen Staatsbegriffs anders sein oder wie sich aus dem heutigen Staat jemals etwas prinzipiell anderes emporentwickeln sollte. Der Staat Friedrichs des Großen oder der Basler oder Aargauer Staat wird durch keine Liebesmühe zum Gottesstaat hinaufzuschrauben sein, so wenig wie aus einem Distelstrauch ein Feigenbaum werden kann.“ (188AB) Bereits diese Stelle über den Staat ist gegen Wernle gerichtet; s das vom Bearbeiter des Textes beigebrachte Zitat aus Wernles Schrift hier Anm 29 zu 189A. – Dies und derlei lautete in den beiden ersten, noch im Jahre 1911 in Safenwil gehaltenen Vorträgen anders. Damals sollte der Staatsgedanke des Philosophen Cohen auf das Reich Gottes zuführen, jede Reform des Staates im Sinne des Sozialismus ebendorthin. Damals galt: Jesus „wollte das Reich Gottes auf dieser Erde aufrichten, . . . er wollte die Menschen zu Genossen machen.“ (III 2,408A) Pred 232 v 2.VIII.1914 hatte sofort „steile Stufen“ anerkannt (Pred 1914, 406A); der Glaube an die Führung Gottes mußte sich sogleich auf dunkle Bahnen einstellen, die auch dem Freund im Knecht Gottes nicht einsichtig sind. (Pred 232.234 v 2. u 16.VIII.1914) Die Predigt zum Gedächtnis der Reformation 1914 (Nr 244) leugnete den „natürlichen Fortschritt“ zum Gottesreich und stellte fest, es sei das Wunder Gottes einer neuen Gesinnung dafür nötig (ebd 551BC); auf dem Weg zum Ergebnis am Jahresende liegen insgesamt die Predigten Nr 242 bis 245. Das Reich Gottes bleibt Ziel der Hoffnung, aber das Jahr 1914 endet mit der Erkenntnis: „Zerfahren ist uns aber überhaupt die Anschauung, als ob Gott wolle, *was wir Menschen wollen*, wir Menschen mit unseren guten Absichten und Bestrebungen, mit unseren Gemeinschaften, Vereinen und Parteien, mit unseren Staaten und Vaterländern“. (Pred 1914,646A; Nr 253 v 27.XII.; der natürliche Fortschritt geleugnet 645AB) Der Kriegsausbruch (und das allseitige Kriegsgebet) hat auch das Reich Gottes rein und erhaben werden lassen, den Weg dorthin weiter, schwieriger, mag die Affinität zur Idee des Sozialismus auf andere Art gewahrt bleiben.

<sup>91</sup> 188BC-189CD. „Grundsätzlich nicht anders wie mit der Ethik und dem Staat steht es mit dem Sozialismus. Ich bin selber Sozialdemokrat und rede in eigener Sache, gerade so wie ich auch von der Ethik und vom Staat in eigener Sache, als Beteiligter und als Mitwirkender geredet habe. Aber ich sehe die Dinge auch beim Sozialismus nicht anders.“ (188BC) – S vorige Anm; über einen Wandel in Barths theologischem, religiös-sozialem Urteil über den Sozialismus s zu dem wenig später gehaltenen Vortrag „Religion und Sozialismus“ (III 3,211ff) im vorigen Kapitel dieser Untersuchungen. Gäbe es nicht feste alte Bindungen, die sich als Affinitäten (unter der vermittelnden Formel von radikalem Christentum als neuem, revolutionärem, radikalem Sozialismus) festhalten ließen, welchen Bruch bedeutete – Begriff und Theorie nach – die gesteigerte Absolutheit Gottes für Barths Sozialismus! Und der Angriff auf Wernle und dieses Bekenntnis geschehen auf einen Atemzug. Wie verklärend und nur maßvoll kritisierend redete Barth drei Wochen später auf der sozialistischen Veranstaltung in Baden.

und so lebt der Sozialismus davon, daß er im „Kampf der Entrechteten gegen die Besitzenden“ „den Kampf der Selbstsucht gegen Selbstsucht“ setzt.<sup>92</sup> Damit steht Wernles Himmelsleiter zum Reich Gottes „auch hier auf der Grundlage einer von Gott gelösten Wirklichkeit. Und das hat der Krieg auch hier offenbar gemacht“.<sup>93</sup> – Die Aktionen zugunsten des Weltfriedens, die Ragaz nach Kriegsausbruch in die Wege zu leiten suchte, ließen Barth auch dem „Pazifismus“ einen kurzen Abschnitt widmen.<sup>94</sup>

Der erste Teil „Welt ist Welt“ schließt mit einem längeren Abschnitt über das Christentum.<sup>95</sup> „Bleibts hier auch dabei: Welt ist Welt, oder bricht hier eine neue Welt hervor auf den Trümmern der Welt der Naturkräfte? Die Antwort ist hier noch schwerer eindeutig zu geben als vorhin beim Sozialismus.“ „Tausende und Tausende unserer Zeitgenossen“, gesteht der Redner zu, mögen an der Front oder im Hinterland etwas an sie herantreten erlebt haben, das von der Welt mit ihrer „Wirklichkeit“ und ihren „Tatsachen“ verschieden war; „das war der erlösende Gott mit *seiner* Wirklichkeit und *seinen* Tatsachen.“<sup>96</sup> Dies geschah, wo „in den Kriegsländern oder bei uns Neutralen aufrichtig ein Unservater gebetet worden ist, und wäre es von einem Feldprediger; überall da, wo eine Seele in harter Arbeit und schweren Gedanken oder in Todesnot still geworden ist und das in sich hat reden lassen, was auch da ist in uns außer dem Selbsterhaltungstrieb in allen seinen Formen, außer der falschen Idealität der Moral, und mit diesem Anderen wortlose Zwiesprache gehalten hat.“<sup>97</sup> Solche „reale Gotteserkenntnis“ mögen vor allem Soldaten an der Front gemacht haben, als „realen Segen“ werden sie sie mitbringen, wenn sie heimkehren.<sup>98</sup> Dieser konzidierten „realen Gotteserkenntnis“ setzt Barth das Inhaltslose (er sagt „das Formale“) dessen entgegen, was „die Pfarrer und Theologieprofessoren und auch manche Feldbriefschreiber“ als „die Herrlichkeit des Schützengraben-Christentums“ rühmen: „daß der Christenglaube doch auch in Schützengräben leuchte und sich bewähre, ja da erst recht“ – „als ob es nun dabei bleiben könne“.<sup>99</sup> Mögen die Letztgenannten von „inneren

<sup>92</sup> 188Cf. Daß der Weg zur Freiheit von der Selbstsucht selber Freiheit heißen muß, „wagen kaum einige wenige sozialistisch-anarchistische Outsiders zu behaupten“. (188D) Am 7.XII.1914 ergänzt Barth in Küngoldingen zu „Gesinnungen pflegen und Persönlichkeiten erziehen“: „Selbst erlöst sein, bevor man erlösen will und kann!“ (92B.D) Ähnlich Zofingen 14.II.1915 (116B.D); Seon 25.IV:1915 (136B); vor den Genossen aus Buchs und Suhr am 12.VIII.1915 (154Bf) und vor allem die aus Kutter, Das Unmittelbare, notierten Sätze (156f); am 16.VIII.1915 vor dem Arbeiterverein Safenwil (163B.D). Den Klassenkampf lehnte Barth schon 1911 ab.

<sup>93</sup> 189A. Das Versagen der Sozialdemokratie geht auf deren Väter zurück, sie mußte nicht erst vom bürgerlichen Nationalismus übermannt werden. Nationales Eigeninteresse bestimmte wie die deutsche so die englische Arbeiterschaft. „Es ist kein Zufall, daß die Träger des Nationalsozialismus überall gerade die Gewerkschaften sind.“ (189CD u Anm 32)

<sup>94</sup> 190A-C; zu „Pazifismus“ vgl BwTh I 101CD v 12.XI.1915. Ragazens Pazifismus gehört unter den Titel „Ethik“, nicht unter den Titel „Reich Gottes“ mehr und ist den mahnenden Worten Wernles gleichgeordnet! „Und der Pazifismus? Ich gestehe vor allem, daß ich ihn wenig kenne, so selbstverständlich ich mich auch dieser Bewegung grundsätzlich anschließe; aber was ich davon kenne, macht mir den Eindruck, daß auch dieser Versuch, die Welt zu verbessern, nicht eigentlich etwas Neues, Anderes in unseren Lebenszusammenhang hineinbringt. Auch er kommt von der Ethik her mit starker Kritik und wohlwollenden Vorschlägen zur Güte an die Naturkraft heran und möchte an einem bestimmten Punkt reinen Tisch machen, den einen Hydrakopf des Krieges einmal abschlagen. Warum nicht?“ Dann zielt die Speerspitze statt auf Wernles Unfreund auf dessen Freund: „Nur müßte dann das erste Wort eines Pazifisten bei Kriegsausbruch ein anderes gewesen sein als die Frage Rades, auf welcher Seite denn nun wohl Recht, ultima ratio und gutes Gewissen sei, die selbstverständlich jeder Pazifist mit allen seinen weniger gut gesinnten Mitbürgern zugunsten seines Vaterlandes beantwortet hat.“

<sup>95</sup> 190C-193B

<sup>96</sup> 190Df

<sup>97</sup> 191A

<sup>98</sup> 191B. Vgl BwR 132ff (Juni 1915), am Ende der Briefe, die Rade mit Barth wechselte, und ob Kap XII: Den anonymen Artikel eines Frontsoldaten in der CW, von Barth als beachtliche Stimme eingeschätzt, hatte Rade ebendort mit einem solchen unter der Überschrift „Kein Moratorium des Christenglaubens“ beantwortet. Barth fährt an der ob im Haupttext zit Stelle fort: „Wir können da nur ehrfürchtig warten, und ich bin gerne bereit, aus ganzer Seele zu hoffen, daß wir gerade von den Heimkehrenden unendlich viel zu lernen und zu empfangen haben werden.“ (191BC)

<sup>99</sup> 191C

Erlebnissen“ sprechen, denen Ehrfurcht gebührt, so ist doch zu fragen, „ob nicht auch das Christentum vom Kriege einfach gebraucht wird, so gut wie die Ethik“. <sup>100</sup> Den ausgebreiteten reichsdeutschen Beispielen, Zitaten aus Gottfried Traubs „Eisernen Blättern“ und einer Weihnachtsandacht Naumanns, fügt Barth an, man werde „vor dem so beschriebenen Christentum die Frage: ja was soll nun das? nicht zurückhalten können“. <sup>101</sup> Barth weiß ferner von einer Äußerung Naumanns zu berichten, die Religion jeglicher Art, die dem Krieg diene, <sup>102</sup> willkommen hieß; derlei weckt aber den Zweifel, „ob nicht vieles, sehr vieles von dem oft gerühmten Kriegschristentum durchaus kein Durchbruch einer höheren Welt, sondern wiederum ein Himmelsleiterbau auf dem altbekannten Grunde bedeute“. <sup>103</sup> Es bestärkt den Redner in seinem Mißtrauen gegen Rades Programm für die deutsche Kirche nach dem Krieg; „nämlich: noch engerer Anschluß der Kirche an den Staatsgedanken und noch mehr ‚Ethisierung‘ der Kirche“. „Dann ist das Christentum dieser Kirchen, dann ist überhaupt der religiöse Ertrag des Krieges kein Neues, kein Anderes, keine Überwindung der Welt der Naturkraft. Dann bleibt es auch in Bezug auf das Christentum bei dem Sätzlein: Welt ist Welt.“ <sup>104</sup> – Der Staat ist nicht mehr Ordnung und Einrichtung göttlichen Willens und Wohlgefallens und darum bevorzugtes Mittel, ist vielmehr ganz menschliche Erfindung und Angelegenheit; <sup>105</sup> um die übermächtige Naturkraft zu überwinden, zeigt der Krieg, bedarf es einer anderen Macht als der von wohlgemeinter Ethik bis hinauf zum Ideal eines Gottes für dies und das, um die Kraft der Verpflichtung noch einmal zu steigern. <sup>106</sup> Mit dem ersten Teil seines Vortrags gedachte der Redner Paul Wernle in Verlegenheit zu setzen; er nahm in einem damit von Ragaz Abstand und räumte ein, daß er, der Redner, gleichfalls habe lernen müssen. Kirche und Christentum blieben hauptsächlich der Welt zugeschlagen: „Kein Neues, kein anderes, keine Überwindung der Welt der Naturkraft.“ –

<sup>100</sup> 192A. Forts: „Traubs ‚Eiserne Blätter‘ zB von den ‚betenden Eisenbahnzügen‘ bis zu seinem deutschen Kriegspalm: Danket Gott aus ganzer Seele etc. werden wenigstens bei uns schwerlich vielen einen andern Eindruck gemacht haben als den, daß hier die ‚Religion‘ vollständig unter die Botmäßigkeit der ganz rabiat gewordenen Naturkraft geraten ist. Oder wenn Naumann . . .“

<sup>101</sup> 192C

<sup>102</sup> Nach 192CD hat Barth (im April dieses Jahres 1915, gelegentlich der Hochzeit seines Bruders Peter mit einer Rade-Tochter in Marburg) Naumann „reden hören von der Religion, die der Staat jetzt einfach brauche, gleichgültig ob sie Katholizismus oder Heilsarmee heiße, und die türkische Religion sei jetzt die beste, wenn sie nur die Leute fest mache zum Sterben“. In Barths Nachruf auf Naumann 1919 heißt es: „Das neudeutsche Ideal hat in seinem *Lebenswerk* über die Erkenntnisse seiner Anfangszeit gesiegt. ‚Alle Religion ist uns jetzt recht‘, sagte er uns damals wörtlich, ‚heiße sie Heilsarmee oder Islam, wenn sie nur dazu taugt, uns den Krieg durchhalten zu helfen‘.“ (III 3,537A) Gut zehn Tage nach der Rückkehr von jener Reise nach Marburg im April wollte Barth vor dem Safenwiler Blaukreuzverein von seiner Reise nach Deutschland berichten; dafür hatte er sich zu „Naumann“ ua notiert: „*Religiöse Stellung*: Eigentlich franziskanisch – bin froh über patriotische Religion. Türkei! – man ‚braucht‘ sie – aber ich nicht!“ (III 3,143A)

<sup>103</sup> 192D. An Weihnachten 1914 machte jedenfalls auf beiden Seiten der Front zu weit gehender „Feindesliebe“ „die Welt in Form von Armeebefehlen“ „dem ins Kraut schießenden Christentum ein Ende“; „und das Christentum mußte es sich gefallen lassen“. (192Df)

<sup>104</sup> 193AB

<sup>105</sup> Barth denkt und redet in diesem Vortrag von dem in den Predigten 237.253 aus beschriebenen Auseinanderrücken von Gott und Welt her: „Ja, die Welt wird jetzt entgöttert.“ (195B). Allmacht und Allwirksamkeit bleiben davon unberührt, und Barth ist weit davon entfernt, um der Diastase willen von der ihm hochwichtigen Providenz abzurücken. Ein dritter Gesichtspunkt, der die Worte Barths bestimmen kann, ist das innerlichst auf Gott hin orientierte Streben; dieser dritte Gesichtspunkt muß vor allem für den religiös-sozialen Gedankenkreis gelten, den die Diastase nicht anficht. (Züricher Notiz v 29.IX.1914; III 3,155C) Das Bild Jesu (der Offenbarung Gottes in Jesus) ist es dann, auf welches das gereinigte Bild Gottes zuerst Einfluß hat (seit der Predigt zum ersten Advent 1914), und so auch sogleich im nächsten Teil des Vortrags.

<sup>106</sup> Der Redner wird auf den ersten Teil seines Vortrags sogleich noch einmal zurückkommen, nämlich am Ende des ersten Abschnitts im folgenden Teil. (195AB)

„Aber Gott ist Gott, und bei ihm und von ihm her gibt es ein Neues. Das scheint mir die andere Erkenntnis, die die Kriegszeit uns nahelegen will.“<sup>107</sup> „Gott als Gott“ bedeutet Ausschluß zum Zweck präziserer Bestimmung; der erste der nächsten Abschnitte schränkt gültige Erkenntnis Gottes auf Erkenntnis in Jesus ein; der zweite legt dar, wie Gott in Jesus sich als Gott zu erkennen gebe; Voraussetzung des dritten, der, die erste Hälfte dieses zweiten Teils beschließend, das der Welt offenbarte Neue kundtut. Daß Gott in und durch Jesus zu erkennen sei, war, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, ein Barth gewohnter und mit Wernle und Rade geteilter Gedanke, bis sein Verständnis in der Naumann-Kritik zum Schibboleth geworden war; die Differenz in dieser Allgemeinheit herauszuarbeiten, lag also nahe.<sup>108</sup> Auf den Wegen der Naumann-Kritik grenzt Barth im ersten Abschnitt das Gottesreich gegen das Inhaltslose und Relative, Halbe und Tote im Christentum ab; dem Christentum, das sich vom Kriege brauchen läßt, wovon er eben zu Ende des ersten kritischen Teils noch gesprochen: „Gott, so wie er im Leben und Wort Jesu zu erkennen ist. Alles andere, was sich daneben Gott nennt, ist nicht Gott.“<sup>109</sup> Der Redner, der nur von sich selber sprechen will, bescheidet sich: „Ich denke gar nicht daran, jemanden, dem es anders geht, der auch noch etwas anderes Gott heißt außer dem, was uns in Jesus und seinem Geist erkennbar ist, darum einen schlechten Christen zu nennen,<sup>110</sup> aber ich bin im Stillen der Überzeugung, daß er im Grunde auch von dem lebt, was er an Jesus hat, und nicht von dem, was ihm seine anderen Götter sind.“<sup>111</sup> Daß sie eigentlich von Jesus leben und nicht von anderem und weiterem darüber hinaus, soll wie vom Alten Testament ebenso von dem eben noch als Beispiel für den Mißbrauch des Christentums genannten Gottfried Traub gelten oder von Cromwell.<sup>112</sup> Der Bescheidung ungeachtet meint der Redner, daß die Kriegszeit dazu drängen müßte, mit Jesus „Ernst zu machen“, „ganz anders in dem und mit dem zu leben, von dem wir ja in Wirklichkeit leben, und mit den Göttern anderer Herkunft abzufahren“.<sup>113</sup> Die erste und fast namentliche Ablehnung erfährt dann Rade, und es half ihm nicht, daß er in seiner Antwort an Barth 1914 mit Berufung auf Jesus<sup>114</sup> gegen Gottlosigkeit und Heidentum sich verwahrt hatte. Durch den Gang der Dinge war sein Name nun einmal mit dem alten Kampf- und Sturmgott der Germanen verbunden. So war keiner als Rade besser geeignet, mit seinem lutherischen Deus absconditus als Kriegsgott für den von der wahren Religion abgekommenen gottlosen Verehrer der bloßen Naturkraft zu stehen. Den in Jesus nach dem Evangelium

<sup>107</sup> 193B. Der hier beginnende zweite Hauptteil des Vortrags gerät um vieler Punkte der Auseinandersetzung und reichlicher Polemik willen lang. Aus der Fülle der sich aufdrängenden Gesichtspunkte dürfte sich auch erklären, daß diese Handschrift durch eine große Zahl von Barth selbst gemachter Absätze auffällt.

<sup>108</sup> Die Anerkennung von „Eigengesetzlichkeit“ (III 3,51A) bedeutete für Barth, daß auch Naumann die moderne Welt Gott entzogen und einen eigenen Gott für sie (53A) sich gemacht hatte. Für seinen Vortrag über Naumann am 21. VII. 1914 hatte Barth sich notiert: „*Moralistisches Mißverständnis des Evangeliums*. Diskussion der ethischen Einzelforderungen oder des historischen ‚Geistes‘ Jesu – statt auf die von Jesus aufgeworfene Gottesfrage einzutreten.“ (58B) Und Naumann stand Barth inskünftig für den Evangelisch-sozialen Kongreß, für Luthertum (mit doppelter Wirklichkeit und zweierlei Gottesbegriff) und Deutschland. Vorgeworfener Historisierung und Moralisation stand bei Barth das gegenwärtig gültige (und verpflichtende) religiöse Erlebnis des transzendenten und zur Vollendung seiner Herrschaft treibenden Gottes gegenüber; durch das Evangelium von Jesus Christus stellt Gott den Menschen vor die Frage des Vertrauensgehorsams gegenüber seinem Reich, der einen Herrschaft über alle Dinge, beschrieben im Doppelgebot der Liebe als dem Gesetz des Reiches Gottes und lebendiger Religion.

<sup>109</sup> 193BC. Forts: „Ich kann das nur von mir sagen: wenn ich etwas anderes auch noch Gott heißen wollte, so weiß ich einfach nicht, was mein Glaube dann noch sollte.“

<sup>110</sup> Ragaz hatte Gottfried Traub in seiner Antwort auf dessen Offenen Brief im Oktober-Heft 1914 der NW S 445 vorgeworfen, „er habe den Geist Christi verleugnet und aufgehört, ein Christ zu sein“. (Zit nach Mamü II 204 Anm 32)

<sup>111</sup> 193D. „und seinem Geist“ bezieht die geschichtliche Christus-Perspektive (gegenüber dem Historischen) ausdrücklich ein.

<sup>112</sup> 193Df. „Auch die Propheten und Psalmsänger des AT lebten im Wesen von dem, worin sie mit Jesus verwandt waren, und nicht von dem andern Gottesglauben, der auch in ihnen war. Und ähnlich suche ich mir einen Cromwell oder einen Gottfried Traub oder andere Menschen, deren religiöses Leben mich fremdartig berührt, zu erklären.“

<sup>113</sup> 194A.

<sup>114</sup> BwR 111; Antwort Rades unter dem 5.IX.1914 auf den Brief Barths v 31.VIII.1914; beide Briefe abgedruckt in eben jenem Heft der NW v Okt 1914.

erkannten Gott gilt es in der Natur wiederzufinden, nicht umgekehrt. „Das geht doch nicht, daß wir ihn (Gott) auf die Länge mit beiderlei Augen ansehen, mit den Augen des Wotanverehrerers *und* mit den Augen des Jesusjüngers. Eines von beiden Bildern muß das Bild eines falschen Gottes sein.“<sup>115</sup> Nach dem Kriege zuschickenden Deus absconditus Rades trifft unvermittelt sogleich der nächste Satz den in Kriegszeiten durch Nöte und Aufgaben regierenden Staatsgott des Baslers Wernle: „Gewiß redet Gott mit uns z. B. auch durch die Aufgaben am Staat, die er uns ‚vor die Füße wirft‘.“<sup>116</sup> Aber auch hier gibt es zweierlei Augen und einen zweifachen Blickwinkel, die nicht miteinander bestehen können. „Einmal muß doch die Entdeckung in uns aufleuchten, daß es gilt Ernst zu machen und von dem zu leben, wovon wir im Grunde leben – und dann fallen eben die Nicht-Götter.“<sup>117</sup> Mit Beziehung auf das zweite Gebot reformierter Zählung (und damit für seine Person im Stillen auf seine Safenwiler Predigt zum Jahresschluß 1914 sich zurückbeziehend) resümiert der Redner: „Ich glaube, daß diese Zeit eine Zeit besonderer Bewegung von Gott her ist, darum, weil sie uns von den Bildern von allerlei Nicht-Göttern mit Macht zu dem einen realen Gott hindrängt.“<sup>118</sup>

Die Predigt Nr 237 über das Kriegsgebet vom 6. September 1914 hatte den Kriegs- und Siegesgöttern der heidnischen Völker und des Alten Testaments den Abschied gegeben, den wahren Gott und Schöpfer Himmels und der Erde in seinem Walten, die Absolutheit steigernd, über Sorge und Verantwortung für Erfolg und Mißerfolg im Krieg erhoben und auch für die Schweizer, den Krieg betreffend, allein die ersten Bitten des Vaterunsers zugelassen.<sup>119</sup> Mit der an das Urteil über Rade anschließenden theologischen Verurteilung Wernles ist die Naumann-Kritik, darauf macht Barth mit den folgenden Worten dieses Abschnitts selbst noch aufmerksam, durch Verallgemeinerung von ihrer Grundlage her einen Schritt weitergetrieben. Nach der am 18. Oktober 1914 gehaltenen Predigt 242 ist der Krieg der europäischen Großmächte Durchbruch der Naturkraft, in dem das Böse sich des Guten bedient. Nach der Predigt zum Jahresende 1914 ist der Staat, der Staat überhaupt, nicht allein ein kriegführender, nicht mehr göttliche Ordnung zum Guten hin. Über Erfolg und Mißerfolg in etwas Bösem wie Krieg ist Gott, der Schöpfer, der Vater im Himmel, erhaben; es würde sein Bild verdunkeln, die Wege seiner Fürsorge mögen anders sein, sind eine Frage anderer Art.<sup>120</sup> Das Kriegsgebet gilt im modernen christlichen Europa nicht anders als vor Jahrhunderten nationalen Nicht-Göttern. Damit stellen überhaupt Probleme und Nöte der Kriegszeit nicht mehr vor Fragen und Aufgaben, in deren Lösung man sich mit dem Staate auf dem Wege zum Reiche Gottes befände, wie Wernle laut seiner neuesten Schriften immer noch annimmt. Sein Staats- und Vaterlandsgott, dem er zu verpflichten sucht, ist nach Lage der Dinge zwar kein Kriegsgott, aber eine der Naturgewalt des Krieges gegenüber machtlose ethische Idee, das Bild eines Nicht-Gottes, der um

<sup>115</sup> 194B. Auf Grund der Naumann-Kritik war Rade nach Kriegsausbruch in dem Brief v 31.VIII.1914 von Barth als „das Deutsch-Religiöse“ (BwR 96C/OffBr 1909ff,27C) alttestamentlich-heidnische Volks- und Kriegs-Religiosität unterstellt worden. Im Brief an Thurneysen v 4.IX.1914 sprach Barth von „germanischer Kampfreigion“ (BwTh I 10AB), in der Predigt zwei Tage später hieß es „dieser alte Sturmgott Wotan der heidnischen Germanen“ (Pred 1914, 460A; vgl KU 127ff u Anm 58ff). Nach Ragazens Traub-Artikel im Oktoberheft 1914 der NW schrieb Barth unter dem 4.XI.1914 an Wilhelm Herrmann mit Bezug auf Rade von einem „Wotan-Erlebnis“. (BwR 115B) Hier, an dieser Stelle im Basler Vortrag v 15.XI.1915, wird die Rade unterstellte germanische Religion als Naturreligion abgelehnt: „Gewiß redet Gott zB auch durch die Natur mit uns. Aber es macht einen Unterschied aus, ob wir Gott in der Naturkraft erkennen, so wie ihn ein alter Germane darin zu erkennen glaubte, oder ob wir ihn in der Natur wiederfinden, nachdem wir im Evangelium gemerkt haben, wer und was er eigentlich ist.“ (194B davor)

<sup>116</sup> 194C. Die letzten vier Worte nach 194 Anm 40 wohl Anspielung auf eine Stelle in Paul Wernles Antimilitarismus-Schrift. – Forts: „Aber es ist zweierlei, ob wir den Staat nun ansehen mit den Augen des römischen Imperators oder sagen wir mit den Augen eines altschwyzerischen Landammanns oder aber mit den Augen, mit denen uns Jesus diese Dinge anzuschauen gelehrt hat. Eines muß dann mit der Zeit weichen. Auf die Länge wird man nicht den Gott des Imperators oder Landammanns und den Gott Jesu nebeneinander anrufen können.“

<sup>117</sup> 194CD

<sup>118</sup> 194Df; vgl Pred 1914,645A.

<sup>119</sup> Pred 1914, 467C. „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“ (460B ebd)

<sup>120</sup> Pred 1914, 465AB

der Macht der Idee willen ersonnen wurde. Von den Hörern in Basel konnte niemand wissen, warum der Vortragende auf das Bilderverbot des reformierten Dekalogs angespielt hatte. Zu dieser, weit über Rade und Wernle hinausgreifenden Begründung fährt Barth mit Bezug auf den vorhergehenden ersten Teil des Vortrags fort: „Ich wollte vorhin zeigen, wie uns durch die Erfahrungen des Krieges eine Reihe von Idealen nicht zerstört, aber entwertet werden, dadurch daß sie sich jetzt als bloß relativ und formal herausgestellt haben. Was soll uns der Gott, der uns einst als die höchste Idee der Ethik vorgestellt worden ist?“<sup>121</sup>

Ein Interesse für die Kantische Ethik gehört in Anfänge des selbständigen Denkens des Theologen Karl Barth<sup>122</sup>, und noch im Genfer Konfirmandenkurs 1910/11 gibt er Kantische Gedanken weiter.<sup>123</sup> Im Basler Vortrag von 15. November 1915 redet Barth nun, als sei ihm durch den Anstoß am Kriegsgebet der europäischen Völker, der zur Predigt 237 führte, die auf den Kantischen Anfängen und Grundlagen seines Reich-Gottes-Begriffs beruhende Verflochtenheit seiner Vorstellung von Gott mit einer durchaus nicht so menschheitlich-brüderlich (wie bisher gedacht), menscheitsweit wie menscheitsnah behaupteten Ethik bewußt geworden und habe zu einer Desillusionierung Feuerbachischer<sup>124</sup> Art geführt; Feuerbachs soll darum auch Wernle eingedenk sein, wenn er auf seinen Staatsgott verpflichtet. In seiner reflektierten Schweizer Neutralität (und philosophischen Theologie des einen klaren Willens Gottes) sieht Barth sich vor die Gottesfrage gestellt, und er meinte, die Einheit Gottes und seines einen Reiches nicht anders wahren zu können, als dadurch, daß er das Bild Gottes von den darin entdeckten Spuren des Relativen reinigte, indem er, die Absolutheit Gottes steigernd, ihn auch darüber erhob. „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“<sup>125</sup> lautete der Vorsatz in jener Predigt über das Gebet der christlichen Völker gegeneinander. Mit dem Hosea-Zitat legt Barth in Basel Paul Wernle, der doch gleichfalls Schweizer ist, die Lehre nahe, die er selber im September mit Predigt 237 aus dem Kriegsgebet gezogen. „Ephraim, was sollen mir weiter die Götzen? Ja, die Welt wird jetzt entgöttert und erweist sich als das, was sie ist, als Welt. Dafür erweist sich Gott umso kräftiger als Gott.“<sup>126</sup>

Von göttlicher Kraft und Wirklichkeit, der Wirklichkeit sogar einer neuen Welt, ist allein der Gott, den Jesus auf die Erde brachte, fährt der nächste Abschnitt<sup>127</sup> und Absatz fort. „Jesus war kein Philosoph, kein Ethiker, kein staatsbürgerlicher Erzieher, kein Sozialist oder Pazifist, Gott sei Dank auch kein Kirchenmann.“<sup>128</sup> Der Redner mag den Satz aus dem vorigen Abschnitt für diesen, der Disposition nach wichtigen aber schwer zu füllenden und darum dürftigen Absatz sich für diesen aufgespart haben, um ein paar anschauliche Worte mehr übrig zu haben. Denn, offenbart in Jesus Gott sich als Gott, so bleibt allein, Negationen aneinanderzureihen. Spricht Jesus vom Vater im Himmel, so weist er auf die allumfassende Wirklichkeit hin, aus der die

<sup>121</sup> 195A. Forts: „Oder der sog. Gott unserer Väter, der Schutzpatron von Morgarten und Sempach und die ausländischen Götter seinesgleichen? Oder der Gott des proletarischen Klassenkampfes, an den wir eine Zeitlang doch geglaubt haben? Oder der milde Gott der Pazifisten? Oder der Kirchen- und Christentumsgott, wie er uns von denen, die am meisten von ihm reden und schreiben, gezeichnet wird, schlimmer als der römische Janus, mit Gesichtern nach allen Seiten? Was sollen uns alle diese Götter, nachdem wir gesehen haben, wie sie alle ‚feldgrau‘ geworden sind?“

<sup>122</sup> Busch 46Df

<sup>123</sup> § 7f

<sup>124</sup> S das Register zu GA III 2 unter dem Namen.

<sup>125</sup> Pred 1914,460B (Nr 237). Die unmittelbare Folge war die am folgenden Sonntag, dem 13. September, gehaltene Bettagspredigt vor dem Betttag (Nr 238; Pred 1914,468ff), die mit Jesus den Standpunkt Gottes bezog und auf die Welt hinuntersah. Aber es muß bei dem derzeitigen Zustand der Welt nicht bleiben, lautete die Auskunft; wir müssen nur wollen, was der erhabene Gott immer schon will: „Es wird anders werden, wenn wir wollen werden, was Gott will. Was Gott will, ist uns im Evangelium deutlich genug gesagt, im Evangelium Jesu nämlich, im reinen, lauterem Evangelium des NT, nicht in dem verwässerten, getrübbten weltlichen Ding, das die verschiedenen Kirchen daraus gemacht haben.“ (ebd 480C) Die Ende September 1914 in Zürich auch für den Religiösen Sozialismus gefundene (III 3,155C) und in der folgenden Zeit vertretene Lösung lautete auf revolutionäre innerliche Radikalität.

<sup>126</sup> 195B. Hosea 14,9 in der Luther-Übersetzung bis zur Revision von 1964.

<sup>127</sup> 195BC-196A

<sup>128</sup> 196A; vgl 132f.

Welt herausgefallen ist.<sup>129</sup> Der Redner Barth lehnt nur knapp an Kutter sich an, wenn er den über die Welt Erhabenen beschreiben müßte<sup>130</sup>: „Gottes Leben ist das ursprüngliche Leben, in dem wir eigentlich unsere Heimat haben. Wollen wir etwas von Gott sagen, so wird ‚Unser Vater im Himmel‘: Unser Schöpfer und Ursprung in der andern für uns ganz neuen Welt! das einzige Positive sein, das wir sagen können.“<sup>131</sup> Und von dem unvergleichlichen Jesus gilt: „Er hat nur Gott als Gott erkannt und gezeigt. Er orientierte sich in der Welt nicht von der Welt aus, um schließlich auch wieder ein Stück Welt zu erzeugen. Sondern er orientierte sich an Gott von Gott aus, und mit der neuen Orientierung brach eine neue Welt, die ursprüngliche Gotteswelt an in seinem Leben und in dem Leben, das von ihm ausging.“<sup>132</sup>

Hat der zweite Abschnitt dieses zweiten Teils im Vortrag Gott als die Quelle eines Neuen in Jesus vorgestellt, so legt der dritte<sup>133</sup> dies Neue als dem Alten überlegene Entgegensetzung dar. „Diese neue Welt war das Gottesreich, gegenwärtig in ihm selber und in seinen Jüngern, aber durchaus nicht nur in den Seelen, sondern in Worten und Taten, die die alte Weltordnung deutlich und offenkundig durchbrachen. Das Gottesreich, wie es Jesus verkündigt hat, war niemals das Endziel der natürlichen Weltentwicklung, sondern der Wiederaanbruch der Geltung Gottes.“<sup>134</sup> Mit „Geltung Gottes“ setzt der Redner das Gottesreich von der Welt ab und ihr entgegen und holt es zugleich aus eschatologisch-apokalyptisch ferner Zukunft in die Gegenwart.<sup>135</sup> Als Fremdlinge sollten die Jünger in dieser vorläufigen Welt weiterleben, weder äußerlich noch innerlich ihr sich anpassend, „sondern Wachende und Betende – Leute, die in Bereitschaft stehen und warten – sollten sie sein, warten mit ganzer innerer Spannung und Konzentration auf die Fortsetzung . . . und Vollendung des Gottesreichs.“<sup>136</sup> „In den Fragen und Nöten und Aufgaben der Gegenwart“, denen die Sorge Wernles gilt, wird Gott einen solchen Menschen nicht verlassen; „von Gott her und wo Gott gilt, finden sich die Wege durchs Lebens schon jetzt.“<sup>137</sup> Es wird ohnehin nur zu oft beim Alten bleiben: „Der Jünger Jesu ist hundertfach verflochten in die Sünde und Strafe der Welt, in die alte Gerechtigkeit und ihre hoffnungslosen Konflikte; er kann und darf an hundert Stellen nicht anders denken, reden und handeln, als die Welt tut; er hat allen Anlaß zu beten: Vergib *uns unsre* Schulden!“<sup>138</sup> Der Redner, Barth, hat gelernt, was Wernle noch nicht weiß: „*Aber eben*: diese Verflochtenheit in die Gesetze der gegenwärtigen Welt ist ihm (dem Jünger Jesu) *nicht* eine göttliche Notwendigkeit, sondern eine Schuld, eine Gefangenschaft.“<sup>139</sup> Und fragen Leute wie Wernle: Wie denn und wie bald? So

<sup>129</sup> „Der ‚Vater im Himmel‘, auf den er uns hinweist, ist keine Idealität, die von ihrem Gegensatz lebt, keine formale, unreale Größe, die schließlich auch wieder in die Welt hineingehört, keine Idee der Gerechtigkeit oder der Liebe, im Wetteifer mit den Ideen der Ethik, sondern die Wirklichkeit, aus der unsere ganze Welt herausgefallen ist.“ (195C)

<sup>130</sup> Zwischen Kant und Schelling vermittelt Lotze, beiden bekannt.

<sup>131</sup> 195D. Wäre von Gott nur in Negationen zu reden, „in Jesus haben wir die große Position des Schöpferischen, Wirklichen, Neuen gegenüber unserem ganzen Lebenszusammenhang.“ (195Df) Aber auch Jesus ist nicht durch einen besonderen menschlichen Beruf, er ist nur durch Negationen der Welt ohne Gott zu beschreiben: „Jesus war kein Philosoph, kein Ethiker usw.“ (196A)

<sup>132</sup> 196A. Dies Leben zeichnete seine Jünger (196B) und noch die Apostel aus und ist sein Geist. (193D)

<sup>133</sup> 196B-197D

<sup>134</sup> 196B (gegen Wernle). Vgl Zofingen, April 1915: „Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“ (114AB)

<sup>135</sup> Vgl 183B.C.184D. Nachdrückliche, Barth selber recht neue, gegen Wernle gerichtete polemische Abwehr folgte: „Und niemals hat Jesus die Welt und ihre relativen Pflichten, Tugenden und Güter als Vorstufen zum Gottesreich betrachtet. Sondern diese Welt samt dem Kaiser, dem auch der Jünger gibt, was des Kaisers ist, steht zum Gottesreich als die Sphäre oder Weltzeit, die zum Vergehen, zum radikalen Verwandeltwerden bestimmt ist.“ (196BC. Letzteres wiederum alte Erkenntnis)

<sup>136</sup> 196CD

<sup>137</sup> 196D. Die „Fragen und Nöte und Aufgaben der Gegenwart“ weisen wieder auf Wernle hin und weisen ihn ab.

<sup>138</sup> 197A. Forts: „Er muß diese Schuld der alten Welt selber in einem unruhigen zerrissenen Gewissen tragen.“

<sup>139</sup> 197B. Forts: „(eine Gefangenschaft,) etwas, was ihn und seine Brüder noch von Gott trennt und was von Gott her fallen muß. Auf welche Weise und wie bald? das ist nicht die Frage, auf die es ankommt. Aber von Gott her *muß* sie fallen, Gott *will* vergeben, Gott *will* uns vom Bösen erlösen, Gott *will*, daß sein Wille geschehe auf Erden wie im

fragen sie in der Weise, wie die Welt sich die Dinge allein vorstellen kann, und haben den Willen Gottes noch nicht begriffen. Von diesem her gilt: „Nach ihr (der anderen, göttlichen Gerechtigkeit) sich ausstrecken in der Hoffnung; sich ausstrecken nach dem, was bei Gott, von Gott aus gilt; fest und immer fester werden im Ernstnehmen der Welt Gottes, das ist das Wesen des Jüngers Jesu. Er steht fest in der Gegenwart und lebt doch ganz in der Hoffnung; er lebt von dem, was von Gott her gilt und weiß: von Gott her ‚wird euch solches alles hinzugetan werden‘.“<sup>140</sup> – Der letzte Abschnitt, der ganze mittlere Teil des Vortrags ist wie zu Wernle hin gesprochen; ja, Barth spricht von Beginn an wie im Disput mit Paul Wernle, mit dem Basler Deutschschweizer sich auseinandersetzt bis hin zur nun folgenden offenen Polemik.

„Solches alles – nämlich alles das usw.“<sup>141</sup> Die (ohne Absatz) so eng angeschlossene Fortsetzung zum Abschluß der ersten Hälfte dieses mittleren Teils des Vortrags überrascht. Gegen „Welt ist Welt“ wollte Barth setzen: „Aber Gott ist Gott.“ Und er plante drei Schritte; der erste sollte sein: Gott ist nur in Jesus zu erkennen, nirgends sonst. Der zweite: In Jesus ist Gott als Gott zu erkennen, als der Ursprung und das Neue. Der dritte: Die neue, die alte durchbrechende Welt ist das Gottesreich, gegenwärtig, lebendig in Jesus und seinen Jüngern, die in gespannter Hoffnung leben. Dieser dreigliedrige Vorsatz ist mit dem letzten Zitat erfüllt. Daß der Jünger in die alte Welt verflochten ist, indem er seiner Hoffnung lebt und dem, was von Gott her gilt, ist dabei breit genug ausgeführt. Die nächste Frage wäre, wie die neue Orientierung im tätigen Leben des Jüngers Ausdruck findet, ob sie überhaupt sich auswirken kann, eine höchst schwierige und eigentlich eine neue Frage – die Frage des dritten Teils.<sup>142</sup> Nun gehören aber, durch jenen engen Anschluß außer Frage gestellt, zur dreigliederten ersten Hälfte des zweiten, mittleren Teils noch einige weitere Sätze, ehe als gleichsam zweite Hälfte des langen mittleren Teils (der Beginn von Barth durch Absatz markiert) mit Gegenüberstellungen, Entgegensetzungen und ausführlicher Polemik gegen Paul Wernle und Seinesgleichen dieser mittlere Teil mit einem eigenen Beschluß in Gestalt einer Aufforderung, zwischen Ernst und Unernst, Glaube und Unglaube, neuer und alter Weltordnung zu wählen, förmlich endet. Die fraglichen Sätze am Ende der ersten Hälfte des mittleren Teils leiten also allein nach ihrer Stellung von der ersten darlegenden Hälfte zur zweiten Wernle-kritischen über, sind ein sehr kräftiges, zu dick geratenes Fragezeichen, das auf die Fortsetzung hinleitet. Sie irritieren, weil die Darlegung so unversehens in ein in anderem Ton gehaltenes, selbst herabsetzendes Spottes sich bedienendes Stück bereits der polemischen Auseinandersetzung über das Dargelegte übergeht. Diesem Gegenstand, der Auseinandersetzung mit Paul Wernle darüber, ob die alte oder die neue Weltordnung gelte, ist aber, wie gesagt, eigentlich erst die folgende, andere Hälfte dieses mittleren Teils gewidmet.

Die zweite, polemische Hälfte des mittleren Teils läßt sich, auch ohne Absätze Barths, doch in vier Abschnitte oder Punkte aufgliedern, davon der erste wieder in vier Unterpunkte. Zu dem Merkwürdigen, das aus Basel in diesem Kriegsjahr 1915 verlautete, gehört nach dem Redner eine vierfache Mißdeutung des Neuen Testaments und seines Evangeliums, Mißverständnis wohl eines Historikers, das alles auf den Kopf stellt. „Aus der Ankündigung des Neuen, Ursprünglichen von Gott her in der Bergpredigt, in der doch wahrhaftig fast jeder Satz nicht eine Verbesserung, sondern ein prinzipieller Durchbruch unserer Weltordnung ist, aus dieser Ankündigung, die einen ganzen Kosmos in seinen Grundfesten erschüttert, wird eine sanfte

---

Himmel. Von Gott her besteht die Notwendigkeit jener Verflochtenheit und Gefangenschaft *nicht*, von Gott her gibt es eine *andere* Gerechtigkeit als jene alte.“ (bis 197C)

<sup>140</sup> 197C

<sup>141</sup> „Solches alles – nämlich alles das, was man uns jetzt mit aller Gewalt in den Mittelpunkt des Glaubens rücken will, die Antwort auf alle die Fragen, Nöte, Konflikte, Aufgaben, auf die sozialen und politischen Probleme der Gegenwart; während das Gottesreich wiederum mit aller Gewalt aus der frohen Realität, als die es uns im NT entgegentritt, zu einem dürftigen Nebel in am Ende der Weltentwicklung verwandelt und als eine Art Dessert für religiöse Feinschmecker an den fernen Rand hinausgeschoben wird, . . .“ (197D)

<sup>142</sup> 205A

Anweisung zu einem Gott etwas wohlgefälligeren Leben in der Bruderliebe innerhalb unserer Weltordnung.<sup>143</sup> Dazu schickt sich als ergänzendes Gegenstück seltsam die zweite Basler Merkwürdigkeit: „Aus dem himmlischen Jerusalem, das sich nach dem Wort und Sinn des ganzen Neuen Testaments auf die Erde herniedersenkt als die Neuordnung aller Verhältnisse von Gott her, ist hier (in der zweiten der merkwürdigen Behauptungen) umgekehrt der Aufbau des höhern innerlichen und wahrhaft göttlichen Lebens auf der Grundlage des Rechts, des Staates, der jetzigen bürgerlichen und nationalen Gemeinschaft geworden“<sup>144</sup>, also wieder innerhalb der bestehenden Weltordnung. Aus den drei ersten Bitten des Vaterunsers zum dritten, einem Gebet, „aus dem doch wahrhaftig die ganze Kraft des *Glaubens* spricht, des Glaubens an die Wahrheit und den Sieg *des* Gottes, der anders ist als die Welt, – aus diesem Gebet wird der mit naumannscher Begeisterung vorgetragene Gedanke, daß es zweierlei Gotteswillen gebe, nämlich den reinen Liebes- und Friedenswillen Gottes, der in den höhern Partien des Evangeliums zum Ausdruck und in der feineren Moral feinerer Christen, hauptsächlich aber in der als Leben nach dem Tode verstandenen ‚stillen Ewigkeit‘ zu Ehren komme. Daneben aber – und hier setzt nun merkwürdigerweise eine geradezu religiöse Leidenschaft ein – gebe es da einen härteren gröberen Gotteswillen, einen deus absconditus, der aus der Weltwirklichkeit und ihren Notwendigkeiten erkennbar sei, und nun wird der Respekt vor diesem härteren gröberen Gotteswillen und das entsprechende moralische Verhalten zum eigentlichen Kennzeichen des Christen.“<sup>145</sup> – Als vierte Merkwürdigkeit unter dem 1915 aus Basel in die Welt Gedruckenen nennt Barth die Vertauschung des nach der Offenbarung und dem Evangelium des ganzen Neuen Testaments Wichtigen und Entscheidenden durch jenes Basler moderne Christentum: Vorläufige Notwendigkeiten halten unser Herz in einem moralischen Leben fest, in dem die Gotteserkenntnis und „das Warten und Sich-Bereiten auf die volle Wirklichkeit Gottes“ zu kurz kommen.<sup>146</sup>

„Gott ist Gott“ – an das umstürzend Neue des Gottesreichs knüpft Barth die offene Abrechnung mit Wernle und beginnt diese mit dessen dem wahren Evangelium widersprechender, rückwärtsgewandter Anpassung an die Welt in Verkehrung göttlicher Gegebenheiten. Ein nächster Abschnitt der Polemik hebt die befremdliche Schärfe des Evangeliums als dessen Vorteil gegenüber den allzuvertrauten leidigen Weltnotwendigkeiten hervor, ja als heilsame göttliche Notwendigkeit: „Nein, da freue ich mich nun einfach darüber, daß ich im Neuen Testament eine ganze Welt aufgehen und leuchten sehe, die gerade eine total andere Welt ist als die Welt der berühmten ‚harten Tatsachen‘, die ich ja in mir und um mich herum im Krieg und Frieden deutlich genug sehe und an die ich wahrhaftig auch genug gebunden bin auf Schritt und Tritt. Da freue ich mich, wenn mir in der Bergpredigt ein Leben begegnet, mit dem ich zunächst weder für mich persönlich noch für die kleine und große Welt-

<sup>143</sup> 198BC. Eine „solide Weltmoral“ muß diese Quäkermoral der Bergpredigt, die „so in der wirklichen Welt nicht allein bestehen kann“, einrahmen und einpanzern. (198AB)

<sup>144</sup> 198Cf

<sup>145</sup> 199A-C. Zu dem „mit naumannscher Begeisterung“ vorgetragenen Gedanken, „daß es zweierlei Gotteswillen gebe“ vgl. „doppelte Wirklichkeit“ (III 3,58B) im Naumann-Vortrag vom 21.VII.1914 und überhaupt die Charakteristik Naumanns dort. Zu dem aus der Weltwirklichkeit zu erkennenden (härteren) Gotteswillen vgl. Barth an Rade am 31.VIII.1914 (BwR 97CD / OffBr 1909ff,29Cf); zu deus absconditus Rades Antwort unter dem 5.IX.1914 (BwR 111AB). Die Frage des härteren Gotteswillens wird 202Df (vierter Abschnitt oder Punkt vom wahren alten Christentum) noch einmal aufgenommen.

<sup>146</sup> 199C-201A. „Geht durch das ganze NT hindurch das Warten und Sich-Bereiten auf die volle Wirklichkeit Gottes“ auf verschiedene Weise, „aber immer ein grundsätzliches Hinausschauen über die Tatsachen dieses Äons, ein Hinausschauen, bei dem das moralische Leben in dieser vorläufigen Welt wahrhaftig nicht zu kurz kommt, – so verlangt dieses moderne Christentum von uns, daß wir uns mit beiden Füßen auf den Boden der harten Tatsachen stellen, daß wir jetzt als Christen unser ganzes Herz vor allem bei den Notwendigkeiten der schweizerischen Grenzbesetzung und womöglich auch noch bei der Sympathie für den deutschen Nachbarn haben müßten; daß uns mit einem Wort uns jetzt alles das wichtig und entscheidend sein müsse, was im NT grundsätzlich nicht wichtig ist; während umgekehrt das Entscheidende im NT: seine Gotteserkenntnis und Hoffnung uns nur in Formen einer dürftigen Privatmoral und einer ebenso dürftigen Zukunftsträumerei erlaubt sein soll.“ Vgl. 197D.

und Sozialpolitik etwas anzufangen weiß. Da freue ich mich, wenn mir im Leben und Sterben Jesu Gott entgegentritt in einer Art, die mir unmißverständlich deutlich zeigt, daß Gott etwas von Grund aus anderes ist als alles andere, was mir sonst als wahr und richtig vorkommt.<sup>147</sup> Muß Gott denn für die Moral brauchbar sein, ethische Idee? „Wer heißt uns denn, an Gott sofort wieder heranzutreten mit der Frage: ja was soll denn und kann denn nun gemacht werden?“<sup>148</sup> Statt eines solchen „anspruchsvollen Auftretens Gott gegenüber“ steht ein anderes dem Menschen besser an. Läßt sich „gar nicht denken, Gott gegenüber einfach einmal in tiefster Freude und Scham stille werden und gar nichts, rein gar nichts mit ihm anzufangen wissen, als daß unser Gewissen tief beunruhigt und unser Herz von einer großen Sehnsucht nach ihm erfüllt wird?“<sup>149</sup> „Die Art, wie im Neuen Testament Gott als Gott an uns herangebracht wird, am stärksten in der Bergpredigt und im Kreuze Christi, stellt uns vor eine im Grunde einfache Frage. Es handelt sich darum, ob der Gotteswille, der sich da vor uns auftut, uns so in Anspruch nimmt, uns einen so bezwingenden Eindruck macht, daß wir erkennen und bekennen müssen: dieser Gott *ist* Gott.<sup>150</sup> Dann gilt das ein für alle Mal, dann ist alles, was uns sonst im Leben auch noch als groß und wahr und stark erscheinen mag, eben *nicht* Gott; – so sehr es uns ängstigen und drücken mag, es kann uns von Gott nicht scheiden;<sup>151</sup> – so wichtig es uns sein mag, es hat nur sekundäre Wichtigkeit neben Gott; – so stark es uns beanspruchen mag, es kann unser Innerstes nicht in Beschlag nehmen, denn über das ist bereits verfügt. Dann gibt es außer Gott keinen ‚härteren, gröberen Gotteswillen‘, keinen deus absconditus, sondern nur die *Welt*, die Gott noch nicht oder nicht mehr kennt, die vorläufige Welt, . . . , über die hinweg wir doch ganz getrost auf Gott hinblicken, weil wir wissen: sie vergeht und Gottes Reich kommt.“<sup>152</sup> So erleichtert die wohlthuende Andersheit Gottes, folgt man dem wohlverstandenen, ursprünglichen Sinn des Neuen Testaments, die Sorgenlast der ethischen Fragen, die moderne Christen wie Wernle und Seinesgleichen bedrückt.

Aber, so wechselt der Vorträger zu einer nächsten Basler Merkwürdigkeit, „die gleichen Leute, die heute dem Glauben absolut das Götzenbild jenes ‚gröberen, härteren Gotteswillens‘ und alles dessen, was dazu gehört, zur Verehrung aufdrängen wollen, erheben andererseits den Anspruch, die einzig echten Vertreter des sog. alten Christentums eines Luther und Paul Gerhardt mit seinem kindlichen Gottvertrauen und seiner treuen Pflichterfüllung mitten in der dunklen Welt zu sein.“<sup>153</sup> Den Redner indes dünkt, daß jene alten Christen „Gott unbedingt ernst und dafür die Wirklichkeit, an die sie von Gott aus herantraten, nicht mehr so ernst nahmen, während unser Talmi-Altes Christentum im Geiste Naumanns mit der ehernen Wirklichkeit anfängt und schließlich von Gott nur noch wenig unsicher zu sagen weiß.“ Der Geist, in dem Paul Gerhardt vom Leben in der Welt als „fremdem Zelt“ sang, „ist doch wohl ein radikal anderer Geist als der

---

<sup>147</sup> 201AB

<sup>148</sup> 201C; vgl BwTh I 69f. Forts: „Ist es Gott gegenüber so wichtig, daß vor allen Dingen wieder etwas gemacht werden kann? Wer heißt uns denn, von Gott erwarten, daß er uns sofort auf alle möglichen verzwickten Fragen unserer verzwickten Welt, zB auf die Frage: Militärdienst oder nicht? Eine Ja- oder Nein-Antwort, und zwar noch eine solche aus vollem, freudigem Herzen auf die Lippen legen und ein ruhiges Gewissen zum sanften Schlummerkissen obendrein geben müsse?“

<sup>149</sup> 201Df. Forts: „Warum eilen wir über diesen fruchtbarsten Augenblick in unserem Verhältnis zu ihm so schnell hinweg; weil es uns so entsetzlich pressiert, als Christen doch ja auch in ein durchaus positives oder vielleicht auch negativ-kritisches Verhältnis zu Staat, Recht, Kirche und allen möglichen schönen und unschönen Dingen zu kommen?“ An der Frage, ob wir zu Gott in ein positives oder negatives Verhältnis treten wollen, ist mehr gelegen. Vgl BwTh I 79B (Pratteln).70AB.

<sup>150</sup> Beschreibung des religiösen Erlebnisses.

<sup>151</sup> Vgl Röm 8,38f. Barth wird alsbald mit Röm 8 als religiösem Erlebnis des Paulus (203D) gegen „eine in sich gespaltene Gotteserkenntnis“ argumentieren.

<sup>152</sup> 202B-D. In der Lücke des Zitats: „(die vorläufige Welt,) die wir uns nach der kräftigen Anschauungsweise des NT als bevölkert und beherrscht von den Dämonen, Mächten und Gewalten denken mögen und zu deren Charakterisierung wir auch ganz getrost den Teufel wieder beim Namen nennen wollen, dessen man sich allzu lange in ganz unnötiger Prüderie geschämt hat, die Welt, (über die hinweg)“

<sup>153</sup> 202Df

Geist, aus dem heraus etwa die ‚Christliche Welt‘ jahraus jahrein ihre ethischen und kirchlichen Probleme und Problemelein wälzt.“<sup>154</sup> „Das kindliche Gottvertrauen des wirklichen alten Christentums ruhte fest auf dem Grunde Römer acht: Erkenntnis Gottes im Geiste Christi; Klarheit, daß Gott Gott ist und Welt Welt, Hoffnung auf Gottes unbedingten Sieg.“ So durfte jenes alte Christentum mit Recht singen: Befiehl du deine Wege. „Was das auf dem Grunde einer in sich gespaltenen Gotteserkenntnis für einen Sinn haben soll, kann ich wieder nicht einsehen.“<sup>155</sup>

Die zweite, der Polemik gewidmete Hälfte des mittleren Teils (zu „Gott ist Gott“) endet mit einem fünften Abschnitt oder Punkt, der mit Josua vor die Entscheidung stellt und einem eigenen Beschluß dieses Teils gleichkommt. – Der Gotteswille des Neuen Testaments könnte freilich einen geringeren Eindruck machen, als eben vorausgesetzt, „die Stimme der sog. ‚Wirklichkeit‘ einfach stärker“ sein, sodaß sie „uns ihren Gott als Gott aufzwingt“.<sup>156</sup> „Das ist auch eine mögliche Entscheidung.“<sup>157</sup> Dann ist „ein Christentum, das sich von der Wirklichkeit brauchen läßt“, auch eine Möglichkeit. – „Erwählet euch heute, wem ihr dienen wollet!“<sup>158</sup>

„Liebe Herren, was soll ich tun, daß ich selig werde“? fragte der ungläubige Kerkermeister von Philippi Paulus und Silas. „Glaube an den Herrn Jesus Christus.“ war die Antwort. Sollten die großen Ethiker (wie Wernle) fragen, was sie tun sollen, so erhalten sie zur Antwort: Tut Buße, glaubt an Gott und wartet, was dieser tun wird.<sup>159</sup> Denn Welt ist Welt, und Gott ist Gott; über diesem reinen Gegensatz ist der Disposition nach vom Menschen und Christen dazwischen noch nicht die Rede gewesen. Vom Menschen und Christen, wie er sein soll dazwischen, handelt der dritte Teil des Vortrags, Glaube und Handeln je eine Hälfte widmend. „Das ists schließlich, was ich als meinen letzten entscheidenden Kriegszeiteindruck nennen möchte: wir haben einen ganz neuen, tieferen, ernsthafteren, freudigeren Glauben nötig.“<sup>160</sup> Es herrschte eine falsche Vorstellung vom Glauben bei Kriegsausbruch, man nahm ihn für eine inhaltsgefüllte und dadurch fest umrissene, „eine selbstverständlich gegebene fertige Größe“, bemächtigte sich ihrer und setzte sie „zu den Erlebnissen, die aus der Weltwirklichkeit über uns kamen“, „in die gehörige Beziehung“, produzierte „Kriegsethik oder Pazifismus“.<sup>161</sup> „Das Stillewerden vor Gott

<sup>154</sup> 203B. Forts: „Ein anderer Geist auch als der, aus dem heraus man Schutzschriften für die bedrohte schweizerische Militärfreudigkeit schreibt. Das muß einmal gesagt sein, damit man uns künftig mit Paul Gerhardt in Ruhe läßt.“ Zum verschiedenen „Geist“ sei an BwR 97D / OffBr 1909ff, 30B (Barth am 31.VIII.1914) erinnert.

<sup>155</sup> 203CD. Zur „in sich gespaltenen Gotteserkenntnis“ vgl. „zweierlei Gotteswillen“ (199B). „Erkenntnis Gottes im Geiste Christi“ nach Röm 8 (203C) bedeutet, daß „Paulus Römer 8 als sein Erlebnis beschrieben hat“ (203D); dazu s. Pred 1913,559ff (Nr 190, Gedächtnis der Reformation) und Pred 1914,47f (Nr 203, Paulus-Reihe) u 49D-53C (Nr 204).

<sup>156</sup> 203Df. Für Jesus bleibt dann „eine gewisse Bewunderung und sanfte Neigung übrig“, „die ihm ja kaum jemand versagen wird“. (204A)

<sup>157</sup> 204A. Dann ist „die herrlichste Bewährung der Frömmigkeit“, „daß man die Wirklichkeit nimmt, wie sie ist“. Dann freut man sich darüber, „daß es die Wirklichkeit zB über die ‚Utopien‘ der Sozialdemokratie gewonnen hat; dann ists Zeit, mit den Leuten von der ‚Hilfe‘ Wirklichkeitsorgien zu begehen; dann glaube und predige man in Gottesnamen mit Baumgarten und Rade die Wirklichkeit und ein ‚ethisiertes‘ Christentum in Anlehnung an den Staatsgedanken, ein Christentum, das sich von der Wirklichkeit brauchen läßt.“ (204AB)

<sup>158</sup> 204BC. „Sollte uns diese Zeit nicht dringend nahelegen, dort Ernst zu machen, wo es uns Ernst ist, und nur dort!? – Mir ists, die Bewegung und Beunruhigung von Gott her, die wir in dieser Zeit erleben, müsse es uns allen mit aller Eindringlichkeit sagen: Ihr, die ihr Christi Namen nennt, Gebt unserm Gott die *Ehre!* Ihr, die ihr Gottes Macht bekennt, gebt unserm Gott die *Ehre!* Die *falschen* Götzen macht zu Spott, Der *Herr* ist Gott, der *Herr* ist Gott: Gebt unserm *Gott* die Ehre!“

<sup>159</sup> 205A

<sup>160</sup> 205A. Und noch einmal (in der Fortsetzung): „Und wenn Sie mich fragen, was denn nun geschehen soll, was da zu tun und zu machen ist, damit unsre Welt von unserm Gott her erneuert werden kann, so weiß ich nichts zu sagen als das: glauben!“

<sup>161</sup> 205BC. „Mit erstaunlicher Sicherheit begannen wir“, wie einem Bußprediger geziemt, schließt Barth sich ein, „begannen wir flugs damit, aus dem reichen Schatz unserer Gotteserkenntnis heraus Kriegsethik oder auch Pazifismus, christlichen Patriotismus oder auch Kritik an diesem Patriotismus zu produzieren, als ob das nun das Dringlichste gewesen wäre. Ich habe dabei an meinem Teil durch meinen berüchtigten Brief an Rade auch

als Gott, das uns in jenem Moment doch gewaltig nahegelegt war, wurde erstaunlich rasch übergangen.“ „Wollen wir jetzt nicht damit anfangen, uns zu sammeln um die Hauptsache?“<sup>162</sup> Die gegenwärtige Sturmzeit verführt zur Ethik, will „mit aller Gewalt uns zwingen“, „uns an der Welt zu orientieren“; aber: „Die Hauptsache ist jetzt weder Patriotismus noch Heimatschutz noch Militärfreudigkeit noch Staatsbewußtsein; die Hauptsache ist jetzt aber auch nicht Menschheitsglaube, Internationalismus, Antimilitarismus und Pazifismus, sondern die Hauptsache ist, daß wir jetzt ganz anders anfangen, Gott als Gott zu anerkennen, uns vor ihm zu beugen, uns ganz durchdringen zu lassen von der Gewißheit, daß er recht hat und nicht wir mit unserer Welt und unserer Art.“<sup>163</sup> Wenn „uns Gott wirklich Gott *ist*, dann *gilt* das ein für allemal, ja dann sind wir über den Berg, dann hat das Neue angefangen.“ Erst im Erlebnis Gottes beginnt dessen erkanntes und anerkanntes Reich und Herrschaft. Dagegen ist man auf allen Seiten (jedenfalls in der Schweiz)<sup>164</sup> noch „in die Welt des Krieges kompliziert“, behandelt den Glauben als Voraussetzung und baut darauf nach dem Verfahren der alten Welt eine (ethische) „Tagesordnung“, beide entgegengesetzt gesonnenen Seiten die ihrige. So bleibt es bei dem großen Desiderat: Es „könnte etwas Neues unter uns werden, wenn wir es wieder lernen wollten, uns ganz anders vor Gott zu stellen, uns ihm entgegenzustrecken, von ihm her stark und reif zu werden, auf ihn zu warten. Ein *von Gott* erleuchteter Sinn Kehrt zu seinem *Ursprung* hin!“<sup>165</sup>

Führt das wartende Glauben, aus dem ein Neues kommen muß, den Redner auf Gott, den Ursprung der alten Welt und des Menschen wie eines Neuen, das unter den Menschen beginnen könnte, so ergänzt dies ein eigener Absatz und Abschnitt über die Hoffnung auf „Fortsetzung und Vollendung der neuen Welt von Gott her“ und unterstreicht damit die Notwendigkeit des Gotteserlebnisses als eines Bruchs mit Altem und Beginn einer neuen Welt im Glauben, der

---

mitgewirkt. Aber wenn wir uns, wie ich glaube, so ziemlich alle, wenn auch in sehr verschiedener Weise, in dieser Richtung verrannt haben, muß es denn nun immer in dieser Richtung weitergehen?“ (205C) – Barths Brief an Rade v 31.VIII.1914 vermüßte bei diesem jede wahre Gotteserkenntnis und Glauben. Vgl zu diesem dritten Teil auch Barth am 6.VIII.1915 an Thurneysen (BwTh I 69f), also einen Monat vor dem Tag von Pratteln (ebd 78Bf), der nun gut zwei Monate zurücklag.

<sup>162</sup> 205B.C. „Stillewerden vor Gott als Gott“ (205B) So müssen Neues Testament und Reformatoren „das entscheidende Tun des Menschen Gott gegenüber, die wirksame Hauptsache in unserem Leben“, den Glauben, gemeint haben. (205D) – Den Glauben an Christus (in der Antwort des Paulus, 205A) brachte Barth als Bußprediger hier in Besitz und Verwaltung des Menschen (bei Kriegsausbruch, 205C), seine Person eingeschlossen, um diesen Glauben als Verfehlung eines nicht erfüllten Gesollten behaupten zu können; aber doch wohl nicht, als meine Barth, auch die eigene Predigt zurücknehmen zu müssen, und wolle dies hiermit tun. Die in diesem Vortrag enthaltene Bußpredigt Barths erneuert (leicht abgewandelt) die von 1914, wie darüber nicht zu verkennen, daß sie im Basler Vortrag (zum Zweck der Wiederholung, vielleicht in Verlegenheit, teilweise) mit Bußrhetorik verbunden ist.

<sup>163</sup> 205Df. Forts: „Ich sagte vorhin (202B): wenn wir einmal soweit sind, daß uns Gott wirklich Gott *ist*, dann gilt das ein für allemal, ja dann sind wir über den Berg, dann hat das Neue angefangen, und das Alte kommt nur noch als Vergehendes in Betracht. Ist jemand in Christus, so *ist* er neue Schöpfung. Das Alte *ist* vergangen, siehe, es *ist* alles neu geworden. Aber . . . wer darf da eigentlich sagen, daß er schon so weit sei? Hat uns nicht die Tatsache des Krieges und die Art, wie wir alle hoffnungslos in die Welt des Krieges kompliziert sind, gezeigt, daß wir samt und sonders noch nicht soweit sind?“ (bis 206BC; vgl BwTh I 83BC; 19.IX.1915) – Den Glauben als Voraussetzung zu behandeln und daraus eine „Tagesordnung“ (innerhalb der alten Welt, 206C) sich zu konstruieren, muß zu derlei führen wie dem sogenannten „deutschen Christentum“ oder auf Schweizer Seite zu dem von Kutter so genannten „Pharisäismus der Idee“, „mit dem wir dem deutschen Christentum geantwortet haben“. (206CD) Vgl BwTh 35D; Barth 18.III.1915.

<sup>164</sup> Sollten mit dem „deutschen Christentum“ (206C) überhaupt oder wesentlich nur dessen Schweizer Sympathisanten (wie etwa Wernle) gemeint sein? Schweizerisch sind von dem in diesem Basler Vortrag soeben Zitierten Patriotismus (Karl Barth (209A), Zofinger, Neue helvetische Gesellschaft, Peter Barth), Heimatschutz (Wernle (200 Anm 47)), Militärfreudigkeit (Wernle), Staatsbewußtsein (Peter Barth (147A), Berner Bundesregierung); Menschheitsglaube (Karl Barths menschheitliche Brüderlichkeit?, Ragaz), Internationalismus (Peter Barth (147A) gegen Karl, Sozialisten), Antimilitarismus (Militärdienstverweigerer, Sozialisten, Ragaz und Anhänger), Pazifismus (vor anderen Ragaz und Anhänger).

<sup>165</sup> 206D. Diese Umschreibung des Erlebnisses Gottes, der büßenden Orientierung auf ihn hin, wird zum Nachdruck sogleich noch einmal wiederholt: „Damit Gottes Wille geschehen kann, dazu müssen wir wieder im Ernst darum beten. . . wieder . . . ringen, müssen ganz anders uns von Gott für Gott erleuchten und zubereiten lassen. Das Tun, auf das es jetzt ankommt, usw.“ (207B)

Geltung Gottes: „Gott will doch nicht, daß unsere Welt, die Welt der von ihm gelösten Naturkraft, das Letzte, das Bleibende sei.“<sup>166</sup> Wernle zuvorkommend, von dem er wußte, daß er alle Eschatologie und Apokalyptik und dergleichen für zeitbedingt hielt, unterstellt der Redner den Hörern die Frage nach dem Zeitpunkt der (sichtbaren) Vollendung des Reiches Gottes, um sie mit Jesus abweisen zu können. „Ich weiß nur das: wenn wir die Hoffnung auf Gottes Reich fortgesetzt aus der Hauptsache zur Nebensache machen, so kommt es überhaupt nicht, weder früher noch später. Dann bleibt die Welt Welt.“<sup>167</sup> Die Verheißung Gottes muß als wahr erkannt sein, soll sie wahr werden; sein Wille muß, im Ernst darum betend, gewollt werden.<sup>168</sup> Der Kerkermeister von Philippi hatte, mit dem Sinn Ragazens wie Wernles übereinstimmend, gefragt: Was muß ich tun? In den nun folgenden Worten Barths klingt gleichsam der religiös-soziale Tag von Pratteln nach: „Das Tun, auf das es jetzt ankommt, das jetzt entscheidend ist, führt uns in die Stille des Gebets, in die einsame oder gemeinsame Vertiefung in Gottes Wort und Willen, in die innere Sammlung, Konzentrierung und Ladung, in das Fest- und Klarwerden in der großen Hoffnung, die wir als Christen haben. Alles andere ist jetzt nicht entscheidend.“<sup>169</sup> Dieser Wiederholung fügt Barth an: „Hier wird denn auch die Kirche ihre eigentliche Aufgabe begreifen und ergreifen müssen.“<sup>170</sup> Sie wird den Mut haben müssen, grundsätzlich ihren eigenen Weg zu gehen gegenüber allen Faktoren des menschlichen Fortschrittsprogramms.<sup>171</sup> Sie wird in bewußtem Anschluß an die Predigt der Propheten und Apostel wieder zu einer Kirche des Glaubens und der Hoffnung werden müssen.“<sup>172</sup>

„Und die nächsten Nöte und Aufgaben, die uns das Leben ‚vor die Füße wirft‘?“<sup>173</sup> nimmt Barth die hilflose Frage des Kerkermeisters nach dem Tun und Machen<sup>174</sup>, nachdem sie eindeutig als bloß ethische und weltliche bestimmt ist, hartnäckig (und nun mit Worten Wernles) auf. Daß der Mensch Gottes in der Spannung zwischen Welt und Gott lebt, hatte der Redner durch die Anlage seines Vortrags fast ungesucht (denn sie entspricht seinem Denken) zunächst fühlbar gemacht, ehe er sie in der zweiten Hälfte des dritten Teils einmal in diese Worte faßt.<sup>175</sup> Er nennt die Spannung Glaube und setzt sie einem christlichen Bemühen entgegen, vor allem anderen für die Nöte und Aufgaben der Gegenwart die rechte Lösung zu finden. Ja, der Redner unterscheidet gegen die solcherart gesuchte Eine große Bewegung von Gott und zu Gott im dritten Teil Glaube und Handeln, um die Beunruhigung des Glaubens auch für das Handeln bezüglich der nächsten Nöte und Aufgaben der Gegenwart geltend zu machen.<sup>176</sup> Die Nöte und

---

<sup>166</sup> 207A

<sup>167</sup> 207A

<sup>168</sup> 207B

<sup>169</sup> 207BC. Vgl BwTh I 79BC; Barth am 8.IX.1915.

<sup>170</sup> Vier Tage zuvor hatte Barth vor der Aargauer Synode über die Aufgabe einer solchen und überhaupt über die einer Kantonskirche gesprochen und hatte im ersten Teil dieses Basler Vortrags (193AB) sich über eine einschlägige Schrift Rades erregt.

<sup>171</sup> Es kommt darauf an, sich aus der Komplizierung in die Welt zugunsten des Ursprungs, des Glaubens und der Hoffnung zu lösen.

<sup>172</sup> 207C; vgl 203CD.205D. „Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“ heißt es in den Notizen für den Zofinger Vortrag v Febr 1915 (III 3,114AB) uö. – Fordert der Glaube die Erkenntnis Gottes als Gott, dh als Ursprung (der als bloße Naturkraft von ihm gelösten) Welt, so gilt die Hoffnung der Erneuerung von Reich und Herrschaft Gottes über die abgefallene Welt. Vom Vertrauensgehorsam aus gegenüber dem einen Willen Gottes (mit Jesus) hatte die erste eigentliche Kriegspredigt, Nr 232 v 2.VIII.1914, mit der Hoffnung auf die zukünftige Vollendung geendet.

<sup>173</sup> 207D

<sup>174</sup> 205A

<sup>175</sup> 208Df

<sup>176</sup> Verschiedenste Richtungen trifft: „Ich stehe stark unter dem Eindruck, daß wir nur zuviel uns immer mit den nächsten und übernächsten Nöten und Aufgaben innerlich beschäftigt und uns damit innerlich in jenes Fortschrittsprogramm innerhalb der Welt verwickelt haben, das sich jetzt im Kriege als so sinnlos und machtlos erwiesen hat. Wir denken bei der Arbeit für das Reich Gottes immer gleich an Mission und christliche Vereine, an Liebestätigkeit und Staatsfürsorge, an die Schule und ans Militär, an Gewerkschaften und Konsumvereine und Friedensvereine, wir schlagen womöglich den Atlas auf und studieren unter sorgfältiger Berücksichtigung der

Aufgaben der Gegenwart bekümmern einen Karl Barth nicht weniger als Leonhard Ragaz oder Paul Wernle, allein daß er gegen beide die eine große Bewegung sucht, die Kutter und Ragaz (und Wernle) vereinigt, zusammenzwingt.<sup>177</sup> Fragen wir nur ethisch, so „verbauen wir uns den Weg zu den Gedanken Gottes. Es gibt eine letzte Not, *die* muß überwunden werden. Es gibt eine letzte Aufgabe, *die* will gelöst sein. Beides geschieht von Gott her. An Gott aber können wir nur glauben.“<sup>178</sup>

„Aber es ist richtig, die nächsten Nöte und Aufgaben sind da und wollen auch innerhalb unseres jetzigen Lebenszusammenhangs bearbeitet sein.“<sup>179</sup> Daran besteht kein Zweifel. Der Glaube muß, wird sich ihrer annehmen, wenn sie auch unter den Bedingungen der alten Welt nicht eigentlich zu lösen sind. Der Fortschritt zur reinen Erkenntnis des Wesen und Willens Gottes seit Kriegsbeginn drückt sich darin aus, daß Jesus die alte Weltordnung durchbrach, um als erster in der Spannung zwischen Welt und Gott zu leben, fest in der Gegenwart stehend, doch von Gott aus den Weg zu Gott suchend, der erste große Suchende.<sup>180</sup> So gilt heute: „Zu lösen sind sie (die Nöte und Aufgaben der Gegenwart) von der Welt aus grundsätzlich nicht, sondern nur von Gott her.“<sup>181</sup> „Aber der Glaube kann ja gar nicht anders als in der Liebe energisch sein.“ Die „neue Orientierung an Gott“ kommt in einer „neuen Gesamtrichtung des Lebens“ zum Vorschein, „nicht in eindeutigen Antworten auf die Lebensfragen“.<sup>182</sup> „Er (der Mensch, dem es mit Gott Ernst ist) geht so oder so den Weg Abrahams und des alten Simeon. Entscheidend ist nicht, ob er nun das eine oder das andere tue, sondern ob er es tut aus jener tiefen Bewegung und Beunruhigung des Glaubens heraus, aus der Spannung heraus, in der ein Mensch Gottes in dieser Welt leben muß.“<sup>183</sup> Ergeben die Lösungen der Tagesfragen als solche keine „Staffeln zum Gottesreich empor“<sup>184</sup>, so gilt für das äußere Tun des Glaubens doch: „In den Menschen, die aus dieser Spannung (zwischen Gott und Welt) heraus handeln, wächst die Macht des Gottesreiches, die einmal von innen heraus (nicht durch das, was von außen gemacht werden kann) die Macht der bloßen Naturkraft ablösen wird.“<sup>185</sup>

Schließlich wiederholt der Redner: Der Glaube wird aus sich heraus immer tätig sein, die Not der Brüder und die eigene Pflicht werden es nicht anders zulassen. Aber er wird in seinem Tun ohne Sünde unterschiedliche Wege gehen.<sup>186</sup> Letzteres spitzt Barth in der Wiederholung zu: „Ich denke mir freilich, je wirklicher unser Glaube wird, desto weniger *fragen* wir überhaupt, wie wir

Bücher Naumanns die Möglichkeit der vereinigten Staaten Europas. Wir kultivieren den Antimilitarismus oder wir schreiben Broschüren dagegen. Ich glaube, damit verbauen wir uns den Weg zu den Gedanken Gottes.“ (207Df) Man erinnere sich der Jahresschluß-Predigt 1914 (Pred 1914,646): Die Besinnung auf den Abstand zwischen Gott und Welt ist die Voraussetzung des nun mit Kutter nahegelegten Wartens auf Gott. Andererseits wollte Barth auch in Pratteln von „dem praktischen Ernstmachen bei Ragaz“ nicht abrücken. (BwTh I 79C)

<sup>177</sup> Die Schweizer und religiös-soziale Hauptfrage zwischen Barth und Thurneysen im Jahre 1915; der Disput beginnt mit Thurneysens Brief v 30.X.1914 (BwTh I 17f).

<sup>178</sup> 208A

<sup>179</sup> 208A

<sup>180</sup> 196AB.CD; dort bereits auch über den Jünger, bes 197C.

<sup>181</sup> 208B. Forts (der nächste Satz doch wieder gegen Wernle): „Staffeln zum Gottesreich empor sind auch die besten Lösungsversuche innerhalb dieses Zusammenhangs nicht; der Weg zum Gottesreich ist allein der Glaube. Denn im Glauben wachsen wir hinein in die ursprüngliche reale Gotteswelt, in das kommende Reich des Vaters.“

<sup>182</sup> 208BC. Aus dem Glauben kann Ableistung des Militärdienstes folgen, um sich der Solidarität der Schuld nicht zu entziehen, und ebenso dessen Verweigerung. (208CD)

<sup>183</sup> 208Df

<sup>184</sup> 208AB

<sup>185</sup> 209A; vgl 188C. Forts: „Seien wir überzeugte Sozialdemokraten – ich bin es –, seien wir besorgte und eifrige Patrioten – ich lasse mir auch mein Schweizertum von niemand abdekretieren.“ Der behauptete Patriotismus bezieht sich auf die (so anders als von Wernle) gewahrte Neutralität. – In diesem Sinn müßte gemeint sein, daß Barth drei Wochen später (im Badener Vortrag über „Religion und Sozialismus“ (III 3,211 ff) immerhin die alte religiös-soziale Deutung des Sozialismus als innere Direktive für das äußere Parteiprogramm bestätigte. Das auf ein fernes Ziel gerichtete Suchen und Streben, dem er jahrelang gelebt und das Wort geredet, lag Barth näher als das Kuttersche Warten und unbestimmt-offene Suchen, das er nun pflegen wollte. Über die ringende Unsicherheit vgl am 8.XII.1915 an Thurneysen (BwTh I 113CD)

<sup>186</sup> 209B. Vgl zu dieser Frage mit weicheren Formulierungen Barth brieflich am 5.X.1915. (BwTh I 86f)

uns nun morgen und übermorgen halten sollen und wie es im Aargau und in Basel und in der Welt nun weitergehen soll. Wir denken und reden und handeln dann einfach von Schritt zu Schritt so, wie wir müssen.“<sup>187</sup> Sollte allerdings ein Wernle fragen: Und wie müssen wir?, so erhält er zur Antwort: Was als Problem erscheint, daran haben wir „das sichere Zeichen, daß es uns individuell und kollektiv am Glauben fehlt, am Glauben an Gott, von dem keine Probleme kommen, sondern Erlösung“.<sup>188</sup> „Und bei dieser Beobachtung wird sich unsere entscheidende Aufmerksamkeit eben doch immer wieder bei aller Treue im Kleinen und Großen von den Problemen zurückziehen und der uns mangelnden Orientierung an Gott zuwenden.“<sup>189</sup> Davor aber hat Barth Wernle (wie schon einmal, am Ende der ersten Hälfte des zweiten Teils) beschieden: „Wir dürften wohl auch in Bezug auf unsere ethischen Probleme ein wenig mehr daran denken, daß Jesus die Kinder des Reiches als solche beschrieben hat, die nicht auf den andern Tag sorgen.“<sup>190</sup> – Bereits das Manuskript des Basler Vortrags, der Abrechnung mit Wernle, sah als Beschluß dieses dritten Teils über das Glauben und über das Tun und Machen die hartnäckige Abweisung Wernles vor, was das Tun und Machen anging: „Das ist keine Lösung! werden Sie sagen. Nein, es ist keine Lösung.“ Man könne „die Lösung (für den nächsten Schritt) nicht zeigen, man kann sie nur suchen und finden und haben und wieder suchen und finden.“ Dann verweist der Redner auf die Wahrheit, die frei macht und wichtiger ist, „als die eine und andere Lösung haben. Da stehen wir eben wieder vor Jesus mit seinem: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!“<sup>191</sup>

### Zusammenfassung und Einordnung

1. Der Anfang der Handschrift ist verloren; es muß eine Einleitung gegeben haben. Außer Frage steht, daß der erste Teil des Vortrags unter dem Leitwort steht: „Welt ist Welt“.<sup>192</sup> Der Krieg offenbarte: die Welt steht unter der Übermacht der von Gott gelösten Naturkraft. Der zweite Teil setzt dagegen: „Aber Gott ist Gott, und bei ihm und von ihm her gibt es ein

<sup>187</sup> Vgl Schiller, Wallensteins Tod, 2. Aufzug, 2. Auftritt.

<sup>188</sup> 209BC. Die Kinder des Reiches sollen auch in dieser Hinsicht nicht auf den andern Tag sorgen.

<sup>189</sup> 209D. – Die irdische, gegenwärtige, vorläufige Entscheidungsfindung wie das Kommen des Reiches Gottes betreffend, bleibt es (wie seit Jahren) dabei: aus der Spannung des Glaubens heraus „wächst die Macht des Gottesreiches, die einmal von innen heraus (nicht durch das, was von außen gemacht werden kann) die Macht der bloßen Naturkraft ablösen wird“. (209A) – Merkwürdige Nähe zum verfeimten (bloß) innerlichen Christentum.

<sup>190</sup> 209CD; vgl 197CD, wo es (ebenfalls mit Berufung auf Matth 6,33f) hieß, daß der Jünger wisse: „Von Gott her ‚wird euch solches alles hinzugetan werden‘.“

<sup>191</sup> Alles 209Df. Forts: „Daß wir dieses ‚am ersten!‘ jetzt ein wenig besser verstehen können als vorher, das scheint mir die große Gottesreichsmöglichkeit dieser Kriegszeit zu sein.“ – Barth verteidigt nicht die Träumereien der Religiösen Sozialisten, dh Ragazens, an denen Wernle Anstoß nimmt und dagegen zur Arbeit ruft; Barth stößt sich daran, daß nach Wernle in den Nöten und Aufgaben, die er vor die Füße werfe, darunter Aufgaben „am Staat“ (194C), Gottes Stimme in diesen Kriegszeiten zu vernehmen sei. Mit „Kriegszeit und Gottesreich“ setzt Barth das Jesus-Wort dagegen: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes! Und nebenbei klärt er Wernle (und andere der Zuhörer) über den Wert von Staat und Vaterland auf.

<sup>192</sup> Zur scharf zuspitzenden Redeweise des Vortrags über „Kriegszeit und Gottesreich“ im November 1915 trug bei, daß der von Barth als Widerpart betrachtete Wernle („Generalabrechnung mit Wernle“, BwTh I 101C, Barth drei Tage vor dem Vortrag) an der Negativität des Glocke-Artikels Anstoß genommen und dessen Verfasser, ohne Einsicht zu finden, nach dem Erscheinen des Artikels postwendend geschrieben hatte: „Die reine Entgegensetzung Gottes zu diesem furchtbaren Krieg‘ schein ihm immer auf ‚Ausschaltung‘ Gottes ‚hinauszulaufen‘.“ (zit nach 145D) Anfang Oktober 1915 fragte Barth den Freund Thurneysen verwundert: „Ich denke eben daran, daß wir den ‚ändern‘ . . . immer noch zu stark den (falschen!) Eindruck einer bloß negativen Orientiertheit machen. Woran liegt das?“ (BwTh I 87CD; 5.X.1915) Barth drückt, was er mit „Welt ist Welt“ meint, dem Freund Thurneysen gegenüber schlichter aus als im Vortrag und polemisch gegen Wernle gewendet, wenn er bezüglich des Vortrags schreibt: „Denn ich empfinde nun einmal tatsächlich, . . . die Abwesenheit Gottes in den innerweltlichen Kreisen, die ich im ersten Teil (des Vortrags) beschrieb, stärker als seine Anwesenheit, sein Hereinragen in diesen Kreisen.“ (BwTh I 103A; 21.XI.1915; s auch die Forts.)

Neues.<sup>193</sup> Das Gottesreich begann in Jesus und seinen Jüngern. Die Kriegszeit lehrt mit dem alten Lied: „Gebt unserm Gott die Ehre!“ Der dritte Teil<sup>194</sup> gilt der Erneuerung der Welt. Dazu ist nichts „zu tun und zu machen“ als zu glauben, Gott als Gott anzuerkennen und hoffend auf ihn zu warten.<sup>195</sup>

2. Wieviel des Entwurfs für den Vortrag ist verloren? Das Manuskript beginnt im ersten Teil; nach der Paginierung der Handschrift fehlt ein so großer Teil (etwa zwei Fünftel), daß es sich mit der Disposition kaum vereinbaren läßt. Im Verlorenen (Einleitung und Anfang bis Hälfte des ersten Teils) muß irgendwie Gegenstand der Rede gewesen sein: Der Krieg „offenbart“, die „Kriegszeit“ lehrt uns: „Gottlose Naturkraft“ ist die stärkste Macht in der „Welt“, und alle Versuche des Menschen, sie zu „zähmen“ und die Welt zu „verbessern“ sind gescheitert. In allen Völkern haben die Menschen versucht, die Naturkraft zu zähmen, indem sie ihr eine „Idealität“ entgegenstellten und überordneten, „ethische Ideen bis hinauf zu einem Gott als höchster moralischer Idee“. Dieser „Gegensatz“ kennzeichnet die Welt. Der Kriegsausbruch bewies: Die Selbstsucht der Naturkraft, der Selbsterhaltungstrieb der Völker ist stärker, das ethische Ringen vergeblich. Die Völker selbstsucht nimmt die Ideen bis hinauf zur höchsten Idee sogar in ihren „Dienst“. – Der Redner muß, wohl schon in der Einleitung, auch von „Gott und dem Gottesreich“ gesprochen haben. Gott ist „Ursprung und Ziel der Welt“ und aller Dinge, aber die Welt hat sich aus ihrem „ursprünglichen Lebenszusammenhang“ „gelöst“. Nur ein „Neues“, das von Gott her kommt und ein „total“ „anderes“ ist, bringt „Erlösung“ von der selbstzerstörerischen Herrschaft der Naturkraft. (Der Krieg „entgöttert die Welt“, die „Scheingötter“ fallen; so legt der Krieg nahe, mit „Ernst“ der „Wirklichkeit“ sich zuzuwenden und an Gott und seinem Reich zu „orientieren“.)

3. a) Warum der erste Teil unter dem Titel der Ethik von Staat und Sozialismus (und Pazifismus) handelt, ergibt sich aus einer Stelle am Ende des ersten Abschnitts im zweiten Teil.<sup>196</sup> In Fortführung der Naumann-Kritik erklärt diese Stelle Wernle, weil er davon gesprochen hatte, daß Gott mit uns rede auch durch die Aufgaben am Staat, die er uns vor die Füße werfe (in diesen Kriegszeiten), ebenso wie zuvor Rade (um von dem namentlich erwähnten Gottfried Traub zu schweigen) zum Bilder-Verehrer und Götzendiener. Die Kriegszeit drängt „von den Bildern von allerlei Nicht-Göttern mit Macht zu dem einen realen Gott hin“. Sind die ethischen Ideen und die über sie gesetzten Götter von den Menschen in ihrem Kampf gegen die übermächtige Naturkraft erfundene Notbehelfe, warnt der Redner Wernle als ein anderer Feuerbach, so gilt: „Die Welt wird jetzt entgöttert“. „Eine Reihe von Idealen“ wurden „nicht zerstört, aber entwertet“, so „der Gott, der uns einst als die höchste Idee der Ethik vorgestellt worden ist“; so „der sog. Gott unserer Väter“, „der Schutzpatron“ von Vaterland und Staat; so „der Gott des proletarischen Klassenkampfes“, das Ideal des Sozialismus.

b) Nach gegebener Erklärung geht der Redner Barth mit dem ersten Teil – und dies zunächst für seine Person – grundsätzlich in Abstand zu dem Gott der Kantischen Ethik; spricht dem Staat die Eignung ab, als Ordnung menschheitlicher Brüderlichkeit zum Reich Gottes auf Erden

<sup>193</sup> 193B

<sup>194</sup> Ab 205A.

<sup>195</sup> Der dritte Teil gibt Wernle, der gleich Ragaz an die Arbeit schickt, die ernsthafte Antwort: „Und wenn Sie mich fragen, was denn nun geschehen soll, was da zu tun und zu machen ist, damit unsere Welt von unserem Gott her erneuert werden kann, so weiß ich nichts zu sagen als das: glauben!“ (205AB) – Barths systematischer, theologischer Jesus offenbarte das Neue Testament und sein Evangelium, offenbarte Gott und sein Reich in Kraft dem, der dies, etwa an Jesu Bild, erlebte. Wernle lehrte einen historischen Jesus, der dem einzelnen (in dessen Gesinnung) Vorbild sein sollte. Betreffs des Gottesreichs hielt Wernle die biblische Eschatologie und Apokalyptik für zeitbedingt und verwies auf die Ewigkeit. Er verkannte offenbar die philosophische, die Kantische Wurzel des Barthschen Reichs-Gottes-Begriffs, der darum zeitlose Transzendenz zur Voraussetzung hatte. (Zu Wernles Kritik an „Jesus Christus und die soziale Bewegung“ s III 2,385BC; Barth antwortete in „Der Glaube an den persönlichen Gott“ III 2,548 Anm bq. – Barth war übrigens Wernle entgegengekommen, indem er ihm „Reich Gottes“ mit „Geltung Gottes“ übersetzte. (196B; vgl 183B; BwTh I 105C (Thu 22.XI.1915)

<sup>196</sup> 194B-195BC

vollendet zu werden; erkennt den Sozialismus, insofern dieser von seinem Gegensatz lebt,<sup>197</sup> nicht mehr als auf dem Wege zum Gottesreich auf der Erde befindlich. c) Zugleich ist mit der grundsätzlichen Entgötterung des Staats den Mahnungen Wernles über die Naumann-Kritik hinaus der Boden entzogen. Aus den Nöten und Aufgaben des Staates in der Kriegszeit spricht nicht göttlicher Wille allein darum, weil es sich um den Staat handelt; keine ethische Lösung erfüllt Gottes Willen als Fortschritt auf dem Weg zum Gottesreich. Der für das Leben in dieser Kriegszeit wesentliche härtere Gotteswille des deus absconditus erscheint nach Barth ohnehin vorzüglich als Weltmoral.<sup>198</sup> – Der Vortrag rechnet von seinem Anfang an mit Paul Wernle als Hörer. d) Mit den Ausführungen über „Ethik“ und „Pazifismus“ geht Barth durch diesen ersten Teil des Vortrags gleichfalls auf Distanz zu Rade als erklärtem Pazifisten<sup>199</sup> und zu Ragaz und dessen Friedens-Bestrebungen.

e) Wenn im zweiten Teil Gott, rein als Gott und frei von Welt, „keine formale, un reale Größe, die schließlich auch wieder in die Welt hineingehört,“ (und was sonst an Gott zu negieren wäre); „sondern die Wirklichkeit, aus der unsere ganze Welt herausgefallen ist,“ als der Vater im Himmel „das ursprüngliche Leben“, „unser Schöpfer und Ursprung in der andern für uns ganz neuen Welt“ genannt wird und wir dem entsprechend einzig in Jesus „die große Position des Schöpferischen, Wirklichen, Neuen gegenüber unserem ganzen Lebenszusammenhang“ haben,<sup>200</sup> so bezeugt dieser Vortrag, daß Barth sich Kutters bedient (oder von Kutter darin helfen läßt),<sup>201</sup> das gereinigte Bild Gottes zu beschreiben, des Gottes, der nun wirklich Gott ist und nichts als dies. Und ebenso wird, dem entsprechend, die Offenbarung des Reiches Gottes in Jesus neu gefaßt: Jesus „hat nur Gott als Gott erkannt und gezeigt. Er . . . orientierte sich an Gott von Gott aus, und mit der neuen Orientierung brach eine neue Welt, die ursprüngliche Gotteswelt an in seinem Leben und in dem Leben, das von ihm ausging.“<sup>202</sup>

f) Der dritte Teil des Vortrags setzt nicht allein den Gedankenaustausch Barths mit Thurneysen über die weitere Entwicklung des Schweizerischen Religiösen Sozialismus nach Kriegsausbruch voraus mit dem Ergebnis, daß Kutter der radikalere Theologe sei, Ragaz aber in seinem Drängen auf Taten dennoch nicht zu verachten; sondern auch das religiös-soziale Treffen von Pratteln am 6. September 1915, welches das eigentliche Ende der ersten Periode des Schweizer Religiösen Sozialismus bedeutete. Vor allem aber bezieht der dritte Teil sich auf den ersten Teil des Vortrags über Vergeblichkeit und Unwert der Ethik zurück, welche der Krieg erwies. „Und wenn Sie mich fragen, was denn nun geschehen soll, was da zu tun und zu machen ist, damit unsre Welt von unserm Gott her erneuert werden kann, so weiß ich nichts zu sagen als das: glauben!“<sup>203</sup> Hierauf folgt eine Bußpredigt an alle die pazifistischen wie die patriotischen ungläubigen Ethiker. Versteht sich, daß es „nächste Nöte und Aufgaben“ gibt, so ohnehin keine dauerhaften Lösungen. Am ersten nach dem Reich Gottes zu trachten, verleiht die nötige Freiheit dazu.<sup>204</sup>

g) Die unter e) und f) beschriebene Veränderung ergibt, daß der erste Teil des Vortrags unter den „Titel“ treten kann „Welt ist Welt“, dem ein zweiter „Aber Gott ist Gott“ gegenübertritt und folgt. Das Cohen-Herrmann-Schema ordnet die Kultur der Religion unter und macht sie von

<sup>197</sup> „Wohl will er das im Ansatz eigentlich nicht, usw.“ (188C)

<sup>198</sup> 198f

<sup>199</sup> BwR 112A

<sup>200</sup> 195Cf

<sup>201</sup> Seit Sept 1914. Barth schreibt am 28.X.1914: „Du hast mir eigentlich Kutter zugänglich gemacht.“ Ders am 6.VIII.1915: „Ich bin, gerade wenn ich diesen Kathedralentscheid Ragazens lese, sehr froh, Kutter zu kennen. Du hast mir ihn eigentlich zugänglich gemacht.“ (BwTh I 16C.70AB)

<sup>202</sup> 196A

<sup>203</sup> 205A. Der heidnische Kerkermeister von Philippi fragt ethisch „Was soll ich tun, daß ich selig werde?“ und wird belehrt „Glaube an den Herrn Jesum Christum!“ (ebd) – Ihre Hauptbedeutung hat die Bekanntschaft Barths mit Kutter in einer weiteren, dritten Akzentverschiebung, die im dritten Teil des Vortrags erkennbar wird und ihn bestimmt, derjenigen zwischen Glauben (sich in die Bibel vertiefend auf Gott warten) und Tun.

<sup>204</sup> Vgl die Predigtreihe über Matth 6,33 zwischen Ostern und Himmelfahrt 1914, Pred 1914,211-254.

dieser abhängig (durch (den Richtungssinn in der) Realitätsbeziehung), zwei in sich vielfältige, unabgeschlossene Größen (innerhalb des einen Reiches Gottes). Durch den vergrößerten Abstand zwischen Gott und Welt nach Pred 237 und die Beschreibung Gottes unter Kutterschem Einfluß (soweit das eine Reich Gottes dies zuläßt), treten in der Beschreibung des in Jesus geoffenbarten (einen) Reiches Gottes als neuer Welt (im Glauben oder radikalen Christentum) zwei (im Lebenszusammenhang der Menschheit) höchst ungleich erkennbare Totalitäten oder Welten einander gegenüber (was die Zukunft eines christlichen Lebens unter Gottes Reich und Herrschaft betrifft, und es bleibt darum dem dritten Teil zufolge als das erste die Orientierung: „Glauben!“<sup>205</sup> .

4. a) Was die erste Hälfte des zweiten Teils angeht, so ist, daß in Jesus Gott und sein Reich sich offenbaren, alter Satz Barths. Er hat hier vor allem den deus absconditus zu treffen: an der Offenbarung in Jesus ist alle andere Offenbarung zu messen. Lebt ein Traub, was er lebt als Christ, allein durch Jesus, so erst recht ein Naumann, ein Rade, die im ersten Teil unter Welt namentlich abgestraft wurden. Damit aber wird für diesmal selbst dem Schlimmsten unter ihnen das Christentum nicht völlig abgesprochen. b) Wie der deus absconditus, wird auch der historische Jesus abgelehnt. Denn Jesus, nicht dies und das und etwas und einer aus dieser Welt offenbart das Älteste als Neues, den Ursprung der Welt in Gott: „Er orientierte sich an Gott von Gott aus, und mit der neuen Orientierung brach eine neue Welt, die ursprüngliche Gotteswelt an in seinem Leben und in dem Leben, das von ihm ausging.“<sup>206</sup> c) Als Gott in Jesus sein Reich offenbarte, „durchbrachen Jesu Taten und Worte „die alte Weltordnung“. Die alte „Sphäre oder Weltzeit“ ist „zum Vergehen, zum radikalen Verwandeltwerden bestimmt“.<sup>207</sup> Selbstkorrektur ist wie zugleich gegen Wernle gerichtet: „Niemals hat Jesus die Welt und ihre relativen Pflichten, Tugenden und Güter als Vorstufen zum Gottesreich betrachtet.“<sup>208</sup> Haben die Jünger „zunächst in dieser vorläufigen Welt“, die ihnen „eigentlich fremd geworden“ ist,<sup>209</sup> und in deren Gesetze unweigerlich und fast unlöslich schuldhaft<sup>210</sup> verflochten, weiterzuleben, so haben sie „äußerlich und innerlich“ nicht sich dieser alten Welt anzupassen, sondern auf die Fortsetzung und Vollendung des Gottesreichs „mit ganzer innerer Spannung und Konzentration“ zu warten, von Gott „in den Fragen und Nöten und Aufgaben der Gegenwart“, der Sorge Wernles, gewiß nicht verlassen.<sup>211</sup> So steht der Jünger Jesu, heißt es schon hier im zweiten Teil unter dem Gesichtspunkt des Neuen, das Jesus von Gott her brachte, „fest in der Gegenwart und lebt doch ganz in der Hoffnung“<sup>212</sup> .

<sup>205</sup> 205A. Vgl. „Gerudert und auf Gott gewartet!“ (Pred 1914, 478A; Nr 238 v 13.IX.)

<sup>206</sup> 196A. Über die durch Thurneysen vermittelte Anlehnung an Kutter s ob Anm 201.203. – Wie dieser Unterabschnitt (196AB-197D) war schon der erste Abschnitt in dem Vortrag über „Christus und die Sozialdemokraten“ vom April dieses Jahres angelegt (132ff). – Der in erhabene Ferne gerückte Gott (erster Halbsatz im obigen Zitat) war zwar zuvor schon als reine Liebe erkannt, ehe er nun (zweite Satzhälfte im obigen Zitat) Grund und Ursprung genannt werden kann.

<sup>207</sup> 196BC. Das zuletzt Zitierte galt immer. Ein „Durchbrechen“ der Weltordnung hatte Barth vermieden; noch die Passionspredigten 1914 betonten die leidende Erfüllung des Weltgesetzes und schrieben die Überwindung der Welt der heldenhaften, ja einzigartigen Selbstverleugung Jesu in Hingabe und Opferbereitschaft aus vollkommener Liebe zu. „Das Gottesreich, wie Jesus es verkündigt hat, war niemals das Endziel der natürlichen Weltentwicklung, sondern der Wiederanbruch der Geltung Gottes.“ Galt die erste Satzhälfte immer (Im Evangelium war für die Unvollkommenheit die Kraft beschlossen, sich der Vollkommenheit zu nähern; die Notwendigkeit einer Vollendung über den Abgrund, die Kluft hinweg hat Barth nie geleugnet, sodaß die Einheit und alleinige Geltung des Gottesreichs immer schon gewahrt war), so ist die disjunktive, gegenseitig einander ausschließende Entgegensetzung neu, und schon die Predigt zum Jahresschluß 1914 sah darum der Passionszeit 1915 erwartungsvoll entgegen. (Pred 1914,645AB)

<sup>208</sup> 196BC. Zu Wernle s den Nachweis 199 Anm 44.

<sup>209</sup> 196C

<sup>210</sup> „Diese Verflochtenheit in die Gesetze der gegenwärtigen Welt ist ihm (dem Jünger Jesus) *nicht* eine göttliche Notwendigkeit, sondern eine Schuld, eine Gefangenschaft usw.“ (197B; gegen Wernle)

<sup>211</sup> 196CD

<sup>212</sup> 197C

5. In der anderen, längeren Hälfte des zweiten Teils seines Vortrags wendet der Redner sich kritisch-polemisch den aus Basel zu vernehmenden Merkwürdigkeiten zu und rechnet mit Paul Wernle und Seinesgleichen ab. In Basel weiß gegen das Evangelium des Neuen Testaments ein modernes Christentum nichts von dem Ursprünglich-Neuen im Durchbruch der Weltordnung der Gegenwart, aber von „zweierlei Gotteswillen“, weil auch von einem härteren, der Weltordnung angepaßten Gotteswillen (oder ist es überhaupt nur ein Gott der Welt, der für Jesus nur eine gewisse Bewunderung übrig läßt?) statt von Gott und seinem Reich mit Bergpredigt und Vaterunser sich im Gewissen tief beunruhigen und das Herz mit großer Sehnsucht und Hoffnung auf Gottes Sieg erfüllen zu lassen (fruchtbarster Augenblick!), weil Gott als Absolutes ganz anders ist als alles andere, das Vorläufige, das heißt als die Welt mit Nöten und Aufgaben der Gegenwart. Dabei will dieses moderne Christentum mit seiner „in sich gespaltenen Gotteserkenntnis“ das alte sein, als hätte nie Paulus Römer acht erlebt (nichts kann uns scheiden).

6. a) „Welt ist Welt“, und „Gott ist Gott“; dennoch hat im Vortrag ein dritter Teil Raum. „Welt ist Welt“, aber es war von mißlungener Weltverbesserung die Rede und davon, warum sie mißlingen mußte. „Gott ist Gott“, aber es war zum einen von der Erkenntnis Gottes in Jesus und vom Leben unter der Gottesherrschaft sowie der gespannten Hoffnung auf deren Vollendung die Rede; zum anderen davon, daß man in den Gegenwartsaufgaben an die Welt sich verliere und damit das so andere Gottesreich zum wenigsten halbwegs aus den Augen rücke, genau genommen ganz; als hätte nicht Paulus Römer acht erlebt und müsse man nicht ernsthaft auf die Fortsetzung und Vollendung des Gottesreichs warten. Fragt der Redner angesichts dieser solcher Ausführungen für seinen dritten Teil immer noch, „was denn nun geschehen soll, was da zu tun und zu machen ist“, <sup>213</sup> so kann dies nur den Sinn haben, als in der Art eines Predigers die gegebene Antwort mit Nachdruck zu wiederholen, um sie einzuprägen: Nichts! Nichts als gespannt (glaubend) auf die Vollendung des Reiches Gottes zu warten, ist an der Zeit. Was vorläufig zu tun ist, wird sich finden.

b) Um die gewünschte Frontlinie ziehen und möglichst glaubhaft mit einer Bußforderung verbinden zu können, schließt der Redner in einen Irrtum zu Beginn des Krieges sich selbst ein. Man habe, statt still zu werden vor Gott als Gott, die Religion, den Glauben zu einem handhabbaren depositum fidei erniedrigt und zu allerlei Folgerungen daraus mißbraucht, und Barth nennt seinen Brief an Rade vom 31. August 1914 „berüchtigt“ <sup>214</sup>. Doch, warum schrieb Barth damals den Brief, wenn nicht darum, um Rade zur Einsicht in das eigene Unrecht zu bewegen: den Verrat des Glaubens um den Preis „frommer Kriegsfertigkeit“, der üblen Weltlichkeit und schlichten Gottlosigkeit der Christlichen Welt in der gezeigten Haltung. Rade sollte der einzigen Gerechtigkeit Gottes sich wenigstens soweit beugen, daß die Christliche Welt den Krieg über von Gott schwieg. <sup>215</sup> Dem heidnisch-gottlosen, auf die gegenwärtige Wirklichkeit gegründeten Standpunkt Rades setzte Barth damals den neutestamentlichen Gottes entgegen und sprach von dem anderen Geist. Über die Abrechnung mit Wernle hinaus ist der ganze Vortrag sosehr eine Wiederholung des im August 1914 an Rade gerichteten Manifestes, daß gegen Ende des zweiten Teiles „Gott ist Gott“ das Wort vom anderen Geist wiederum anklingt. <sup>216</sup> Andererseits gleicht diese Bußpredigt durch die angeschlossene Wegweisung nicht

<sup>213</sup> 205A

<sup>214</sup> 205C

<sup>215</sup> „Gibt es im gegenwärtigen Augenblick, wenn man nicht das Schweigen dem Reden vorziehen will, etwas anderes zu sagen als ‚Buße‘?“ (BwR 97B)

<sup>216</sup> Wer darf Luther und Paul Gerhardt als Zeugen eines alten, ursprünglich-echten Christentums für sich in Anspruch nehmen? „Mir kommt es vor, das Entscheidende an ihrem Christentum sei gerade die Art gewesen, wie sie Gott unbedingt ernst und dafür die Wirklichkeit, an die sie von Gott aus herantraten, nicht mehr so ernst nahmen, während unser Talmi-Altes Christentum im Geiste Naumanns mit der ehernen Wirklichkeit anfängt und schließlich von Gott nur noch wenigens unsicher zu sagen weiß. Der Geist, aus dem heraus Paul Gerhardt gesungen: . . . ist doch wohl ein radikal anderer Geist als der Geist, aus dem heraus etwa die ‚Christliche Welt‘ jahraus jahrein ihre

dem Kriegsbrief an Rade, vielmehr dem an Herrmann. Hier wie dort bleibt zwar nichts als der von Barth gewiesene Weg.

7. Das Thema des Vortrags war in etwa durch die Kriegszeit vorgegeben, wie es gleichfalls die Auseinandersetzung mit Paul Wernle nahelegte. Wernle, älter als Barth, wird sosehr als Vertreter des reichsdeutschen Geistes behandelt, daß immer wieder Rade, älter als Wernle, genannt wird, dessen Nähe zu Rade bekannt war, und sogar Naumann als Ursprung des zu befehdenden Geistes und Hauptverantwortlicher für alle Irrtümer. Gleichwohl trägt dieser Vortrag darüber hinaus eine besondere Note: Barth kennzeichnet Wernle dadurch, daß er in dieser Kriegszeit darauf dringt, die Nöte und Aufgaben der Gegenwart, Aufgaben auch am Staat, als von Gott vor die Füße gelegt wahrzunehmen.<sup>217</sup> Und Barths Vortrag kennzeichnet die Bemühung, derlei Mahnungen alle als in die Irre führend abzuweisen.<sup>218</sup> Dies geschieht durch die grundsätzliche Relativierung der Ethik sowie von Staat und Vaterland (desgleichen des eigenen Sozialismus, des (Radeschen und) Ragazischen Pazifismus) sogleich im ersten Teil des Vortrags, worauf der Vorträger im zweiten auch zurückkommt.<sup>219</sup> Dieser Schritt über die Naumann-Kritik hinaus setzt die gesteigerte Absolutheit Gottes voraus, auf die Barth das Kriegsgebet der christlichen Nationen geführt hat. Aus der Entwicklung des Schweizer Religiösen Sozialismus nach Kriegsausbruch (bis zur Tagung von Pratteln am 6. September 1915) ergab sich die letztlich Kutter zu verdankende Losung: Glauben, nicht Tun und Machen,<sup>220</sup> ist das Gebot der Stunde, soll die Welt neu werden.

8. Der Bearbeiter des Textes in der Gesamtausgabe, Hans-Anton Drewes, erinnert zu Beginn seiner Einleitung an die verbreitete Ansicht, daß Barth sich seit August 1914 auf der Suche nach neuen theologischen Grundlagen befunden habe, und findet so in diesem Vortrag „eine vorläufige Rechenschaft und Summe Barths“<sup>221</sup>, doch alles ohne nähere Erläuterung und deswegen zu einer Auseinandersetzung nicht geeignet. Wer aber verdient mehr blindes Vertrauen als ein solcher Kenner des Materials? Er bleibe darum nicht unwidersprochen, doch sei an dieser Stelle dem ebenso kurz und bündig entgegengesetzt, daß die vorliegenden Untersuchungen von jener Ansicht weit abgeführt haben.

#### § 4 „Die Gerechtigkeit Gottes“<sup>222</sup> – Die Stimme des Gewissens; eine neue Welt wird möglich, auf der Erde

In der Aarauer Stadtkirche gab es jeden Winter vier Vorträge über verschiedene Themen. So kam es, daß am Sonntag, dem 16. Januar 1916, abends Barth dort nach freier Wahl<sup>223</sup> über „Die

---

ethischen und kirchlichen Probleme und Problemlein wälzt, ein anderer Geist auch als der, aus dem heraus man Schutzschriften für die bedrohte schweizerische Militärfreudigkeit schreibt. . . Das kindliche Gottvertrauen des wirklichen alten Christentums ruhte fest auf dem Grunde Römer acht: Erkenntnis Gottes im Geiste Christi; Klarheit, daß Gott Gott ist und Welt Welt, Hoffnung auf Gottes unbedingten Sieg.“ (203A-C) – Der vorstehend zitierte Abschnitt setzt keine der durch den Krieg veranlaßten Akzentverschiebungen voraus, beruht vielmehr allein auf der Naumann-Kritik.

<sup>217</sup> Zuerst 194C u Anm 40.

<sup>218</sup> „Ich stehe stark unter dem Eindruck, daß wir nur zu viel uns immer mit den nächsten und übernächsten Nöten und Aufgaben innerlich beschäftigt und uns damit innerlich in jenes Fortschrittsprogramm innerhalb der Welt verwickelt haben, das sich jetzt im Kriege als so sinnlos und machtlos erwiesen hat.“ (207D)

<sup>219</sup> 195AB

<sup>220</sup> Orientierung, nicht hilflose Ethik (aus eigener Kraft)!

<sup>221</sup> 177A

<sup>222</sup> GA III 3,(225)228-245

<sup>223</sup> Barth wurde unter dem 12.XII.1915 angefragt, dem dritten Adventssonntag. Barth predigte in dieser Aventszeit über Johannes den Täufer, den „letzten großen Propheten des merkwürdigen Volkes Israel“ und als solcher „der rechte Mann der Adventszeit“, nach einem Abschnitt aus Joh 3. „Man könnte diese Gotteserfahrung und

Gerechtigkeit Gottes“ sprach.<sup>224</sup> Dieser predigtartige Gemeinde-Vortrag hat drei Teile und weder Einleitung noch eigentlichen Schluß.<sup>225</sup> Nach dem ersten Teil bezeugt das Gewissen die

Gotteshoffnung Israels zusammenfassen in die beiden Wörtlein: Gott will!“ (Pred 1915,476A; I. Advent) Jesus „sah Gott nicht als den fernen, hohen Richter über einer leeren, toten Menschenwelt, dafür war ihm die Güte des Vaters viel zu gewiß und zu stark“. (ebd 490B) „Er (Jesus) *hungerte wohl und dürstete* mit Johannes nach dem Hervorbrechen der Gerechtigkeit Gottes, noch ganz anders als Johannes.“ (491A; II. Adv) „Jesus lebte nicht nur für Gott, sondern ich möchte sagen: *aus Gott* in seinem ganzen Leben und Streben und *vor Gott* alle Tage und Stunden seines Lebens. Der Ursprung seines inneren Lebens und seiner Gedanken . . . es paßte zu dem Ziel seines Lebens.“ (496BC) „Unser *Ursprung* und Anfang, . . . stimmen eben nicht zu diesem Ziel.“ (497A) „Und nun steht der *Heiland* vor uns als der Mensch, bei dem Anfang und Ziel übereinstimmen.“ (501A) „Du sollst, sagt der Heiland zu uns, darin mein Bruder sein, daß ich dir zeige, wie man still und getrost auf den Vater wartet, . . . aber auch darin, daß wir nicht warten, sondern zugreifen wollen, wenn er uns nur nahetritt, . . . Es kann auch mit dir etwas anderes, Göttliches werden.“ (504B) Das beigefügte Gebet bittet, „die rechte Zeit nicht zu versäumen und einmal Ernst zu machen“. (505D; III. Adv) Die Predigt zum IV. Adv beginnt: „Der Vater hat den Sohn lieb.“ (506A) „Wo bleiben unsere Antworten? wo bleiben die Entscheidungen, die wir Gott schuldig sind?“ (514A, ggE der Pred) Barth wählte das Thema des erbetenen Vortrags aus den Gedanken seiner Adventspredigten heraus: „Ich lebe mich sehr in Johannes den Täufer hinein.“ (BwTh I 110D; 3.XII.1915, die Predigt zum II. Adv vorbereitend) Das namenlos zitierte „Bereitet dem Herrn den Weg“ ist ja durch die Synoptiker mit Johannes dem Täufer verbunden. – Sodann vgl Pred Nr 243 v 25.X.1914, die nach Ps 119,142 „*Deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit*.“ (Pred 1914,532ff) von der einen ewigen Gerechtigkeit Gottes und dem allein durchdringenden und vollkommenen Willen Gottes handelt. Sie beginnt mit dem bekannten Eingeständnis vBethmann-Hollwegs: „Not kennt kein Gebot!“, erklärt: „Diese Not ist *nicht etwas, was von außen* an den Menschen *herankommt*.“ (540C); vielmehr: „Die Not, die das Unrecht erzeugt, ist inwendig in uns. Sie ist . . . im geistigen Zustand des Menschen.“ (541D) Schließlich vgl zur Bedeutung und Rolle des Gewissens § 8f des Konfirmandenkurses 1915/16 (April 1915) und Pred 1915,257BC (Juni 1915); unt § 5 ggE.

<sup>224</sup> Zur Einleitung 225BC u Anmm 3.4: Die „feurige Kohle“ (BwTh I 118AB) bezieht sich auf den zuvor erwähnten Wernle und die mißlungene Generalabrechnung. Die Begründung des Synodal-Antrags empfand Barth nicht als mißlungen (vgl 168A). Keine der aus dem Briefwechsel mit Thurneysen angeführten Briefstellen faßt beide Reden zusammen, schon gar nicht in dem Sinn, den ihnen der Verfasser der Einleitung unterlegt (vgl 177A).

<sup>225</sup> 228B-232C I Die Stimme Gottes im Gewissen über den Willen Gottes 228A-230B I.A Das Gewissen bezeugt Gottes Gerechtigkeit, dh den sich selbst treuen Willen Gottes, der dem Leben des Menschen Sinn gibt und ein Ziel setzt; 230B-231C I.B Der ungerechte, dh unbeständige Weltwille in uns und um uns, unter dem wir leiden, das letzte Wort? 231C-232C I.C In diese Not und Angst des Menschen hinein bezeugt die Stimme des Gewissens einen Gotteswillen über dem Weltwillen; bricht der Gotteswillen durch, wird die Sehnsucht des Menschen nach Gerechtigkeit erfüllt, und es aufbaut sich eine neue Welt. 232CD-239C II Halber Gehorsam im Turmbau der Menschengerechtigkeit 232CD-234A II.A Ehe die Stimme im Gewissen am Ende ist, beginnt der Mensch einen babylonischen Turmbau von Menschengerechtigkeiten; 234A-236A II.B Der Mensch unterfängt sich dessen, was nur Gott tun kann: 234A-235A II.B (a) Hochmut fragt: Was sollen wir tun? und legt mit dem alten ungerechten Willen die Hand an Verbesserungen; 235B-236A II.B (b) Verzagtheit zieht Halbes dem radikal Neuen vor; 236B-239BC II.C Menschengerechtigkeit der Moral, des Staats, durch Religion und Christentum 236B-237A II.C (a) Moral bedeutet: kein neuer Wille, vor allem kein neuer Weltwille; moralische Grundsätze rechtfertigen den alten; 237B-238A II.C (b) Die Gerechtigkeit des Staates und der Juristen setzt dem (alten) Willen Grenzen, ordnet, erzieht; der Staat zähmt das wilde Tier im Menschen wie es dieses (im Krieg) herauszwingt; 238A-239B II.C (c) Die „religiöse Gerechtigkeit“ beruhigt das Gewissen und lenkt von den „Scheußlichkeiten des Lebens“ (237A) ab (Illusion, Selbstbetrug); was soll der Apparat der Kirchlichkeit, wenn das Entscheidende, das Reale nicht geschieht? 239BC II.C (d) In summa: Menschengerechtigkeiten, Spiel mit Schattenbildern; das Gewissen schreit, die Sehnsucht ist ungestillt. 239C-245C III Gottes Gerechtigkeit, Gegenwartsfrage durch den Krieg 239C-241C III.A Nach der beschriebenen inneren Lage ist die aktuelle Frage, ob Gott gerecht sei, sinnlos und sinnvoll; 239C-240A III.A (a) Im Blick auf den lebendigen gerechten Gott gestellt, ist die Frage sinnlos; 240AB-241AB III.A (b) Die Frage ist sinnvoll gegenüber dem Gott des Turmbaus, dem Gott nach unserem Bilde: Wir möchten eine Gerechtigkeit, einen Gott ohne Gott, gegen Gott: einen toten Götzen; 241BC-C III.A (c) Gott muß mit seiner Liebe zur Geltung kommen, indem wir vor dem Tun das Gewissen ganz hören und nicht die gleichen bleiben; 242A-245C III.B Der andere, innere Weg (in Stille) zur Gerechtigkeit Gottes, die über unserer Ungerechtigkeit und seine Sache; unsere Moral, Kultur, Religion müssen schweigen; 242BC-243A (1) Gott anerkennen, sich selbst aufgeben ergibt einen neuen Willen; 243B-244A III.B. (2) Von Gott ist mehr zu erwarten als von unserem Idealismus; darum von Gott her in uns werden und wachsen lassen; 244A-245A III.B (3) Beides vorige miteinander der biblische Glaube: Gott wirkt, das radikal Neue fängt an, das Reale. Zukunft: Gottes Welt auf Erden wird möglich; 245A-C III.C Der innere Weg des Glaubens: der Weg Christi, von Jesus, dem Sohn Gottes, gegangen. Die Liebe Gottes kommt ursprünglich, neu zu Ehren. Die Lösung, die das Leben reich macht, hat der Krieg den Turm genug erschüttert.

Gerechtigkeit des Gotteswillens, der das Menschenleben im einzelnen wie im ganzen Sinn und Ziel verdankt, und die Ungerechtigkeit eines Weltwillens steht im einzelnen wie im ganzen ihr gegenüber und entgegen. Der Gotteswille müßte in uns den Weltwillen durchbrechen zum Anfang einer neuen Welt in uns. Nach dem zweiten Teil hört der Mensch der Stimme des Gewissens nur halb zu, um alsbald einem Gott nach eigenem Bilde in eifrigem Tun einen babylonischen Turmbau von Menschengerechtigkeiten zu errichten. Der Krieg, so dann der dritte Teil, läßt erneut nach der Gerechtigkeit Gottes fragen, weil er den Turmbau erschüttert hat. Diese Erschütterung führt uns zurück auf Jesu inneren Weg des einfachen Glaubens.

Nichts ist sicherer und verlässlicher als die Stimme des unverbildeten Gewissens. Die Vernunft unterscheidet im Menschlichen und Vorläufigen, was kleiner ist und größer, hat Sinn für das Komplizierte; hat aber keinen Sinn für das Einfache, Endgültige, Ursprüngliche, Göttliche.<sup>226</sup> Menschenrede hat noch nicht wieder die Vollmacht, aus einer anderen Welt zu reden wie das Gewissen, welches das Nachdenken über sich und das eigene Leben anklagend, behauptend, gebietend hindert, verflucht, seligspricht; immer weckt und beunruhigt, „in der gleichen Richtung die Wege weisend“.<sup>227</sup> „In allem Auf und Ab auch in der Wahrhaftigkeit, Stärke und Reinheit unseres Willens redet uns das Gewissen von einem Willen, der sich selbst treu bleibt. Und das ist die Gerechtigkeit Gottes.“<sup>228</sup> Der gerechte Wille ist „in sich selber klar und beständig, frei von Willkür und Wankelmut“, hat „in sich selber eine Ordnung . . . , die gilt und nicht gebogen werden kann“. „Wir könnten es doch gar nicht aushalten im Leben wenn wir das nicht wüßten im tiefsten Grund: Gott ist gerecht!“<sup>229</sup> „Denn wir leiden unter der Ungerechtigkeit.“<sup>230</sup> In uns und um uns finden wir „einen Willen, der keine gültige und unbeugbare Ordnung kennt, sondern der auf Willkür, Laune und Selbstsucht gegründet ist, einen Willen ohne Treue, in sich selbst uneinig und zerrissen, einen Willen ohne Logik und Zusammenhang. So sind wir, so ist das Leben, so ist die Welt. Und die rechnende Vernunft will kommen und uns beweisen, daß es immer so gewesen sei und immer so sein müsse.“<sup>231</sup> Die feineren und gröberen Folgen eines ungunstigen Lebens verspüren wir und haben sie um uns in Wirtschaft und Völkerkrieg, der Klassengesellschaft und deren Folgen. Aber mehr, wir leiden darunter als unter einer Last. „Das Leben will uns zur Sinnlosigkeit werden durch den ungerechten Willen, der es erfüllt und beherrscht.“<sup>232</sup> „Denn der ungerechte Weltwille ist das von Haus aus Unerträgliche, das Unmögliche. Wir leben davon, daß wir wissen: es gibt eigentlich etwas anderes als Ungerechtigkeit.“<sup>233</sup> Und manchmal befällt uns die Angst, „es könnte am Ende doch die Ungerechtigkeit das letzte Wort haben“.<sup>234</sup> Doch bleibt das Gewissen auch jetzt, unter dieser Not und Angst, dabei: „Es gibt über deinem und meinem krummen und lahmen Willen, über dem absurden und wahnwitzigen Weltwillen einen andern, der ist gerade und lauter und der muß, wenn er einmal zur Geltung kommt, auch andere, ganz andere Folgen haben als das, was uns jetzt vor Augen steht. Aus diesem Willen, wenn *er* zur Anerkennung kommt, muß ein anderes Leben wachsen. Aus diesem Willen, wenn *er* durchbricht, aufbaut sich eine neue Welt. Wo dieser Wille gilt, da ist unsere Heimat; wir haben sie verloren, aber wir

---

<sup>226</sup> 228CD

<sup>227</sup> 229CD

<sup>228</sup> 229Df

<sup>229</sup> 230AB

<sup>230</sup> 230B

<sup>231</sup> 230BC. Forts: „Aber wir haben auch die Folgen dieses ungerechten Willens vor Augen. Sie heißen Unruhe, Unordnung, Unheil in feineren und gröbern, verhüllten und offenen Gestalten. Wir haben die Leidenschaft vor uns und das Verbrechen, die Teufeleien der geschäftlichen Konkurrenz und den Völkerkrieg, den Klassengegensatz und die sittliche Verlotterung in allen Klassen, die ökonomische Zwingherrschaft oben und den Sklavengeist unten.“ (bis 230CD)

<sup>232</sup> 231AB

<sup>233</sup> 231B

<sup>234</sup> 231B. Forts: „Der entsetzliche Gedanke legt sich uns nahe, es könnte der ungerechte Wille, der uns jetzt jagt und rädert, der einzige, der tiefste Wille im Leben sein. Und der unmögliche Entschluß tut sich auf: mach deinen Frieden mit der Ungerechtigkeit! Ergib dich drein, daß die Welt eine Hölle ist und richte dich danach! Es ist einmal so.“

können sie wieder finden. Es gibt einen Gotteswillen, der gerecht ist.<sup>235</sup> An diesen Strohalm klammern wir uns, und „aus der tiefsten Not in uns wird die tiefste Sehnsucht geboren: ach, daß du den Himmel zerrissest und führest herab! Das ist das Gewaltigste im Menschen, in jedem Menschen, wenn er bedrängt und bedrückt von eigener und fremder Ungerechtigkeit nach Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit Gottes schreit.“<sup>236</sup> Darum sind Mose, Jeremia, Johannes der Täufer, Propheten des Alten Testaments, „unvergeßliche Gestalten in der Erinnerung der Menschheit. Sie haben den Menschen ihre tiefste Not aufgedeckt, sie haben das Gewissen in ihnen zum Reden gebracht, sie haben die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit Gottes in ihnen geweckt und wach gehalten. Sie haben dem Herrn den Weg bereitet.“<sup>237</sup>

Die Beständigkeit, Treue zu sich selbst, Ordnung in sich zeichnet den Gotteswillen dem Weltwillen gegenüber aus und läßt ihn gerecht sein, die Gerechtigkeit selbst, wenn er in der unaufhörlichen Vorläufigkeit, dem beständigen Wechsel der Welt zur Geltung kommt und dadurch ein anderes, ein Neues beginnt.<sup>238</sup>

Das Gewissen, das dem Menschen Gott vorstellt, stellt ihm die Rettung vor in seiner „Not und Angst“<sup>239</sup>. Der Mensch aber läßt sich nicht helfen, wie nun der zweite Teil des Vortrags ausführt; der Mensch läßt sich nicht helfen, indem er sich „nicht wirklich“ helfen läßt<sup>240</sup>: er gibt nicht „sich selber auf“, um sich „Gott zu übergeben“ und dessen Willen zu tun: „mit Gott neu anfangen“<sup>241</sup> – wie er am Ende doch muß. Des „stürmischen Verlangens nach der Gerechtigkeit Gottes“<sup>242</sup> ungeachtet, läßt er „das Gewissen nicht zu Ende reden“<sup>243</sup>. Er bringt sein Verlangen zum Schweigen, indem er sich selber hilft. „Es ist, als ob wir unser eigenes Schreien aus tiefster Not nicht lange ertragen könnten. Es ist, als ob wir uns fürchteten vor einer allzu realen und vollen Erfüllung unserer Sehnsucht.“<sup>244</sup> „Bevor wir gemerkt haben, um *was* es sich denn eigentlich handelt, und *was* geschehen müßte, damit *wirklich* etwas geschehe“, beginnt der Mensch, sich selber zu helfen und wir „bauen den Turm von Babel“.<sup>245</sup> „Wir stehen hier vor dem tiefsten, dem eigentlich tragischen Irrtum der Menschheit. Wir verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes und wir lassen sie doch nicht herein in unser Leben, in unsere Welt, können sie nicht herein lassen, weil der Zugang längst verstopft ist. Wir wissen, was uns eigentlich not täte, und doch wird uns nicht geholfen, denn wir haben das eine Notwendige längst auf die Seite geschoben oder auf spätere ‚bessere‘ Zeiten vertagt, um uns unterdessen mit Ersatzmitteln krank

---

<sup>235</sup> 231CDf

<sup>236</sup> 232BC: Forts: „Wer ihn *hier* versteht, der versteht ihn ganz.“

<sup>237</sup> 232C. Über die prophetische Forderung der Gerechtigkeit s KU 7ff (1909/10).60f, § 3 (1910/11). Über das Gewissen als alttestamentliche und Jesus als neutestamentliche Quelle göttlichen Unterrichts über Recht und Gerechtigkeit s zu Pred 243 v 25.X.1914; Pred 1914, 540Dff. Mit dem Zitat von Jesaja 40 begann der Vortrag (228BC). Über die Stimme des Gewissens s ferner KU 125Bf (1915/16).

<sup>238</sup> Vgl Pred Nr 243 v 25.X.1914 zu Ps 119,142: „Deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit.“ (Pred 1914,532-543. „Die Not, die das Unrecht erzeugt, ist unsere Gerechtigkeit, die nicht Gottesgerechtigkeit, die keine ewige Gerechtigkeit ist. Unsere Gerechtigkeit ist der gute Wille in uns. Er ist wohl da in uns. . . Aber dieser gute Wille gilt nicht. Er beherrscht uns nicht. . . Neben dem guten Willen in uns, der gerne möchte, wenn er könnte, sind andere Kräfte in uns, . . .“ (542AB) „Das ist unsere Gerechtigkeit. Sie ist guter Wille, der aber nicht ernstmacht. Diese unsere Gerechtigkeit ist eine Scheingerechtigkeit, ist unsere Not.“ (542D) „Gottes Gerechtigkeit ist *eine ewige Gerechtigkeit*. Auch in Gott ist guter Wille. Aber nur guter Wille. Sein guter Wille herrscht und bestimmt, nichts anderes darf daneben gelten. Ihm sind die Kräfte des Bösen nicht zu stark, . . . , er überwindet sie. . . . Gott weiß nichts von Unentschiedenheit, Trägheit und Halbheit, und darum gelten seine Gebote. Gott will und Gott kann, weil er ernsthaft will.“ (542Df)

<sup>239</sup> 231C

<sup>240</sup> 232D

<sup>241</sup> 242C

<sup>242</sup> 233A

<sup>243</sup> 233AB

<sup>244</sup> 233A

<sup>245</sup> 233B.A

und kränker zu machen.<sup>246</sup> Der Turm zu Babel sind unsere „Menschengerechtigkeiten, Menschenwichtigkeiten, Menschenernsthaftigkeiten“.<sup>247</sup> „Als ob etwas geschehe, als ob wir etwas täten im Gehorsam gegen das Gewissen – darum und solange entgeht uns die Realität der Gerechtigkeit, nach der wir hungern und dürsten.“<sup>248</sup>

Was bringt den Menschen dazu, so zu verfahren und den Turm zu bauen. Der Redner weiß darauf eine doppelte Antwort, die sich nur scheinbar widerspreche. Der Hochmut des Menschen lasse es nicht zu, daß die ersehnte Gerechtigkeit allein von Gott komme. Der Mensch würde „ums Leben gern diese große Sache an die Hand und in Betrieb nehmen“, einfach in das Programm des eigenen Willens nehmen, „unbesehen, was das eigentlich für ein Wille sei“.<sup>249</sup> Was sollen wir tun? fragt der Mensch „tumultuarisch“ und legt Hand an „Reformen, Sanierungen, Methoden, Kultur- und Religionsbestrebungen von allen Sorten“.<sup>250</sup> Und die Angst vor dem „übermächtigen Weltwillen“ „verwandelt sich sachte in jenes beglückende Gefühl des Normalen, wenn wir wieder beim Reflektieren, Kritisieren, Konstruieren und Organisieren angelangt sind. Die Sehnsucht nach einer neuen Welt hat alle Bitterkeit, Schärfe und Unrast verloren, ist zur Fortschrittsfreude geworden.“<sup>251</sup> „Die Gerechtigkeit Gottes selber hat sich aus der sichersten Tatsache gemächlich in das höchste von verschiedenen hohen Idealen verwandelt und ist nun allerdings ganz und gar unsere eigene Sache geworden.“<sup>252</sup> – Die Kehrseite des Hochmuts, daß wir tun, als ob wir Gott wären, ist „Angst vor dem Strom der Gerechtigkeit Gottes“.<sup>253</sup> Der „sichere Bürger“ erschrickt zwar über „Tuberkulose, Generalstreik und Krieg“, noch unangenehmer aber ist ihm der Gedanke „an die radikale Umkehrung des Lebens von Gott her“, „die kommen und solchen Folgen der Ungerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit selbst ein Ende machen könnte“.<sup>254</sup> Daß es sich der Gerechtigkeit Gottes gegenüber „um ein sehr einseitiges Ja oder Nein gegenüber einer ganzen neuen Lebenswelt handelt“, macht Angst, „weil wir uns für viel zu klein und zu menschlich halten, als daß wirklich etwas anderes und Neues in uns und unter uns anfangen könnte.“<sup>255</sup> So lassen Hochmut und Verzagtheit zugleich den Menschen den Turm zu Babel bauen, und die Gerechtigkeit Gottes verwandelt sich (in diesem halben Gehorsam) „in allerhand Menschengerechtigkeiten“.<sup>256</sup>

Die andere Hälfte des Mittelteils dieses Vortrags besteht darin, daß der Redner drei Gestalten der Menschengerechtigkeit oder hoher menschlicher Ideale beschreibt: Gerechtigkeit der Moral; des Staates und der Juristen; religiöse Gerechtigkeit. Was die Moral betrifft,<sup>257</sup> so ist die Anstrengung des guten Willens für den Fortgang des Lebens, wie sich versteht, unerlässlich, und ein jedes unter den Menschen zeichnet sich vor den anderen in mehrfacher Hinsicht aus. Aber es ist kein durchgehender „neuer Wille“, der „ungerechte, selbstsüchtige, willkürliche Weltwille“

<sup>246</sup> 233BC

<sup>247</sup> 233C. Forts: „Unsere Antwort auf den Ruf des Gewissens ist *ein* großes über das ganze Leben sich erstreckendes Surrogat, ein einziges gigantisches ‚Als ob‘!“

<sup>248</sup> 234A

<sup>249</sup> 234B

<sup>250</sup> 234BC. Die Aufzählung im Vortrags-Manuskript: „Verbesserungen, Reformen, Erziehungsmethoden, Kultur- und Religionsbestrebungen von allen Sorten“. Forts obigen Zitats nach dem Drucktext: „Nur möglichst schnell ‚positive Arbeit‘ geleistet!“ – In „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915 stellte der erste Teil die hilflosen Versuche des Menschen dar, mit Hilfe der „Ethik“ der Übermacht der „gottlosen Naturkraft“ (188AB) sich zu erwehren.

<sup>251</sup> 234C. Die Kritik der gottlosen modernen Kultur klingt an.

<sup>252</sup> 235A

<sup>253</sup> 235AB

<sup>254</sup> 235BC. Forts: „Der gleiche heitere Kulturmensch, der heute so mutig in seinem Fortschrittwägelein einherkutschert und so fröhlich die Fähnlein seiner verschiedenen Ideale schwenkt, wird euch morgen, wenn’s drauf ankäme, ängstlich daran erinnern, daß die Menschen klein und unvollkommen sind und daß man ja nicht zu viel von ihnen verlangen und erwarten, ja nicht zu ‚einseitig‘ sein darf, sobald er einmal begriffen und geahnt hat, daß es gegenüber der Gerechtigkeit Gottes nichts zu reflektieren, zu reformieren, zu erziehen[!] gibt.“ (bis 236A)

<sup>255</sup> 236A

<sup>256</sup> 236AB

<sup>257</sup> 236BC-237A

ist damit nicht „getroffen, geschweige denn überwunden“. Die etlichen moralischen Vorzüge eines jeden hindern ihn nur an der Einsicht, daß er in hundert anderen Punkten desto fester an den Weltwillen gefesselt ist. So macht die Moral „blind und verstockt gegen die wirklichen tiefen Nöte des Daseins“. „Ist es nicht merkwürdig, daß gerade die größten Scheußlichkeiten des Lebens, ich denke an die kapitalistische Gesellschaftsordnung und an den Krieg, sich mit lauter moralischen Grundsätzen rechtfertigen können? Der Teufel kann die Moral auch brauchen und lacht über den Turm von Babel, den wir ihm da errichten.“ – „Die Gerechtigkeit des Staates und der Juristen“<sup>258</sup> schützt „vor gewissen unangenehmen Folgen unseres ungerechten Willens“. Willkür und Selbstsucht des menschlichen Willens werden geordnet, organisiert und gehemmt. Schulen verfeinern und veredeln; welche Arbeit steckt darin, wieviel Lebenskraft wievieler Menschen; lohnt das Opfer? „Denn auch die Gerechtigkeit des Staates in allen ihren Formen rührt die innere Art des Weltwillens mit keinem Finger an. Ja sie wird vom Weltwillen beherrscht. Der Krieg ist da wieder das schlagende Beispiel dafür: weit entfernt, daß der Staat es auch nur versuchte, aus dem wilden Tier einen Menschen zu machen, muß er umgekehrt den Menschen mit tausend Künsten zwingen, zum wilden Tier zu werden. Der Teufel kann auch über diesen Turm von Babel lachen.“ – Schließlich gibt es, leider, „kein sichereres Mittel, uns vor dem Alarmruf des Gewissens in Sicherheit zu bringen,“ als „die religiöse Gerechtigkeit“.<sup>259</sup> „Neben und über den Widrigkeiten des Verkehrs mit uns selbst und den Mitmenschen“ gibt es „weihevollere Stunden der Andacht“, das Christentum als „die ewig grüne Insel im grauen Meere des Alltags“; „eine wundervolle Illusion“.<sup>260</sup> „Wir sollten hier zu allererst ehrlich werden und uns noch ganz anders offen fragen: was haben wir eigentlich davon? . . . Was soll all das Predigen, Taufen, Konfirmieren, Läuten und Orgeln?“ Was soll der ganze „Apparat moderner Kirchlichkeit“? „Wird denn dadurch etwas anders in unserem Verhältnis zur Gerechtigkeit Gottes? *Erwarten* wir auch nur, daß dadurch etwas anders werde? *Wollen* wir, daß damit etwas geschehe, oder wollen wir nicht vielmehr gerade damit aufs raffinierteste verhüllen, daß das Entscheidende, das geschehen müßte, noch *nicht* geschehen ist und wahrscheinlich nie geschehen wird? Tun wir nicht auch mit unserer religiösen Gerechtigkeit, *als ob*, – um das Reale *nicht* tun zu müssen?“<sup>261</sup> – Der Prediger resümiert: Der Alarm des Gewissens hat uns nicht weiter gebracht als zu einem „Spiel mit den Schattenbildern der göttlichen Gerechtigkeit“ in „Menschengerechtigkeiten“. Das Gewissen schreit weiter, „unsere tiefste Sehnsucht ist ungestillt.“<sup>262</sup>

Wir Menschen leiden unter der Ungerechtigkeit unserer selbst, anderer, der Welt. In dieser Not weist uns die Stimme des Gewissens auf eine andere Möglichkeit hin, wir aber gehorchen ihr nicht, verfälschen sie vielmehr, eigensinnig und ängstlich zugleich, zu eigenen Auswegen – ohne Erfolg. „Und das ist nun die innere Lage, in der wir auf die völlig sinnlose Frage kommen, ob Gott gerecht sei, in der uns die Gerechtigkeit Gottes gänzlich ungereimterweise zu einem Problem und Diskussionsgegenstand wird.“<sup>263</sup> Es gibt einen Anlaß dafür: „Durch den Krieg ist ja diese sinnlose Frage wieder einmal ‚aktuell‘ geworden. . . die Frage: wenn Gott gerecht wäre, könnte er dann alles das ‚zulassen‘, was jetzt in der Welt geschieht?“<sup>264</sup> Nach der „inneren Lage“

<sup>258</sup> 237B-238A

<sup>259</sup> 238A-239C

<sup>260</sup> „Es ist eine wundervolle Illusion, wenn wir uns damit trösten können, daß in unserem Europa neben Kapitalismus, Prostitution, Häuserspekulation, Alkoholismus, Steuerbetrug und Militarismus auch die kirchliche Verkündigung und Sitte, das ‚religiöse Leben‘ ihren unaufhaltsamen Gang gehen.“ (238BC)

<sup>261</sup> 239AB. Forts: „Ist nicht auch unsere religiöse Gerechtigkeit ein Produkt unseres Hochmuts und unserer Verzagtheit, ein Turm von Babel, über den der Teufel lauter lacht als über alles andere?!“

<sup>262</sup> 239BC

<sup>263</sup> 239Df

<sup>264</sup> 240A. In der Lücke: „Es wird jetzt kaum eine Gemeinde geben im Land herum, in der nicht laut oder leise, grob oder fein diese Frage rumort, und sie rumort im Grunde in uns allen, die Frage: . . . Vielmehr fragt der lebendige Gott uns, „ob wir ihn anerkennen und haben wollen, wie er ist“. (240AB)

der Dinge hat sie jedoch guten Sinn, richten wir sie an den Gott unseres Turmbaus, den „Schutzpatron unserer Menschengerechtigkeiten, unserer Moral, unseres Staates, unserer Kultur, unserer Religion. Ja, wenn wir *den* meinen, dann haben wir sehr recht, zu fragen: ist Gott gerecht?“<sup>265</sup> Denn: „Das ist unser Elend, ein Elend ohne Ausweg und Erlösung, daß wir uns mit tausend Künsten einen Gott gemacht haben nach unserem Bilde und daß wir diesen Gott nun haben müssen, einen Gott, an den man so trostlose Fragen stellen kann und muß, auf die es nur so trostlose Antworten gibt.“<sup>266</sup> Wie kann er gerecht sein, ist er unser Bild; der Turm bricht zusammen. Die Kriegszeit macht „offenkundig, daß wir eine Gerechtigkeit haben möchten ohne Gott, ja daß wir Gott haben möchten ohne Gott und gegen Gott – und daß das eben nicht geht. Es zeigt sich, daß *dieser* Gott *kein* Gott ist. Er ist ja nicht einmal gerecht. Er kann es nicht einmal verhindern, daß seine Gläubigen, all die ausgezeichneten europäischen und amerikanischen Kultur- und Wohlfahrts- und Fortschrittmenschen, all die wackern, beflissenen Staatsbürger und frommen Christen mit Brand und Mord übereinander herfallen müssen zur Verwunderung und zum Spott der armen Heiden in Indien und Afrika.“<sup>267</sup> An diesem Gott gilt es zu zweifeln, ja ihn zu verabschieden, er „ist kein Gott. Er ist ein Götze. Er ist tot.“ Dafür muß endlich ein anderer Gott zu Ehren kommen: „Gott selber, der wirkliche, der lebendige Gott und seine Liebe, die zu Ehren kommt.“ Wir müssen das Gewissen endlich einmal ausreden lassen; „*ruhig*“ und mit ineinander gelegten Händen hören, „was das Gewissen von uns will, wenn es uns in unserer Not und Angst an die Gerechtigkeit Gottes erinnert“.<sup>268</sup> Der Turmbau war ein Notbau, Gottes Wille ist vorläufig nicht geschehen, statt im ewigen Leben lebten wir im Provisorischen. „Und darüber blieben wir die gleichen, die wir waren. Und die Ungerechtigkeit blieb.“<sup>269</sup>

Wir betreten einen anderen, neuen Weg, lassen wir das Gewissen ausreden.<sup>270</sup> Es spricht dann nicht allein von einer „Gerechtigkeit über der Ungerechtigkeit“; es sagt uns dann „das noch viel Wichtigere, daß dies andere, nach dem wir uns sehnen und das wir nötig haben, Gottes Sache ist. *Gott* hat recht und nicht *wir*! *Gottes* Gerechtigkeit ist eine *ewige* Gerechtigkeit!“<sup>271</sup> Der Redner beschreibt sodann drei Schritte, die zur „wirklichen Erlösung“ führen, die wir dorthin zu tun haben. – Der erste Schritt<sup>272</sup> besteht darin, „daß wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen“. Diese Anerkennung ist in „persönlichem innerem Kampf“ zu erstreiten.<sup>273</sup> Wir müssen „uns selbst aufgeben, um uns Gott zu übergeben und seinen Willen zu tun. Gottes Willen tun heißt aber mit Gott neu anfangen. Gottes Wille ist keine bessere Fortsetzung *unseres* Willens. Er steht unserem Willen gegenüber als ein gänzlich anderer. Ihm gegenüber gibt es für unseren Willen nur ein radikales Neuwerden.“<sup>274</sup> „Denn der Wille, der uns im Gewissen offenbar wird, ist Reinheit, Güte, Wahrheit, Gemeinschaft als vollkommener Gotteswille. Es ist ein Wille, der keine Ausreden und Vorbehalte und vorläufige Kompromisse kennt. Es ist ein durch und durch

<sup>265</sup> 240BC

<sup>266</sup> 240BC

<sup>267</sup> 240Df. Forts: „*Dieser* Gott ist wirklich ein ungerechter Gott, und es ist hohe Zeit, *diesem* Gott gegenüber einmal gründlich Zweifler, Skeptiker, Spötter und schließlich Atheist zu werden. Es ist hohe Zeit, uns offen und fröhlich zu gestehen: *dieser* Gott, dem wir den Turm von Babel gebaut haben, ist kein Gott. Er ist ein Götze. Er ist tot.“ (bis 241A)

<sup>268</sup> 241B. Forts: „Wir waren viel zu gierig darauf, selber gleich etwas machen zu wollen. Wir machten es uns viel zu schnell behaglich in allerhand Notbauten. Wir verwechselten das Zelt mit der Heimat, das Moratorium mit dem normalen Lauf der Dinge. Wir beteten: dein Wille geschehe! und meinten damit schließlich: dein Wille geschehe vorläufig *nicht*! Wir glaubten an ein ewiges Leben, aber das wirklich Ewige, in dem wir lebten und von dem wir uns sättigten, war das Provisorische.“

<sup>269</sup> 241C. Forts: „Und die Gerechtigkeit Gottes verschwand wieder vor unseren Augen. Und Gott selbst wurde uns zweifelhaft, weil an seiner Stelle ja das fragwürdige Gemächte unserer Gedanken stand.“

<sup>270</sup> „Wir machen gar ein Getöse mit unserer Moral und Kultur und Religion. Aber es kann dazu kommen, daß wir zum Schweigen gebracht werden, und damit fängt dann unsere wirkliche Erlösung an.“ (242B; vgl 236B)

<sup>271</sup> 242AB. Vgl Pred 243 über Ps 119,142 v 25.X.1914.

<sup>272</sup> 242C-243A

<sup>273</sup> „Das ist eine Aufgabe, neben der alle kulturellen, sozialen und patriotischen Aufgaben, alle ‚sittlich-religiösen‘ Bemühungen Kinderspiel sind.“ (242C)

<sup>274</sup> 242Cf; vgl 201C; Pred 1914,646A. Forts: „Kein Reformieren, ein Neuwachsen und Neuwerden.“

einseitiger Wille, ein von innen, von Grund aus heiliger und seliger Wille. Das ist die Gerechtigkeit Gottes. Ihr gegenüber muß Demut das erste sein.<sup>275</sup> – Das zweite Stück oder Merkmal<sup>276</sup> wird eine „kindliche Freudigkeit“ sein: „Freude darüber, daß Gott so viel größer ist, als wir es uns dachten.“<sup>277</sup> Freude der Erlösung ist: „Mehr zu *erwarten!*“<sup>278</sup> Vom Mehr und Größeren wechselt der Nachdruck aufs unbekannte Neue, das in Inneren heranwächst: Der Turmbau schafft nach menschlich-irdisch-weltlichen Bildern, nicht nach göttlichen Gedanken.<sup>279</sup> – In einem dritten Stück oder Punkt<sup>280</sup> führt der Redner die Demut (anstelle babylonischen Hochmuts) und die Freudigkeit (statt ängstlicher Verzagtheit angesichts von göttlich Neuem) zum biblischen Glauben zusammen. Still werden und glauben heißt, daß wir „Gott mit uns reden lassen, den gerechten Gott, denn es gibt keinen anderen. Und dann wirkt Gott in uns. Dann fängt in uns das radikal Neue an, keimhaft aber wahrhaft, das die Ungerechtigkeit überwindet. Wo geglaubt wird, da fängt mitten in der alten Kriegswelt und Geldwelt und Todeswelt der neue Geist an, aus dem eine neue Welt, die Welt der Gerechtigkeit Gottes wächst.“<sup>281</sup> „Denn jetzt ist etwas Reales geschehen, das einzige Reale, das geschehen kann: Gott selbst hat nun seine Sache an die Hand genommen. . . Das Leben bekommt seinen Sinn wieder, das Leben des einzelnen und das Leben im ganzen. . . Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt! Eine weite Aussicht tut sich auf für die Zukunft auf ein Leben, ja auf eine Welt hier auf der Erde, in der der gerechte Gotteswille hervorbricht und gilt und geschieht, wie er im Himmel geschieht. So wird die Gerechtigkeit Gottes, die ferne, fremde, hohe, unser Eigentum und unsere große Hoffnung.“

Der Redner begann seinen Vortrag mit den Worten des Propheten Jesaja von der Stimme des Predigers in der Wüste und beschloß den ersten Teil mit der Erinnerung an das Verdienst der Propheten bis zu Johannes dem Täufer: Sie deckten die Not der Menschheit auf und brachten das Gewissen zum Reden; sie erst weckten die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit Gottes und hielten sie auch wach. Darum schließt der erste Teil: „Sie haben dem Herrn den Weg bereitet.“<sup>282</sup> Was er mit alledem meinte, entdeckt der Redner am Ende des dritten Teils und zu dessen Beschluß.<sup>283</sup> „Dieser innere Weg, der Weg des einfachen Glaubens, ist der Weg Christi. Hier ist mehr als Mose und mehr als Johannes der Täufer.“<sup>284</sup> Fährt der Vortragende fort: „Hier steht die Liebe

<sup>275</sup> 243A. Die Demut (anstelle des Hochmuts) läßt keine Turmbauten mehr zu. Die „Gemeinschaft“, die Gott will, ist Gemeinschaft mit ihm.

<sup>276</sup> 243B-244A

<sup>277</sup> Die Freudigkeit tritt an die Stelle der Verzagtheit. Forts: „Freude darüber, daß seine Gerechtigkeit eine ganz andere Tiefe und Bedeutung hat, als wir es uns träumen ließen. Freude darüber, daß von Gott für unser armes, verworrenes, belastetes Leben viel mehr zu erwarten ist, als wir mit unseren Grundsätzen, mit unserem Idealismus, mit unserem Christentum es uns träumen ließen. Mehr zu *erwarten!*“ Zu „Gott so viel größer“ vgl „Gott ist Gott“ (193B); „Schöpfer und Ursprung“ (195D); „etwas von Grund aus anderes als alles andre“ (201BC) – Zu „(von Gott . . .) erwarten“ vgl III 3,76A (Hilfe-Rezension). 60A (Naumann-Vortrag); Pred 1914, 403C (2.VIII.) Der Nachdruck liegt auf dem Mehr, dem Größeren des (von Gott) zu Erwartenden.

<sup>278</sup> 243C. Die Forts warnt davor, sich mit Gefühl und Gedanken im Vorläufigen zu verlieren (wie mit den Menschengerechtigkeiten). „Wir sollten nicht immer wieder die fruchtbarsten Augenblicke deshalb ungenutzt verstreichen lassen, weil wir es jedesmal für frömmer und weiser halten, menschlich als göttlich zu denken. Wir sollten uns dafür mit aller Kraft darauf legen, mehr von Gott zu erwarten, wachsen zu lassen, was von ihm her tatsächlich in uns wachsen will; anzunehmen, was er uns ja beständig anbietet; wachend und betend seinem Schaffen zu folgen.“ (243Df) Vgl das BwTh I mehrfach zitierte „Nebelein“ Kutters und noch einmal Barth unter dem 5.X.1915 (87A-D).

<sup>279</sup> Vgl III 3,155C; Pred 1914, 646CD und das dem erneuerten Christentum (und Sozialismus) verordnete radikale, revolutionäre Innere.

<sup>280</sup> 244A-245A

<sup>281</sup> 244B. Forts: „Die Not und Angst, in denen wir jetzt sind, sind gebrochen, wo dieser neue Anfang ist. Die alten Fesseln wollen zerreißen, die falschen Götzen beginnen zu wanken.“

<sup>282</sup> 232C

<sup>283</sup> 245A-C

<sup>284</sup> 245A. Wie zitiert, lautet der Satz in der Druckfassung. Im Vortrag hatte Barth nach dem Manuskript sagen wollen: „Diesen inneren Weg, den Weg des einfachen Glaubens, ist Jesus gegangen.“ (245C) Und für den Druck

Gottes ursprünglich und neu in Ehren.“, so erhält die Treue des göttlichen Willens zu sich selbst doch am Ende noch die Bestimmung, die sie rechtfertigt. Die einfachste Deutung Jesu ist bisher „am wenigsten begriffen, daß er der Sohn Gottes<sup>285</sup> war und daß wir mit ihm den Weg gehen dürfen, auf dem man nichts tut, als glaubt, daß des Vaters Wille die Wahrheit ist und geschehen muß.“<sup>286</sup> Ob die Kriegszeit den Turmbau von Babel genug erschüttert hat, um den Weg des Glaubens näher zu bringen? Geschieht es jetzt nicht, so eben später; denn: „Einen anderen Weg gibt es nicht.“

#### Zusammenfassung und Vergleich mit „Kriegszeit und Gottesreich“

1. Das Thema des Vortrags kann verwundern, und verwundern kann, daß der Vortrag predigtartig beginnt, aber im Du wie nicht jede Predigt. Von diesem Du leitet der Vortrag grundsätzlich auf den Willen Gottes und von diesem dann, ebenso allgemein, auf den Begriff des Themas, die Gerechtigkeit Gottes. Der Redner hat eine ganze Zeit gesprochen, bis die Aufzählung mehrerer Entartungen des Lebens als Folgen des ungerechten Willens in die Gegenwart führt.<sup>287</sup> – a) Barth wählte das Thema in der Adventszeit 1915 aus seinem Nachdenken über den letzten Propheten des Alten Testaments, Johannes den Täufer, heraus, den Wegbereiter der Offenbarung Gottes und seiner Gerechtigkeit in Jesus. Eine Predigt im Herbst 1914 hatte desgleichen die göttliche Gerechtigkeit zum Gegenstand im Unterschied, im Gegensatz zur menschlichen, und ebenso diente das Gewissen als Hilfsbegriff. b) Als der Gastgeber am 19. Dezember 1915 die Verabredung bestätigte, dankte er vorweg für „das ebenso interessante als sehr zeitgemäße Thema“<sup>288</sup>. Er scheint das Thema sogleich im Sinne des Barthschen Vorschlags verstanden zu haben. Der Redner sagt dann, die Frage sei durch den Krieg wieder aktuell geworden und rumore landauf, landab: „Wenn Gott gerecht wäre, könnte er dann das alles ‚zulassen‘, was jetzt in der Welt geschieht?“<sup>289</sup> Das Thema bezieht sich auf die Gerechtigkeit Gottes in seinem Walten und darauf, was als Wille Gottes gelten und geschehen soll. c) Nach dem ersten Teil des Vortrags offenbart das Gewissen uns als gerechten Gotteswillen den Willen Gottes zu etwas anderem, Neuen; uns, die wir unter dem Weltwillen leiden. Nach dem zweiten Teil richtet der einem Götzen errichtete Turmbau von Menschengerechtigkeiten gegen den Weltwillen nichts aus. Nach dem dritten und längsten läßt, den lebendigen Gott in seiner Liebe anzuerkennen, den Menschen und die Welt von innen heraus neu werden; dies ist der innere Weg des einfachen Glaubens, durch Jesus offenbart. Hinterher ist man erstaunt, wie oft dennoch der Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ oder das Wort „gerecht“ vorkam.

2. a) Im Gewissen redet der Gotteswille gegen den Weltwillen an, an dem wir teilhaben, unter dem wir zugleich leiden. Der ewige Gotteswille ist einer, beständig, die Gerechtigkeit selber; der

---

fügte Barth nach dem zitierten zweiten Satz ein: „Hier steht die Liebe Gottes ursprünglich und neu in Ehren.“ (245A) Schon im Vortrag fuhr er fort: „Man kann nicht sagen, daß die Menschheit die Möglichkeiten dieses Weges schon erschöpft hat.“; strich aber: „Wir haben aus Jesus schon alles mögliche gemacht: einen hohen Moralprediger, einen eifernden Politiker, einen tief sinnigen Religionsstifter einen feierlichen Kirchenbegründer.“ (245D) Vgl zum Gestrichenen außer 236ff auch 196A.132f.

<sup>285</sup> Vgl 262C: Jesus lebte für den Willen Gottes „in so einzigartiger Weise, daß er sich den Sohn (>Kraft!) Gottes nennen konnte“. („Der Wille Gottes und der Krieg“; 5.III.1916) Barth erklärt: „Sohn Gottes“ ist „mehr als, größer als Kraft!“ (des Evangeliums); vgl 92D „<“ für „kleiner als“.

<sup>286</sup> 245AB. Eine Verteidigung dieser Worte als nur scheinbar kindlich-dürftige Auflösung der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes als „Gerechtigkeit durch den Glauben, alles durch den Glauben“, daß sie in Wahrheit aber ein Programm enthielten „groß genug, um ein Menschenleben reich und schön zu machen“ (245D), strich Barth schließlich. Es fällt dadurch das Leitwort Gerechtigkeit (Gottes) nicht mehr in diesem letzten Abschnitt, und die Gerechtigkeit Gottes wird nicht ausdrücklich mit Jesus verbunden. Waltete Zufall oder Absicht?

<sup>287</sup> 230CD

<sup>288</sup> Nach 225C.

<sup>289</sup> 240A; vgl 231BC. Vgl in Barths Predigten zB Pred 1914,474D.479Df.496D.501A506Df.589B.

Weltwille ist in seiner inneren Vielfalt in sich uneins, unbeständig, wechselhaft, widersprüchlich, widereinander. Die Stimme des Gotteswillens im Gewissen weist uns Wege auf ein Ziel zu, der willkürlich-launischen Selbstsucht des Weltwillens (oft) zuwider; aber das Gewissen lockt mit dem gerechten ewigen Gotteswillen als dem Letzten und Tiefsten in allem und über allem.<sup>290</sup> Denn der ungerechte Weltwille ist „das von Haus aus Unerträgliche, das Unmögliche. Wir leben davon, daß wir wissen: es gibt eigentlich etwas anderes als Ungerechtigkeit.“ Wir leben abseits der Stimme des Gewissens mit der Angst, die Ungerechtigkeit, der ungerechte Weltwille, könnte das letzte sein. Das Gewissen bleibt unbeirrbar: „Nein, das ist nicht wahr! es gibt über deinem und meinem krummen und lahmen Willen, über dem absurden wahnwitzigen Weltwillen einen andern, . . . und der muß, wenn er einmal zur Geltung kommt, auch andere, ganz andere Folgen haben als das, was uns jetzt vor Augen steht.“<sup>291</sup> Gelingt es der Stimme des Gewissens, dem Weltwillen in uns uns abspenstig zu machen, so „muß ein anderes Leben wachsen. Aus diesem Willen, wenn er durchbricht, aufbaut sich eine neue Welt.“<sup>292</sup> In der aus der Ferne gegen den Weltwillen anredenden Stimme des Gewissens, überrascht der Redner Hörer und Leser, „hörst du“, hätte er sagen mögen, „o Mensch und Christ, wie du bist, die Stimme der verlorenen Heimat“. In der Tat sprach er von verlorener Heimat, „aber wir können sie wieder finden“.<sup>293</sup> Das „Du“ des Redners klärt sich auf: Im ersten Teil des Vortrags redet ein Prediger, ein Buß-Prediger, den versammelten halben oder verlorenen Christen ins Gewissen.

b) Der Gotteswille wird statuiert, indem der Vorträger predigtmäßig ins Gewissen redet; der Appell ersetzt das Nachdenken über den Willen Gottes und Besinnung. (Warum?) Der Weltwille, der dem Gotteswillen entgegengesetzt wird, ist vieldeutig. Er ist zum einen Weltwille im Unterschied und Gegensatz zum Gotteswillen, letzterem nicht gemäß, vielmehr zuwider. Er ist zum andern Weltwille im übertragenen Sinn des den Weltlauf insgesamt und miteinander zum Ausdruck bringenden vielen Guten und Bösen, alles Glücks und Unglücks; dem gegenüber jeder einzelne für sich ein Leben führt und mit einem eigenen Willen sich behauptet, mit gutem Willen sich behaupten soll. Nicht der Moralprediger, aber der Bußprediger ruft in die Heimat und zum wahren Alten, zum Ursprünglich-Einen, das sich selber treu bleibt, zurück.

3. a) Nach dem mittleren Teil läßt der Mensch das Gewissen nicht ausreden, um alsdann zu gehorchen und die reale und volle Erfüllung seiner Sehnsucht zu erlangen. Alarmiert, aber über die Gerechtigkeit, den Willen Gottes, nicht unterrichtet, beginnt der Mensch den Turmbau zu Babel seiner Menschengerechtigkeiten als Ersatz der Realität der Gerechtigkeit nach Gottes Willen. Als ob die Gerechtigkeit Gottes nicht Sache Gottes selber sein müßte, macht er sich unverwandelt, wie er ist, eilig „an Reformen, Sanierungen, Methoden, Kultur- und Religionsbestrebungen von allen Sorten! Nur möglichst schnell ‚positive Arbeit‘ geleistet!“<sup>294</sup> Damit ist es um den Willen Gottes, die Sache Gottes geschehen: „Die Gerechtigkeit Gottes selber hat sich aus der sichersten Tatsache gemächlich in das höchste von verschiedenen hohen Idealen verwandelt und ist nun allerdings ganz und gar unsere eigene Sache geworden.“<sup>295</sup> b) Geschieht einerseits unseres Hochmuts wegen nichts Durchgreifendes, Neues, so bleibt der Wille Gottes andererseits unserer Verzagtheit wegen ganz unserem Belieben anheimgestellt, verstehe: dem Weltwillen. „Wir haben Angst vor der Gerechtigkeit Gottes, weil wir uns für viel zu klein und zu menschlich halten, als daß wirklich etwas anderes und Neues in uns und unter uns anfangen könnte.“<sup>296</sup> In unserer Schwachheit und wohlbewußten Unvollkommenheit hüten wir uns vor Überforderung und vor aller Einseitigkeit. Durch dieses Miteinander sind wir in unserem halben Gehorsam vor einer radikalen Umkehr sicher. Die Gerechtigkeit Gottes selber; die, die

<sup>290</sup> 230B

<sup>291</sup> 231B.C. Mit „Zur Geltung kommt“ geht der Redner vom Willen, der sich ereignet, zum Willen, der befolgt wird, über.

<sup>292</sup> 231Df

<sup>293</sup> 232A

<sup>294</sup> 234C

<sup>295</sup> 235A

<sup>296</sup> 236A

nicht Sache des Menschen geworden ist, hätte „ein sehr einseitiges Ja oder Nein gegenüber einer ganz neuen Lebenswelt“<sup>297</sup> bedeutet; im Turmbau „wandelt sich die Gerechtigkeit Gottes, . . . in allerhand Menschengerechtigkeiten“<sup>298</sup>.

c) Was Gottesdienst in Gerechtigkeit sein sollte, aber nie werden kann, vielmehr zu lauter Menschengerechtigkeiten gerät, stellt der Redner im gleichen mittleren Teil des Vortrags sozusagen ein zweites Mal dar; zum andern Mal nicht von Gott her, sondern ohne Gott, ganz nur vom Menschen, von der gottlosen Welt und dem unglückseligen Weltwillen her, der anfänglich einmal den Menschen sehnsüchtig aufmerken und der Stimme Gottes im Gewissen (halbes) Gehör geben ließ. Drei Stücke dienen zum Beispiel: (1) Ausgewählte persönliche Vorzüge in der Moral (von einem durchgehend neuen Willen weit entfernt) verhindern die Einsicht in die allgemeine Übermacht des Weltwillens, Ursache der „wirklichen tiefen Nöte des Daseins“. „Ist es nicht merkwürdig, daß gerade die größten Scheußlichkeiten des Lebens, ich denke an die kapitalistische Gesellschaftsordnung und an den Krieg, sich mit lauter moralischen Grundsätzen rechtfertigen können?“<sup>299</sup> (2) Die Gerechtigkeit des Staates und der Juristen schützt etwas vor manchen Folgen des ungerechten Weltwillens. Der Staat ordnet Willkür und Selbstsucht organisierend und hemmend. Erziehung in Schulen verfeinert, veredelt mit einer Unsumme von Arbeit und unter Opfern. Doch ändert der Staat nicht „die innere Art des Weltwillens“; im Gegenteil, er wird im Krieg vom Weltwillen beherrscht und zwingt den Menschen, zum wilden Tier zu werden. (3) Religion und Christentum wiegen das Gewissen in Sicherheit durch „die ewig grüne Insel im grauen Meer des Alltags“,<sup>300</sup> „eine Illusion, ein Selbstbetrug!“ (Was soll der Apparat älterer und moderner Kirchlichkeit?) Das Entscheidende geschieht nicht; wollen wir auch nur das Reale tun? Alles „ein Spiel mit den Schattenbildern“, das Gewissen schreit weiter, die Sehnsucht ist ungestillt.

d) Der soeben (unter c) ) besprochene dritte (und letzte) Abschnitt des mittleren Teils im Vortrag über „Die Gerechtigkeit Gottes“ ist mit dem ersten Teil von „Kriegszeit und Gottesreich“ zu vergleichen. Die beiden Stücke Moral und Staat kehren zwei Monate später wieder; an die Stelle des dritten Hauptstücks, des Sozialismus, ist das überlieferte Christentum getreten. „Kriegszeit und Gottesreich“ hatte die Ideen und Ideale bis hinauf zu deren Göttern als Erfindungen des Menschen in seiner Notwehr gegen die Übermacht der bloßen Naturkraft dargestellt. Wernle und Seinesgleichen (Naumann, Rade, Ragaz) wurden auf die Art Feuerbachs gewarnt. Barth bezog sich gegen Wernle nicht mehr, vielmehr nur im zweiten Teil von „Kriegszeit und Gottesreich“ nebenbei noch auf heidnische Natur- und alttestamentliche Volksgötter; jetzt vielmehr auf die „entgötterte“ „Welt“.<sup>301</sup> Wahrhaft Gott ist allein „die Wirklichkeit, aus der unsere ganze Welt herausgefallen ist“,<sup>302</sup> der Gott, der sich in Jesus als der ganz andere und Urheber einer neuen Welt offenbart hat. „Die Gerechtigkeit Gottes“ schildert (unter Verzicht auf die Geschichte von (der von Gott gelösten) Naturkraft und Idee) die Welt des Menschen ohne Gott, was Moral und Staat angeht, als Widerspruch in sich; was das Christentum

<sup>297</sup> 236A

<sup>298</sup> 236B

<sup>299</sup> 237A

<sup>300</sup> „Es ist eine wundervolle Illusion, wenn wir uns damit trösten können, daß in unserem Europa neben Kapitalismus, Prostitution, Häuserspekulation, Alkoholismus, Steuerbetrug und Militarismus auch die kirchliche Verkündigung und Sitte, das ‚religiöse Leben‘ ihren unaufhaltsamen Gang gehen. Noch sind wir Christen! Noch ist unser Volk ein christliches Volk! Eine wundervolle Illusion, aber eine Illusion, ein Selbstbetrug!“ (238BC)

<sup>301</sup> Predigt 237 sollte die göttliche Weltregierung nicht angreifen. Die Bewältigung der Diastase mit Hilfe Kuttlers erschwerte zum allerwenigsten die bisherige Konstruktion einer weltgeschichtlichen Anthropologie, einer Welt- und Offenbarungsgeschichte Gottes: Es hatte zuerst die Predigt zum Gedächtnis der Reformation 1914 (Pred 1914,551BC; 1.XI.) festgestellt, „daß dieses Gottesreich des Friedens und der Gerechtigkeit nicht durch einen natürlichen Fortschritt kommt, . . ., sondern durch das Wunder Gottes, . . .“ (S dann die Predigt zum Jahresschluß, Nr 253, Pred 1914,645AB; 27.XII.) Auch die christologischen Folgerungen aus der Entgötterung der Welt zu ziehen (oder im Zusammenhang damit), hatte seine Zeit gebraucht: In den Adventspredigten 1915 konstruiert Barth anders als im Advent 1914, und das zeitlose Gewissen hilft der Geschichte auf.

<sup>302</sup> 195B.C

angeht, als Illusion, Selbstbetrug, ‚*als ob*‘, „um das Reale *nicht* tun zu müssen“.<sup>303</sup> So werden auch die Aarauer Zuhörer nicht mehr nur zum Ernstmachen ermahnt nach vieler Halbheit, sondern vor die Wahl gestellt: Gehorsam oder Gottlosigkeit?

4. a) Der dritte und letzte Teil des Vortrags beginnt mit der Erinnerung an die gegenwärtige Kriegszeit. Der Krieg hat landauf, landab die alte Frage nach der Gerechtigkeit Gottes neu aufgeworfen. Der Redner und Prediger der Gerechtigkeit Gottes hält dagegen: Die Leute vom Turmbau haben sich einen Gott gemacht „nach unserem Bilde“, dem Bild des gewöhnlichen Menschen und schlechten Christen; diesen Gott mag man in der Tat, ja muß man nach seiner Gerechtigkeit fragen.<sup>304</sup> Denn in dieser Kriegszeit zeigt sich, daß die Menschen und Christen Gerechtigkeit in der Welt haben wollten ohne Gott, „ja daß wir Gott haben möchten ohne Gott und gegen Gott“ und daß „*dieser* Gott kein Gott ist“,<sup>305</sup> der nicht einmal gerecht ist und Gerechtigkeit zu schaffen auf der Erde sich bemüht, vielmehr Brand und Mord stiftet, ein ungerechter Gott. Darum werde, wer an der Gerechtigkeit Gottes zweifelt, „Zweifler, Skeptiker, Spötter, Atheist“ gegenüber dem „fragwürdigen Gemächte unserer Gedanken“.<sup>306</sup> So ist der Redner im Anfang des dritten Teils seines Vortrags damit befaßt, den Turmbau radikal zu zertrümmern und selbst die Trümmer beiseite zu schaffen. Noch unter die Trümmer setzt der Redner dann, was einzig die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes löst: „Gott selber, der wirkliche, lebendige Gott und seine Liebe, die zu Ehren kommt.“<sup>307</sup>

b) Um Gott selber reden zu hören, kommt der Redner danach auf den ersten Teil zurück, muß man das Gewissen ausreden lassen. Gottes Gerechtigkeit ist als ewige Gerechtigkeit ganz seine Sache, solche Anerkennung Gottes ein mühsamer Kampf.<sup>308</sup> „Denn es handelt sich dabei darum, daß wir uns selbst aufgeben, um uns Gott zu übergeben und seinen Willen zu tun. Gottes Willen tun heißt aber mit Gott neu anfangen.“<sup>309</sup> Von unserem Willen verlangt „die Gerechtigkeit Gottes“ ein „radikales Neuwerden“.<sup>310</sup> Im Redenlassen des gerechten Gottes und „Glauben“ „wirkt“ dann „Gott in uns“, „fängt in uns das radikal Neue an“.<sup>311</sup> Denn jetzt ist „etwas Reales geschehen, das einzige Reale, das geschehen kann: Gott selbst hat nun seine Sache an die Hand genommen. . . Das Leben bekommt seinen Sinn wieder“<sup>312</sup>, das Leben des einzelnen und das Leben im ganzen.<sup>313</sup> „So wird die Gerechtigkeit Gottes, die ferne, fremde, hohe, unser

<sup>303</sup> 238C.239B. Und wie kam es zu dieser Illusion, zu diesem Selbstbetrug der Religionsgeschichte?

<sup>304</sup> „Den Hintergrund und Schutzpatron unserer Menschengerechtigkeiten, unserer Moral, unseres Staates, unserer Kultur, unserer Religion“. (240C)

<sup>305</sup> 240Cf

<sup>306</sup> 241AB. „*Dieser* Gott, dem wir den Turm von Babel gebaut haben, ist kein Gott. Er ist ein Götze. Er ist tot.“

<sup>307</sup> 241B

<sup>308</sup> 242A-C. „Es braucht etwas, bis wir so weit sind, das (daß Gottes Gerechtigkeit eine ewige Gerechtigkeit und Gottes Sache ist) wieder zu hören. Wir machen gar ein Getöse mit unserer Moral und Kultur und Religion.“ (242B) „Das (Gott als Gott anerkennen) ist eine Aufgabe, neben der alle kulturellen, sozialen und patriotischen Aufgaben, alle ‚sittlich-religiösen‘ Bemühungen Kinderspiel sind.“ (242C)

<sup>309</sup> 242CD. Forts: „Gottes Wille ist keine bessere Fortsetzung *unseres* Willens. Er steht unserem Willen gegenüber als ein gänzlich anderer. Ihm gegenüber gibt es für unseren Willen nur ein radikales Neuwerden. Kein Reformieren, ein Neuwachsen und Neuwerden.“

<sup>310</sup> 243A. Solche Demut tritt an die Stelle vorigen Hochmuts; an die Stelle der Verzagtheit tritt „Freude darüber, daß Gott so viel größer ist“. (243B) Wir sollten uns darauf legen, „mehr von Gott zu erwarten; wachsen zu lassen, was von ihm her tatsächlich in uns wachsen will, . . . , wachend und betend seinem Schaffen zu folgen.“ (243Df)

<sup>311</sup> 244AB. „Wo geglaubt wird, da fängt mitten in der alten Kriegswelt und Geldwelt und Todeswelt der neue Geist an, aus dem eine neue Welt, die Welt der Gerechtigkeit Gottes wächst.“

<sup>312</sup> „Wieder“ (244C) ruft plötzlich „Heimat“ (232A) in Erinnerung, der folgenden Aufzählung dessen wegen, was nun „wieder“ möglich ist. Zu „Heimat, wieder“ gehört noch: „(Hier) steht (die Liebe Gottes) ursprünglich (und neu) in Ehren.“ (245A) Alles sind Erinnerungen an Kutter, so stark sie der andere Zusammenhang bei Barth duldet.

<sup>313</sup> 244C. „Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt! Eine weite Aussicht tut sich auf für die Zukunft auf ein Leben, ja auf eine Welt hier auf der Erde, in der der gerechte Gotteswille hervorbricht und gilt und geschieht, wie er im Himmel geschieht.“ (244Cf)

Eigentum und unsere große Hoffnung.“<sup>314</sup> In die Erwartung einer umfassenden Erneuerung der Welt ist die Kritik der modernen Kultur wie eines möglichen religiös-sozialen Gegenbilds als Frage eingeschlossen, ist in einem gestellt und beantwortet.<sup>315</sup>

c) Am Ende des letzten Abschnitts und statt eines förmlichen Beschlusses kehrt der Redner zum Ton des Predigers zurück. Auf dem zuletzt beschriebenen inneren Weg des einfachen Glaubens kommt die Liebe Gottes „ursprünglich und neu“ zur Geltung. Diesen Weg, „auf dem man nichts tut, als glaubt, daß des Vaters Wille die Wahrheit ist und geschehen muß,“ dürfen wir mit Jesus, dem Sohn Gottes, gehen – wenn der Turm von Babel weggeräumt ist. Der Weg des Glaubens scheint eine kindlich-dürftige Lösung, enthält aber ein Programm, das „groß genug, um ein Menschenleben groß und reich und schön zu machen und mehr als das“,<sup>316</sup> lockte der Redner die Hörer in Aarau auf den Weg Jesu zu Gott, wie er, im Du an die einzelnen gewendet, begonnen.

#### § 5 Stand der Dinge und Rückblick – oder: Warum die Jahreswende 1915/1916 geeignet schien abzubereiten<sup>317</sup>

1. *Das eine Reich Gottes, dargestellt durch das Cohen-Herrmann-Schema* Der Ausdruck „Zwei-Reiche-Lehre“ kommt 1922 zum ersten Male vor, von Karl Barth gebraucht in der Rezension einer kleinen Schrift von Paul Althaus dem Jüngeren;<sup>318</sup> ein früherer Beleg hat sich bis heute nicht gefunden. Barth machte Althaus damit einen Vorwurf. Angesichts der Bedeutung, die der Begriff späterhin erlangt hat, und des Umstands, daß der Name Gottes anscheinend nicht zufällig fehlt, Barth ihn vielmehr vermied, ist nach dem Zusammenhang dieser Begriffsbildung und deren Herkunft und Hintergrund bei Karl Barth zu fragen. Als Schweizer religiös-sozialer Theologe sprach Barth viel und oft vom Reiche Gottes. Seine Besonderheit ist die Lehre von dem einen Reiche Gottes, die in seiner frühen Marburger Theologie wurzelt. Das Verhältnis von Religion und Kultur war auch in Marburg Gegenstand der Erörterung, und Wilhelm Herrmann setzte sich mit Ernst Troeltsch auseinander, unter innerster Teilnahme des jungen Theologen Karl Barth. Der Philosoph Hermann Cohen und der Theologe Wilhelm Herrmann waren in Marburg seine vorzüglichen Lehrer. Er verbinde Cohen und Herrmann miteinander, sagte Barth damals selbst. Ihn prägte darüber hinaus eine Kant-Schülerschaft, die Barth bereits in Bern begonnen hatte und in Marburg unter Cohens Anleitung erweiterte. Und Wilhelm Herrmann vermittelte Barth den Schleiermacher der Reden wie der Glaubenslehre und der Christlichen Sitte zu selbständigem Studium. So dürfte das von Barth 1910 in Genf entworfene religionsphilosophische Cohen-Herrmann-Schema, mit welchem Barth die Unterordnung der Kultur unter die Religion behauptete, zuletzt auf die Anregung Schleiermachers (und dessen Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur) zurückgehen; Schleiermachers, den Barth Kantisch las. Im selben Jahre 1910 erschloß Schleiermacher dem Genfer Hilfsprediger auch

<sup>314</sup> 245A

<sup>315</sup> Unter dieser Voraussetzung hat sich eine neue Reihe wichtiger Kulturgebiete ergeben, die alle der Herrschaft des erhabenen Gottes durch den Glauben untergeordnet gehören. (S bes 244Cf) Das Umfassende spiegeln auch die Beispielketten, die zur belebenden Veranschaulichung spätestens für den Druck eingefügt sich finden, mit aufreizender Beliebigkeit aus der Welt des Möglichen ausgewählt, unterhaltsam moquant bis sarkastisch. (230CD.234C.234CDf.235BC.236C.237A.238BC.244B)

<sup>316</sup> 245D. Er schloß mündlich und schriftlich: „Einen andern Weg gibt es nicht.“

<sup>317</sup> Die drei Vorträge, die er über die Jahreswende 1915/16 in etwa monatlichem Abstand hielt, gaben Barth Gelegenheit, die im Fluß befindlichen Gedanken fortzuführen. Diese Untersuchungen brechen ab, wo ein starker Stoß aufgefangen und der alte Standpunkt in etwa erreicht scheint – um in neuer Bewegung der Gedanken wieder verlassen zu werden. Es fehlen freilich bereits für diesen Abschluß die Predigten des Jahres 1916, von Unbekanntem in den Briefen des Barth-Archivs zu schweigen.

<sup>318</sup> Unbestrittener Ausgangspunkt bereits für Kurt Nowak, *Zweireichelehre – Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre*. ZThK 78(1981), 105-127; s S 105 Anm 3.

Calvins Institutio, sodaß auch Calvins Gottesstaat zur Ausbildung der Lehre von dem einen Reiche, der einen Herrschaft Gottes auf der Erde wie im Himmel beitrug.

Das skizzierte Gedankengebäude besteht und hält über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs hinweg, wenn auch nicht ohne ernste Erschütterung. Die Erschütterung bringt der Barthschen Religionsphilosophie und Theologie das von den kriegführenden christlichen Völkern Europas allen gleicherweise geübte Kriegsgebet. Der wohlunterrichtete Neutrale versteht das Kriegsgebet biblisch und hält es gleich dem Kriegsgebet der alttestamentlichen und heidnischen Völker für gegeneinander gerichtet. So erkennt er darin nicht allein böse Selbstsucht; Jesus hat den Vater im Himmel und sein Reich offenbart, den transzendenten Gott über alle Welt und alle Menschen. Das winzige Europa spricht von einem Weltkrieg, aber man weiß davon nicht einmal auf der ganzen Erde. Was ist Europa gegen die Sonne, das Weltall. Das ungeheure Universum ist endlich und vergänglich, allein sein Schöpfer unendlich und ewig. Der europäische Weltkrieg ist ein Augenblick vor Gott, wie nichts und rechnet niemals zu Gottes ewigen Zielen. So beflecken die Völker das Bild des Ewigen mit Vergänglichem, über das er erhaben ist. „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“<sup>319</sup>

Angesichts der Berner Landesausstellung hatte Barth im Juni 1914 die Gottesfremde der modernen Kultur beklagt, nun rückte er seinerseits um Gottes willen Gott und Welt auseinander,<sup>320</sup> und die Ferne zwischen Gott und Welt durch das reinigende Auseinanderrücken beider war geeignet, vertraute Beziehungen und Verbindungen gefährlich in Frage zu stellen, nicht weniger als die gesamte Orientierung des Menschen auf Gott hin. In jener Predigt über Kriegsgebet und reines Bild Gottes ließ Barth sogleich nichts gelten als das Doppelgebot der Liebe in schärfster Innerlichkeit. Kriegserfolg zählt zum Vergänglichsten, eine Niederlage kann mehr inneren Gewinn bringen. Zum andern war Barth jedoch nicht gesonnen, am Einen Willen Gottes in seinem Reich wie in seinem Gebot Zweifel aufkommen zu lassen. „Wir (Schweizer) sagen: *Hominum confusione et Dei providentia mundus regitur.*“<sup>321</sup> Womit Barth am 31. August Rade gegenüber auftrumpfte, gilt mit wie ohne, nach wie vor der Erschütterung; die Vorsehung ist mit dem Gottesbegriff zu eng verbunden, sie bleibt als solche unangefochten, mochten die dunklen Wege dunkler, die Stufen steiler werden, die Last des geforderten Vertrauensgehorsams ins Undenkbare steigen, wie in Predigt 251 von den zwei Sprachen Gottes, vielmehr der einen Sprache, die Gott allein führt. Schon die letzte Predigt des Jahres 1914 rühmt dann die Erschütterung als Gewinn an Erkenntnis Gottes und den Gewinn an Freiheit gegenüber der bestehenden Welt durch die Entgötterung.

Daß Barth sich von Kutter helfen ließ, die Diastase zu überwinden, brachte zwar neue Schwierigkeiten mit sich.<sup>322</sup> Wilhelm Herrmann gegenüber argumentierte Barth mit dem der geschichtlich-ursprünglichen Offenbarung Gottes in Jesus getreuen alten Marburg und verlangte die Rückkehr zur ursprünglichen geschichtlichen Reinheit aus dem Abfall davon. „Kriegszeit und Gottesreich“ ist nicht mehr geschichtlich gedacht und angelegt. Der bloßen Natürlichkeit und den vergeblich-vergänglichen menschlichen Idealen ist mit „Aber Gott ist Gott“ der transzendente Ursprung und in einem damit eine andere, neue Welt entgegen- und zur Orientierung vorgesetzt, immer noch als in Jesus offenbart, ansonsten aber nicht mehr geschichtlich gedacht noch zu denken (und eben darum in „Kriegszeit und Gottesreich“ nicht in Reinheit gedacht). Nebeneinander, Miteinander, Übergänge erlaubt, daß die Orientierung des Menschen; die Spannung, in welche er versetzt ist, immer dieselbe bleibt. Da dient auf einige Zeit der (altvertraute) Begriff des Gewissens dazu, den Unterschied beider Denk- und Darstellungsweisen zu umgehen, auszugleichen oder zu überbrücken; gedankliche

<sup>319</sup> Pred 1914,460B; Nr 237 v 6. IX.

<sup>320</sup> „Ephraim, was sollen mir weiter die Götzen? Ja, die Welt wird jetzt entgöttert.“ (III 3,195B)

<sup>321</sup> BwR 97CD

<sup>322</sup> Thurneysen half und vermochte zu helfen, weil nicht an Schleiermacher (und Kant) gebunden wie Barth.

Konsequenzen benötigen Zeit und eine Reihe von Anläufen zu ihrer Durchführung, jedenfalls bei dem vielfältig beschäftigten Pfarrer Karl Barth.<sup>323</sup>

Wie immer, dem Vortrag über „Die Gerechtigkeit Gottes“ vom Januar 1916 liegt noch die auf Schleiermacher zurückgehende Darstellung und Sicherung des einen Reiches Gottes zugrunde: Nichts ist real, als was Gott selbst ist und tut. Übergeben wir uns ihm und tun in vertrauendem Gehorsam seinen Willen, dann ist „etwas Reales geschehen, das einzige Reale, das geschehen kann: Gott selbst hat nun seine Sache an die Hand genommen“.<sup>324</sup> „Das Leben bekommt seinen Sinn wieder, das Leben des einzelnen und das Leben im ganzen;“ den Sinn des Ursprünglich-Göttlichen statt des Flüchtigen. Wirkliches, dieses präzise als bleibend Ewiges und im Gegensatz zum bloßen Schein des Vergänglichen zu nehmen, wird auch auf der Erde möglich: „Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, usw.“<sup>325</sup> Als Einsicht ist eindeutig gewonnen und in Worte zu fassen: Von Jesus ist nicht nur zu sagen, dieses Leben sei so vollkommen gewesen, daß er im Tode nicht bleiben konnte; das Reich Gottes bedeutet nicht allein vervollkommnende Steigerung bis zur Vollendung durch Gott. Jetzt kann es heißen (wie entsprechend zuerst in „Kriegszeit und Gottesreich“ umständlich zum Ausdruck gebracht): Im Glauben „wirkt Gott in uns. Dann fängt er in uns das radikal Neue an. . . Wo geglaubt wird, da fängt mitten in der alten Kriegswelt und Geldwelt und Todeswelt der neue Geist an, aus dem eine neue Welt, . . . wächst.“<sup>326</sup> Denn „Gottes Willen tun, heißt . . . mit Gott neu anfangen. Gottes Wille ist keine bessere Fortsetzung *unseres* Willens. Er steht unserem Willen gegenüber als ein gänzlich anderer. Ihm gegenüber gibt es für unseren Willen nur ein radikales Neuwerden.“<sup>327</sup> Der Redner kann von dem einen Reich Gottes über die eine erneuerte Welt sprechen: „Eine weite Aussicht tut sich auf für die Zukunft auf ein Leben, ja auf eine Welt hier auf der Erde, in der der gerechte Gotteswille hervorbricht und gilt und geschieht, wie er im Himmel geschieht.“<sup>328</sup>

In „Die Gerechtigkeit Gottes“ ist die mit dem Cohen-Herrmann-Schema ursprünglich beabsichtigte Ordnung von Religion und Kultur vollständig wiederhergestellt und restauriert, besser denn zuvor, neu und vollkommen.

2. *Schweizer Religiöser Sozialismus und allgemeine Kulturkritik*<sup>329</sup> Pfarrer in einem Arbeiter- und Bauerndorf geworden, traf Barth auf kapitalistische Herrschaftsverhältnisse, sah als Pfarrer

<sup>323</sup> „Der Wille Gottes und der Krieg“, Rohr 5.III.1916; III 3,260ff. Wie in „Kriegszeit und Gottesreich“ unterrichtet ein Kutterscher Gottessohn, der Jesus heißt, (als vor einem Arbeiterverein gehalten, hat der Vortrag auch einen „volkstümlichen“ Zug) das Gewissen über den Willen Gottes. Davor hatte Barth am 5.II.1915 vor einer Kirchengemeinde mit Hilfe Tolstoj's über „Das Gewissen“ gesprochen: Als zeitlos-anthropologischer Begriff gebraucht, erlaubt „Gewissen“, die augenblicks schwierige Frage der Offenbarung Gottes in der Geschichte zu umgehen. So scheint Barth noch im März 1916 bei der Älteres und Neuere (etwas inkonzinn) verbindenden Konstruktion von „Kriegszeit und Gottesreich“ im November 1915 zu verharren: Bergpredigt und Kreuz Christi bringen „Gott als Gott“ an uns heran, sodaß nichts anderes mehr von Gott uns scheiden kann (vgl. Röm 8,38f). (202BC) Und es gilt: „Das Talmi-alte Christentum im Geiste Naumanns“ „ist doch wohl ein radikal anderer Geist“ als „das kindliche Gottvertrauen des wirklichen alten Christentums“ Paul Gerhardts, das „fest auf dem Grunde Röm 8: Erkenntnis Gottes im Geiste Christi“ „ruhte“, „Klarheit, daß Gott Gott ist und Welt Welt usw“, „wie es Paulus Röm 8 als sein Erlebnis beschrieben hat“. (203A.C.D) Barth argumentiert mit Gewissen wie mit dem Erlebnis von Röm 8, (noch) nicht mit Röm 8 als Bibel.

<sup>324</sup> III 3,244BC

<sup>325</sup> 244C

<sup>326</sup> 244B

<sup>327</sup> 242Cf. Dies gänzliche Neuwerden (samt Auferstehung Jesu) faßt zuerst die rätselhafte Predigt Nr 247 v 22.XI.1914 in Worte.

<sup>328</sup> 244Cf. – Es sei noch einmal an den zuversichtlichen Blick in die Zukunft und den gehobenen Ton erinnert, der den Briefwechsel zwischen Barth und Thurneysen im Winter 1915/16 auszeichnet. (zB BwTh I 82Dff; Barth 19.IX.1915. 117BC; Thurneysen 13.XII.1915)

<sup>329</sup> Um ein lebendiges Christentum vor dem Ansturm der kritischen Wissenschaft zu retten, gab der Systematiker Wilhelm Herrmann das meiste der überlieferten Theologie als tote Lehre preis zugunsten eines unangreifbaren Begriffs von Religion und machte Gotteserlebnis und individuelle Erfahrung zu Grundbegriffen. Pfarrer geworden, verfuhr Barth dem entsprechend und predigte Barth gegen das herkömmliche Christentum seiner Hörergemeinde an

praktisch sich zum Klassenkampf genötigt, und verschiedene Umstände kamen einem solchen Einsatz entgegen. Die im Schweizer Religiösen Sozialismus, der ihm längst bekannt war, vertretenen Auffassungen boten den Rahmen, dem er sich mit seiner höchst individuell fortgebildeten Marburger Theologie einfügen konnte und reflektieren, was er zu tun sich genötigt sah. Er stand innerhalb dieser Bewegung zunächst in einer gewissen Nähe zu Ragaz, bis ab September 1914 Thurneysen ihm (aufs neue) Hermann Kutter nahebrachte. – Eine im Mai 1914 in Bern eröffnete Schweizerische Landesausstellung, zu gleicher Zeit die Vorbereitung eines „Internationalen Kongresses für soziales Christentum“, der Ende September 1914 in Basel hätte stattfinden sollen, veranlaßten Barth, ältere kritische Ansätze fortentwickelnd, eine religiös begründete allgemeine Kritik der modernen Kultur zu entwerfen. Den Anstoß erhielt Barth durch die Lektüre von Troeltschs „Soziallehren“; er nahm die alte Auseinandersetzung mit Troeltsch, die er an Herrmanns Seite begonnen, wieder auf, um dessen in Resignation endender Kulturkritik der Moderne unbeirrt die eigene Behauptung des Verhältnisses von Religion und Kultur entgegenzusetzen.

Der geplante Basler Kongreß ließ eine Auseinandersetzung zwischen dem Ragazischen Flügel der Schweizer Religiös-Sozialen und den reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen erwarten (deutscherseits machte Rade auf diese gefaßt). Friedrich Naumann stand Barth in seiner Kritik für den Evangelisch-Sozialen Kongreß wie für die moderne gottlose Kultur eines größeren europäischen Staates und Volkes (und endlich auch für Luthertum).<sup>330</sup> Dieses Vorkriegskapitel, dem sich nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs die beiden Kriegsbriefe an Martin Rade und Wilhelm Herrmann vom August und November 1914 anschließen, findet in der Auseinandersetzung mit Paul Wernle in „Kriegszeit und Gottesreich“, die so oft Rade und sogar Naumann nennt, seine Fortführung, wobei die mit Kutters Hilfe überwundene Erschütterung die Züge des Gegenbilds zu Troeltsch verschärft. War das schweizerisch-religiös-soziale Bild einer neuen Gesellschaft das stillschweigend vorausgesetzte Gegenbild bei jener Kritik der modernen Kultur in ihrer Widersprüchlichkeit und Gottesfremde, so verspricht das nach der Krise mit deren Überwindung erhöhte Gegenbild noch mehr, wahrhaft Großes: nach dem in Unglück endenden alten Leben ein neues, das wirkliche, Beginn einer neuen Welt. „Die Gerechtigkeit Gottes“ verspricht, daß unter Gott in der neuen Welt auf der alten Erde ein neues Leben möglich, wirklich werde. („Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915 leugnet nicht, daß die Partei sich an einem menschheitlich verstandenen (religiösen) Sozialismus als Erscheinung und Spiegel des Reiches Gottes zu orientieren habe.) Das neue Gegenbild setzt allerdings den Kriegsausbruch voraus, der bei Barth nicht nur zu Predigt 237 führte, ihn vielmehr auch durch das weitere Schicksal des Schweizer Religiösen Sozialismus betraf.

Dreierlei ist es also, was nach Kriegsausbruch Barths Gedanken über die Zukunft der Kultur bestimmt. Die erste Linie seines Nachdenkens über den Krieg und die Zukunft danach knüpft an die durch Troeltsch veranlaßte, vor Kriegsausbruch begonnene allgemeine Kulturkritik an, die gegen Troeltschs Geschichtsbild auf der Wiederherstellung des religiösen Ursprungs beharrt. Auf dieser Voraussetzung beruhen die beiden Kriegsbriefe, die Barth 1914 an das abgefallene Marburg richtet. Im Zofinger Vortrag vom Februar 1915 wird schon der Einfluß Kutters spürbar.<sup>331</sup> Der Vortrag ist aber von dieser ersten Linie her disponiert, und seine Besonderheit besteht im Versuch, die zweite Linie seines Nachdenkens dieser ersten ein- und unterzuordnen.

---

als eines lauen, halben, toten. Aus Genf brachte Barth eine lebhaftere Kritik an der Selbstsucht des Mammonismus mit; die Stadt hatte ihm dafür reichlich Anschauung geboten. Freisinn indessen verband einen radikalen Sozialismus mit der Genfer Geschäftswelt, sodaß Barth durch die Armensprechstunde und andere Amtspflichten genug Anschauung bekam von der sozialen Frage zu dem ihm anerzogenen sozialen Sinn hin, der Sozialismus ihm aber fremd blieb.

<sup>330</sup> Oder : Der Pfarrer von Safenwil wendete schon vor Kriegsausbruch die Kritik an der letztlich gottlosen Halbheit, die er in der Predigt an seinen Hörern übte, durch die Hilfe-Rezension veranlaßt, auch nach „draußen“, dh gegen das reichsdeutsche Ausland.

<sup>331</sup> III 3,114f

Die zweite Linie ist die religiös-soziale. Radikale Partei-Sozialisten und Religiöse Sozialisten, unter diesen außer Ragaz führend auch der Züricher Pfarrer Hans Bader, diese Züricher Sozialisten begannen gemeinsam die Frage zu erörtern, warum Christentum und Sozialismus im Kriegsausbruch versagt hätten und den Ausbruch des Krieges nicht verhindert; die Aussprachen sollten (wie einer Erneuerung des Christentums, so auch) einer Reform der Partei durch innere Erneuerung dienen, und noch „Religion und Sozialismus“ spiegelt diese Absichten und Beschlüsse: Der Partei ist Treue zu halten, weil (nach religiös-sozialer Auffassung) diese richtig orientiert ist. (Nicht die Idee, sondern die Personen haben versagt). Die gemeinschafts-orientierte sozialistische Persönlichkeit muß oberstes Ziel der Partei sein, weil die Erneuerung aus der Gesinnung des Inneren kommen muß.<sup>332</sup> – Zur zweiten Linie gehört die weitere Entwicklung des Schweizer Religiösen Sozialismus. Der Kriegsausbruch brachte mit sich, daß der internationale christlich-soziale Kongreß, der Ende September 1914 in Basel hätte stattfinden sollen, ausfiel; infolge dieser Wendung liefen die Wege der Religiösen Sozialisten auseinander. Ragaz versuchte noch im August, die Vorbereitungen für den Kongreß in den Dienst christlicher Friedensbemühungen zu stellen, doch war Barth gleich anderen, dies zwar aus unterschiedlichen Gründen nicht gesonnen, ihm darin sich anzuschließen. Die neue Lage der unversehrten Schweizer Neutralität im europäischen Krieg ließ Trennendes das Verbindende unter den Schweizer Religiösen Sozialisten überwiegen und die erste, eigentliche und Hauptphase des Schweizer Religiösen Sozialismus kam mit dem Tag von Pratteln am 6. September 1915 und endgültig im Oktober 1916 an ihr Ende. Barth blieb im übrigen für seine Person der Schweizer Religiöse Sozialist nach eigenem Gesetz, der er seit eh und je gewesen.

Die dritte Linie Barthscher Zukunftsgedanken über die Kultur und den Gang der Dinge in der Welt war durch Kutterschen Einfluß bestimmt, der Barth auf verschiedenen Wegen erreichte.<sup>333</sup> Scheint diese Linie vor allem religiös-utopisch zu sein,<sup>334</sup> so ist doch nicht zu übersehen, was Barth nach wie vor für religiös-sozial<sup>335</sup> geboten hält.<sup>336</sup>

<sup>332</sup> In den Herbstferien hatte Ende September 1914 Barth an einer solchen Besprechung unter der Leitung Baders teilnehmen können und sich zustimmende Notizen gemacht. (III 3,155C) Daß der Prediger von Safenwil auf die Erkenntnis hin, daß Gott viel erhabener sei als bislang gedacht, und Welt und Mensch viel weiter hinter sich lasse als angenommen, noch in derselben Predigt vom 6. September 1914 das echte Evangelium Jesu sofort auf das uneingeschränkt gültige Doppelgebot der Liebe einschränkte und streng auf den Rückzug in die Innerlichkeit drang, dies ermöglichte ihm Ende September in Zürich, mit Bader einverstanden zu sein. – In der menschheitlichen Weite des idealen Sozialismus dürfte Barths erster Beitrag zu diesem Gedankenkreis bestehen; sein zweiter darin, daß (aufgrund der „transzendenten Kraft der sozialistischen Wahrheit“; III 3,155A) die beiden Geistesmächte Christentum und Sozialismus „endlich ihre *innere* Verwandtschaft erkennen“ müssen (III 3,117AB; vgl 92Cf) – Auf die gemeinsame Erörterung des Versagens von Christentum und internationalem Partei-Sozialismus, zu der Religiöse und radikale Partei-Sozialisten sich zusammentaten, müssen Barths Erinnerungen an den Beschluß eines Neubeginns nach dem Versagen der alten Mächte im Kriegsausbruch zurückgehen. Und dem ersten eigenen Vortrag über dies Thema („Krieg, Sozialismus und Christentum“) stellte Barth das den Neuen Wegen entnommene Wort Romain Rollands voran: „Das Verhalten der beiden Geistesmächte: Christentum und Sozialismus, ist das schwerste Problem dieses Krieges.“ (III 3,86CD)

<sup>333</sup> Zu alter literarischer und vielleicht sogar persönlicher Bekanntschaft kam, Altes erneuernd, Thurneysens gewichtige Vermittlung. Hierzu kam des weiteren der Gang der Dinge, der das Ende der (alten Schweizer) Religiös-sozialen Bewegung brachte, und Pfarrer Hans Bader als weitere Mittelsperson. (S Barths Bericht über den Tag von Pratteln BwTh I 78f)

<sup>334</sup> In „Die Gerechtigkeit Gottes“ verhilft Kutter zu einer Rückkehr zu Calvin, die schöner ist denn je. Die Vollendung des Reiches Gottes auf der Erde schien zwischendurch in Frage gestellt. Hieß es dann im November (in „Kriegszeit und Gottesreich“) schon, daß die „ursprüngliche reale Gotteswelt“, in die wir glaubend hineinwachsen; (bescheidener:) die „neue Orientierung an Gott“ „in einer neuen Gesamtrichtung des Lebens auch innerhalb der Welt zum Vorschein kommen müsse“, so kann der Redner Barth im Januar 1916 (in „Die Gerechtigkeit Gottes“) mehr versprechen denn je. Glauben wir ernsthaft und übergeben uns Gott, um seinen Willen zu tun (III 3,242C), so „ist etwas Reales geschehen“: „Gott selbst hat nun seine Sache an die Hand genommen“. „Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich . . .“ (III 3,244C) Das hatte, versteht man das „Wirklich“ prägnant, etwa in der Predigt zum Jahresschluß 1914 anders geklungen. Nun, für diesen Augenblick wenigstens, wäre sogar das doch blaß und in engem Rahmen sich haltende religiös-soziale Gegenbild zur kritisierten gottlosen Gegenwartskultur fast

Für die Notwendigkeit eines praktischen Ernstmachens im Kleinen war auf absehbare Zeit durch die Safenwiler Verhältnisse gesorgt. Darüber hinaus kam (in der Freiheit der Schweizer Neutralität) ein erwartungsvolles „Ernstmachen mit Gott“<sup>337</sup> einem Karl Barth entgegen; ein Ernstmachen, das erwartungsvoll Gottes Reich und Wirken und Willen entgegenseht und bibellesend in die Erwartung sich vertieft und rüstet.<sup>338</sup>

3. *Die Offenbarung des fernen Gottes in Jesus Christus* Das gleichlautend gegeneinander gerichtete Kriegsgebet der größeren christlichen Völker Europas entsetzte den neutralen Schweizer Theologen. Die erforderliche Reinigung des Gottesbildes vergrößerte den Abstand zum Transzendenten. Von der Offenbarung Gottes in Jesus blieb zunächst das Unservater und das zweifache Gebot aus dem Innersten heraus zu übender Gottes- und Nächstenliebe. Warum der neutrale Theologe so tief getroffen war, die Welt entgöttert fand, Wernle mit Feuerbach warnte und auch das Bild Jesu neu bestimmt werden mußte, zeigt am genauesten die Erinnerung an Barths Vortrag „Der Glaube an den persönlichen Gott“, der im Mai 1913 gehalten worden, zum Aufsatz überarbeitet, erst zu Anfang des Jahres 1914 erschienen war.<sup>339</sup> – Barth nimmt zur Persönlichkeit Gottes als deren Gegenbegriff die Absolutheit oder das Erhabene hinzu. Das Ergebnis ist, daß sie einander widersprechen und sich darum nicht zusammen denken lassen, während man sie gleichwohl zusammenstellen und beisammenhalten muß, wie Barth zu Anfang des fünften Abschnitts mit einer Schleiermacherschen Wendung ausführt.<sup>340</sup> Es steht nun die Realität Gottes zum Beweis an, und der Schatten Ludwig Feuerbachs ist zu bannen. „Ein Gottesgedanke, der zugestandenermaßen zustande kommt durch die Projektion des menschlichen Selbstbewußtseins ins Transzendente, ein solcher Gottesgedanke kann die Wirklichkeit Gottes gar nicht erreichen, geschweige denn erschöpfend beschreiben.“<sup>341</sup> Der Gottesgedanke ergibt sich aus dem religiösen Erlebnis, dieses aber ist im Zusammenhang der Geschichte durch die Überlieferung von Jesus, die uns erreicht und bezwungen hat, in uns hineingeschaffen, uns geschenkt.<sup>342</sup> Im Mittelpunkt des Evangeliums Jesu steht, was sein Wort wie was sein Leben

---

herrlich übertroffen, weil als völlig neue Welt auf die Erde gesetzt; jedenfalls die frühere Vorstellung von der Vollendung des Reiches Gottes auf der Erde wiedergewonnen, die vorübergehend unmöglich geschienen.

<sup>335</sup> Als Erscheinung und Spiegel des Reiches Gottes, nach „Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915.

<sup>336</sup> Für Barth bleibt vom Kutterschen Einfluß auf verschiedenen Wegen nach Ausweis des Vortrags über „Die Gerechtigkeit Gottes“ im Januar 1916: (1) Die Welt Gottes ist eine total andere, eine neue Welt gegenüber der gegenwärtigen. (2) Die neue Welt Gottes beginnt (nicht mit Tun und Machen des Menschen, sondern) mit Glaube des Menschen (und Hoffnung, Warten und Erwarten von Gott her) nach der Wegweisung der Schrift (ohne hermeneutische Auseinandersetzung), abseits der Welt der Gegenwart. (3) Die neue Welt beginnt als innere Erneuerung des Menschen im Glauben (Weg Christi) und kommt, wie sie Gott von dort aus in der gegenwärtigen Welt werden und wachsen läßt. (4) So wird und wächst von Gott aus erst und durch ihn (gewirkt im Menschen), was Kultur (und Religion) wahrhaft heißen kann. Dem Krieg ist zu verdanken: Der eine erhabene Gott ist nach Wesen und Willen besser verstanden und damit auch das Cohen-Herrmann-Schema.

<sup>337</sup> BwTh I 79B

<sup>338</sup> Die Prattelner Tagung fand am 6. September 1915 statt. Statt Prattelner „gemeinsamen Bibellesens“ und der im Juni 1916 nach dem Briefwechsel mit Thurneysen von beiden ins Auge gefaßten erneuten Studien begann Barth im Juli mit „exegetischen Forschungen im Römerbrief“. (BwTh I 146CD; Barth 19.VII.1916)

<sup>339</sup> S ob Kap IV § 3 zu GA III 2,494ff.

<sup>340</sup> III 2,543C(ff)

<sup>341</sup> III 2,547Df. Forts: „Nicht etwas (mit HSiebeck und HLOTze) aus uns hinaus Projiziertes kann der Gottesgedanke der Religion sein, sondern nur die Spiegelung einer Tatsache, die in uns hineingeschaffen ist. Diese Tatsache ist das *Leben aus Gott*, das uns geschenkt wird durch unseren *Zusammenhang mit der Geschichte*. Diese unsere innere Bedingtheit durch die Geschichte ist die *religiöse Erfahrung*. In ihr haben wir Gott, und aufgrund ihrer können wir von Gott reden. . . An sich müßte diese Antinomie (von Persönlichkeit und Erhabenem) in *jeder* religiösen Erfahrung nachzuweisen sein. Wir halten uns aber an dasjenige in der Geschichte wirksame *Leben aus Gott*, das durch das Evangelium Jesu geweckt worden ist und geweckt wird, weil der innere Gegensatz, der zu jener Antinomie im Gottesgedanken führt, hier seine tiefste, vollständigste und klarste Ausprägung gefunden hat.“

<sup>342</sup> Barth greift damit auf seinen (mit Schleiermacher und Calvin gegen Ernst Troeltsch gerichteten) Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“ von 1910 zurück, überarbeitet 1912 in der „Schweizerischen Theologischen

betrifft, die Persönlichkeit (ein Grenzbegriff, auf Gott und Mensch anzuwenden). Der Wert der menschlichen Persönlichkeit bedeutet, daß das Exemplar Mensch mit Schleiermacher Individuum ist, eben Persönlichkeit.<sup>343</sup> „Was ist das für einer, der den Ausspruch wagen kann: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater! und dem man das abnimmt, weil man bezwungen ist von der Hoheit persönlichen Lebens, das man bei ihm sieht und das er einem mitteilt? Was für eine Intensität des Verkehrs mit den Seinigen, der durch den Tod nicht zerstört werden kann: Ich bleibe bei euch alle Tage!“<sup>344</sup> Mit der Persönlichkeit ist als zweites Element im Erfahrungsinhalt des Evangeliums „unzertrennlich“ verbunden, daß Jesus „das unpersönliche, d. h. von allen Gedanken an bestimmte menschliche Individuen freie *Reich Gottes*“ verkündigte.<sup>345</sup> „Es ist nichts anderes als die unergründliche wirksame Macht Gottes, die in den Menschenherzen und im Menschenleben Ordnungen schafft, wie sie dem ewigen Willen Gottes entsprechen.“<sup>346</sup> Ich bin nicht dazu da, um meine Seele zu retten und als Einsiedler Gott zu genießen, sondern um Licht und Salz zu sein, „damit die Leute den Vater im Himmel preisen“. „Mein Lebensinhalt ist meine Funktion im Reiche Gottes.“<sup>347</sup> Was Jesus im Evangelium sagt, grenzt „an den unmöglichen Gedanken, daß der Untergang der Persönlichkeit in der Sache, der sie zu dienen hat, ihre wahre Bestimmung sei. Jesus selbst ist mit dieser unpersönlichen, streng sachlichen Lebensauffassung vorangegangen.“<sup>348</sup> Die von der unergründlichen wirksamen Macht in unseren Menschenherzen geschaffenen Ordnungen, bekannt und fast vertraut gemacht durch die Ungrundlegung, sind die des Cohen-Herrmann-Schemas, die uns unserer göttlichen Bestimmung zuführen sollen; die Ordnungen im Menschenleben, die dem ewigen Willen Gottes entsprechen, alles, was als Lebensordnungen der Gemeinschaft auf Erden zum Reiche Gottes vollendet zu werden bestimmt ist, zuhöchst die der Völker und ihrer Staaten.

In Predigt 237 kommt die Erschütterung des Barthschen Gedankengebäudes durch den Brauch des Kriegsgebets vom Gottesbild her zum Ausdruck, wie im ersten Abschnitt dieses Paragraphen in seiner Auswirkung verfolgt. Die Erinnerung an den Vortrag und Aufsatz über den Glauben an den persönlichen Gott bringt jene Erschütterung von der anderen Seite her in den Blick, von der Entgötterung der Gemeinschaftsordnungen in der Welt her, die ehemals als in Gottes Willen begründet und zur Vollendung im Reiche Gottes bestimmt schienen. In der letzten Predigt des Jahres 1914 hieß es, nachdem der Gewinn an lebendiger Erkenntnis Gottes an erster Stelle verzeichnet war, danach an zweiter: „Unter den Händen zerfahren ist uns aber überhaupt die Anschauung, als ob Gott wolle, *was wir Menschen wollen*, wir Menschen mit unseren guten Absichten und Bestrebungen, mit unseren Gemeinschaften, Vereinen und Parteien, mit unseren Staaten und Vaterländern.“<sup>349</sup> „Kriegszeit und Gottesreich“ geht davon aus, daß moralische

---

Zeitschrift“ erschienen. Wie das Bild Christi auch in der Predigt Glauben weckt, erklärt Barth in zwei Predigten innerhalb der Petrus-Reihe im Juni 1913. (Nr 172f im Anschluß an Apg 10)

<sup>343</sup> Zum Wert kommt die Aufgabe. (548C) „Aber auch die Beziehungen zur Persönlichkeit des anderen rücken unmittelbar ans Zentrum der Religion heran. Vorbedingung des Friedens mit Gott ist der Friede mit dem Bruder usw“ (549C) Zum dritten ist alles daran gelegen, persönlich zu hören, vom Schlaf zu erwachen, von Welt, von Sorge, Mammon, Gewalt frei und zum Himmelreich geschickt zu werden. (550A)

<sup>344</sup> 550BC. Persönlichkeit: „Gott fordert von uns und schenkt uns, was er selber ist.“ (550D)

<sup>345</sup> 551AB. So in diesem Zusammenhang der Name des Absoluten oder Erhabenen. „Es ist kein Menschenreich, kein Verband der gläubig Gewordenen, . . . , sondern die Königsherrschaft Gottes selbst, seine Kraft und Herrlichkeit. . . . Es ist Voraussetzung und Ziel des Weges, den Jesus ihnen (den Menschen) zeigt.“ Forts ob.

<sup>346</sup> 551C. Wie verschieden beides: Ich bin ein winziges Stück des Gebiets, auf dem die Herrschaft Gottes aufgerichtet werden soll. Nachdem ich eben noch Gott angerufen als das Kind den Vater, soll ich sofort mich selber vergessen und Gottes Ehre, Gottes Reich und Gottes Willen zum Gegenstand meines Gebets machen.

<sup>347</sup> 551Df

<sup>348</sup> 552BC. „Und was ist Gethsemane und Golgatha anderes als das Opfer der Persönlichkeit an die Sache?“ (552D) „Der Ausdruck dieser zweiten Gruppe von Erfahrungen, die vom Evangelium ausgehen, ist der Gedanke der reinen Erhabenheit in Gott. Wieder können wir den, der solches ‚wesentliches‘ Leben, solches Leben in der Sache in uns erweckt und fördert, nur als das ‚Wesen‘, als die reine Sache, als das innere Prinzip und die höchste Macht des Lebens beschreiben. Der Begriff der Persönlichkeit genügt nicht mehr, um diesen Inhalt in Worte zu fassen; usw“ (552D)

<sup>349</sup> Pred 1914,646A

Ideale, Staat, Sozialismus und alles dergleichen samt ihren Göttern menschliche Erfindung sind als schwacher Notbehelf gegen übermächtige Naturgewalt. Der Vergleich mit „Der Glaube an den persönlichen Gott“ gibt zugleich zu erkennen, daß nach der Entgötterung der Welt auch die Beschreibung Jesu als des Offenbarers Gottes und seines Reiches anders ausfallen mußte als bisher. Es verblieb, wie es scheint, eine ganze Zeit bei der äußersten Reduktion auf Unservater und doppeltes Liebesgebot.<sup>350</sup> Dann gilt wohl für Barths Basler Vortrag über „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915, daß über dem Eindruck wilder Polemik nicht zu übersehen ist, daß eben die Auseinandersetzung mit Paul Wernle Barth dazu verhalf, nach der bezeichneten Erschütterung des Gesamtgefüges seiner Gedanken die für das Gesamtgefüge wesentliche Offenbarung Gottes durch Jesus der gesteigerten Erhabenheit und Ferne Gottes von der Welt angemessen zu formulieren: Jesus brachte den fernen, fremden Gott als Gott auf die Erde, „keine formale, un reale Größe, die schließlich auch wieder in die Welt hineingehörte, . . . , sondern die Wirklichkeit (aus der unsere ganze Welt herausgefallen ist, . . . ) Gottes Leben ist das ursprüngliche Leben (in dem wir eigentlich unsere Heimat haben). Wollen wir etwas von Gott sagen, so wird ‚Unser Vater im Himmel‘: Unser Schöpfer und Ursprung in der anderen für uns ganz neuen Welt! das einzige Positive sein, das wir sagen können.“<sup>351</sup> Aber: „In Jesus haben wir die große Position des Schöpferischen, Wirklichen, Neuen gegenüber unserem ganzen Lebenszusammenhang.“<sup>352</sup> Was dann die Geltung des Neuen, des Reiches Gottes in und für unsere Gegenwart betrifft, so verbleibt es in „Kriegszeit und Gottesreich“ bei der „neuen Gesamtrichtung des Lebens“, in der „die neue Orientierung an Gott“ zum Vorschein kommen muß.<sup>353</sup> Die zurückkehrende große Möglichkeit, das Muß des praktischen Ernstmachens im Reiche Gottes, „keimhaft, aber wahrhaft“<sup>354</sup>, erlangt erst die Vermittlung durch das Gewissen in „Die Gerechtigkeit Gottes“ – „wieder“<sup>355</sup>.

<sup>350</sup> Die Debatte über das Versagen von Christentum und Sozialismus im Kriegsausbruch samt Reform der Partei gab keinen Anlaß zu weiteren Gedanken. Zuerst scheint Pred 247 v 22.XI.1914 (am Sonntag vor dem ersten Advent also; Pred 1914,576ff) zu bezeugen: Ein Jesus, der ein so vollkommener Mensch ist, daß Gott ihn nicht im Tode lassen kann, genügt nicht; vielmehr genügen nicht Erscheinungen des Auferstandenen deswegen. Die Auferstehung wird gegenüber dem Kreuz besonders; Jesus muß, Erster der neuen Schöpfung, zum Christus werden. Die Predigt ist lange vor dem Vortrag „Kriegszeit und Gottesreich“ vom 15.XI.1915 gehalten, der Wernle unter anderem wegen des alten Streitpunktes des historischen Jesus angreift. Sodann kommt Barth unter dem 21.XI.1915 Thurneysen gegenüber auf Wernles Jesus zu sprechen (BwTh I 104). Die zeitliche Nähe dieser Äußerungen scheint auf inneren Zusammenhang zu deuten. – Anlaß zu weiteren Gedanken gaben die 1914 auf Nr 247 alsbald folgenden Adventspredigten (Nr 248ff). Im Küngoldinger Vortrag v 6.XII.1914 findet sich nicht mehr als eine Andeutung (III 3,93A). Die Pred 253 zum Jahresschluß 1914 betont (647f) die Einheit mit Gott, wodurch die Welt überwunden werde, weshalb Jesus, mit Gott „eines Wesens“ (648A), als „Christus“ zurecht „Gottes Sohn“ (648B) genannt wird; der Ausblick auf einen neuen Menschen wird gesondert angefügt (648Cf). – Der Zofinger Vortrag v 14.II.1915 versichert einerseits: „Nichts Neues, aber das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft“ (was auf das Kraftchristentum der Urzeit gehen muß); dann aber erläutert der Zofinger Vortrag andererseits das „radikale Christentum“ durch den Doppelsatz: „Es komme dein Reich, es vergehe diese Welt!“ (III 3,114AB); die gegeneinander abgegrenzte Gegenüberstellung (wie in Predigt 247, doch nun in Bezug auf den Offenbarer vereint und von ihm, dem Gottessohn, als in ihm vereint zu offenbaren.) bezeichnet einen Abschnitt. Der Seoner Vortrag v 25.IV.1915 malt gleichsam den (sozusagen neuen) Christus zum ersten Mal und fügt an: „Glauben heißt auf tun“, nämlich die von Christus uns eröffnete andere Welt (zu 133D vgl 135B).

<sup>351</sup> III 3,195CD. In runde Klammern ist gesetzt, was (der Ferne wegen entlehnter) Kutterscher Schelling und nicht Schleiermacher ist.

<sup>352</sup> 195Df. Alt und Neu mischen sich im Ausdruck dem kritischen Wernle gegenüber: „Er (Jesus) orientierte sich in der Welt nicht von der Welt aus, um schließlich auch wieder ein Stück Welt zu erzeugen. Sondern er orientierte sich an Gott von Gott aus, und mit der neuen Orientierung brach eine neue Welt, die ursprüngliche Gotteswelt an in seinem Leben und in dem Leben, das von ihm ausging.“ (196A)

<sup>353</sup> 208B. Der Glaube ist auch als Kuttersches auf Gott Warten nicht untätig, wie sich versteht; vgl dazu die Hoffnungsgewißheit Jesu sogleich in der ersten wirklichen Kriegspredigt Nr 232 v 2.VIII.1914 (404Dff)

<sup>354</sup> III 3,244B

<sup>355</sup> Das „wieder“ 244C bezieht sich auf das „ursprünglich und neu“ 245B: Die Stimme des Gewissens, die den sich selbst treuen Willen Gottes bezeugt, seine Gerechtigkeit bezeugt, darf ausreden und wird gehört.

4. *Ausblick* Das Cohen-Herrmann-Schema, die religionsphilosophische Grundlage der Theologie und Predigt, des Gottesbilds Karl Barths seit 1910, wurde im August 1914 durch das in Europa geübte christliche Kriegsgebet stark erschüttert. Die Untersuchungen brechen mit dem Zeugnis ab, nach dem für Barth die Erschütterung überwunden und die volle Geltung des Cohen-Herrmann-Schemas wiederhergestellt scheint, dh Schleiermachers und dessen Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Kultur, vielmehr verbessert neu gewonnen.<sup>356</sup> Das Gottesbild ist erhaben-rein und die Offenbarung Gottes in Jesus hat sich in der Erkenntnis des Christus betätigt. Aber; ein Aber? Dies ist nicht alles; schlichte Rückkehr gibt es nicht, und die schöne Blumhardt-Rezension vom Juni 1916, die zum Vortrag vom Januar so wenig paßt, weil sie so vieles dahinten läßt, beweist es.

Anfang Juni weilte Barth um zu genesen für ein paar Tage bei dem Freund Thurneysen in der Nachbarschaft.<sup>357</sup> An die Gespräche in diesen Tagen erinnerte Thurneysen im Oktober 1921, kurz vor dem Abschied von Safenwil; damals habe man zum ersten Mal laut ausgesprochen, daß man Schleiermacher nicht mehr recht glauben mochte.<sup>358</sup> In diesen Tagen beschloß man ein „erneutes Philosophie- und Theologie-Studium“, um die Grundlagen zu erweitern und auf der Suche nach neuen Grundlagen. Barth kehrte zu Kant zurück, zunächst zu dessen praktischer Philosophie, seinen theologischen Anfängen also.<sup>359</sup> Auch Thurneysen erwog philosophische Studien, die Philosophie war als grundlegend keineswegs vergessen. Ungeachtet dessen fand Barth sich keinen Monat später „hinter exegetischen Forschungen zum Römerbrief“. <sup>360</sup> Es war dies gewiß keine abrupte Zuwendung zur Bibel, einer Bekehrung gleich; in und mit der Bibel hat man ja immer gelebt. Ferner hat auch diese als „exegetische Forschungen“ eigens und für sich betriebene besondere Zuwendung zur Bibel ihre Vorgeschichte, die spätestens mit dem Tag von Pratteln, dem 6. September 1915, begann.<sup>361</sup>

Das eigens betriebene Bibelstudium begann, ohne daß eine hermeneutische Reflexion im eigentlichen Sinne voraufging; Barth rühmte zwar Johann Tobias Beck und las dessen Biographie. Im Übergang vom religiösen Erlebnis und religiöser Erfahrung im Sinne Schleiermachers, welche die Schrift als ihren Inhalt festhält und weiterzuvermitteln vermag, einerseits und der autoritativen Offenbarung der neuen Welt Gottes, welche die Schrift festhält und weitergibt, andererseits dient für einige Zeit das Gewissen des Menschen als der Ort, in dem sich die Stimme Gottes laut der Schrift vernehmbar macht.<sup>362</sup> Die vorgelegten Untersuchungen

<sup>356</sup> Auf Grund von „Kriegszeit und Gottesreich“, gehalten in Basel am 15.XI.1915; „Religion und Sozialismus“, gehalten in Baden am 7.XII.1915 (dort s bes III 3,218f); „Die Gerechtigkeit Gottes“, gehalten in Aarau am 16.I.1916, ergeben sich als bei Barth durch den Krieg unmittelbar und mittelbar (durch Teilhabe an der Entwicklung des Schweizer Religiösen Sozialismus) ausgelöste Veränderungen: (1) Eine (in der tatsächlichen Auswirkung letztlich nicht allzu erhebliche) Akzentverschiebung (vom tätigen Gott Dienen) auf den Glauben (der tätig ist). Baders Antrag auf (gemeinsames) studierendes Bibellesen im Zusammenhang des Ernstmachens mit Gott bleibt, wohl gehört, noch Samenkorn. Dies die Theologie betreffend. (2) Eine Neuinterpretation der bisher entwickelten Vorstellungen von einer religiös-sozialen Gegenkultur. Dies die Ethik betreffend. – Beide Veränderungen vollziehen sich innerhalb der Vorstellung vom einen, in sich gleichartigen Willen und Reich Gottes (und unter Voraussetzung der Gültigkeit des durch Schleiermacher bestimmten Cohen-Herrmann-Schemas).

<sup>357</sup> 5.-8.VI.1916 nach III 3,275A.

<sup>358</sup> BwTh I 525A. Eine Bemerkung Thurneysens. In dem Vortrag „Die neue Welt in der Bibel“ v 6.II.1917 findet sich die erste Schleiermacher gegenüber kritische Äußerung Barths. (III 3,335C)

<sup>359</sup> So Barth am 26.VI.1916 (BwTh I 144D.145C).

<sup>360</sup> BwTh I 146CD; Barth am 19.VII.1916.

<sup>361</sup> Es ist Barths Bericht! (Mehr als Barths Bericht kennt, leider, auch Mamü II 215Cff nicht.) Im Verständnis des NT sieht man sich endgültig Wernle überlegen. (BwTh I 117ff)

<sup>362</sup> Barth gebraucht „Gewissen“ in mehr als zweifachem, sehr verschiedenem Sinn und Zusammenhang, hat also einen mehr als doppelten Begriff; hier ist von Belang: Barth kennt zum ersten (außer dem guten, KU 34A) das böse Gewissen, in dem der Mensch sich seiner Selbstsucht wegen selbst richtet und schuldig spricht (KU 75C). Zum zweiten ist das Gewissen (vorzüglich der Propheten) im AT der einzige Ort der Offenbarung Gottes (dies der eigentliche Sinn der Lektüre des AT im ersten Konfirmandenkurs), im NT offenbarte sich Gott dann vollkommen in Jesus; s die (weiterführenden) Nachweise zu Beginn des Vortrags über „die Gerechtigkeit Gottes“. In dem nur unvollständig erhaltenen (oder im Entwurf nicht zu Ende geführten) Konfirmandenkurs 1915/16 (ab Mai 1915) ist

wären fortzusetzen mit der Untersuchung der Predigten des Jahres 1915 sowie des unvollständigen Entwurfs des KU 1915/1916.<sup>363</sup>

Der eine Herrscher und die eine Herrschaft, der „Triumph der Gotteswelt“, die bleiben jedenfalls.

---

das Gewissen (im zweiten Sinn) der Ort, an dem sich die andere Welt dem Menschen bemerkbar macht, vom Gesetz unterstützt (KU 124; § 8). Das Gewissen schien offenbar geeignet, Kutter und Schleiermacher miteinander zu vereinigen. (KU 125ff; § 9. Das Gewissen als „Ankündigung, Vorposten, Heimweh“ (124C) entspricht „Religion, Sozialismus“ als „Symptomen, Anzeichen, Spiegelungen“ (III 3,214A) des „Reiches Gottes“ als der großen Tatsache, dem Größeren, in dem Vortrag „Religion und Sozialismus von 7.XII.1915.) Sodann s BwTh I 50D (Barth am 2.VI.1915) und demgemäß Pred Nr 276ff (ab dem 6.VI.1915; zum wenigsten) vor den Adventspredigten (Monate nach Pratteln!). Im Februar 1916 folgt auf „Die Gerechtigkeit Gottes“ ein Vortrag über „Das Gewissen“ (III 3,250ff), so unpraktisch wie „Auf das Reich Gottes warten“ (275ff) vom Juni 1916. Schließlich s Thurneysens Bericht unter dem 18.V.1916. (BwTh I 137) Am 19.IX.1915 spricht Barth Thurneysen gegenüber von „Bekehrung“ und meint nichts anderes. (BwTh I 83D)

<sup>363</sup> Entwurf und wenigstens der Anfang der Durchführung entstanden im April 1915. Der Unterricht beginnt, wie schon öfters, mit einer christlichen Anthropologie. Den Menschen, der eine Geschichte hat, gibt es seit 6000 Jahren. (§ 7) Das Leben des Menschen ist Kampf, denn das Gewissen läßt dem Menschen in seinen natürlichen Trieben keine Ruhe, obgleich der Teufel den Trieben rechtgibt. (§ 8) Aber weil der Ursprung das Gute ist, erinnert das Gewissen mit seinem Ruf zum Kampf an das verlorene Paradies, mit dem zusammen auch Teufel und Hölle unter ihren Namen eingeführt werden. (§ 9) Es endet dieser Kutter-Paragraph aber mit der entgötterten Welt Schleiermachers: „So ahnen und ersehnen wir eine Welt des Guten und sehen doch eine ganz andere Wirklichkeit – und *müssen* in ihr leben, *müssen* teilnehmen an ihrer Sünde, ihrem Leid, *sind* in der Hölle – ohne Gott!“ Wie legt sich der Mensch in dieser Lage Welt und Leben zurecht? § 10 schildert die Gedanken und Antworten der hauptsächlichsten Religionen, § 11 die der Kirchen. Auf diese Vorbereitung folgt als ein zweiter Teil „Das Gottesreich“ (KU 134-141; 142ff: „III. Das Leben mit Gott“) Als Zusammenfassung des ersten Teils kann ein Satz gelten des „§ 12. *Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen*“: Die Erkenntnis der zwei Welten führt uns nicht weiter als dahin, wohin die besten Heiden auch kommen. Der Rest ist eine Enttäuschung. Wir können nichts machen.“ (135B) Daraufhin folgen Sätze, die in die Zukunft weisen und voraus auf den Gang, den die Dinge bei Barth ohne Bruch nehmen werden, damit, daß er gut ein Jahr später, im Juli 1916, mit Scholien zum Römerbrief beginnt. „Aber nun geschieht etwas zunächst ganz ohne uns: *Gott redet mit uns und gibt sich uns als Herrscher zu erfahren*. Wir werden aus der Mitte, in der wir stehen, herausgerissen und müssen sehen, daß Gott nicht eine Macht neben anderen ist, sondern daß *er* die Herrschaft in der Hand hält, daß vor ihm alles andere gar nicht bestehen kann. Und aus aller Unsicherheit, allem Stillstand, aller Hoffnungslosigkeit heraus werden wir versetzt in ein siegreiches Leben und sehen den Feind geschlagen, seine Macht gebrochen, den Triumph der Gotteswelt vor uns. – Diese Erfahrung, die den Streit entscheidet, ist der Inhalt der *Bibel*.“ (135BC)

## Kapitel XV

Karl Barths theologische Anfänge bis zur Jahreswende 1915/16 –  
Ertrag

## § 1 Die erste Gestalt einer eigenen Theologie Karl Barths nach deren drei Ansatzpunkten

Karl Barths Theologie<sup>1</sup> hat, abgesehen von Prioritätsfragen, eine dreifache Wurzel. Die erste ist das religiöse Erlebnis oder die religiöse Erfahrung.<sup>2</sup> Die ursprüngliche Aufgabe dieses Begriffs ist, daß er das Existenzrecht der Religion gegen jeden Einspruch kritischer Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft sichert: Religion kennt nur Individuen, keine Exemplare. Die Religion geht vom Individuum aus, wie auch die Ethik das individuelle Gewissen anspricht. Die Religion des Individuums steht aber nicht für sich, steht vielmehr in einem geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie sich von Mensch zu Mensch fortpflanzt. Die christliche Religion entzündet sich am Bilde Jesu. Es mag dies das Bild sein, das in einem der Evangelisten oder in Paulus lebte, oder das eines späteren Nachfolgers, auf den der Funke des Geistes übergesprungen war. Jesus aber hat Gott sich offenbart nach seinem innersten Wesen und seinem einen Willen über Welt und Menschen, und dieser Mensch hat wie kein Mensch zuvor Gott als den Vater erlebt und erkannt nach seinem Willen über die Menschen und an die Menschen als wahre Menschen und Kinder des himmlischen Vaters. So faßte er vollkommenes Vertrauen und leistete vollkommenen Gehorsam, vollkommen eins mit dem Vater. Der Vater, der nur das Gute will, führt und lenkt alles zu diesem Ziel. Jesus liebte Gott und zu dessen Ehre die Menschenbrüder. Um des Sieges des Guten willen verleugnete er sich selbst und gab sich in seiner Liebe zum schuldlosen Opfer am Kreuz; ein Leben, das im Tode nicht bleiben konnte. Wer Gott im Vertrauensgehorsam Jesu und anderer Gotteskinder erlebt und erkennt, wird dazu bewegt wie befähigt, in diesem Geiste Jesus nachzufolgen und tritt damit in das Reich Gottes ein, das Jesus durch sein Leben auf der Erde begründete, damit die bessere Gerechtigkeit nach dieser Zeit des Vergänglichen zur Ewigkeit vollendet werde. Unbedingter Gehorsam in unbedingtem Vertrauen auf das (gegen anderen Schein) unbedingt gültige und siegreiche Walten Gottes und solches Verhalten gegen den einen Willen Gottes, beschlossen in der Anrufung Gottes als des Vaters, unseres Vaters im Himmel mit und in Jesus, ist das Leben, zu dem Jesus, zu dem Gott durch die Offenbarung in Jesus uns bewegt, alle bewegen will. Das Reichsgebet des Vaterunsers ist Jesu kostbarstes Erbstück, und begann Barth seinen Weg als Theologe unter der Losung des „religiösen Individualismus“, so verhalf Calvin bereits 1910 ihm zu der Erkenntnis, daß der Gottesstaat Gemeinschaftsaufgabe der Menschheit schon in dieser vorläufigen Welt sei.

Jesus erfüllte die Zeit der Propheten des Alten Testaments. Hatten griechische Philosophen das Gute gesucht, so offenbarte Gott sich den Propheten des Alten Testaments, um das Gewissen der Menschen zu wecken und zu fördern. Denn der Mensch ist dazu bestimmt, sich immer mehr vom Tier zu unterscheiden und, nach dem Guten strebend, durch den Geist die immer selbstsüchtige, rohe und wilde Natur in sich zu überwinden. In Jesu Kreuz geschah dies zum ersten Male, und damit war der weitere Weg der Menschheit vorgezeichnet. So erklärt der von Wilhelm Herrmann angenommene Begriff des Erlebnisses nicht nur, wie man durch Jesus unter Gottes Willen gelangt<sup>3</sup> und ein lebendiger Christ wird, solches auch in der gegenwärtigen Moderne; was im

<sup>1</sup> Der Entwurf des KU 1910/11 ist das am meisten lehrhaft ausgebildete Zeugnis der frühen Barthschen Theologie. Die Predigt kann, aufs ganze gesehen, solche Lehrhaftigkeit nicht bewahren. Vorträge und Aufsätze andererseits führen auf Einzelfragen. – Unter der Überschrift „Der Weg zu Jesus“ findet sich in jenem KU 1910/11 der Entwurf einer Versöhnungslehre.

<sup>2</sup> Über Gefühl und Gedanke s noch 1913 (III 2,489f) im Streit um die Militär-Aviatik.

<sup>3</sup> Als Glied der Gemeinde, dh des seit Jesus in geschichtlicher Kontinuität lebendigen Leibes Christi. Die aus der Halbheit sich ergebende Vorhut alteriert insofern den Schleiermacherschen Begriff von Gemeinde und Kirche.

Bilde Jesu zu erfahren ist, fügt über die moderne kritische Historie hinweg in eine durch Gottes Walten bestimmte Geschichte der Menschheit ein. Voraussetzungen, die sich von selbst verstehen, sind bei alledem die biblischen Schriften und eine stets kritisch erwogene Überlieferung.

So unbesprochen wie die Bibel Alten und Neuen Testaments Voraussetzung der Theologie ist, ist es der Abgrund zwischen vergänglicher diesseitiger Welt des sternenreichen unendlich weiten und doch zeitlichen Universums einerseits, der Ewigkeit Gottes jenseits davon andererseits. So betrifft die zweite Wurzel, aus der Barths Theologie erwuchs, noch einmal das Verhältnis zum Geist der Moderne im Verhältnis von Religion und Kultur, nach Lage der Dinge vorzüglich das Verhältnis der Religion zu den modernen Wissenschaften, der kritischen Historie und den Naturwissenschaften. Der Theologe Barth begnügt sich nicht mit apologetischer Sicherung der nicht anzufechtenden unabhängigen Eigenständigkeit von Religion und Theologie, er behauptete sogar deren Überlegenheit in diesem Verhältnis und nimmt für Religion und Theologie Führung und Leitung des allgemeinen menschlichen Kulturbewußtseins in Anspruch. In einem ersten kleinen Beitrag zu einer theologischen Zeitschrift beschrieb der Kandidat als die beiden Merkmale der modernen Theologie religiösen Individualismus und historischen Relativismus. An der Seite seines theologischen Lehrers Wilhelm Herrmann trat er (eigenständig) in dessen Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch ein und forderte als von der Historie und dem historischen Relativismus unabhängiger systematischer Theologe und Dogmatiker eine „positive“ Auseinandersetzung mit dem allgemeinen menschlichen Kulturbewußtsein, worunter er eben die Superiorität der Religion verstand.<sup>4</sup> Er folgte hierin wie Schleiermacher, so seinem philosophischen Lehrer Hermann Cohen, der seinerseits für die Philosophie die Führung und Leitung im fortlaufenden Diskurs der empirischen (Natur-) Wissenschaft gefordert hatte. 1910 legte Barth, da schon Hilfsprediger in Genf, nach einem Besuch in Marburg die „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ nieder, die ein nie sorgfältig durchgeführter Entwurf blieben und vielleicht eben deshalb für Barths Auffassung des Verhältnisses von Religion und moderner Kultur leitend und bestimmend. Die philosophische Idee leitet auch nach Barth das empirische Kulturbewußtsein im einzelnen und gibt diesem damit die Realitätsbeziehung (Ding an sich), der es bedarf. Die Religion mischt sich insoweit nicht ein, anerkennt und sanktioniert vielmehr. Jedoch vermag allein die Religion, der Realitätsbeziehung die Richtung auf die Ewigkeit zu geben, wodurch die Kultur erst wahre und wirkliche Kultur (wissenschaftliche Wahrheit und sittliches Wollen) wird und nicht psychologischer Ablauf und Schein bleibt.<sup>5</sup> Das Cohen-Herrmann-Schema, wie man es nennen kann, ordnet also einerseits Wissenschaft und Moral der Religion unter, und diese Absicht bestimmt und leitet die Aufstellung; andererseits bezeugt Barth vor allem der Naturwissenschaft allen Respekt, den sie verlangen kann.<sup>6</sup>

Die dritte Wurzel der Theologie, die als die erste Gestalt der Theologie Barths bezeichnet werden kann, ist womöglich die älteste. Der Biograph Eberhard Busch zitiert aus einer Predigt

<sup>4</sup> III 1,342f.347B

<sup>5</sup> III 2,134C

<sup>6</sup> Des historischen Relativismus wegen, für den vorzüglich Ernst Troeltsch und die Religionsgeschichtliche Schule steht (Heitmüller in Marburg), werden der kritischen Historie kaum Magdsdienste der Dogmatik gegenüber zugestanden. Was die Naturwissenschaft betrifft, geht Barth mit Kant und dem Geist der Gegenwart von unbedingter Anerkennung aus. Die Passionsgeschichte 1914 führt die Unterordnung des Schicksals Jesu unter das Gesetz dieser Welt konsequent durch und behauptet lieber, daß auch der Vater leide (wie Barth ebenso nach der durch das Kriegsgebet ausgelösten Erschütterung der göttlichen Weltregierung von der uneinsehbar dunklen Bahn (Pred 232) zum Leidenmüssen übergeht; Predd 249.253); andererseits überanstrengt sozusagen etwa die Predigt Nr 174 über den Meerwandel des Petrus v 6.VII.1913 die dem Menschen durch die Religion verliehene Kraft: Petrus hätte nur nicht zweifeln dürfen. Die Heldenhaftigkeit des bloßen Menschen Petrus übersteigt öfters jedes menschenmögliche Maß (in Nachwirkung Schleiermachers), und in der Osterpredigt 1914 erklärt Barth, der die Geschichte vom leeren Grab nach Markus gewählt hat, mehr bildlich als zweideutig: „Gott hat dieses Grab geöffnet noch bevor es geschlossen war.“ (195A)

vom Oktober 1912, wonach der Prediger Barth von seiner Entdeckung erzählt, daß das Evangelium der göttlichen Wahrheit etwas Einfaches sei. Barth entdeckte anhand der praktischen oder Moralphilosophie Kants: „Der gute Wille sei die Wahrheit, das Göttliche in meinem Leben. . . Es war nicht viel, aber es war etwas, und es konnte etwas draus werden.“<sup>7</sup> Barth verknüpft jedenfalls die Einfachheit des Evangeliums, das Wahre und das Göttliche in einem Leben, mit der praktischen Philosophie Kants. Und Barth folgerte daraus in jener Predigt das Einfache als methodisches Prinzip für die Erkenntnis des Wahren. „Je einfacher, desto besser“, und desto tiefer.<sup>8</sup> Man darf die Bedeutung dieses Prinzips für das Denken angesichts der Vielfalt des Lebens und der Verflochtenheit vieler Dinge ineinander und miteinander nicht verkennen: Die Einfachheit ist der Reinheit nahe und dem Einen zugeneigt, fordert also zum Aussondern und Abschieben heraus.<sup>9</sup> – Der gute Wille bedeutet bei Barth den auf das schlechthin Gute, den auf Gott und dessen Willen ausgerichteten und mit ihm einen Willen. Wie die täglichen Kampf und beständige Unzufriedenheit bedeutende tätige Orientierung vorwärts und aufwärts, bleibt der immer entlastende methodische Grundsatz der Einfachheit folgenreich in Geltung. Das Doppelgebot der Liebe ist die volle, genügende Summe aller Gottes- und Lebensweisheit; mit dem Unservater und „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes“ aus dem sechsten Kapitel der Bergpredigt und vielleicht noch der Goldenen Regel aus dem folgenden zusammen schon Reichtum.

## § 2 Aneignung des Schweizer Religiösen Sozialismus<sup>10</sup>

Von Calvin lernte Barth in Genf, den Gottesstaat als die Aufgabe in den Verhältnissen der Gegenwart zu begreifen. Zur Aufgeschlossenheit für die soziale Frage erzogen, wurde der junge Hilfsprediger durch seine Tätigkeit mit Armut bekannt; überhaupt waren die Genfer Verhältnisse so, daß sie ihn zum Anti-Mammonisten machten, er dem Genfer Sozialismus aber nichts abgewinnen konnte. Safenwil, der Ort der ersten Pfarrstelle, war im Übergang vom durch die Landwirtschaft geprägten zum Industrie-Dorf begriffen, und Barth traf dort auf Verhältnisse des Klassengegensatzes. Barth unterstützte wie den Blaukreuz-Verein so auch den Arbeiterverein, diesen zunächst in Bildungsbestrebungen. Mit dem Kampf um die Konfirmanden begannen die Auseinandersetzungen auch von Belangen des Pfarramts aus. Die Bekanntschaft mit dem Schweizer Religiösen Sozialismus und eine Aneignung in Abwandlung desselben erlaubte die

<sup>7</sup> Busch 46Df. Busch beginnt mit einem Zitat aus der autobiographischen Skizze für das Münsteraner Fakultätsalbum v 1927: Kants Kritik der praktischen Vernunft sei das erste Buch gewesen, das ihn als Studenten bewegt habe. Busch bezieht diese Mitteilung nicht unwahrscheinlich auf die ersten Berner Semester (Winter 1904/05 bis Oktober 1906). An das Zitat aus dem Fakultätsalbum von 1927 schließt Busch dasjenige aus der Predigt von 1912, das, von der daraus gezogenen Folgerung zu schweigen, (sehr von ungefähr) auf die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten anspielt.

<sup>8</sup> Busch 47B

<sup>9</sup> Ehe die Weihnachtspredigt 1914 das urlängst offenbarte Geheimnis des Willens Gottes verkündet, stellt am vierten Advent die Predigt Nr 251 noch einmal die Frage, ob Gott denn zwei Sprachen rede. Sie erklärt endgültig, daß es an unseren, Gottes Rede verfälschenden Ohren liege, wenn wir (etwa in dieser Kriegszeit) etwas anderes als die Sprache der Liebe zu vernehmen meinen; wir sind selber schuld. Oder: Nachdem infolge des gewonnenen reineren Gottesbildes und des erklärten Versagens des Sozialismus (und damit dem vorläufigen Ende der Aura einer gottwohlgefälligen Gegenkultur zur Moderne) die Sozialdemokratie nicht mehr auf dem stracken Weg zum Reiche Gottes gefunden wird, bleibt doch sowohl das religiöse Motiv für tätigen Einsatz zurück, wie sie (nach Ausweis des Vortrags über „Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915) der Sicht- und Reichweite des einen Reiches Gottes keineswegs gänzlich entrückt ist.

<sup>10</sup> Angesichts der Behandlung, die Barths Sozialismus und Religiöser Sozialismus in der Literatur zu Rechten und zur Linken (abgesehen von Buschs Biographie) bisher erfahren hat, sei zu Anfang, da Einzelnes sich nicht mehr wiederholen läßt, der Schluß des obigen VII. Kapitels wiederholt: Barths Sozialismus ist als wohlüberlegte sozialistische Theorie nicht zu unterschätzen. Calvin aber hatte Barth in seiner Genfer Zeit 1910 veranlaßt, die Gestaltung des sozialen Lebens auf die Verwirklichung des Reiches Gottes auszurichten; so ist auch Barths Abwandlung des Schweizer Religiösen Sozialismus als wohlbegründete Theorie des christlichen Lebens nicht zu unterschätzen.

theologische Deutung und Bewältigung der Verhältnisse und des Geschehens aus dem Abstand zu Parteistreit und Gewerkschaftskampf des Alltags. In einem vom Arbeiterverein veranstalteten Vortrag erklärte Barth den durch die Sozialdemokratie vertretenen Sozialismus, um von dessen offenen Mängeln abzusehen, doch seinem Wollen, seiner Ausrichtung nach als auf dem Wege Jesu zum Reiche Gottes liegend, obgleich er den Abstand nicht verhehlte (auch später nie). Wie er die Sozialisten auf den Weg Jesu hinwies, so gab er den dem Sozialismus gegenüber bisher Gleichgültigen oder Abgeneigten unter den kirchlichen Freunden die Übereinstimmung des Wollens (nicht alles Tuns zwar) der Sozialisten mit dem Weg Jesu dringend zu bedenken. Ist Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes, was weist deutlicher auf das Reich Gottes hin als organisierte Solidarität und Zukunftsstaat?<sup>11</sup> Auf dem Standpunkt des Vortrags vom Dezember 1911 verharrte Barth im wesentlichen auch später, selbst als er Anfang 1915 der Partei beitrug. Den Pfarrer um des Reiches Gottes willen hat Barth nie verleugnet und nie verhohlen. Wie er auch abseits aller Theologie Arbeiterverein und gewerkschaftliche Bestrebungen mit sachkundlichen und allgemeinen Vorträgen unterstützte, so holte er im Winter 1913 auf 1914 früher Versäumtes nach und unterrichtete sich aufs genaueste über den Stand der Arbeiterfrage.<sup>12</sup>

### § 3 Die Anwendung der Lehre von dem einen Reiche Gottes als kritisches und konstruktives Prinzip über den Rahmen des Schweizer Religiösen Sozialismus hinaus

#### a) Ausweitung des kritischen Blicks: Das angedeutete religiös-soziale Zukunftsbild des Reiches Gottes als Kritik der modernen Kultur

Ehe Anfang August 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach und die Gottesfrage neu stellte, gab es für Karl Barth eine bewegte erste Jahreshälfte. Seit 1912 liefen Verhandlungen, die einen „Internationalen Kongreß für soziales Christentum“ in Basel vorbereiten sollten, zu dem schließlich im Mai 1914 auf Ende September eingeladen wurde. Eine für beide Seiten tragbare Formulierung des Friedens-Themas, dessen Aufnahme in die Tagesordnung vornehmlich Ragaz betrieben, hatte die Verhandlungen zwischen Schweizer Religiös-Sozialen, den Veranstaltern, und dem reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen Kongreß, der als miteinladend die Einladung unterzeichnen sollte, schwierig gestaltet. 1913 war von Jean Matthieu, engem Mitarbeiter Ragazens an den „Neuen Wegen“, ein Buch erschienen über „Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart“, und Matthieu hatte auch die Position Friedrich Naumanns von dem Standpunkt der Schweizer Religiös-Sozialen aus der Kritik unterzogen. Schließlich hatte Barth im April 1914 die von Rade für „Die Christliche Welt“ erbetene Rezension des Jahrgangs 1913 der Naumannschen „Hilfe“ sofort angenommen, und daß sie zu der von Rade betriebenen

<sup>11</sup> „Würden wir unsere Bestimmung erfüllen“, so schon im Entwurf für den KU 1910/11 (KU 73B.CD), „unser Leben würde *Weltbeherrschung*. Wir würden unsere *Arbeit* tun, aber nicht als Last und nicht im egoistischen Kampf gegen andere, sondern als Dienst Gottes. Wir würden dabei unsere Seele nicht verlieren, sondern gewinnen. Wir würden *Glück* und *Unglück* erleben, aber wir hätten ein innerliches Gegengewicht, usw.“

<sup>12</sup> Wie Barth die konservativ-liberalen Basler Nachrichten las, um immer gut unterrichtet zu sein, und aus Deutschland Rades Christliche Welt, so wohl früh schon auch die von Ragaz herausgegebenen Neuen Wege (s Busch 90A). Die Kontakte zu Ragaz und anderen Religiösen Sozialisten bedürften der Darstellung. – Eine weitere der Untersuchung, des Bedenkens und der Deutung werte Frage scheint zu sein: Ist von Barths Verhältnis zur Sozialdemokratie die Rede, so steht immer die politische, die Partei im Vordergrund. Für den Schweizer religiösen Sozialisten wenigstens hat aber die Unterstützung der Gewerkschaftsbewegung kein geringeres Gewicht, und der Name des Fabrikanten Hochuli bedeutet vielleicht mehr als der der Familie Hüsey. Eher Gewerkschaftsarbeit als politischer des Arbeitervereins und der Partei dient die große Materialsammlung zur „Arbeiterfrage“ vom Winter 1913/14 (III 2,573)578ff). Die Unterstützung gewerkschaftlicher Organisation hat Barth in die Nachbarschaft geführt; lassen sich noch ungenutzte Quellen aufspüren? Hier wäre angesichts der Worte im Geralbericht an die Synode von 1921 (III 3,712D) ein spätes Zeugnis (III 3,265CD zit zu einem Vortrag v 1916 aus den „Letzten Zeugnissen“ 1969) kritisch zu prüfen. S auch Busch 82Df.

literarischen Vorbereitung der auf dem Basler Kongreß zu erwartenden Debatten gehörte, lag auf der Hand.

Unter diesen Umständen hielt Barth am Sonntag nach Pfingsten 1914 eine Predigt über die jüngst eröffnete Landesausstellung in Bern;<sup>13</sup> sie sollte dazu anleiten, die glanzvolle Ausstellung mit kritischen Augen zu beschauen. Dem Psalmvers, daß der Mensch wenig niedriger gemacht sei denn Gott, stellte der Prediger Barth das Jesus-Wort gegenüber: Was hülfte es dem Menschen, wenn er die Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele. Maschinen zeigen blendend, wie der Mensch mit seinem Geist die Natur beherrschen und in seinen Dienst nehmen kann. Individuell und sozial gelingt ihm die gleiche Aufgabe weit weniger, wiewohl er es genau so könnte.<sup>14</sup> Das Geleistete mehrt das Kapital Weniger, statt dem Volk das Leben zu erleichtern; die ausgestellten Prachtstücke kommen niemals denen zugute, die sie hergestellt haben. Abteilungen über Armenwesen und Fürsorge (nur hier werden Einrichtungen der öffentlichen Hand erwähnt), die Abstinenzbewegung zeigen die Fortschritte darin, ein Nichts gegen die „vortrefflich eingerichteten“ Transportmittel für Alkoholisches und nichts gegen den gastronomischen Luxus. Der Saal über die Militärsanität ist ein Anhängsel der großen Halle mit den mannigfaltig erfundenen Mordinstrumenten. Als Besucher der Ausstellung sollen die Predigthörer und -leser auch die Widersprüche wahrnehmen, welche die so großartige moderne Welt in sich trägt. Denn wir folgen „mit halbem Herzen den guten Geistern der Wahrheit, des Rechtes, der Bruderliebe, mit halbem Herzen aber auch dem Dämon der schrankenlosen Gier, des Genusses, des Unfriedens. Seht, das heißt: Schaden leiden an seiner Seele, fern sein vom lebendigen Gott, wenn man alles so halb ist.“ Der Prediger wünscht den Hörern beim Besuch der Ausstellung, daß sie „auch etwas spüren von dieser entsetzlichen Halbheit, von diesem fürchterlichen Widerspruch, der durch unsere ganze Kultur hindurchgeht trotz aller ihrer Feinheit und all ihres Glanzes.“<sup>15</sup> So „kann und soll“ die Ausstellung „uns unser Welt- und Menschenwesen zeigen in seiner Größe – denn es ist groß und herrlich, von Gott stammt ja der Menscheng Geist, der alles zustande gebracht hat und der noch viel mehr zustande bringen kann – aber auch in seinem Jammer, denn dieser Menscheng Geist geht immer wieder in die Irre, heute vielleicht bei aller Höhe unserer Kultur mehr denn je. Und indem sie uns dieses unser eigenes Wesen zeigt, die Landesausstellung, hilft sie uns *darüber hinaus*zukommen. Sie weckt in uns die Sehnsucht, den Glauben und die Hoffnung nach einer neuen Menschheit, in der alles Weltliche ganz und völlig von göttlichem Geist und von göttlicher Kraft durchdrungen sein wird, in der die großen Gaben, die Gott der Menschheit gegeben, frei und ungehindert zur Entfaltung kommen werden, in der sie ihre großen Aufgaben lösen wird, rein und vollkommen und ohne die störende Einwirkung der bösen Geister, von denen wir jetzt geplagt sind. Und darüber hinaus die Sehnsucht und den Glauben und die Hoffnung auf Gott selbst, der unser Ziel und unsere Heimat ist, und der jedes einzelne von uns, die wir jetzt noch mitten drin stehen in dieser unruhigen und zerrissenen Welt, verklären will in das Bild seines Sohnes. Er will uns gesund machen. Er will den Schaden unserer Seele gut machen, und er tut es.“<sup>16</sup> Die Bearbeitung der Predigt für den Druck in den Neuen Wegen spricht noch zuversichtlicher von der Kraft einer neuen Menschheit, ohne böse Geister ihre Aufgaben zu lösen, und spricht von der Umgestaltung der Gesellschaft: „Wir glauben an diese kommende Menschheit, weil wir an den lebendigen Gott glauben, der die Quelle alles Lebens und der Überwinder des Bösen ist. Er ist unser Ziel und unsere Heimat. Er will die Welt und die menschliche Gesellschaft und jeden einzelnen von uns umgestalten in das Bild seines Sohnes. Noch stehen wir mitten drin in dieser unruhigen, zerrissenen Welt. Noch leiden wir Schaden an unserer Seele. Aber er will uns gesund machen. Er will den Schaden heilen, und er tut es.“<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Pred 1914,287ff/301ff (Druckfassung); Nr 224 v 7.VI.

<sup>14</sup> Die Überanstrengung des Geistes gegenüber der Natur kehrt wieder.

<sup>15</sup> 299Df

<sup>16</sup> 300Cf

<sup>17</sup> 314AB

Gegenstand der Predigt ist die moderne Kultur und Zivilisation in ihrer ganzen Breite, wie sie auch das Leben in der Schweiz prägt. Die kritische Sicht der modernen Kultur ist die des Schweizer Religiös-sozialen Theologen. Als solcher hat Barth wie die Gottlosigkeit so die Widersprüche entdeckt und aus dem Gegenbild eigener Zukunftshoffnungen heraus auf die Kultur, in der er lebt bezogen, durch die Gottesfrage veranlaßt, letztlich in praktischer, das heißt politischer Absicht. Er hofft auf eine neue Menschheit, eine umgestaltete Welt und eine umgestaltete Gesellschaft. Weil diese Predigt sich ihm von anderen Safenwiler Predigten abhob, überarbeitete er sie und ließ sie drucken: religiös-soziale Kritik der modernen Kultur, für Barth eine Erweiterung des Gesichtskreises.

b) „Das Seiende oder das Seinsollende?“<sup>18</sup> – Barths Hilfe-Rezension, Teil der Vorbereitung auf den Basler Kongreß

Pragmatische Zusammenarbeit mit den nationalen revisionistischen Kräften in der sozialen Frage, und dies im Abstand von aller sozialistischen Theorie (wofür Naumann als Politiker eintrat) oder religiös-theologische Würdigung des Sozialismus als Weg zum Reiche Gottes (wie die Schweizer Religiösen Sozialisten meinten); dies war die große Streitfrage, die Naumann von den Schweizern trennte. Da der reichsdeutsche Evangelisch-Soziale Kongreß die Erörterung der sozialen Frage in reformerischer Absicht zu fördern suchte, doch ohne durch Parteinahme Ohren sich zu verschließen, stand Naumann den Schweizern ohne weiteres auch für diesen. Die Aufgabe, den Jahrgang 1913 der von Naumann herausgegebenen „Hilfe“ zu rezensieren,<sup>19</sup> lenkte zugleich Barths Blick über die Schweiz hinaus auf Deutschland, einen der großen europäischen Staaten mit Ambitionen in die Welt hinaus und daher auch Militärmacht; deutsche Verhältnisse mit deutscher Moderne des großen Industrielands, mit Streben nach freiheitlich-demokratischer Verfassung und geistigem Aufstieg der Massen; wofür Naumann eintrat und darum als Vertreter solcher Bestrebungen überhaupt gelten durfte, als Politiker noch mehr als Rade öffentliche Person. – Nach dem Rezensenten pflegte die Hilfe den Geist gegenüber der Macht, nur zu wenig. Sie unterrichtete über die soziale Bewegung und vertrat die einzelnen Fortschritte nach rechts, Großagrariern und Großindustrie gegenüber, mit einem Idealismus, der etwas Religiöses an sich hatte. Doch in gewissen Fällen blieb Naumanns dem Seienden allzusehr verpflichtete politische Weltanschauung ratlos und verstummte. Dies, weil sie nichts von einem Jenseits von Krieg und Kapitalismus wußte, als gäbe es keinen Gott.<sup>20</sup> Vom „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes“ ist in Naumanns politischer Weltanschauung nichts zu spüren. Schließt der Rezensent Barth: „Wir möchten von Gott mehr erwarten.“, so legt er damit nicht nur den „höheren politischen Glauben“ der „internationalen Sozialdemokratie“ nahe, sondern, bei aller vornehmen Zurückhaltung sich zum Sprecher der Schweizer Religiösen Sozialisten machend, die Vollendung jenes höheren politischen Glaubens zum Reiche Gottes (nach den von ihm, Barth, gehegten religiös-sozialen Vorstellungen). Das „Evangelium des absoluten und lebendigen Gottes“ kann für die größeren Verhältnisse Deutschlands dennoch kein anderes sein, als für die gottentfremdete Kultur und Zivilisation der Schweiz gilt; der Pfarrer von Safenwil lehnt sich an Ragaz und Matthieu an.

c) Die Begründung der Kulturkritik an Naumann aus dem Cohen-Herrmann-Schema und dem Gedanken von dem einen Reiche Gottes

An dem auf Ende September geplanten christlich-sozialen Weltkongreß in Basel hatte Barth teilnehmen wollen, und die auf diese Gelegenheit hin nachgeholte eingehende Beschäftigung mit Naumann diente auch der eigenen Vorbereitung. Es ergab sich, daß er im Juli 1914 vor einem

<sup>18</sup> III 3,54A; Naumann-Vortrag (21.VII.1914): „Gilt eigentlich für Naumann das Seiende oder das Seinsollende?“

<sup>19</sup> III 3,(61)64-76

<sup>20</sup> 73B

kleinen Kreis religiös-sozialer Freunde über Naumann sprach,<sup>21</sup> und es verstand sich, daß bei dieser Gelegenheit die für Basel zu erwartende Auseinandersetzung mit Naumann und den Evangelisch-Sozialen von einer eigenen religiös-sozialen Position aus die Anlage des Vortrags bestimmte. Auch mußte, auf eine solche genau umschriebene eigene Position und Argumentation die Schweizer Freunde festzulegen, bei der gegebenen Unterschiedlichkeit der Meinungen in der eigenen Partei Anliegen sein. So wiederholte Barth (nach seinen Notizen) zuerst knapp, unter die drei Gesichtspunkte gefaßt, auf die es schon in der Hilfe-Rezension hinauslief, die Beschreibung der politischen Weltanschauung Naumanns oder dessen politischen Ansichten und Absichten. Das Religiöse war bei diesen so ganz anderen politischen Voraussetzungen noch ganz beiseite gesetzt, und dennoch war die eine Hälfte der theologischen Frage damit bezeichnet: „Politik“ einerseits, „Idealismus und Christentum“ andererseits, wie Barth für Thema und Überschrift kurz formulierte, um das Problem, seine Ausführungen einleitend, mit mehr Worten zu wiederholen. Zur Debatte stand das alte religionsphilosophische Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur, also von „Christentum und Kultur“, philosophisch geredet von „Idee und Wirklichkeit“, theologisch „Gott und Welt“.<sup>22</sup> „Wie stellen wir (die Schweizer Religiös-Sozialen) uns zu Naumanns Lösung?“<sup>23</sup> Auf die Darstellung von „Naumanns politischer Weltanschauung“<sup>24</sup> folgt als zweiter Teil des Vortrags „Der religiös-ethische Hintergrund“ der politischen Weltanschauung Naumanns.<sup>25</sup> Der religiös-ethische Hintergrund seiner politischen Weltanschauung ist vor allem anderen dadurch ausgezeichnet, daß Naumann die Politik der Unterordnung unter die Religion entzieht: „Trennung des Religiös-Christlichen von der Politik, die ihre Eigengesetzlichkeit hat.“<sup>26</sup> Die Eigengesetzlichkeit unterscheidet die Kultur der modernen Welt nach der geschichtlichen Entwicklung aller Lebensumstände und Verhältnisse von älteren Zeiten. Die Gotteskindschaft, die Jesus in Galiläa lehrte und lebte, eignet sich nicht mehr zur Grundlage einer allgemeinen, alles umfassenden Lebenslehre unter den Bedingungen der Moderne. Aber Naumann hat die von ihm vorgenommene Trennung nie theologisch reflektiert, in Worte dogmatisch-theologischer Begrifflichkeit gefaßt, mit angemessener Begründung versehen; „die Begründung dieser Scheidung“ ergibt sich Naumann „praktisch“ aus seiner „Kenntnis des wirtschaftlich-politischen Lebens“<sup>27</sup>, was für Barth heißt: von Welt und Kultur, nicht von der Religion aus. „Die Begründung dieser Scheidung vollzieht sich nicht prinzipiell, sondern praktisch-impressionistisch“.<sup>28</sup> Naumann geht „praktisch-impressionistisch“ von den Beobachtungen aus, die er auf Reisen in die alte Welt des Nahen Ostens wie beim Besuch großer Ausstellungen, technischer wie künstlerischer, in der zeitgenössischen europäischen Welt gemacht hat. Eingestreute Anwendungen und Erinnerungen aus der Zeit des klassischen Idealismus des Christentums wie eines Kant und Fichte<sup>29</sup> wiegen die Nützlichkeitsabwägungen, die sich auf die Welt der Gegenwart beziehen, nicht auf. Kurz, dieser Naumann findet, nachdem er das Religiös-Christliche von Politik und Kultur der modernen Welt abgetrennt hat, „Gott in der ‚Wirklichkeit‘ mit ihrer Schönheit und ihren Notwendigkeiten“<sup>30</sup>.

Bereits nach dem zweiten Teil des Vortrags über den „religiös-ethischen Hintergrund“ der politischen Weltanschauung Naumanns ist klar, daß nach Barths Auffassung und Darstellung Naumann Religion und Christentum um der modernen Kultur willen verlassen hat und Gott,

<sup>21</sup> „Politik, Idealismus und Christentum bei Friedrich Naumann“ (III 3,(48)49-60); in vorbereitenden Notizen erhalten.

<sup>22</sup> 49C

<sup>23</sup> 49D

<sup>24</sup> 49C-50C

<sup>25</sup> 51A-53A

<sup>26</sup> 51A

<sup>27</sup> 52A

<sup>28</sup> 51Af

<sup>29</sup> Naumann gehört ja noch der älteren Generation zu, die sich ihre Vorstellungen ohne die Kenntnis von Troeltschs „Soziallehren“ gebildet hatte.

<sup>30</sup> 53A. Auf Rade angewendet BwR 97CD.

einen Gott in der vorläufigen und vergänglichen Wirklichkeit dieser Welt meint gefunden zu haben. Eine „Kritik diese Hintergrunds“<sup>31</sup> in einem dritten Teil des Vortrags erübrigt sich darum nicht, weil auch von den als Zuhörer versammelten religiös-sozialen Freunden in Unkenntnis des Cohen-Herrmann-Schemas wohl kaum einer Barth so ganz verstanden und das Urteil im ganzen geteilt haben dürfte. Barth gesteht „Durchsichtigkeit und Anwendbarkeit“ „dieser Weltanschauung“ zu; ja, ihm imponiert „die realistische Anerkennung der ‚Welt‘ und ihrer Unvollkommenheit; für „Träumereien“ will auch er nicht zu haben sein. Denn „das Reich Gottes, die Idee steht in hartem Kampf mit der ‚Wirklichkeit‘“, weswegen sogar „Kompromisse nötig“ sind, wie auch die Hilfe-Rezension als selbstverständlich eingeräumt hatte. Bei Naumann ist allerdings vom Kampf des Seinsollenden mit dem Seienden nicht mehr viel zu finden, die Kompromisse sind schon nicht mehr vorläufig; das Behagen an den „Relativitäten der Gegenwart“ überwiegt „die Sehnsucht nach der absoluten Zukunft“ (die das Reich Gottes sein müßte). Nicht die Idee (das Reich Gottes) ist die Wahrheit, sondern die Wirklichkeit des Seienden. Barth wollte alle diese kritischen Sätze zunächst fragweise vorbringen, weil man sie nicht mit „theologisch-philosophischen Dikta“ belegen kann, die Antwort sich vielmehr aus dem „Gesamteindruck der in Naumanns Schriften herrschenden *Stimmung*“<sup>32</sup> ergibt. Der spätere Naumann hat mit dem christlich-sozialen Gedanken den Protest gegen die „Wirklichkeit“ vergessen und verteidigt sie nur noch. „Es fehlt dieser Politik aller Enthusiasmus, aller Glaube an eine Weltüberwindung.“<sup>33</sup> Der Glaube an die Weltüberwindung ist in ein (verbliebenes) schwächliches persönliches Gefühl zurückgedrängt, und weil die Idee nicht mehr auch die Politik beherrscht, versagt Naumann in den Punkten Krieg und Kapitalismus.<sup>34</sup> Was die Sozialdemokratie betrifft, so billigt er Gewerkschaften und Genossenschaften, weil sie in das Bestehende sich einfügen;<sup>35</sup> er hegt hingegen „völliges Unverständnis gegenüber dem religiösen Sinn des sozialdemokratischen Radikalismus.“<sup>36</sup> Die Kritik einzelner Punkte der politischen Weltanschauung Naumanns wiederholt manches in der (zur Zeit des Vortrags noch ungedruckten) Hilfe-Rezension Niedergelegte. Mit allem prägt Barth als Redner Naumanns Zurücksetzung der Idee zugunsten der Verteidigung der angeblichen Wirklichkeit ein.

Ein vierter und letzter Teil des Vortrags ist „Motive“ überschrieben, als suche der Redner noch tiefer vorzudringen oder eine weitere Stufe der Abstraktion zu erreichen. Naumann hat (zum ersten) sich an die gelten lassende Beobachtung verloren („Ästhetizismus“) und darüber das kritische sittliche Urteil vergessen. Statt dessen hat er dann (zum zweiten) moralisch mißverstanden, was er hätte religiös und theologisch verstehen müssen: Er verstand Jesus „moralistisch“, statt durch ihn die „Gottesfrage“ aufgeworfen zu finden. Wie ist solches Versagen möglich? Daß Naumann unter Verlust der Religion und des Glaubens sich an die vorläufige Wirklichkeit der modernen Kultur verlor, ist (zum dritten) mit seinem Luthertum oder seiner lutherischen Herkunft zu erklären: Das Luthertum kennt (wie schon Luther) eine „doppelte Wirklichkeit“ und dadurch eine „Freude am Seienden“, die mit der „Kapitulation vor seinen (des Seienden) unbegreiflichen ‚Notwendigkeiten‘“ verbunden ist<sup>37</sup> – ganz wie bei Naumann festzustellen. – Im Beschluß zog Barth aus dem von ihm Vorgetragenen die Folgerung, daß man auf dem Basler Weltkongreß Naumann die Gottesfrage stellen müsse. Denn:

<sup>31</sup> 54C diese Überschrift für den dritten Teil 54A-58A.

<sup>32</sup> 54B

<sup>33</sup> 55B. Forts im Manuskript (die Abschrift verkürzt): „resp. er ist zurückgedrängt in das persönliche religiöse Gefühl.“ (55D)

<sup>34</sup> In der Abschrift für den Marburger Studienfreund Wilhelm Loew, Naumanns künftigen Schwiegersohn, verdeutlicht Barth sein Urteil über Naumann des genannten Versagens wegen, indem er hinzusetzt: „– der Politiker nach dem Herzen Troeltschs!“ (55BC)

<sup>35</sup> 57A

<sup>36</sup> 58A

<sup>37</sup> 58Bf. Im Brief v 4.XI.1914 (BwR 115BC) wird Barth WHerrmann fragen: „Soll der ethische Monismus Calvins gelten oder der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs?“

„Wir möchten von Gott mehr erwarten, – stellen uns *darum* kritischer zum Bestehenden, positiver zum Seinsollenden in der Politik.“<sup>38</sup>

Die Kulturkritik der Hilfe-Rezension vermißte bei Naumann die Orientierung der Politik am Absoluten, das heißt die Unterordnung der Kultur unter die Religion, sparte aber die Ursache des festgestellten Mangels aus. Der Vortrag, der wiederum auf die Gottesfrage dringt, ergänzt die kulturkritische Ausstellung der Rezension durch die philosophisch-theologische oder religionsphilosophische Erläuterung der Kritik, indem er die von Naumann behauptete Eigengesetzlichkeit der modernen Kultur auf die „doppelte Wirklichkeit“ des deutschen Lutheraners zurückführt. – Der für September in Basel geplant gewesene Kongreß bewog Barth im Juni und Juli zu seiner religiös begründeten Kulturkritik an Naumann, der für die reichsdeutschen Evangelisch-Sozialen, ja für Verhältnisse wie die deutschen stand. Diese Gedanken der Vorkriegszeit setzen sich in den Krieg hinein fort (den sich ergebenden Akzentverschiebungen zum Trotz). Die Kulturkritik dient hauptsächlich in den Predigten Barth zur christentumsgeschichtlichen Erklärung dieses Kriegs als Gericht über das seiner Berufung untreu gewordene, abgefallene christliche Europa. Die religiös-theologische Begründung der Kulturkritik, die der Naumann-Vortrag gegeben, fortsetzend, stellt Barth (statt dem Kongreß und Naumann als Redner in Basel) noch im ersten Kriegsmonat Martin Rade die Gottesfrage, Anfang November Wilhelm Herrmann<sup>39</sup>. Und wie will man anders als auch auf dieser Linie liegend „Auf diesem Boden des Unfriedens kann es keinen Frieden geben.“<sup>40</sup> verstehen und den Turmbau in „Die Gerechtigkeit Gottes“<sup>41</sup>. Um vorzugreifen: Die religiös-theologische Begründung der Kulturkritik führte Barth sogar über den Krieg hinaus fort: der 1922 Paul Althaus dem Jüngeren gemachte Vorwurf der Zwei-Reiche-Lehre war die begriffliche Fassung ihres Kernpunkts.<sup>42</sup>

#### d) Ernst Troeltschs Kulturkritik in den „Soziallehren“, von Karl Barth als Vorbild und Herausforderung zum Widerspruch aufgenommen

Am Anfang der Ausweitung aller bisher geübten Kritik zu einer allgemeinen Kulturkritik auf religiös-sozialer Grundlage steht wohl, daß Barth im Sommer 1913 sich an die Lektüre von Troeltschs Soziallehren machte und dadurch erneut in die Auseinandersetzung mit Troeltsch eintrat; hierzu kam im Winter 1913/14 die Materialsammlung zur Arbeiterfrage. Als Kulturkritiker der Moderne beklagt Troeltsch im Rahmen der Darstellung Luthers und des Luthertums, welche den deutschen Protestantismus, ja überhaupt Deutschland geprägt haben, daß in der Moderne Wille und Kraft des Luthertums, die Welt in ihrem sozialen Leben zu gestalten, erlahmt seien und es in der Sozialphilosophie anderen Kräften in der Welt seinen Platz überlassen habe. Darauf antwortet Barth als Kulturkritiker, daß der Kern des richtigen Verhältnisses von Religion und Kultur eben in der Gottesfrage beschlossen sei. Anerkennt das Luthertum (der kirchlichen Überlieferung folgend) nun eine doppelte Moral und huldigt einem Dualismus, so hat die lutherische Reformation Deutschland, das deutsche Volk (Barth denkt alttestamentlich-biblich in Völkern) letztlich zum Abfall vom (eigentlichen, ganzen) Christentum gebracht und (in lutherischer Halbheit) zur Rückkehr in ein gottloses Heidentum

<sup>38</sup> 60A

<sup>39</sup> Rade und der CW wird gottlose doppelte Wirklichkeit vorgeworfen. Der Brief an Herrmann beginnt mit der Kultur (die nationale deutsche Wissenschaft hätte international-menschheitlich bleiben müssen) und insofern kulturkritisch, kommt über die Frage nach Moral (statt sinnlichen Ästhetizismus) im Wotanserlebnis auf die doppelte Wirklichkeit („ethischer Dualismus“; BwR 115BC)), um bei der einen Gerechtigkeit des Reiches Gottes (als der alleinigen Wirklichkeit) zu enden. Abseits der deutsch-luthertums-kritischen Linie, die zur Zwei-Reiche-Lehre führt, stellt die Gottesfrage in gleichem (durch das Cohen-Herrmann-Schema bedingten) Sinn die Predigt Nr 251 v 20.XII.1914 über die Frage zweier Sprachen Gottes.

<sup>40</sup> III 3,149B in „Friede“, verfaßt im Mai 1915.

<sup>41</sup> III 3,(225)228ff (16.I.1916)

<sup>42</sup> Siehe des ferneren „Eine Schweizer Stimme“, 1945. Barth hielt auch ohne das Cohen-Herrmann-Schema an der Lehre von dem Einen Reiche Gottes und der auf den Troeltsch gegründeten Kulturkritik fest.

und Götzendienst. Rades „Kriegstheologie“ unterstellt dann der Brief an Wilhelm Herrmann vom November 1914, daß sie aus einem Wotans-Erlebnis folge.<sup>43</sup> Aus den ersten Kriegsnummern der „Christlichen Welt“ schloß Barth bereits Ende August in dem Brief an Rade, daß sich darin „der ganze ernste religiöse Gegensatz, der zwischen Ihnen allen (den kriegführenden Deutschen) und uns (den neutralen Schweizern) besteht“, offenbare.<sup>44</sup> Predigt 235 über den Krieg als Gericht vom 23. August 1914 ließ dem ganzen christlichen Europa, dessen Irrweg der Krieg nun offenbart hat, als einzige Hoffnung die Umkehr des Verlorenen Sohnes,<sup>45</sup> will es seine Erwählung nicht endgültig verlieren.

#### § 4 Die Kriegszeit: Von der Deutung der großen Katastrophe zum bleibenden Gewinn aus der großen Zeit

##### a) Im Kampf gegen den Naumannschen religionslosen Relativismus in aller Politik und Kultur vom großen Krieg überrascht. Kulturkritische Erklärung des Krieges als Gericht und Ruf zur Buße

Durch Troeltsch, dann durch den bevorstehenden Basler Kongreß für soziales Christentum sah Barth sich nicht allein vor die soziale Frage, sondern nach Lage der Dinge vor die Frage von Religion und Kultur gestellt. In den Gedanken mit der Vorbereitung darauf befaßt, wurde der Theologe, Pfarrer und Prediger Barth samt seiner Gemeinde von dem großen Krieg überrascht. Die Schweiz blieb neutral, aber die wehrfähigen Männer wurden zur Grenzbesetzung eingezogen, was auch dort in das Leben der Familien eingriff, und für kurze Zeit stockten auch hier die Geschäfte. Barth blieb bis in den September als Theologe, Pfarrer, Prediger auf sich gestellt. Krieg gab es selbst für die alten Leute nur noch in den Erzählungen. Der Prediger Barth griff auf die eigene Meinung und Vorstellung von Krieg zurück.<sup>46</sup> So erklärte er den Krieg, den Krieg überhaupt, zuvorderst menscheitsgeschichtlich-anthropologisch als Rückfall in die „ursprüngliche Wildheit des Menschen“, die Entfesselung des Raubtiers im Menschen. Sorgfältig Verborgenes wurde offenbar, der Mantel von Zivilisation und Kultur, Frömmigkeit und Christentum hat Löcher, wie sich zeigt, oder fällt gar; es war dies alles äußerlich geblieben, nichts bis ins Inwendige vorgedrungen. So der Prediger am 2. August 1914,<sup>47</sup> als die Männer auf den folgenden Tag einberufen, vieles aber noch in der Schwebe war. Der Prediger entließ die Männer mit der Versicherung: „Gott will den Krieg nicht. Gott ist nur die Liebe.“ Nach drei Wochen beginnt man sich zu fassen, hört wieder Lachen, der Prediger befürchtet alten Leichtsinn. Dagegen redet er am 23. August an, als er den Krieg als göttliches Gericht erklärt. Die Katastrophe hat das Leben in ganz Europa, ja auf der ganzen Erde binnen kurzem verändert, aller Verkehr über die Grenzen hinweg stockt. Noch einmal ist der geistige und moralische Rückschritt durch Krieg überhaupt das erste. Keine internationale Kraft vermochte ihn zu verhindern, der Eigennutz des Kapitals nicht (von diesem kann folgendes nicht mehr die Rede sein, da Selbstsucht als eine der Hauptursachen des Krieges erkannt ist), die Sozialdemokratie nicht, das Christentum der Kirchen nicht.<sup>48</sup> (Warum die beiden letzteren Kräfte versagten, wird Barth bis ins folgende Jahr erörtern.) Dann erklärt der Prediger: „Der Krieg ist *Gottes Gericht*

<sup>43</sup> BwR 115B

<sup>44</sup> BwR 97C

<sup>45</sup> Pred 1914,442C

<sup>46</sup> S bes Pred 1913,478ff (Bettag I). Es war eben der Zweite Balkankrieg beendet worden.

<sup>47</sup> Pred Nr 232

<sup>48</sup> In dieser Pred Nr 235 ist zum ersten Mal von dem Kriegsgebet der kriegführenden christlichen Völker gegeneinander die Rede. (Pred 1914,437B)

über uns.“<sup>49</sup> Aber das Gericht kam nicht von den Sternen herunter: „Er (der Krieg) ist gekommen als die natürliche Folge von dem, was wir gewesen sind und getan haben.“<sup>50</sup> Das Gericht ergeht über das selbstsüchtige, stolze christliche Europa.<sup>51</sup> In der Erklärung des Krieges als Gericht findet die vor Kriegsausbruch begonnene Kulturkritik, sich mit der Anschauung vom menscheitsgeschichtlichen Rückfall verbindend, ihre Fortsetzung.<sup>52</sup> Dem entspricht als Buße, es dem Verlorenen Sohn gleichzutun<sup>53</sup> und den Weg zurück ins Vaterhaus zu suchen. Nach aller Halbheit wäre nun mit dem wahren Evangelium ernstzumachen.<sup>54</sup> – Verwehrte der Kriegsausbruch, mit dem Basler Kongreß Naumann vor die Gottesfrage zu stellen, um ihn zur Besinnung zu bringen, so geschieht dies ersatzweise in den beiden Briefen an Martin Rade vom 31. August 1914 und an Wilhelm Herrmann vom 4. November 1914. Barth ist weit davon entfernt, mit Wilhelm Herrmann zu brechen, vielmehr tritt er dem mit Naumann so in die Irre gegangenen Marburg gegenüber als das wahre alte Marburg, wie er meint: „Wir haben das Gefühl, daß wir gerade das Beste, was wir Ihnen verdanken, gegen Ihre jetzige Stimmung und Haltung geltend machen müssen.“<sup>55</sup>

Schon in der vorletzten Predigt vor den Herbstferien, der Vormittagspredigt am Betttag, dem 20. September 1914, ist aus dem Ringen um die Deutung der unvermutet eingetretenen Katastrophe für den Safenwiler Prediger (etwa gleichzeitig mit der Wendung nach innen) der Dank für die „große Zeit“ geworden, „die uns wieder einmal große Gedanken gebracht hat“.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Pred 1914,437D. Wie alles Gericht vollzieht sich auch dieses als Selbstgericht des seiner Bestimmung nicht Genügenden, zur göttlichen Vollendung nicht Fähigen, weil nicht (genügend, ernsthaft) zu Gott Strebenden. Sünde (und Schuld) sind wie alle bloße Natur vorläufig, vergänglich, der Ewigkeit nicht fähig. So schon KU 74ff; 1910/11.

<sup>50</sup> Pred 1914,438D

<sup>51</sup> „Wir meinten, wir seien auf guten Wegen, wir europäischen Menschen. Es kam uns als ganz selbstverständlich vor, daß wir die Spitze und die edelste Blüte der Menschheit seien.“ (438B) „Tiefer sehende Menschen haben es schon lange gesagt: Es kann so nicht weitergehen. Wir treiben auf diese Weise einer Katastrophe entgegen. In unserem ganzen bisherigen Tun und Wesen ist zuviel Widergöttliches, als daß Gott es sich auf die Länge gefallen lassen könnte. Zuviel Unnatur und Sünde ist verborgen in unserer europäischen Kultur, auch in dem, was man so gewöhnlich und offiziell Christentum nennt, als daß sie auf die Länge bestehen könnten.“ (439AB) „Nun hat unsere Kultur, unser Menschenwesen diesen gewaltigen, vielleicht unheilbaren Stoß bekommen. Er kam nicht von außen, sondern von innen. So straft uns Gott, meine Freunde. Er läßt keine Blitze zucken vom Himmel und läßt uns einfach machen, bis wir eines Tages so weit sind, daß wir uns durch unser eigenes Tun selbst strafen.“ (440B) Das christliche Europa war zu Jüngerschaft und Zeugenschaft berufen; die Schweiz hätte nach Predigt Nr 236 in ihrer Neutralität diese Berufung zu bewahren. Barth beansprucht in dieser Predigt für die bis ins Innere hinein Neutralen und von aller Sympathie mit einer kriegführenden Macht Freien auf Grund der Freiheit von Blutschuld eine den kriegführenden Völkern Europas gegenüber überlegene Stellung im Blick auf die (Nachkriegs-) Zukunft, zu Anfängern dieser Zukunft schon jetzt berufen. (453A) „Wir glauben daran, daß die Menschen trotz aller Stammesverschiedenheiten und Interessengegensätze als Brüder leben werden auf der Erde, als ein einiges Volk, wie wir Schweizer es in unserem kleinen Land schon jetzt wollen und können. Wir glauben daran, daß Gerechtigkeit und Friede möglich sind in der Welt, daß Krieg und Blutvergießen einmal wie ein böser Traum hinter uns liegen werden, dann, wenn die Selbstliebe und die Eitelkeit in den Menschen gebändigt, ausgerottet sein werden.“ (454BC) Die Vormittagspredigt am Betttag, Nr 239 v 20.IX.1914, erkennt den unverdienten Vorzug, die besondere Gnade der Schweiz darin, daß sie „an dem großen scheußlichen Bruch der Bruderliebe“ durch Blutschuld bisher nicht beteiligt ist. (485CD)

<sup>52</sup> Zweimal, 434Df u 472A, bezieht Barth sich ausdrücklich auf die Predigt über die Landesausstellung zurück. Aus den auf die Gerichtspredigt folgenden Kriegspredigten seien vor anderen die Nr 238 v 13.IX.1914; und Nr 241 v 11.X.1914 genannt („Völkerselbstsucht“ 486C in Nr 239 v 20.IX.). Im Zofinger Vortrag v Febr 1915 (III 3,105ff) vereinigt Barth die Kulturkritik mit der Reflexion auf das Versagen von Christentum und Sozialismus im Kriegsausbruch.

<sup>53</sup> Pred 1914,442C

<sup>54</sup> So zuerst Pred 238 v 13.IX.1914 (480Cf), nach der in Pred Nr 237 bezeugten Erschütterung des Gottesbegriffs durch die Kriegsgebete von der Deutung der äußeren Ereignisse sich nach innen wendend.

<sup>55</sup> BwR 114A. Für den vorerwähnten Zofinger Vortrag v Febr 1915 notierte Barth sich, schlagend kurz und knapp: „Nichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*.“ (III 3,114AB) In diesem Sinne zuerst Pred 238 v 13.IX.1914 (480Cf). – Das unverfälschte alte Marburg ist gleich dem unverfälschten ursprünglichen einfachen Evangelium, was Barth in seiner Abgeschiedenheit sich als solches zurechtgelegt hat, nirgends bekannt und, wo etwas davon verlautete, Verwunderung erregend.

<sup>56</sup> 486D

Allerdings hat der Prediger für seine Person die Kriegereignisse weniger rasch vergessen (und weiterhin genau verfolgt), als seine Schweizer Predigt-Hörer des Themas überdrüssig waren. Dafür bot im November 1915 der Basler Vortrag über „Kriegszeit und Gottesreich“ Gelegenheit, Paul Wernle, dem Schweizer Landsmann und als Deutschland-Freund Gegner im eigenen Land, die Rade und Herrmann vorgehaltenen Irrtümer Naumanns zu wiederholen. – Die von dem einen Reich Gottes aus religiös begründete Kulturkritik, die Barth half, die unvermutete Katastrophe zu deuten, hatte er, um es zu wiederholen, vor dem Kriege begonnen und nahm die Naumann-Kritik (des Vortrags) in der Zwei-Reiche-Lehre später auch wieder auf.

#### b) Das Versagen von Christentum und internationalem Sozialismus im Ausbruch des Ersten Weltkriegs

Im Zusammenhang der Erschütterung des Cohen-Herrmann-Schemas durch das Abrücken Gottes von der Welt und der Aufnahme Kutterscher Gedanken faßte Barth im Zofinger Vortrag vom Februar 1915 die kulturkritische Deutung des Krieges mit der aus gleicher Wurzel erwachsenen religiös-sozialistischen Erörterung des Versagens von Christentum und (internationalem) Sozialismus im Kriegsausbruch zusammen. Letztere stand im Dienst einer Reformation von Christentum und Sozialismus (der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz). Es hatte diese zweite Linie der Auseinandersetzung Barths mit dem großen europäischen Krieg bei einem Besuch in Zürich Ende September 1914 begonnen, und sie stellte nach jener Erschütterung des Gottesbegriffs im August 1914 in der christologischen Vermittlung des Reiches Gottes (radikale Innerlichkeit, die sich in einem großen Erziehungswerk äußerte) den derzeit einzig gangbaren Weg dar. In „Die Gerechtigkeit Gottes“ schien im Januar 1916 sogar die Vollendung der dem Schweizer Religiösen Sozialismus entsprungenen Kulturkritik der Moderne in der Schau des Reiches Gottes als einer neuen Welt auf der Erde gelungen. – In der religiös-sozialistischen Erörterung des Versagens in jüngster Vergangenheit, die in die Absicht revolutionär innerlichen Neubeginns mit Sozialismus und Christentum mündete, ist neben der Naumann- und Deutschland-kritischen die der Zukunft zugewandte, für den Vorsatz radikalen Neubeginns stehende andere Wurzel und bedingte Rechtfertigung der späteren Erinnerungen und Erzählungen Karl Barths zu sehen.

#### c) Barths grundsätzliche Stellung zu Krieg und Frieden 1913-1915

Die Balkankriege geben 1913 Barth Anlaß, in der Predigt sich grundsätzlich zu Krieg und Frieden zu äußern. Krieg ist Rückfall aus Kultur und Zivilisation in die rohe Barbarei der tierisch-natürlichen Anfänge der Menschheit, damit stracks wider deren göttliche Bestimmung. Barth leugnet in einem damit nicht, daß Krieg unvermeidlich sein könne; dann muß er freilich mit allen modernen technischen Hilfsmitteln geführt werden, etwa Flugzeugen. Die Schweizerische Landesausstellung führte auch auf diesem Gebiet den Fortschritt vor Augen und in einem Nebenraum das moderne Sanitätswesen. Am Sonntag, dem 2. August 1914, als der Krieg bevorstand, aber noch nicht erklärt war, kämpfte der Prediger Barth in seinem Dorf gegen die Furcht an und mahnte beide Seiten zur Pflicht der Stunde: Die wehrfähigen Männer waren auf den folgenden Tag zur Grenzbesetzung einberufen; die Frauen sollten den Männern das Fortmüssen nicht erschweren und die Erziehungsaufgabe, bis der Friede wiederkehre, als ihre Aufgabe alleine auf sich nehmen. Der Prediger ließ alle miteinander wissen: „Gott will den Krieg nicht.“ Gott ist nur Liebe, der Krieg kein notwendiges Übel, vielmehr eines, das überwunden werden muß und eines Tages überwunden sein wird, nicht anders als Sklaverei oder Alkoholismus. Der Krieg ist Unrecht, Sünde, stammt aus dem Bösen der menschlichen Natur, ist steile Stufe auf dem Wege Gottes zur Vollendung. Das Kirchengebet dieses Sonntags galt dem Erhalt des Friedens, der Abwehr des Hasses der Völker, dem Erhalt der Schweizer Unabhängigkeit, bat für die Ausziehenden. Stehen schwere Tage bevor, so möge durch alles

Leiden hindurch Gottes Reich, das Reich des Friedens, näher kommen. Der Pfarrer, militäruntauglich, beteiligt sich doch an der nächtlichen Dorfwache.

Die anthropologisch-menschheitsgeschichtliche Deutung des Krieges wurde drei Wochen später in die kulturkritische aufgenommen: Der Krieg ist Gottes Gericht über das abgefallene Europa (Gott nimmt ihm den Frieden) und kommt als natürliche Folge von Selbstsucht und Hochmut, letzter Ruf, gleich dem Verlorenen Sohn umzukehren. Die internationale Sozialdemokratie sowie das herkömmliche Christentum und seine Kirchen haben in ihrer Halbheit versagt, als sie den Ausbruch des Krieges nicht zu verhindern vermochten. Es hält wenigstens die neutrale Schweiz sich frei von Mord und Blutschuld. (Von der Schweizer Neutralität als göttlicher Aufgabe weiterhin zu sprechen, verwehrt alsbald die empfundene Erschütterung.) Das religiös-sozialistische Reform-Programm für die Partei, um für die Zukunft eine Katastrophe wie den Kriegsausbruch zu verhindern, ist, indem es auf Erziehung und Bildung idealer (sozialistischer) Persönlichkeiten setzt – Weniger, die auf ihre Umgebung wirken, zugleich auf eine lange Zeit der einzugehenden Kompromisse ausgerichtet. So bis ins Frühjahr 1915. Von der Überwindung und Erledigung eines Übels wie des Krieges wagt Barth im weiteren Verlaufe des Jahres dann nicht mehr zu reden; Ragazens Friedensbestrebungen und Pazifismus erscheinen ihm als Idealismus, der seine Kräfte überschätzt. Realistische Einschätzung der Kriegslage und in einem damit der Wandel der theologischen Anschauungen unter dem Einfluß Kutters lassen Barth im Frühsommer 1915, soll er vom Frieden (reden oder) schreiben, von einem den Krieg beendenden Frieden schweigen und auf den Frieden Gottes verweisen, der tätig nur mühsam näherzubringen ist. Ein Rade ist ihm im Mai wie im September und auch im November 1915 nur verächtlich. *À la guerre comme à la guerre*, schrieb Barth im Sommer 1914 an Rade, und ein Krieg und Kriegshilfe wird auch Anfang November 1914 nicht ausgeschlossen. Das eine Reich duldet Kompromisse, wird es nur als solches nicht angezweifelt.

d) Bleibender Gewinn an Erkenntnis des lebendigen Gottes aus der großen Zeit des Krieges in Europa

Zunächst hat Barth das Ereignis des Kriegsausbruchs 1914 mit bereits ausgebildeten Begriffen und Vorstellungen, sozusagen bereitliegenden Hilfsmitteln, sich und der Gemeinde gedeutet, um die Katastrophe zu begreifen und zu bestehen; dann kam die Reflexion auf das Versagen von Christentum und internationalem Sozialismus hinzu. Von größerem Interesse ist, ja das Hauptaugenmerk verdient, ob der Krieg in Barths Gedanken auch etwas bewirkt und verändert, ob Barth etwas als neue Erfahrung aufgenommen und gelernt habe. Hier ist einzig auf die Predigt 237 vom 6. September 1914 zu verweisen, allerdings samt einigen Folgen. Es war offenbar das Kriegsgebet der Völker und Staaten rings um ihn, das den Prediger unversehens in größte Verlegenheit versetzte. Barth sah im Kriegsgebet das Gebet um Gottes Gunst und seine Hilfe zum je eigenen Sieg, nur um des Erfolges willen getan und unbedenklich gegen den Feind gerichtet, sodaß Gottesgunst und Sieg, Niederlage und verwerfende Ungnade als in einem Gottesurteil miteinander verknüpft waren – alles nach der Weise des Alten Testaments und der Heiden, Barths biblisch-alttestamentlichem Denken von den Völkern zufolge. Es widersprach seiner Auffassung von einer bruderschaftlich verfaßten Menschheit im Reiche Gottes, die er dem Evangelium des Neuen Testaments unterstellte. Schon in der Neutralitätspredigt am Sonntag davor hatte es geheißt: „Es kann gar keine Rede davon sein, daß Gott den Deutschen ‚hilft‘ oder den Franzosen oder den Engländern. Gott ‚hilft‘ auch nicht uns Schweizern. Gott hilft dem Recht und der Liebe. Gott hilft seinem Reiche, und das ist international.“<sup>57</sup> An diesem Sonntag, dem 6. September, wendet der Prediger sich gegen jede Parteinahme mit dem unbedingten Vorsatz: „Rein soll uns das Bild Gottes bleiben.“<sup>58</sup> Alles, was von dem Schöpfer des vergänglichen Universums kommt, ist nicht allein von ihm als seinem Herrn abhängig, sondern

<sup>57</sup> 451D. So also am Sonntag vor dem Brief an Rade v 31.VIII.1914.

<sup>58</sup> 460B

„kann im letzten Grunde nichts anderes sein als eine Ausführung der Friedengedanken, die er über uns hat“.<sup>59</sup> Denn selbst im Universum, „da ist nichts auf die Dauer, eben weil nichts Vollkommenes ist, weil nichts Gott selber ist“.<sup>60</sup> Gilt solches vom Universum, „um wieviel mehr muß es von unseren kleinen menschlichen Dingen gelten, auch von diesem Krieg und den Erfolgen, von denen wir jetzt so viel hören! Sie werden vergehen, du aber bleibst“.<sup>61</sup> Die Predigt 237 schließt: „Was menschlich ist, das ist vergänglich. Was göttlich ist, das bleibt.“<sup>62</sup> – Auf diese Predigt blickt der Versuch einer Rechenschaft in der letzten Predigt des Jahres 1914 zurück: „Die Majestät Gottes haben wir in diesem Jahr kennen lernen können, seine unbedingte Erhabenheit über uns Menschen und unsere Gedanken und Einrichtungen. Beugen haben wir uns lernen unter seine Gedanken, ohne sie beständig wieder herabzuziehen zu unserem eigenen Wesen, weil wir sehen mußten, wohin dieses unser eigenes Wesen führt.“<sup>63</sup>

Die Erkenntnis, daß die Transzendenz Gottes transzendenter sei als bisher angenommen, seine Absolutheit absoluter, war eine so unabsehbar bedeutende Entdeckung, daß vom ersten Augenblick an allein das feststand, daß sie nicht ohne Folgen war oder bleiben könne; sie hieß insgeheim: Gott war nicht Gott selbst. Die Entdeckung war religionsphilosophischer und darin religiöser Art und eben als solche so ernst wie schwer zu begreifen. Es scheint, daß das Nachsinnen über die aus jener Erkenntnis zu ziehenden Folgerungen die Predigten von der Herbstpause bis zum Jahresende bestimmt, vor anderen diejenigen, die mit dem Krieg verbundene Fragen behandeln.<sup>64</sup> Begreiflich ist die Behauptung nach ihrem Ursprung in der Verlegenheit des Theologen und Predigers angesichts eines Gebets, das Christen selbstüchtig gegeneinander richten, wie Barth, als neutraler Theologe dazwischen stehend, die Frage auffaßt. So war verständlich und lag nach den Umständen nahe, daß der Prediger Barth, der gewonnenen Erkenntnis zunächst theologisch, und zwar ethisch gerecht zu werden versuchte (so noch Predigt 237). Sodann hat auch der erhabener gewordene Gott sich in Jesus offenbart; unter diesem Gesichtspunkt ist die folgende Predigt<sup>65</sup> zu lesen. Barth wählte die Geschichte von der Stillung des Sturms auf dem Meer als Predigttext, um nach sechs Wochen Bettagszeit eine Bettagspredigt schon vor dem Bettag zu halten. Wenn die, die von Gott sehr weit weg waren, als der Sturm des Krieges über sie kam, (in törichter Selbstsucht das Geld von der Sparkasse holten und den Laden leer kauften, um alsdann zu) rufen: Herr, hilf uns, wir verderben!, war dieses „ein kleiner Glaube, Glaube ohne Ernst“. „Wir müssen um jeden Preis weiter, höher hinauf. Wir haben Gott noch nicht gefunden, wir haben das, was wir brauchen, noch nicht gefunden, wenn wir hier bleiben wollten.“<sup>66</sup> Der Jünger Jesu ist Gottes gewiß und kennt den, der Herr ist über alles. So muß der Jünger in seiner Gewißheit bleiben und auf den Standpunkt Gottes treten; er sieht dann den Sturm tief unter sich: Gott wird Jesus nicht darin untergehen lassen. „Gerudert

---

<sup>59</sup> 462A

<sup>60</sup> 462C

<sup>61</sup> 462CD. Gegen Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“, an die 1900 Naumann sich angelehnt hatte, wie Barth weiß (III 3,58f), gibt es keine „gerechte Sache unter den Menschen“ (464A). „Man wird schließlich nur sagen können: es war in diesen Völkern Europas am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ein ungeheurer Ehrgeiz, eine Eifersucht und ein Hochmut sondergleichen, und damit machten sie sich gegenseitig die Luft zu eng, und darum haßten sie einander, und darum rüsteten sie gegeneinander wie wahnsinnig, und darum mußte schließlich dieser Weltkrieg ausbrechen. Von einer gerechten Sache kann da ehrlicherweise auf keiner Seite die Rede sein.“ (464CD) So Barth am Sonntag nach dem Brief an Rade vom 31. VIII.1914.

<sup>62</sup> 468C

<sup>63</sup> 646CD. Die letztgenannte Predigt ist, von dem autobiographischen Zeugnis Busch 46Df, einer Predigt von 1912 entnommen, abgesehen, die älteste autobiographische Rechenschaft. Und wenige Tage später ist der ebenfalls zurück blickende Brief an den Schweizer Freund Spoendlin, Juristen, geschrieben. (OffBr 1909ff,22ff)

<sup>64</sup> Bis Pred Nr 246 (15.XI.1914) ist es der Abstand, ab Nr 247 die Überwindung der Ferne in der Offenbarung durch Jesus.

<sup>65</sup> Nr 238 v 13.IX.1914 über die Stillung des Sturms auf dem Meer nach Matth 8. Noch Pred 237 beschränkt das (ewig) Gewisse auf das Menschheitliche und (göttlich) Innerste: Unservater und Doppelgebot der Liebe.

<sup>66</sup> 477B

und auf Gott gewartet.<sup>67</sup> Haben wir das Evangelium vor Jahrtausenden gehört, „aber nur mit halbem Ohr“<sup>68</sup>, so mußte der Sturm kommen. Doch muß die Welt nicht bleiben, wie sie ist. „Es wird anders werden, wenn wir wollen werden, was Gott will. Was Gott will, ist uns im Evangelium deutlich genug gesagt, im Evangelium Jesu nämlich, im reinen lauterem Evangelium des Neuen Testaments, nicht in dem verwässerten, getrübbten, weltlichen Ding, das die verschiedenen Kirchen daraus gemacht haben.“<sup>69</sup> Auf den Standpunkt Gottes treten und mit Gottes Willen eins werden: „Zu diesem innerlichen Willen Gottes eine neue Stellung einnehmen“: der Weg zur Erneuerung führt –nicht neuerdings, doch mehr denn je nun – über das Wollen der Personen, führt nach innen.<sup>70</sup>

Aus dem reineren Bild Gottes, aus der Erkenntnis der erhabeneren Majestät folgt für den Prediger Barth zunächst nichts Neues, aber, in Erneuerung früherer Einsicht und Predigt, erneute Besinnung auf das Einfache, das einfache Doppelgebot der Liebe, und radikale Innerlichkeit.

---

<sup>67</sup> 478A

<sup>68</sup> 479A

<sup>69</sup> 480CD. Forts: „Da gilt nur die Liebe zu ihm, dem Vater, und darum kann es da keinen Götzendienst des Geldes und der Macht mehr geben. Da gilt nur die Selbstverleugnung, die auf der Wahrhaftigkeit beruht, und darum gibt es da keinen Rassenhochmut mehr und keinen Militarismus. Da gilt nur die Gesinnung, die mit den Brüdern Gemeinschaft sucht und Gemeinschaft pflegt in allen Dingen, und darum ist da das Ende der Konkurrenz und der Völkerkonflikte. Das will Gott. Das hat er uns deutlich genug gesagt. Das ist sein erlösendes Wort an die arme Menschheit, offenbar seit 2000 Jahren, lebendig unter uns in Jesus Christus, dem Heiligen und Gerechten. Wenn wir wollen, was Gott will, dann gibt es keinen Krieg mehr. Dann hört das alles, was uns jetzt schreckt und ängstigt, sofort auf. Das ist die große Frage an uns in dieser Zeit, die Schicksalsfrage, die Gewissensfrage: ob wir nun zu diesem innerlichen Willen Gottes eine neue Stellung einnehmen, ob wir Ja sagen werden zu dem erlösenden Wort, das er uns so lange schon anbietet.“ (bis 481A)

<sup>70</sup> Dies bekräftigte die ohne Zweifel als richtungweisend gedachte erste Predigt nach den Herbstferien (Nr 241 v 11.X.1914) über den reichen Jüngling. Ein „starkes Erlebnis“ muß ihn zu Jesus getrieben haben; er „suchte, fragte, verlangte nach der neuen Ordnung, nach einer besseren Welt, nach einem anderen Leben“. (507D) Er erwartete eine neue Religion mit neuen Lehren, Pflichten. „Er war zu allem Menschenmöglichem bereit.“ (508Df) Er hätte gerne etwas „gemacht“; „aber das ewige Leben hätte er gerade so nicht gefunden.“ „Denn alles, was wir Menschen ‚machen‘ können, ist notwendig ungenügend.“ (509AB) Er wäre derselbe geblieben, der er vorher war. (Vgl 510C) Das Jesus geschenkte Zutrauen „war im Grunde ein Ausweichen vor etwas viel Größerem, das er ahnte und vor dem er sich fürchtete.“ Darum wollte Jesus nicht gut sein, sondern wies den Reichen auf Gott hin als den allein Guten. „Das ist gerade das unvergleichlich Gute an Jesus, daß er bei Gott allein das Gute gesucht und gefunden hat.“ (509D) Denn „der Weg zum ewigen Leben ist keine Neuigkeit.“ (511D) Jesus wies den Reichen, der das ewige Leben suchte, auf das Einfache hin, die zehn Gebote. „Wahrheit, Reinheit, Liebe, des Nächsten Eigentum, Leben und Ehre“ (512Df), damit sind wir noch lange nicht fertig; in den zehn Geboten lauert ein Löwe. In dieser großen Stunde (des Krieges) allerlei außerordentliches Gute zu tun ist leichter, als daß man mit jenen schlichten Dingen wieder ernstmacht. „In diesen schlichten Dingen ist Gottes Wille, ist Gott selbst. Wenn die Menschen in diesen schlichten Dingen, in den zehn Geboten gehorchen würden, so hätten wir jetzt keinen Krieg. Der Gehorsam gegen die zehn Gebote, das wäre die Erlösung aus allem Übel.“ (513D) Aber wir ziehen das Leichtere vor. Auch jenem Reichen war es noch „nicht ganz Ernst mit dem ewigen Leben“. Das deckte Jesus ihm auf und „daß er heimlich noch Angst hatte vor dem, was nun in ihm hätte geschehen müssen.“ (514A) So war „das Neue“ an Jesus, „daß er sagte: das Alte muß gelten, das längst Bekannte, schlicht Selbstverständliche, die einfachen Gottesgebote der Liebe und des Rechtes. Aber es muß wirklich gelten, rücksichtslos und unbedingt. Es soll da kein Zweifel sein, daß man ernstmacht mit Gottes Willen“. (515A) Also heißt Ernstmachen mit den zehn Geboten (und das meint Jesus, als er den Reichen alles verkaufen ließ): „Alles drangeben um Gottes willen, von allem, woran dein Herz hängt an sichtbaren Gütern, dich ganz frei machen; alles, was du hast, in den Dienst deiner Brüder stellen. Den Weg der Armut und der Liebe mit mir gehen und das Kreuz auf dich nehmen, dh bereit sein zu leiden. Wer das tut, wer alles drangibt, der hat das ewige Leben; wer das nicht tut, wer nicht alles drangeben kann, der hat das ewige Leben nicht.“ (515BC) „Die zehn Gebote, der schlichte Gotteswille, den wir alle kennen, ist nichts anderes als das Gesetz, Gottes und unseres Nächsten Knecht oder Magd zu sein. Das ists, was Gott will.“ (516A) „Das *Ich* und das *Mein* gibts da nicht mehr.“ (516B) „Wer sich nach Erlösung sehnt, wer sich sehnt nach dem ewigen Leben, der muß das Ich und das Mein drangeben können.“ (516BC) „Wo dieses Gesetz (der zehn Gebote) herrscht, da ist das Reich Gottes. Im Reiche Gottes gibt es Arm und Reich nicht mehr, ohne Revolution, sondern weil es dem Reichen unmöglich ist, den Armen arm zu lassen.“ (516C) Wer wollte zweifeln, daß wo dieses Gesetz herrscht und jedermann Gottes und des Nächsten Knecht und Magd ist, das ewige Leben ist? (516D) So ist das die „große alte Neuigkeit, die Jesus uns gebracht hat“. (517A) „Sieh, da ist Gott, der allein gut ist. Er will nur das wenige von dir, das doch so ungeheuer viel, das alles ist. Er will, daß du ihn siehst, wie er ist.“ (517D)

Innerlichstes Ernstmachen soll zur Erneuerung führen, zu neuem, göttlichem Wesen. In diesem Sinne endete auch jene religiös-soziale Besinnung Ende September 1914 in Zürich<sup>71</sup>, die dem Versagen der sozialistischen Internationale bei Kriegsausbruch galt. In diesem Sinne eines radikal sittlich-innerlichen Christentums zur Erneuerung von Christentum und Sozialismus redet Barth bei verschiedener Gelegenheit vor Sozialisten zwischen Dezember 1914 und Februar 1915. Erst später, Monate nach Pratteln, wird ausdrücklich erneuert: Reich Gottes im durch Christus an uns vermittelten Beginn der neuen Welt auf dieser Erde.

Gott ist über selbstsüchtige Kriegsgebete erhaben. Der besseren, vollkommenern Erkenntnis durch längst gefordertes innerlichstes Ernstmachen zu entsprechen, war die nächstliegende und am leichtesten zu ziehende Folgerung. Ob der vertieften Kluft zwischen Diesseits und Jenseits, Vorläufig-Vergänglichem und Vollkommenem, dem anscheinend größeren Abstand zwischen Zeit und Ewigkeit, Gott und Welt damit Genüge getan sei oder damit eine der Sache nach weiterreichende Erkenntnis gelungen, woraus noch ganz anderes der Sache nach zu schließen, darüber bestand offenbar Ungewißheit bei Barth. Restringierende Unterscheidungen in den Predigten 242 und 245 zeigen, daß das Problem bewußt ist; sie haben jedoch nicht das Gewicht grundsätzlicher neuer Einsicht. Die bereits erwähnte Rechenschaft in der letzten Predigt des Jahres 1914 weiß mehr: Das vergangene Jahr hat ein religiöses Erlebnis beschert und „wir haben gewonnen an lebendiger Erkenntnis Gottes“.<sup>72</sup> Es gibt keinen natürlichen Fortschritt zum Vollkommenen; die „gnadenvolle Wahrheit“ „muß leiden“.<sup>73</sup> Es folgt eine grundsätzliche Einsicht, deren Durchführung und Anwendung ihrerseits wiederum auf sich warten läßt: „Unter den Händen zerfahren ist uns aber überhaupt die Anschauung, als ob Gott wolle, *was wir Menschen wollen*, wir Menschen mit unseren guten Absichten und Bestrebungen, mit unseren Gemeinschaften, Vereinen und Parteien, mit unseren Staaten und Vaterländern.“ „Die Majestät Gottes haben wir in diesem Jahr kennen lernen können, seine unbedingte Erhabenheit über uns Menschen und über unsere Gedanken und Einrichtungen. . . Eben damit sind wir aber auch frei geworden von vielen menschlichen Fesseln, die wir uns in bester Absicht selbst auferlegten. Wir werden uns wieder unmittelbar Gott selbst verantwortlich fühlen, nachdem wir gesehen, daß die menschlichen Machenschaften aller Art uns eher von ihm fernhalten als zu ihm hinführen. Wir werden es wieder lernen, vertrauensvoller und freudiger auf seine Stimme zu hören statt auf all die Gewohnheiten und Ordnungen unseres bisherigen Lebens.“<sup>74</sup> – Eine dritte Folgerung, die Barth im Laufe der Zeit aus der gesteigerten Erhabenheit Gottes zog, ist die auf das Jesus-Bild oder die Offenbarung Gottes in Jesus. Sie wird zuerst in den beiden letzten Predigten des November 1914 erkennbar<sup>75</sup>, nicht zu übersehen im Seoner Vortrag vom April 1915. Es scheint, daß Barth die erste reinigende Konzentration auf das wesentlich Göttliche aus eigener Kraft vollzog; dann erlaubte, erleichterte zum wenigsten die durch Thurneysen vermittelte nähere Bekanntschaft mit Hermann Kutter, die Offenbarung Gottes in Jesus als die Erscheinung der anderen, der (ursprünglich-) neuen, eigentlichen Welt zu beschreiben. „Diese andere Welt ist der Inhalt des Lebens Jesu.“<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> III 3,155C

<sup>72</sup> Pred 1914,644D

<sup>73</sup> 645A

<sup>74</sup> 646A.CD. Die Anwendung auf Staat und Sozialismus findet sich in „Kriegszeit und Gottesreich“ vom November 1915. Was den Sozialismus betrifft, so hat dieser durch sein „Versagen“ bei Ausbruch des Krieges so viel an Ansehen verloren, daß Barth im Januar 1915 der Partei beitreten konnte. Auf dem Prattelner Tag im September 1915 verkündete sodann Pfarrer Hans Bader-Zürich das Ende des Schweizer Religiösen Sozialismus. Barths Vortrag über „Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915 zeigt, daß allem Wechsel in der Einschätzung nach übergeordneten Gesichtspunkten zum Trotz an Barths tatsächlicher Einstellung zum Sozialismus als solchem sich nichts geändert hat. Auf politische Auseinandersetzungen ließ Barth sich ohnehin nicht ein.

<sup>75</sup> In der Rechenschaft am Ende des ersten Kriegsjahrs s Pred 1914,647f(f).

<sup>76</sup> III 3,134A. S schon 114B (Zof 14.II.1915)

§ 5 Ein innerschweizerisches Ereignis in der Kriegszeit: Das Ende des (alten oder ersten) Schweizer Religiösen Sozialismus. Barth Anfang 1916 vermeintlich auf der verbesserten alten Position

Der Kriegsausbruch verhinderte, daß der für Ende September 1914 nach Basel geplante internationale Kongreß für soziales Christentum stattfand. Dies wirkte sich, innerschweizerisches Ereignis, auf die weitere Entwicklung des Schweizer Religiösen Sozialismus aus, beschleunigte, was sich angebahnt. Leonhard Ragaz hatte, unter dem Eindruck des Friedenskongresses der sozialistischen Internationale Ende 1912 in Basel, hartnäckig die Aufnahme des Friedensthemas in die Planung des christlich-sozialen Kongresses betrieben. Mit der Mitteilung, daß der Kongreß dahinfiel, verband Ragaz die Ankündigung: „Jetzt gilt es vor allem, einen entschlossenen, zähen Feldzug für den Frieden zu beginnen.“<sup>77</sup> Aber Ragazens Entschiedenheit beförderte die Auflösung der Schweizer Religiös-Sozialen Bewegung. Ferner nahm Thurneysen, nach dem von ihm selber veröffentlichten Briefwechsel, ab September 1914 die Verbindung zu Barth auf, mit dem ihn längst Bekanntschaft verband und in dessen weiterer Nachbarschaft er mittlerweile amtierte, ebenfalls auf einem Dorf. Thurneysen machte Barth, der innerhalb des Schweizer Religiösen Sozialismus und seiner verschiedenen Strömungen nicht zuletzt der Neuen Wege wegen zunächst mehr Ragaz zuneigte, alsbald mit den Gedanken Hermann Kutters (wieder) näher bekannt und dann auch mit der Person. Ab Januar 1915 ist Hauptgegenstand des Briefwechsels zwischen Barth und Thurneysen die Frage, welche theologische Orientierung (und Anlehnung) überhaupt besser geeignet sei und mehr verspreche, ob die an Kutter oder die an Ragaz. Barth imponiert Ragazens tätiger Einsatz; er gesteht zu, daß Kutter theologisch radikaler sei. Barth und Thurneysen sind einig im Ziel, eine allen Zürcher Parteien überlegene, Ragaz wie Kutter umfassende Position sei zu erringen. Da verkündete auf dem religiös-sozialen Tag von Pratteln am 6. September 1915 Pfarrer Hans Bader-Zürich, der Kutter näher stand, nach Barths beifälligem Bericht an Thurneysen, das Ende der „religiös-sozialen ‚Sache‘“, „das Ernstmachen mit Gott fängt an“, und dies auf der Grundlage „gemeinsamen Bibellesens“. Barth setzt seinem Bericht hinzu, daß ihm „das Streben nach praktischem Ernstmachen bei Ragaz . . . ein unentbehrliches, wenngleich sekundäres Moment in der Sache“ sei.<sup>78</sup> Barth folgte theologisch dem Prattelner Votum Baders, hiel aber, seit Jahresanfang 1915 Parteimitglied, für seine Person an dem gewohnten Einsatz, wie ihn die Safenwiler Umstände nahelegten, im alten Sinne des Religiösen Sozialismus fest.<sup>79</sup>

Schrift und Glaube bei unverbottenem Tun (so jedenfalls das religiöse Programm und die theologische Generallinie) – ab September 1915 sprechen aus dem Briefwechsel zwischen Karl Barth und Eduard Thurneysen Enthusiasmus und Zuversicht, weil man sich vor großen theologischen Zukunftsaufgaben stehen sieht: die Paul Wernle und noch Ältere fechten nicht mehr an, man hat sie ganz hinter sich gelassen.<sup>80</sup> Die drei Ende 1915 und Anfang 1916 gehaltenen Vorträge Barths bezeichnen den Stand der Dinge zu diesem Zeitpunkt. „Kriegszeit und Gottesreich“,<sup>81</sup> in Basel gehalten ist voll der Polemik gegen den ebenso abgelehnten wie geachteten Paul Wernle; es trägt den Vortrag aber Kutterscher Einfluß.<sup>82</sup> Kutters Geschichte vom

<sup>77</sup> Alles nach Mamü II 3ff; das Zitat ebd 23B aus dem August-Heft der NW 1914. Bereits am 13.VIII.1914 hatte Ragaz einen dem neuen Plan entsprechenden Brief an das Organisationskomitee gerichtet, s Mamü II 37Df.207Df.

<sup>78</sup> BwTh I 78f

<sup>79</sup> Nach dem Brief Barths v 1.I.1916 hat Barth im Arbeiterverein einen Kurs in „ordinären praktischen Fragen (Arbeitszeit, (Versicherungs-) Kassenwesen, Frauenarbeit usw) im Gang, alle Diensttage“ (BwTh I 122A)

<sup>80</sup> Barth am 19.IX.1915; Thurneysen am 13.XII.1915 (BwTh I 83f.117). Über Wernle Thurneysen am (22.XI.)7. und 13.XII.1915 (BwTh I (105.)111f.117); Barth am 21.XI.1915 mit Bezug auf seinen Vortrag am 15.XI.; am 1.I.1916 (BwTh I 103Df.121). Die Wernle und Troeltsch werden später als der alte Liberalismus und Kulturprotestantismus abgetan.

<sup>81</sup> III 3,(177)186ff

<sup>82</sup> Hinter dem ersten Teil läßt Kutterscher Einfluß (über die gemäß Predigt 237 gemäß festgestellte Diastase hinaus) sich allenfalls vermuten; die Formulierung („von Gott gelöste Natur“) verträgt sich mit dem Cohen-Herrmann-Schema. Der zweite Teil könnte von der „Wirklichkeit, aus der unsere ganze Welt herausgefallen ist,“ von

Fall erlaubt, mit der eigenen früheren Ur- und Naturgeschichte der Menschheit verwoben, die andere, neue Welt Gottes wie abzugrenzen<sup>83</sup>, so doch der Transzendenz zum Trotz anzudeuten und als Offenbarung im Leben Jesu für den Glauben geltend zu machen.<sup>84</sup> „Religion und Sozialismus“ vom Dezember 1915<sup>85</sup> zeigt, wie Tätigsein nicht allein als überhaupt bleibend, sondern über tiefste Gräben der absoluten Transzendenz hinweg bestimmt bleibend gerechtfertigt werden kann im Spiel der Begriffe. „Die Gerechtigkeit Gottes“ beschließt im Januar 1916.<sup>86</sup> Die absolutere Absolutheit Gottes wie die Konzentration auf Gott und den hoffend wartenden Glauben nach Pratteln finden sich dem altvertrauten Entwurf eingefügt: Dieser letzte Vortrag kommt (dank „Gewissen“) wieder ohne die Urgeschichte des Abfalls aus, die majestätischere Majestät ist dem Glauben so offenbar, daß das Cohen-Herrmann-Schema das Leben bestimmen kann.<sup>87</sup> Glauben heißt: Mit Gott neu anfangen, indem man ihn als Gott gelten

---

„Ursprung“, von „der andern für uns ganz neuen Welt“ (195CD) usw ohne Kutter nicht reden. Der dritte Teil ist an Kutter angelehnt, unentscheidbar, ob unmittelbar, über Thurneysen oder über Pratteln.

<sup>83</sup> „Ja, die Welt wird jetzt entgöttert und erweist sich als das, was sie ist, als Welt. Dafür erweist sich Gott umso kräftiger als Gott.“ (III 3,195B) Das Cohen-Herrmann-Schema kennt schlechthinige Abhängigkeit der empirischen Welt, doch keine ursprüngliche Schöpfung, die abfiel. Dem Cohen-Herrmann-Schema entsprach die Klage über die Gottesfremde der modernen Kultur. Die zur Gänze Gott entrückte, entgöttlichte Welt kann nicht mehr zum Reich Gottes vollendet werden; dazu muß erst die Offenbarung Gottes in Jesus auf den (auferstandenen) Christus (zum ersten) erweitert und (zum zweiten) auf die neue Welt als die Gestalt des Reiches Gottes bezogen werden. Pratteln erlaubte (erleichterte; zum dritten), die Unterwerfung der modernen Kulturwelt unter die Herrschaft Gottes hinauszuschieben (darauf nicht zu drängen), weil von Gott eine neue Welt zu erharren ist; dh Pratteln half wie das Ausweichen auf das „Gewissen“ (als „Ankündigung, Vorposten, Heimweh“ des in die Ferne entrückten Gottes und seiner Welt), den Widerspruch zwischen Schleiermacher und Schelling zu verschleiern. Denn es war (zum vierten) die letzte aus der absoluteren Absolutheit Gottes sich ergebende Konsequenz die allmähliche Verabschiedung des Cohen-Herrmann-Schemas (trotz III 3,202C-203CD), insofern dieses die Gewißheit Gottes an das Erlebnis des Bildes Jesu (in einem sehr vermittelten Verhältnis zur Schrift) band (und von Auferstehung nichts wußte); es ergab sich, daß Reich und Herrschaft Gottes über die Welt, also ein neues positives Verhältnis von Religion und Kultur anders behauptet wurden, als Schleiermacher nahelegte, zumal ein kantianisierend begriffener. – Als Steigerung der Naumann-Kritik wendet der Vortragende die Entgötterung gegen Wernles Verweis an den gottwohlgefälligen Dienst am Vaterland als am Reiche Gottes, ohne seinerseits in der (religiös-moralisch gesicherten) Treue zum Sozialismus dadurch sich beirren zu lassen. „Ich lasse mir auch mein Schweizertum von niemand abdekretieren.“ Doch gesteht der Vortragende die „Spannung“ des „Glaubens“, „in der ein Mensch in dieser Welt leben muß“ (208Df), aus der heraus er für seine Person zu reden meint, einem Wernle nach dessen Worten eben nicht zu.

<sup>84</sup> „Gewissen“ wird auf einige Zeit vermittelnder Hilfsbegriff. Der neue Lebensinhalt Jesu schon im April im Seoner Vortrag.

<sup>85</sup> III 3,(211)212ff. Einen Monat nach dem Synodal-Vortrag über die Kirche gehalten, hilft er, dessen Gewicht nicht als kirchengründend zu überschätzen.

<sup>86</sup> III 3,(225)228ff. Mit den Predigten über Johannes den Täufer im Advent nimmt Barth, über Kuttersches hinaus zurückgreifend, alte Gedankenzusammenhänge wieder auf. Erinnert „Die Gerechtigkeit Gottes“ an das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, wie Calvin es ihn, Barth, einmal verstehen lehrte? – Um es zu wiederholen: Stand der Dinge bedeutet nicht einen Endpunkt, sondern den Ausgangspunkt weiterer Veränderungen in Fortsetzung der Dinge.

<sup>87</sup> Hermann Kutters „Das Unmittelbare“ kommt mit Barths Cohen-Herrmann-Schema darin überein, daß es spekulativer Ausdruck einer religiösen Gewißheit ist. Theologie und Philosophie beginnen mit der Meinung, Ungewißheit und Zweifel vertragen sich nicht mit Gewißheit und Glaube (bei Barth letzte Wurzel der religiösen Kritik an Naumann). Bei Kutter nimmt diese Gewißheit die Gestalt einer (noch) idealistischen Spekulation an, Barth ist (oder wird) Marburger Neukantianer. Die Spekulation eines Urabfalls unterscheidet beide, sodaß beide auf verschiedenem Wege zu der Entgegensetzung von wahrer Wahrheit und Wirklichkeit und der bloß scheinbaren dieser Welt gelangen. („Und der *Krieg*? . . . Ja, das alles *ist* freilich, wir können es ja mit Händen greifen. Aber seht, das ist das Geheimnis, das uns die Weihnacht still und froh bringen will, – das alles *ist* im Grunde *nicht*. Es *ist* nur, weil wir Gott mißverstanden haben. Es *ist* nur, wie eben ein Schatten ist oder ein falscher Reflex. Es ist nichts an ihm selber.“ (Pred 1914, 632C; IV.Advent)) Die Providenz (einer der wichtigsten oder der wichtigste Glaubensartikel Barths), ist zu gewiß, um in der Predigt öfters Worten ausgesetzt zu werden; in der Predigt v 2.VIII.1914 etwa rettet sie die Teleologie der Vollendungsgewißheit Jesu; am Sonntag davor lehrte der Prediger Barth, mit Paulus Gott den Ersten sein zu lassen, unbedingt den Ersten, sodaß das Wüste und Dunkle in der Welt zu Schatten und Schein werde (392D); am Bettag-Nachmittag 1914 (498f): ehe man sich durch etwas anfechten lasse, müsse man auf den hohen Berg gestiegen sein zu Gott, um alles so zu sehen, „*wie es von Gott aus aussieht*“ (499CD); und es fällt schwer, geht nicht an, alles als nur pastoral gemeint zu verstehen.

läßt. Dann muß man nur in sich wachsen lassen, was Gott selber als das andere, Neue in uns wirkt und durch uns in der alten Welt, sodaß auch dort eine neue möglich wird, Gottes Wille auf der Erde geschieht wie im Himmel, das Reich Gottes über Himmel und Erde nach dem Cohen-Herrmann-Schema aufs neue in Kraft gesetzt ist.<sup>88</sup> „Diesen inneren Weg, den Weg des einfachen Glauben, ist Jesus gegangen.“<sup>89</sup>

Damit ist Karl Barths Theologie des einen Reiches Gottes, 1910 auf das Cohen-Herrmann-Schema gegründet und ohne wesentliche Änderungen bis zur Jahreswende 1915 auf 1916 behauptet, in den Grundzügen beschrieben.

---

<sup>88</sup> Vgl: „Der Wille Gottes ist die Überwindung des Bösen und das Kommen des Himmelreichs auf die Erde durch neue Menschen.“ (262C; 5.III.1916)

<sup>89</sup> 245C nach dem Manuskript u NW 1916; am Ende des folg Zitats der Text nach dem Abdruck in der ersten Aufsatzsammlung 1924. „Dann wirkt Gott in uns. Dann fängt in uns das radikal Neue an, keimhaft aber wahrhaft, das die Ungerechtigkeit überwindet. Wo geglaubt wird, da fängt mitten in der alten Kriegswelt und Geldwelt und Todeswelt der neue Geist an, aus dem eine neue Welt, die Welt der Gerechtigkeit Gottes wächst. . . Denn jetzt ist etwas Reales geschehen, das einzige Reale, das geschehen kann: Gott selbst hat nun seine Sache an die Hand genommen. . . Das Leben bekommt seinen Sinn wieder, das Leben des einzelnen und das Leben im ganzen. Lichter Gottes gehen auf im Dunkeln und Kräfte Gottes werden wirksam in der Schwachheit. Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt! Eine weite Aussicht tut sich auf für die Zukunft auf ein Leben, ja auf eine Welt hier auf der Erde, in der der gerechte Gotteswille hervorbricht und gilt und geschieht, wie er im Himmel geschieht. So wird die Gerechtigkeit Gottes, die ferne, fremde, hohe, unser Eigentum und unsere große Hoffnung. – Dieser innere Weg, der Weg des einfachen Glaubens, ist der Weg Christi. . .“ (244B-245A)

Anhang I :<sup>1</sup>Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Eberhard Buschs Biographie „Karl Barths Lebenslauf“  
– Einige Bedenken zur Theologiegeschichte

*Der Abschnitt „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ in seinem inneren und äußeren Zusammenhang* Auswahl und Anordnung der Zitate bestimmt, der Chronologie oft sehr fern, eine bald strenger, bald lockerer durchgeführte Disposition. Der Disposition nach ist „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“<sup>2</sup> der vierte von acht Abschnitten des Kapitels über die Safenwiler Jahre. Abschnitte über die Tätigkeit des Pfarrers, den Weg zum Sozialismus, die umgebenden Personen (die Thurneysen anführt) gehen vorher. Die Fülle der Ereignisse und berichteten Einzelheiten gerinnt zum Bild des vorausgesetzten Zustands, in welches erst das folgenreiche Weltereignis die Bewegung des Lebenslaufs bringt: „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“. Nach wenigen Einzelheiten über veränderten Alltag und Betroffenheit des Predigers gibt ein zur Gänze eigener Satz des Chronisten das Thema des Abschnitts an: „Und vor allem hat das Datum des Kriegsausbruchs ihn (Karl Barth) im Folgenden zu einer höchst kritischen Besinnung und Wendung angestachelt.“<sup>3</sup> Der Abschnitt ist auch der Disposition nach der Beirung gewidmet, die der Ausbruch der Kriege dem Theologen Karl Barth brachte, und die war so erheblich, daß sie zur Ursache einer „Wendung“ des theologischen Denkens wurde. Steht ein von dreiundneunzig Intellektuellen aus Deutschland, darunter eigenen Lehrern in der Theologie, unterzeichnetes Manifest an erster Stelle dessen, was beirrte (nebenbei dehnt Busch das geweckte Bedenken auf die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts aus „bis hin zu Schleiermacher“<sup>4</sup>), so kommt die Beirung durch den Sozialismus hinzu; als Beirung um so viel geringer, daß die Auflösung durch Parteibeitritt und gehaltene Vorträge 1915 sich angefügt findet, nach der Gewohnheit des Chronisten, bei Gelegenheit einiges weitere, stofflich verwandte Material schicklich unterzubringen. – Daß „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ der Disposition nach hauptsächlich Irrewerdenlassen und Abwendung von den deutschen theologischen Lehrern (samt neunzehntem Jahrhundert und Schleiermacher) zu schildern hatte,

<sup>1</sup> Zu den Kapiteln X.XIII.XIV.XV. – Dieser Anhang ist durch den Gegenstand dieser Untersuchungen veranlaßt: Barths Anfänge als Theologe, seine frühe Theologie. Erübrigt sich, danach zu fragen, weil das deutsche Verhalten im Ausbruch des Ersten Weltkriegs die Marburger und überhaupt die deutsche Theologie derart desavouierte, daß Karl Barth sich genötigt sah, mit ihr zu brechen, wie er selbst bekundete, und auf anderem Boden als Theologe neu und von vorne zu beginnen? Hätte eine dahingehende Auffassung recht, so wäre die Frage nach Barths Anfängen erfolgreich abgewehrt. – Eberhard Busch scheint zwei Unrichtigkeiten nie kritisch richtiggestellt zu haben – vielleicht, weil Zitate und nur belanglose Einzelheiten darin betreffend. Zum ersten schrieb Barth: „Und dann brach der 1. Weltkrieg aus und brachte – für mich fast schlimmer noch als die Verletzung der belgischen Neutralität – das schreckliche Manifest der 93 deutschen Intellektuellen, die sich vor aller Welt mit der Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seines Kanzlers Bethmann-Hollweg identifizierten. Und unter denen, die es unterschrieben hatten, mußte ich mit Entsetzen auch die Namen ungefähr aller meiner deutschen Lehrer (mit ehrenvoller Ausnahme Martin Rades!) entdecken. Eine ganze Welt von theologischer Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam damit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen sonst zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken.“ (Karl Barth 1968 im Nachwort zu Franz Bollis Schleiermacher-Auswahl; Bolli 293CD) „An die Kulturwelt!“ war ein Gegenaufruf, mit dem (so dessen erster Satz) „Vertreter deutscher Wissenschaft und Kunst“ protestierten, und er erschien erst Anfang Oktober 1914. Zum zweiten schreibt Busch unrichtiger Weise: „Ohne die Zustimmung des Verfassers einzuholen, ließ Rade jenen ersten Brief (nämlich Barths an Rade vom 31.VIII.1914) durch Ragaz in den „Neuen Wegen“ publizieren.“ (Busch 94A) Vielmehr muß Ragaz Barth die Zustimmung zum Abdruck abgenötigt haben. Weiteres s unt und s ob an gehöriger Stelle.

<sup>2</sup> Busch 93A-95D

<sup>3</sup> Busch 93B; letzter Satz der ersten Absatzes.

<sup>4</sup> Busch 94B; vgl Bolli 293Df.

beweist, daß der folgende Abschnitt „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“<sup>5</sup> für die (erste) Neuorientierung nach der Abkehr von den Lehrern stehen soll; Blumhardt – Thurneysen führte Barth bei ihm ein – Blumhardt ist „die grundlegende Verknüpfung der Erkenntnis Gottes mit der christlichen Zukunftshoffnung“ zu verdanken.<sup>6</sup> Wieder kommen außer allerlei Schweizerisch-Religiös-Sozialem, Sozialdemokratischem und Sozialem auch innerschweizerischen kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen im Abschnitt unter, bis Nachdenken über die Predigt zur „tiefgreifenden *Wende*“<sup>7</sup> führt, die Barth im Blick auf die Textgrundlage der Predigten mit dem Römerbrief neu anfangen läßt.<sup>8</sup>

*Die zwei Vorlagen für Buschs Disposition der drei Abschnitte „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“, „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“ und „Der erste ‚Römerbrief‘“* – Den hier in Frage stehenden Dispositionen Buschs liegen zwei Texte zugrunde: zum ersten der Eintrag in das Münsteraner Fakultätsalbum von 1927, zum zweiten das Nachwort Barths zu einer Schleiermacher-Auswahl von 1968. Sie seien zunächst für sich betrachtet.<sup>9</sup> – Die Disposition der drei Abschnitte „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“, „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“ und „Der erste ‚Römerbrief‘“ scheint Busch im Blick auf den Eintrag von 1927 in das Münsteraner Album getroffen zu haben.<sup>10</sup> Nachdem Barth im Rückblick des Albums auf seinen Werdegang von den Auseinandersetzungen gesprochen, vielmehr geschrieben, in die er

<sup>5</sup> Busch 96A-109A; dazwischen 105-108 Photographien. – Im Münsteraner Fakultätsalbum berichtet Barth das „doppelte Irrewerden“ (BwBu 306Df); dann fährt er dort fort: „In dieser heillosen Verlegenheit ist mir zuerst die prinzipiell an der christlichen Hoffnung orientierte Botschaft der beiden Blumhardt einleuchtend geworden. Ich verdanke die Bekanntschaft mit ihr meinem Freund Eduard Thurneysen, . . . Noch dachte und predigte ich zunächst auf den alten Linien weiter. Noch hielt ich es gerade damals für geboten, nun gerade mich auch äußerlich der sozialdemokratischen Partei anzuschließen.“ (BwBu 307AB) Busch berichtet dann (96Cf) von dem kurzen Verweilen in Marburg (zur Hochzeit des Bruders Peter mit Helene Rade im April 1915), um alsbald nach Boll weiterzureisen und durch Thurneysen in eine nähere Bekanntschaft mit Blumhardt zu treten (von dem einst auch Kutter sich hatte bestimmen lassen).

<sup>6</sup> Busch 97BC. Forts: „Dadurch lernte er (Barth) Gott neu verstehen als den radikalen Erneuerer der Welt und zugleich als den ihr gegenüber schlechthin Neuen.“

<sup>7</sup> Nachdenken über die Predigt (Busch 101C-104A, mit Zitaten aus der ersten Kriegszeit wie bis 1921 und 1932) führte auf die Schwierigkeit, (aus dem Hören auf Gott) von Gott zu sprechen. Diese Verlegenheit ließ Barth entdecken, „daß schon das Erkennen der grundsätzlichen *Schwierigkeit*, von Gott zu reden, als solches sachgemäßes Erkennen *Gottes* ist. Er empfand diese Entdeckung als eine tiefgreifende *Wende* gegenüber seinem bisherigen Theologisieren.“ (Busch 103BC) – Im Abschnitt über den „Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ sprach Busch davon, daß dieser Barth „zu einer höchst kritischen Besinnung und Wendung angestachelt“ habe. (93BC) Spricht Busch in diesem folgenden Abschnitt nun von jener Erkenntnis als „einer tiefgreifenden *Wende* gegenüber seinem bisherigen Theologisieren“, so stellt er damit keine zweite Wende fest, sondern was das zuvor geschilderte Irrewerden als Folge zeitigte. Der Römerbrief ist nach Busch (und dem Barth schon des Marburger Eintrags) die Frucht des (durch den Krieg veranlaßten) Irrewerdens an der Marburger Theologie der Frühzeit, und sein Nachdenken über die Rede von Gott in der Predigt hat Barth darauf geführt. Das Schleiermacher-Nachwort lieferte Busch das schlagende Zitat (Boll 293CD/ Busch 93C.D) – und liefert nebenbei die nicht unwichtige Nachricht, daß Thurneysen mit Schleiermacher noch nie etwas anzufangen gewußt (Boll 294B).

<sup>8</sup> „Der erste ‚Römerbrief‘“ (Busch 109B-122A); sechster Abschnitt dieses dritten Kapitels der Biographie. – Über die „Textgrundlage“ für die Predigt des Reiches Gottes mit Zitat aus dem Eintrag 1927 ins Münsteraner Fakultätsalbum Busch 109B.

<sup>9</sup> Beides sind Texte so verschiedener Art, daß es fast bedenklich ist, sie als gleichwertige Zeugnisse nebeneinanderzustellen und ohne Vorbehalt miteinander zu verwenden, gar sie ineinander zu verschachteln. Es ist vor allem der umfängliche Münsteraner Eintrag einer der intrikaten Texte Barths, der genaue Interpretation erforderte, ehe man ihn als Zeugnis verwendet. Der Text setzt, um ihn verstehen und angemessen würdigen zu können, genaue Kenntnis verschiedener einzelner Umstände voraus. Die Struktur liegt nicht auf der Hand, sodaß man wohl einzelne Sätze zitieren kann, die Wortwahl und der gesamte Bedeutungszusammenhang offen bleiben. Wird hier daraus zitiert, so allein im Blick auf Buschs Verwendung des Textes in seiner Barth-Biographie.

<sup>10</sup> Zuerst mit den Einträgen von 1935 und 1946 in das Bonner Fakultäts-Album zusammen durch Ernst Wolf zum Druck gebracht im Anhang zu seiner Bonner Gedenkrede für Karl Barth von 1969; danach 1971 von Bernd Jaspert in den Anhang des Barth – Bultmann-Briefwechsels aufgenommen (Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966, Zürich: Theologischer Verlag, 1971; Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt V. Briefe): S 301-310; nach letzterem Druck zitiert; abgekürzt BwBu. Über die Lizenz-Ausgabe Leipzig 1973 s Wildi Nr 13.

durch sein Eintreten für die Arbeiter verwickelt worden, fährt er fort: „Eine Wendung brachte erst der Ausbruch des Weltkriegs. Er bedeutete für mich konkret ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, daß er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.“<sup>11</sup> Aus der Verlegenheit habe die durch Thurneysen vermittelte Hoffnungsbotschaft der beiden Blumhardt geholfen, bekennt Barth einerseits, versichert andererseits, daß er zunächst noch auf den alten Linien weiter gedacht und gepredigt habe.<sup>12</sup> Dann bereitet Barth neugierige Fakultätskollegen auf die Auslegung des Römerbriefs vor. Mit liberaler Theologie unzufrieden, hätten die beiden Freunde beschlossen, „daß man sich zwecks weiterer Klärung der Lage der wissenschaftlichen Theologie wieder zuzuwenden habe“.<sup>13</sup> Mit der Erwähnung Kutters und Schellings bezeichnet Barth selber die Grenzen des ersten Römerbriefs als Erklärung des Reiches Gottes. Tambach<sup>14</sup> eröffnete eine neue Welt, ein verändertes Nachkriegs-Deutschland begegnete und fragte, Antworten verwandelten sich in Fragen eines Kreises Unruhiger (der Höhepunkt der „Dialektischen Theologie“ war 1927 erreicht). Alles hatte ein zweites Mal nach dem Sinn von „Reich Gottes“ fragen lassen, der erste Römerbrief war von alten Spekulationen zugunsten des „Paulus selbst“ zu befreien gewesen, und erst mit der Vorbereitung des zweiten Römerbriefs wird der „offenen Opposition zu Schleiermacher“ gedacht, dergestalt allerdings, daß sie mit der Erwähnung der späteren, literarischen Kritik Emil Brunners von 1924 verbunden wird.<sup>15</sup> Mit „Biblische Fragen, Einsichten, Ausblicke“ nennt Barth einen Vortrag von 1920 als das „erste Dokument dieser Wendung“<sup>16</sup>; aber der Vortrag stand nach dem bekannten Tambacher in der Mitte der ersten Aufsatz-Sammlung von 1924, wenn diese auch nicht genannt wurde.

---

<sup>11</sup> BwBu 306Df

<sup>12</sup> „In dieser heillosen Verlegenheit ist mir zuerst die prinzipiell an der christlichen Hoffnung orientierte Botschaft der beiden Blumhardt einleuchtend geworden. Ich verdanke die Bekanntschaft mit ihr meinem Freund Eduard Thurneysen, . . . Noch dachte und pedigte ich zunächst auf den alten Linien weiter. Noch usw.“ (BwBu 307A)

<sup>13</sup> BwBu 307BC. Ohne die Welterfahrung zu verleugnen, bringt der Rückblick den Sinn für Theologie und wissenschaftliches Fragen zur Geltung. „Über den liberal-theologischen und über den religiös-sozialen Problemkreis hinaus begann mir doch der Gedanke des Reiches Gottes in dem biblischen real-jenseitigen Sinn des Begriffs immer dringlicher und damit die allzulange als selbstverständlich behandelte Textgrundlage meiner Predigten, die Bibel, immer problematischer zu werden.“ (BwBu 307B) – Eine Kleinigkeit warnt davor, den Eintrag ins Fakultätsalbum als bare Münze zu nehmen: Zum Beschluß der beiden Freunde Thurneysen und Barth, „daß man sich zwecks weiterer Klärung der Lage der wissenschaftlichen Theologie wieder zuzuwenden habe“, (BwBu 307C) heißt es im Album 1927: „Am folgenden Morgen fand ich mich, umgeben von einem Stoß von Kommentaren etc.“

(BwBu 307C) Im Briefwechsel zwischen Barth und Thurneysen erinnert Barth 1916 an die Verabredung „vor drei Wochen“ (BwTh I 144Df; 26.VI.1916) und schreibt gut weitere drei Wochen später: „Wir haben unterdessen ganz still weitergelebt; ich merkwürdigerweise hinter exegetischen Forschungen im Römerbrief, die so tief gingen, daß man mich sogar Cremers Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität schwingen sah.“ (ebd 146CD; 19.VII.1916)

<sup>14</sup> BwBu 308A

<sup>15</sup> BwBu 308D

<sup>16</sup> BwBu 308D; hier das erste und einzige „Wendung“ oder dgl im Albums-Eintrag. Aus der Frühzeit vor dem „Irrewerden“ gibt es „Der Glaube an den persönlichen Gott“; nach der Wendung den (nun verbesserten) Römerbrief (Barth bedankt sich für den Dokortitel) und ein Buch über 1. Kor 15 (1924; BwBu 310A). „Vertreter einer neuen theologischen Richtung“ zu sein, nötigte zu Vorträgen und zur Herausgabe einer Zeitschrift; geschah letzteres mit anderen zusammen, so findet man Vorträge in einer ersten Aufsatzsammlung. Die Berufung erfolgte, nachdem Barth den ersten Dogmatik-Kurs vollendet hatte. (BwBu 310C). Der Berufung nach Göttingen folgte Barth damals trotz ungeheuerlicher Wissenslücken, die er inzwischen stopfen konnte; es geschah aber aus der unmittelbaren Empfindung heraus, fährt Barth bemerkenswert fort, „daß nach Lage der Dinge mein Ohr bei der deutschen theologischen Jugend sei und nicht anderswo“. (BwBu 309B)

Als autobiographischer Text dient zum zweiten das Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl von 1968.<sup>17</sup> Der berühmte Barth wurde gebeten, zur Auswahl, die ein anderer getroffen hatte, eine „Einführung“ zu schreiben. Barth suchte der Bitte durch „eine kleine Übersicht über die Geschichte seines eigenen Verhältnisses zu diesem ‚Kirchenvater‘“ zu entsprechen.<sup>18</sup> Leichthin erzählend schildert Barth, wie Schleiermacher nach anfänglichem Desinteresse ihm zur Autorität wurde, von den Frühschriften bis zu den späteren und mitsamt den Predigten, die er aus Familienbesitz erbte; Safenwil gewährte aber nicht mehr die Muße, Schleiermacher zu lesen, es war anderes an der Zeit.<sup>19</sup> Die Kritik an Schleiermachers „Romantik“ im ersten Römerbrief sowie die dem Pietismus dort widerfahrene Ungerechtigkeit hatte Barth anfangs sogleich, als er in seinen autobiographischen Erzählungen dann auf Schleiermacher zu sprechen kam, reuevoll zurückgenommen.<sup>20</sup> Später kam Barth unversehens auf die Freundschaft mit Eduard Thurneysen zu sprechen, und er verrät bei dieser Gelegenheit, daß dieser noch nie ein Freund Schleiermachers gewesen.<sup>21</sup> Thurneysen aber war es, der nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs die Bekanntschaft mit Kutter und Christoph Blumhardt vermittelt hatte. Und eigentlich habe er, Barth, durch Kutter und durch Blumhardt erst gelernt, was es mit dem Wort „Gott“ und was es mit der christlichen Hoffnung auf sich habe. Ragaz und das Reich Gottes der Religiös-Sozialen „interessierten Thurneysen und mich (Barth) auch, aber doch nur in einigem Abstand“.<sup>22</sup> Es erhob sich die Frage, „ob nicht auch ‚mein‘ Schleiermacher jenen Begriff (des ‚Reiches Gottes‘) in einem mir jetzt immer fremder werdenden Sinn gebraucht haben möchte“.<sup>23</sup> Äußere Ereignisse machten es zur Gewißheit. „Und dann brach der Erste Weltkrieg aus“ fährt Barth gegen die Chronologie erzählend fort, „und brachte – für mich fast schlimmer noch als die Verletzung der belgischen Neutralität – das schreckliche Manifest der dreiundneunzig deutschen Intellektuellen, die sich vor aller Welt mit der Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seines Kanzlers Bethmann-Hollweg identifizierten.“<sup>24</sup> Unmögliche Äußerungen über Engländer und Franzosen ungeachtet: „Würde er (Schleiermacher) jenes Manifest vielleicht auch unterschrieben haben?“<sup>25</sup> Dies nicht, aber: „Immerhin: entscheidend durch ihn war nun einmal die ganze Theologie, die sich in jenem Manifest und allem, was ihm (doch auch in der ‚Christlichen Welt‘<sup>26</sup>) folgte, demaskierte, begründet, bestimmt und beeinflußt!“ Folglich konnte es von Schleiermacher aus (wie von einem Kutter<sup>27</sup> aus) nicht weitergehen. Eine Unterredung mit dem Freund Thurneysen ergab den ersten und den zweiten Römerbrief, Jahre, Welten fern von Schleiermacher.<sup>28</sup> Emil Brunners Kritik Schleiermachers war überscharf und zwang Barth aufs

<sup>17</sup> Schleiermacher-Auswahl (besorgt v Heinz Bolli) – mit einem Nachwort v Karl Barth. München u Hamburg (Siebenstern Taschenbuch Verlag 1968, Siebenstern-Taschenbuch Nr 113/114). Nachwort von Karl Barth S 290-312; hiernach zit (Bolli u Seite), weiteres s Wildi Nr 878.

<sup>18</sup> Bolli 290A

<sup>19</sup> Bolli 292CDf

<sup>20</sup> Bolli 291C

<sup>21</sup> Bolli 293A.294B

<sup>22</sup> Bolli 293B

<sup>23</sup> Bolli 293BC

<sup>24</sup> Bolli 293C. Forts: „Und unter denen, die es unterschrieben hatten, mußte ich mit Entsetzen auch die Namen ungefähr aller meiner deutschen Lehrer (mit ehrenvoller Ausnahme Martin Rades!) entdecken. Eine ganze Welt von theologischer Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam damit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen sonst zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken. Und Schleiermacher? – Beide Vorlagen Buschs sind am Sachzusammenhang interessiert und datieren höchstens über diesen.

<sup>25</sup> 293D

<sup>26</sup> Fehlte Rades Unterschrift unter jenem „schrecklichen Manifest“, er war der Herausgeber der „Christlichen Welt“.

<sup>27</sup> Kutter schied seiner „Reden an die deutsche Nation“ wegen aus, der Name Blumhardt war durch den Irrtum betreffs der theologischen und politischen Lage der Dinge in dieser Hinsicht nicht belastet; daher werden 1927 die beiden Blumhardts genannt, nicht Hermann Kutter; 1968 nur der jüngere Blumhardt.

<sup>28</sup> 294A-296A. „Thurneysen war es, der mir einmal unter vier Augen das Stichwort halblaut zuflüsterte, : Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine ‚ganz andere‘ theologische Grundlegung.“ (Bolli 294A) Dazu vgl BwTh I 144Df (Barth am 26.VI.1916; u dazu vgl dens am 25.IX.1914; ebd 13C), dann wieder Bolli

neue zur Auseinandersetzung mit dem ‚Kirchenvater‘ in Vorlesungen und Schriften. „Ich habe mit meinen Schleiermacher-Versuchen weithin auch die Anerkennung von solchen gefunden, die ihm sachlich viel näher standen (oder wieder kamen?), als ich es seit 1916 vermochte.“<sup>29</sup>

*Buschs Disposition, besonders den Blumhardt-Abschnitt betreffend* Buschs Textkonstitution liest sich bewundernswert gut, und Busch ist unentbehrlich: wie erführen wir (außer durch die Einleitungen zu den kleinen Schriften in der Gesamtausgabe) von den Briefschätzen des Barth-Archivs? In Eberhard Buschs Biographie sind die drei Abschnitte „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“, „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“, „Der erste ‚Römerbrief‘“ nach dem Eintrag in das Münsteraner Fakultätsalbum von 1927 disponiert, obgleich mit Abwandlungen. In dem Abschnitt über den „Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ dramatisiert und veranschaulicht Busch das theologische Irrewerden, indem er in den zweiten Absatz dreigeteilt die Erwähnung des Manifests der Dreiundneunzig einfügt.<sup>30</sup> Ist die Anlehnung an den Eintrag von 1927 zum ersten dadurch verdeckt, so verschleiert ihn zum zweiten, daß die Wendung vom „doppelten Irrewerden“ nur Floskel der Überleitung zur Beirung durch den Sozialismus noch ist und diesen Absatz<sup>31</sup> nur eben noch einleitet. – Der zweite Abschnitt trägt den Namen des jüngeren Blumhardt<sup>32</sup> und (nach einer Anspielung auf den Eintrag in den ersten Worten<sup>33</sup>) wird die einschlägige Stelle des Eintrag bei Busch auch zitiert,<sup>34</sup> doch erst, nachdem der Text ein gutes Stück fortgeschritten ist. Das erste Zitat des Blumhardt-Abschnitts<sup>35</sup> gilt, ohne Blumhardt zu nennen, dem für den Gedankenfortschritt überhaupt hilfreichen Zwang zum Predigen und erklärt, so die Konstruktion des Biographen,<sup>36</sup> das Hilfreiche auch in einer Verlegenheit wie der durch den Krieg herbeigeführten „heillosen Verlegenheit“, von welcher dann der Eintrag spricht; allein daß eben, etwas irritierend, Buschs erzählende Worten wie jener Brief Barths offenbar den Namen Blumhardt vermissen lassen.<sup>37</sup> – Um auf die Frage zurückzukommen, mit welchem Recht überhaupt die Disposition der Abschnitte sich an den Eintrag von 1927 anlehne, so lenkt Barth in dem Eintrag für das Fakultätsalbum von dem Irrewerden 1914 auf den Römerbrief als Bibeltext hin. Die beiden Blumhardt (im Eintrag beide, des Zündelschen Buches über den Vater wegen) halfen, daß Barth für die Zwischenzeit sagen konnte: „Noch dachte und predigte ich zunächst auf den alten Linien weiter.“<sup>38</sup> Als das eigentliche und Hauptproblem erwies sich (nach dem Eintrag von 1927) etwas anderes: Der Gedanke, der Begriff des Reiches Gottes ließ, schreibt Barth 1927, „die allzulange als selbstverständlich behandelte Textgrundlage meiner Predigten, die Bibel, immer problematischer“ werden, und als einen anerkannt maßgebenden

---

294BC. Barth fährt in der Einleitung von 1968 fort: „Von Schleiermacher aus ging es offenbar nicht weiter.“ (Bolli 294AB) und es folgt die Bemerkung über Thurneysens Geringschätzung Schleiermachers. Aber: „Mit Kutter ging es auch nicht.“ fährt Barth fort und leitet nach weiteren Negationen auf den Römerbrief hin. (Bolli 294D)

<sup>29</sup> 297C

<sup>30</sup> Busch 93C aus Nachwort 293C. Über das Erscheinen des Manifests s Wilfried Härle, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, ZThK 72(1975), 207-224, bes 209Anm 8.212f. Barth dürfte das Manifest mit den Basler Nachrichten v 7.X.1914 zu Gesicht bekommen haben; so schon Mamü II 76 u Anm 6.

<sup>31</sup> 94BC; dritter Absatz des Abschnitts „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“.

<sup>32</sup> 96A-109A „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“

<sup>33</sup> „(Eindruck der) *Verlegenheit*“ (Busch 96A) mit „(In dieser heillosen) *Verlegenheit*“ (BwBu 307A).

<sup>34</sup> BwBu 307A, zit Busch 96B. Buschs Überschrift zielt mit Bolli 293AB auf die durch Thurneysen vermittelte Bekanntschaft mit dem jüngeren Blumhardt (Besuch der Freunde in Boll im April 1915), Eintrag und Zitat daraus nennen im Blick auf das Zündelsche Buch beide, Vater und Sohn. (Vgl BwTh I 51B; 5.VI.1915)

<sup>35</sup> Zu Beginn des Blumhardt-Abschnittes zitiert Busch einen Brief Barths an den befreundeten Juristen Spöndlin v 4.I.1915 – trifft der Nachweis zu. (Busch 96AB)

<sup>36</sup> Vgl Busch 101C-104A.

<sup>37</sup> Derselbe Brief wurde bereits eine Seite davor (Busch 95A) angeführt, ebenfalls so knapp, daß der Punkt der behaupteten Überlegenheit offen bleibt; vgl OffBr 1909ff,22Bff. Ansonsten belegt Busch die Wirkung des Besuchs in Boll mit (dem jüngeren Blumhardt geltenden) Zitaten aus dem Jahr 1919 (Busch 97B.C u Anm 124.125); das zeitnächste ist der Blumhardt-Rezension v Ende Juni 1916 entnommen (Busch 97D u Anm 126; GA III 3,275).

<sup>38</sup> BwBu 307AB

Bibeltext nahm Barth sich den Römerbrief vor, „wieder“ mit wissenschaftlich-theologischem Anspruch, was die Methode betraf.<sup>39</sup> Busch folgt, indem er (im Blumhardt-Abschnitt) seinerseits den Abschnitt über den Römerbrief vorbereitet, offenbar der etwas anders lautenden Erzählung Barths im Nachwort von 1968; danach forderte Thurneysen, dem Schleiermacher fremd war, für „Predigt, Unterricht, Seelsorge“ „eine ‚ganz andere‘ theologische Grundlegung“<sup>40</sup>. Dies mag der Grund dafür sein, daß Busch, ehe er (mit Zitat aus dem Eintrag 1927) im (folgenden) Abschnitt über den ersten Römerbrief<sup>41</sup> auf diesen als „Textgrundlage“ zu sprechen kommt,<sup>42</sup> dies im vorhergehenden Blumhardt-Abschnitt (abgesehen von jenem Briefzitat im Eingang) vorbereitet, indem er von „einem erneuten, konzentrierten Nachdenken über die Predigt“ erzählt, das zu einer „tiefgreifenden Wende“ geführt habe, belegt durch Zitate von 1914 bis 1932,<sup>43</sup> obgleich auch Barths Bericht von 1968 auf den Römerbrief als einen zentralen Text führt.

Fragt man, kurz und gut, nach dem Zusammenhang, in dem der Abschnitt über den „Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ in Buschs Barth-Biographie steht, so ergibt sich, daß er mit den beiden folgenden über „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“ und „Der erste ‚Römerbrief‘“ zusammengehört und diese drei Abschnitte, dem Eintrag in das Münsteraner Fakultätsalbum 1927 folgend disponiert sind: „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ bringt das „doppelte Irrewerden“ zur Darstellung, „Die Begegnung mit Christoph Blumhardt“ die erste Rettung aus der theologischen Verlegenheit, die erlaubte, zunächst „auf den alten Linien“ weiter zu denken und zu predigen,<sup>44</sup> bis weiteres Nachdenken (über die Predigt) zum ersten Römerbrief nötigte.

*Der Abschnitt „Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ für sich betrachtet* Für sich betrachtet, stellt der Abschnitt über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs (seiner Aufgabe nach) das dadurch veranlaßte „doppelte Irrewerden“ dem Eintrag von 1927 gemäß dar. Des weiteren weicht er, für sich betrachtet, in der Durchführung dieser Absicht vom Eintrag 1927 ab. Für das Fakultätsalbum ging Barth auf die Enttäuschung durch den Sozialismus nicht weiter ein. Busch hingegen konnte als Biograph die Sache nicht auf sich beruhen lassen. So benutzte er die Gelegenheit, um Barths für die Safenwiler Zeit wesentliche Verwendung in der sozialen Frage und Eintreten für den Sozialismus bis zum Sommer 1915 zu fördern.<sup>45</sup> Ging doch, nach Buschs Darstellung jedenfalls, Barths Beirung durch das Verhalten des Sozialismus bei Kriegsausbruch bei weitem nicht so tief wie das durch die deutschen theologischen Lehrer. Busch kann den Absatz über das Irrewerden am Sozialismus mit einem Zitat beschließen, das von Selbstkritik, neuer Offenheit und Bereitschaft für weitere Einsicht spricht.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Ebd 307BC

<sup>40</sup> Nachwort (Bolli 294AB). Im Eintrag 1927 findet sich zwischen „Textgrundlage“ und Beginn der Arbeit das Stichwort „wissenschaftliche Theologie“, ebenfalls mit dem Namen Thurneysens wie Barths verbunden. (BwBu 307C)

<sup>41</sup> Busch 109B-122A „Der erste ‚Römerbrief‘“

<sup>42</sup> Busch 109BC u Anm 156

<sup>43</sup> 101Cff. Busch 101D u Anm 145 zit BwTh I 10 v 4.IX.1914; mit dem „grenzenlosen Problem“ ist adSt wohl eher der Krieg gemeint. Busch Anm 144 zit Barths Bericht an den Kirchenrat 1921; Busch Anm 150 einen Vortrag von 1922; Busch Anm 151 einen Brief an den Bruder Peter 1932.

<sup>44</sup> BwBu 307B

<sup>45</sup> Busch weist auf S 95AB zwei Zitate miteinander in Anm 117 nach; das erste ist sehr spät, das zweite (aus dem Jahre 1919) findet man jetzt GA III 3,516C nachgedruckt. – Busch spricht (100Cf) v einem am 4.XII.(1915) in Safenwil gehaltenen Vortrag „Religion und Christentum“, v dem GA III 3 an dieser Stelle nichts weiß; das daraus Angeführte findet sich jedoch im bei Busch nachfolgend genannten Badener Vortrag v 7.XII.1915 (III 3,219Df). Hier scheint sich ein Mißverständnis eigener Notizen eingeschlichen zu haben.

<sup>46</sup> Busch 94BC; dritter Absatz dieses Abschnitts über den Ausbruch des Weltkriegs. – Die Wendung vom „doppelten Irrewerden“ (Anm 109 bei Busch; zum ersten) ist in den überleitenden und den Absatz über den Sozialismus beginnenden Satz eingegangen, der vor allem (zum zweiten) mit einem Zitat von 1950 den kritischen Punkt zu erkennen gibt: Nationalismus statt Internationalismus (Anm 110). Ein Barth-Zitat von 1951 (Busch Anm 111; zum dritten) erwähnt zwar den Kongreß der sozialistischen Internationale Ende 1912 in Basel, nicht aber die Frage des Generalstreiks, welche die Gewerkschaften betraf, nicht die Partei. (Zum vierten und fünften:) 1963 und 1945 (Anm 112.113) schränkt Barth selbst den Vorwurf des Versagens auf die immer schon kritisch beurteilte

Anders steht es mit dem 1927 an erster Stelle gemeinten und genannten Irrewerden, dem 1927 das einzige und bei dem Biographen Busch hier das eigentliche Interesse gilt, dem Irrewerden an dem, was die deutschen theologischen Lehrer Barth einst gelehrt. Der einschlägige zweite Absatz<sup>47</sup> ist in dem Abschnitt über den „Ausbruch des Ersten Weltkriegs“ der wichtigste. Für die Durchführung der aus dem Fakultätsalbum übernommenen Aufgabe hält Busch sich allerdings an eine andere seiner Quellen, nämlich an das Nachwort Barths zur Schleiermacher-Auswahl, das, viel eindrücklicher, von dem „schrecklichen Manifest der 93 deutschen Intellektuellen“ erzählt.<sup>48</sup> Im Nachwort von 1968 ist Rade von der Autorschaft des Manifests ausgenommen, wird aber wenig später als Herausgeber der „Christlichen Welt“ in die Verfehlung der deutschen Lehrer eingeschlossen; Busch nimmt die Ausnahme auf, nicht den nachfolgenden Einschluß. Im darauffolgenden Zitat aus dem anfangs 1915 verfaßten Brief Barths an einen juristischen Freund, das die persönliche Erschütterung Barths bezeugt, ehe die theologische Beirung dargestellt wird (in der Vorlage folgt sie unmittelbar auf die Erwähnung des Manifests<sup>49</sup>), steht Rades Name unter anderen. Dazu führt Busch neben späteren Äußerungen auch den Eintrag in das Münsteraner Album noch einmal an. Alsbald erhobener Protest Barths (womit Busch Barths Briefe an Rade und Herrmann meint) fruchtete nichts, ebensowenig die gegenseitige Aussprache in Bern Anfang 1915. Im Nachwort von 1968 hatte die Erwähnung des „schrecklichen Manifests“ der Frage gedient, ob auch ein Schleiermacher dergleichen unterschrieben hätte; Barth verneinte sie, machte aber Schleiermacher für die Theologie verantwortlich, die sich im Manifest „demaskierte“. So endet dieser wichtige Absatz Buschs mit der Ausweitung der Kritik an der deutschen Vorkriegs-Theologie auf das 19. Jahrhundert bis hin zu Schleiermacher. Zitate aus Barths Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl 1968, alle das „schreckliche Manifest“ betreffend, rahmen den Absatz, ein drittes steht in der Mitte.<sup>50</sup> Die deutschen theologischen Lehrer, nicht allein Marburger, haben sich einer großen Zahl anderer Intellektueller gleichgestellt, sind der „Kriegsideologie“ erlegen und haben die „Kriegspolitik“ des Kaisers unterstützt,<sup>51</sup> welche „Götterdämmerung“<sup>52</sup>, die deutschen Theologen „rettungslos“

---

Partei ein und beschuldigt insbesondere die deutsche Sozialdemokratie. 1950 (zum sechsten endlich; Busch Anm 114) spricht Barth dem älteren religiös-sozialen Freund gegenüber nicht vom Versagen, sondern von Selbstkritik und Offenheit für zukünftige Einsicht. – Das von Barth im Eintrag 1927 nach Theologie und Sozialismus auch „der christlichen Kirche“ (306D) angelastete Versagen übergeht Busch.

<sup>47</sup> Busch 93BC-94B

<sup>48</sup> Dem Nachwort ist (zum ersten; Busch Anm 102) das (samt der Datierungsfrage) bereits oben bei der Erörterung des Zusammenhangs besprochene erste, mit zwei vollständigen Sätzen umfängliche Zitat entnommen. (Zum zweiten:) Der Satz des zweiten Zitats (Busch Anm 103; einem Brief an den befreundeten Juristen Spoendlin entnommen; vgl Busch Anm 116) gibt einen allgemeinen Eindruck der Enttäuschung Barths wieder („Götterdämmerung“). Sodann wird (zum dritten; Busch Anm 104) der Eintrag 1927 zitiert, sachlich ergänzt durch das „dadurch“ am Satzanfang; der Eintrag selber begründet nur mit der „Kriegsideologie“. Aus dem „ethischen Versagen“ (der theologischen Lehrer) folgerte Barth 1950 (Busch Anm 105; zum vierten) Mängel ihrer Lehre. Ein zweites Zitat aus dem Nachwort wiederholt (zum fünften; Busch Anm 106), daß für Barth die ganze deutsche Theologie diskreditiert war; in der Vorlage schließt dieses zweite unmittelbar an das erste Zitat an. Als „Protest“ Barths erwähnt Busch (zum sechsten; Busch Anm 107) den Brief, den Barth am 31.VIII.1914 an Rade richtete, und fügt (Busch Anm 107) den an Wilhelm Herrmann an, von dem er nur wußte, weil Barth ihn Thurneysen gegenüber erwähnte; erst Schwöbel druckte beide Briefe in seiner Ausgabe des Briefwechsels Barth – Rade. (Schwöbel protestierte (aaO 105 Anm 2) mit Recht dagegen, daß Busch Rade der unerlaubten Veröffentlichung des Barth-Briefs v 31.VIII.1914 bezichtigte (Busch 94A), denn Ragaz muß Barth überredet haben: s Rade an Barth unter dem 5.X.1914; BwR 105f; Barth an Spoendlin 4.I.1915 nach OffBr 1909ff,24BC) Barths Versuch, gelegentlich einer mündlichen Aussprache in Bern im Januar 1915 Rade zu Einsicht zu bewegen, scheiterte (Busch 94AB ohne Zitat; dies zum siebten). Endlich beschließt Busch diesen Absatz mit einem dritten Zitat aus dem Nachwort, das die Ausweitung der Barthschen Kritik auf alle (deutsche) Theologie seit Schleiermacher folgert, weil sie in dem Manifest sich „demaskierte“ (mit dem Nachwort, Bolli 294A;) Busch 94B u Anm 108; zum achten und letzten).

<sup>49</sup> Im Nachwort von 1968 die die Erwähnung des „schrecklichen Manifests“ der Frage, ob auch ein Schleiermacher dergleichen unterschrieben hätte.

<sup>50</sup> Nr 1.5.8 obiger Anm 105

<sup>51</sup> Nr 1.2.3.4.(6.7)

<sup>52</sup> Nr 2

kompromittierend.<sup>53</sup> Barths sofort erhobener „Protest“ blieb ungehört.<sup>54</sup> Das „ethische Versagen“ zeigte theologisches an;<sup>55</sup> das Lehrgebäude der deutschen Lehrer schwankte, weil ihm die feste Grundlage fehlte – seit Schleiermacher.<sup>56</sup>

Hat man einmal wahrgenommen, in welcher mannigfachen Hinsicht der Ausbruch des Ersten Weltkriegs den Schweizer und religiös-sozialen Theologen Karl Barth beschäftigte und zu vielfältigen Äußerungen veranlaßte, so macht eine Beschränkung auf das einfache „doppelte Irrewerden“ und davon hauptsächlich die Abkehr von den deutschen theologischen Lehrern stutzig. Wie können nach Jahren der Selbständigkeit die einstigen Lehrer so enttäuschen, daß nichts als ein radikaler Neubeginn auf anderen Grundlagen übrigbleibt, ein Phönix aus Asche sich erhebt? Buschs literarische Montagekunst ist als höchst artifiziell bewundernswert. Als Berichterstatter und Biograph ist er so wenig zuverlässig und vertrauenswürdig wie Barth. Das einzige ernsthaft zu bedenkende Zeugnis und mehr als Rückschau ist der zeitnahe Brief an Spoendlin<sup>57</sup> und wie der Brief an Rade (und der an Herrmann) erst einmal besser zu verstehen. Aber auch für die Bewertung dieses Briefes gilt dann, daß außer in den kritisch-retrospektiven Kriegspredigten zum einen, Barths Auseinandersetzung mit dem Ersten Weltkrieg andererseits im Zusammenhang der Frage erfolgte, wie es dazu kam, daß im Ausbruch des Krieges Christentum und Sozialismus versagten und den Kriegsausbruch nicht zu verhindern wußten; wie darum praktisch, durch radikale Reformen einer Wiederholung der Katastrophe vorzubeugen sei. In dieser praktischen Fassung war es vorzüglich die Frage der Religiösen und einiger (radikaler) Partei-Sozialisten der Schweiz, und Barth beteiligte sich an dieser auf Reformen abzielenden Besinnung mit eigenen Vorträgen; alles, wie an seinen Orten dargelegt.

Und in welchen Zusammenhängen stehen Barths Rückblicke von 1927 und 1968, welche Gesichtspunkte leiten sie (über die Anlässe hinaus)?

---

<sup>53</sup> Nr 4. – Mit „Krieg“ dürfte beide Male nicht sosehr der begonnene Erste Weltkrieg, als vielmehr Krieg überhaupt gemeint sein.

<sup>54</sup> Nr 6.7

<sup>55</sup> Nr (3.)4.5

<sup>56</sup> Nr 5.8. Erste öffentliche Absage Barths an Schleiermacher III 3,(333ff)335C („Die neue Welt der Bibel“, Anfang 1917).

<sup>57</sup> Busch 93C u Anm 103; Brief v 4.I.1915, leider sehr knapp zit. Mehr findet sich, doch immer noch nicht der vollständige Brief, GA OffBr 1909ff,22B-24.

Anhang II<sup>1</sup>

## Zwei-Reiche-Lehre

Vorspruch 2015

Die so genannte ‚lutherische Zwei-Reiche-Lehre‘ ist keine Frucht der Luther-Forschung. Als Autor und Gewährsmann des Begriffs gilt heute mit einigem Recht Karl Barth, der ihn 1922 zuerst gebraucht habe, um Paul Althausens Distinktion von Reich Gottes und Weltverfassung damit zu bestreiten. Das von Karl Barth in Anlehnung an Ernst Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen“ im Frühsommer 1914 aufgeworfene und im Widerspruch zu Troeltsch beantwortete Problem ist in Barths Sinne mit Zwei-Reiche-Lehre zutreffend bezeichnet: Barth leugnet, daß mit Reich Gottes sich eine Distinktion verbinden lasse; Reich Gottes steht nach Barth für den einen und einzigen Willen Gottes und die eine und einzige Herrschaft Gottes, der die Welt, alle und alles, auf eine einzige und in sich gleiche (Liebe und Güte) und keinesfalls in sich zu unterscheidende Weise unterworfen sei; beides gleicherweise, was geschieht und was noch geschehen soll. Paul Althaus vertritt für Barth die deutsche, das heißt die lutherische Theologie, die der Herrschaft Gottes und seines Reiches nur den innerlichen Menschen (das Gewissen) unterstellt, mit ihrer Distinktion von Reich Gottes und Welt(verfassung) aber die Welt dem Willen, der einen Herrschaft Gottes und seines Reiches entzieht. Indem sie natürliche Gegebenheiten statuiert (mögen diese göttlichen Ursprungs sein), statuiert, achtet und verehrt sie neben dem einen einen anderen, zweiten, alttestamentlich-heidnischen Naturgott, einen Nicht-Gott. Oder: sie verkennt, daß der transzendente Gott allein rechthand und gerecht ist, der Mensch aber unrecht und bis zum Jüngsten Tag stets und in allem der göttlichen Rechtfertigung bedarf.<sup>2</sup> – Viel später, nach rätselhaft langen Jahren, erst 1938 (Barth war nach etwa fünfzehn Jahren als reichsdeutscher Professor in die Schweiz zurückgekehrt, die Erklärung der Barmer Bekenntnis-Synode, an der er noch mitgewirkt, lag vier Jahre zurück); erst 1938 trug dann eine Dissertation über Luther, die zwar nicht bei Karl Barth gemacht, doch durch das Gespräch des Verfassers und anderer junger Theologen mit Karl Barth wohl veranlaßt und jedenfalls bestimmt war, den Begriff im Titel, als sei er altbekannt und vielgebraucht: Luthers Lehre von den zwei Reichen<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zu den Kapiteln VIII.XII.XV. – Zur Erinnerung: Die vorstehende Studie samt Anhang gilt nicht dem Wirken Barths, sondern den ihn darin leitenden Begriffen und Anschauungen. Über das lang anhaltende Fortwirken der aus dem Troeltsch einmal abgeleiteten Vorstellung von der deutschen Profan- und Kirchengeschichte s zB die beiden Rückblicke auf sein vergangenes Jahrzehnt, die Barth auf Anfrage von „The Christian Century“ 1938 und 1948 gab. (EvTheol 8(1948/49), 268-282)

<sup>2</sup> Barths Gesichtspunkt bei der Bildung des Begriffs war also die restringierende Distinktion. Er bildete ihn aber in Parodie der Doppelung in dem nach Troeltschs Gesellschaftslehren (Über Barths Lektüre des Troeltsch im Sommer 1913 s GA III 2,576CD) für Kirchen (und also auch für die protestantisch-lutherische Kirche Deutschlands) kennzeichnenden (und gleichso kritisierten) Begriff der doppelten Moral: der eigentlichen, strengen Jesu und des Evangeliums laut der Bergpredigt und der später für eine angeblich christliche Gesellschaft ermäßigten, restringierten. – Auch Ernst Wolf hat in verschiedenen Punkten sich mit Troeltsch auseinandergesetzt, aber nicht als Schweizer Religiös-Sozialer; er hat über die Zwei-Reiche-Lehre berichtet, aber nicht vor dem Hintergrund der Lehre von dem einen Reiche Gottes.

<sup>3</sup> „In diesem Zusammenhang („Evangelium und Gesetz“, nicht der Reihenfolge, aber der Sachordnung nach) äußert er (der Reformierte Karl Barth) immer wieder sein Mißtrauen gegen die Lehre von den „zwei Reichen“, jedenfalls gegen die Art, wie sie bei uns heutigen Lutheranern im Schwange geht.“ (Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei

Tatsächlich wurde der Begriff geläufig, nachdem er im Zusammenhang der gleichen Frage, doch eines enger gefaßten Themas von der Luther-Gesellschaft aufgegriffen und angenommen war. Jene Dissertation aber regte durch ihren Titel zum ersten einen neuen Zweig der Luther-Forschung an.<sup>4</sup> Zum zweiten zeitigte sie kirchliche und schließlich sogar politische Auswirkungen. Denn das Buch behielt die lutherische Distinktion bei, verband aber des weiteren damit Barthische Positionen, die auf strikte Unterordnung unter den einen, als Evangelium erklärten und anerkannten (bekannten) Willen Gottes oder seines Reiches und Herrschaft hinausliefen. Die Lösung des Buches ermöglichte damit so manchem Schüler, den Barth in den Jahren seines reichsdeutschen akademischen Amtes gewonnen, auch sonstwie erworbenen Freunden unter den Theologen der deutschen lutherischen Landeskirchen und Gemeinden eine mehr oder weniger weit gehende, mehr theologisch oder mehr politisch und kirchenpolitisch bestimmte Anhängerschaft. Derlei konnte sich allerdings erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und zum zweiten Mal erlangter Freiheit der Kirche von staatlichem Regiment zu selbstbestimmtem Leben zeigen. Erst dann konnte sich die Frage erheben, ob und gegebenenfalls in welcher Form die Kirche oder das geistliche Amt vermeintlich christlich verpflichtende sozialetische Gesichtspunkte der Politik gegenüber geltend machen dürfe oder müsse; müsse gar als Pflicht des Bekenntnisses. Infolge der doppelten und nicht als in sich widersprüchlich empfundenen Tendenz jener Dissertation über Luthers Zwei-Reiche-Lehre traten zwei Richtungen unter den lutherischen Schülern und Anhängern Barths in Deutschland zutage. (Sie verwickelten sich wohl auch mit den beiden Richtungen der Bekennenden Kirche.) Die einen drangen mit Barth auf politische Predigt und ins einzelne gehende politische Stellungnahme. Die anderen setzten den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche der Unterscheidung von Reich Gottes und Welt, geistlichem und weltlichem Regiment Gottes nach, ohne auch dieser Aufgabe der Kirche deswegen nicht nachkommen zu wollen.<sup>5</sup>

Daß die Frage der Zwei-Reiche-Lehre sich vielgestaltig stellte, wird auch dadurch verständlich, daß die lutherische Distinktion unterschiedlich weit gefaßte Sphären und sehr verschiedene Aspekte im Begriff einander gegenüberstellen konnte. Für Luther bedeutete Reich noch ebenso Bereich wie Herrschaft,<sup>6</sup> und für Herrschaft mochte Regiment stehen. Für das in dieser Sache wichtige und umstrittene neunzehnte Jahrhundert<sup>7</sup> heißt Reich Bereich, Sphäre (Lebenssphäre). Mit Reich und Regiment ist statt Gottes und Göttlich fast gleichsinnig oft die Unterscheidung und Gegenüberstellung Geistlich – Weltlich verbunden: Geistliches und weltliches Reich und Regiment; lutherisch sind sie beide Gottes und göttlich, jedes eben auf seine Art: Reich Gottes zu seiner Rechten oder seine linke Hand. Geistliche und weltliche Gewalt (älter dafür: Schwert)

---

Reichen, München 1938 (Beiträge zur Evangelischen Theologie, hrsg v Ernst Wolf, Bd 5), 18B; anastatischer Neudruck in: Gerhard Sauter (Hrsg), Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973; Theolog Bücherei Bd 49)

<sup>4</sup> Darüber genüge ein Satz aus Kurt Nowaks unten zitiertem Aufsatz in der ZThK 1981: „(Harald) Diems barthianisierende Konzeption der Zweireichlehre ist von der Lutherforschung nach 1945 nicht unbestritten hingegenommen worden.“ (125AB)

<sup>5</sup> Dem gefallenen Bruder Harald verpflichtet und mit Berufung auf diesen, doch mit eigener Begründung, forderte „politische Predigt“ Hermann Diem in „Luthers Predigt in den zwei Reichen“, München 1947 (ThExh 6), anastatischer Neudruck zusammen mit Harald Diems Dissertation). Er war Barth-Schüler wie sein Bruder Harald, hatte zuvor zwei Kierkegaard-Studien verfaßt (und als früher Beiträger der „Evangelischen Theologie“ Bibelstellen wie Röm 13 und Kol 1,17 exegisiert), ehe er im Jahrgang 1936 der EvTheol über das Treffen mit Barth nach „Evangelium und Gesetz“ berichtete (mit kleinen Änderungen Hermann Diems neugedruckt in: Ernst Kinder/Klaus Haendler (Hrsg); Gesetz und Evangelium, Darmstadt 1968, 187-200); Hermann Diem kam also nicht von der Auseinandersetzung mit Troeltsch, Holl und Luther her wie der Bruder Harald. (Welche Folgerungen für die Gegenwart letzterer aus seiner Arbeit gezogen wünschte, muß freilich offen bleiben; s Hermann Diem im Vorwort zu „Luthers Predigt in den zwei Reichen“) Waren die Brüder Diem Württemberger, so Erwin Wilkens (wie Richard Karwehl) niedersächsischer Lutheraner; s Erwin Wilkens, Bekenntnis und Ordnung, Hannover 1993.

<sup>6</sup> Kleiner Katechismus, Auslegung zum zweiten Glaubensartikel und der zweiten Vaterunser-Bitte.

<sup>7</sup> Zum 19. Jahrhundert (der Troeltsch und Barth) s inzwischen Uwe Rieske-Braun, Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat – Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, Gütersloh 1993.

hat den engsten Bedeutungsumfang, wenn nämlich (im neunzehnten, zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert) damit nicht mehr als das Verhältnis von Kirche und Staat, allenfalls Religion und Politik gemeint ist, ein vielverhandelter Gegenstand (nicht zuletzt in den neunzehnhundertzwanziger und -dreißiger Jahren) und wahrlich schwierig genug. Reich Gottes und Welt, als zwei Sphären gemeint, faßt (wie bei Althaus 1921 und Emanuel Hirsch 1920.1922) am meisten in den Blick und hat die weiteste Bedeutung als Distinktion, indes Reich Gottes – Reich des Bösen (oder des Teufels) durch den besonderen Blickwinkel (ähnlich Reich Gottes zur Rechten – zur Linken) bereits wieder einschränkt. – Karl Barth aber, um an diesen noch einmal zu erinnern, verfolgte, wie sich versteht, nie die Absicht, den Unterschied zwischen Staat und Kirche zu leugnen, doch stand der Staat nach ihm unter der einen Gewalt Gottes dergestalt, daß er, wie Barth behaupten konnte, etwas davon unmittelbar abzubilden hatte (in der Abhandlung als Deduktion bezeichnet).

„Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre“ überschrieb bereits 1957 der Jurist Johannes Heckel ein Heft mit zwei Abhandlungen. Die nachfolgende, 1986 abgeschlossene und nun erst zum Druck beförderte kleine Abhandlung „Zwei-Reiche-Lehre“ hatte damals einem in die Materie Verwickelten den Begriff und seine Bedeutung zu erläutern. Sie ging dazu schließlich von dem 1981 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche unter der gleichen Überschrift erschienenen Aufsatz des Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak aus.<sup>8</sup> Nowak begann mit dem Satz des Sozialethikers Martin Honecker, „der ‚Begriff Zweireichelehre und die ihm zugeschriebene Theorie‘ sei ‚wohl nichts anderes als ein Konstrukt der neuesten Theologiegeschichte‘“ und schloß, nachdem er selber versucht hatte, durch genauere Beachtung des „kontextualen Bedingungs-zusammenhangs“ mehr Licht in die Entstehungsgeschichte des Begriffs Zweireichelehre zu bringen, als sei er mit dem eigenen Ergebnis unzufrieden, damit, daß er einen weiteren Satz Honeckers empfahl: „Zum besseren Umgang mit der Zweireichelehre als Interpretationsinstrument für historisch-theologiegeschichtliche Prozesse leitet unseres Erachtens die Formulierung von Honecker . . . an, sie als eine ‚multiform interpretierbare Hintergrundsideologie einer Konfessionsfamilie‘ zu verstehen, die ‚je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext ganz verschiedene Zwecke‘ erfüllt.“<sup>9</sup> Der unten nachfolgenden kleinen Abhandlung war Nowak (zum ersten) gut für die Feststellung, „daß der Terminus *Zweireichelehre* (nicht die Sache, die selbstredend sehr viel länger da ist) aller

<sup>8</sup> Kurt Nowak, *Zweireichelehre – Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre*, in: ZThK (78) 1981, 105-127.

<sup>9</sup> 127 Anm 75. – Zum ersten. „Die Sache“ ist, stellt Nowak ohne nähere Erklärung an den Anfang, „selbstredend sehr viel länger da“. (105C) Sie war bekannt, allein nicht in den Begriff gefaßt. Hierher gehört wohl auch, daß nach Nowak „eine Zweireiche-Begrifflichkeit in einer diffusen Latenz im Schrifttum 1932 bis 1938 (worüber Nowak nachher hauptsächlich mit Wolfgang Huber sich auseinandersetzt) immer schon mitschwingt“. (106C) Zum zweiten. Nowak kombiniert Huber/Reith in Duchrow/Huber, *Ambivalenz*, 1976, und Huber („Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre“) in Duchrow, *Zwei Reiche und Regimente*, 1977, um als einmütige Auffassung festzustellen, „daß der Terminus *Zweireichelehre* . . . aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1922 und 1938 aufkam“. (105C) Der Terminus wäre dann durch Karl Barth 1922 ein erstes Mal aufgekommen, ein zweites Mal 1938 im Titel der Dissertation Harald Diems. Zum dritten. Nowak sucht die Auseinandersetzung mit Huber in „Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre“ und dessen Meinung, „der Begriff werde zwischen 1932 und 1938 in der theologischen Diskussion in affirmativer oder kritischer Bezugnahme seßhaft. Weiter vermutet Huber, bei der Ausprägung des Terminus käme den Arbeiten von Emanuel Hirsch ‚entscheidende Bedeutung‘ zu.“ (Nowak 106BC; mit Bezug auf Huber, *Barmer Theologische Erklärung* 41. Huber ist irritiert dadurch, daß Harald Diems Titel den Terminus (*Zweireichelehre*) als fest eingeführten voraussetzt; Huber ebd) Nowak entgegnet: Hirsch verwendet 1934 „Zweireiche-Begrifflichkeit“ (114C.115B), Gogarten ein „unscharfes Begriffspaar“ (Nowak 116 Anm 35), beide machen ihre Bezugnahmen „nicht wirklich produktiv“ (Nowak 117D). So hat sich Hubers vermutungsweiser Hinweis auf diese Autoren nicht bewährt. (3.4. Abschnitt bei Nowak) Überhaupt findet Nowak die Jahre 1932-1938 der „Ausprägung des Terminus“ und seiner Einbürgerung nicht günstig (108A), wie er des weiteren dann zeitgeschichtlich zu begründen sucht. (2. Abschnitt)

Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1922 und 1938 aufkam“.<sup>10</sup> Nowak mag (zum zweiten) damit rechthaben, daß die Deutelmosersche Schrift von 1937, auf die auch Harald Diems Buch noch Bezug nahm,<sup>11</sup> Kreise der Luther-Gesellschaft zum Widerspruch nötigte, dadurch der Arbeit Harald Diems Aufmerksamkeit verschaffte und derart der Einbürgerung des Titelbegriffs Vorschub leistete. Was „Zweireichelehre“ als neuere und „umstrittene Begriffsprägung“ betrifft, verdankt die unten folgende Abhandlung von 1986 Nowaks Aufsatz sodann (zum dritten) den nachdrücklichen Hinweis auf den Titel von Harald Diems Dissertation aus dem Jahre 1938 und (zum vierten) überhaupt einen Nachweis des Ursprungs der „lutherischen Zweireichelehre“ in Barthschen Gedanken.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> 105C. Mit 1922 sind zwei Sätze Karl Barths in dem gegen Paul Althaus gerichteten Aufsatz „Grundfragen der Sozialethik“ gemeint: 1. „Nein, er (Althaus) weiß ja, daß auch seine eigene, das heißt die Luthersche Lösung, die paradoxe Lehre von den zwei Reichen, mindestens den Verdacht auf sich hat, ‚ein Kompromiß, eine Erleichterung der Unbedingtheit Jesu oder gar eine sophistische Lösung‘ zu sein“. (Althaus S 88; Barth 156A = GA III 3,46A) 2. „Hinter der Lutherschen Lehre von den zwei Reichen steht doch beherrschend die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben.“ (Barth 156CD = GA III 3,46D) „Lehre“ ist von Barth ironisch gebraucht und bezieht sich auf die Distinktion, den „Dualismus“. – „1938“ meinte die bei dem Holl-Schüler Hanns Rückert gefertigte Dissertation Harald Diems: „Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: ‚Gesetz und Evangelium‘“ Hier ist Lehre nicht mehr ironisch gebraucht und bezieht sich über die Unterscheidung hinaus auf die Darlegung des Unterschiedenen, wie die Zusammenstellung der um die Distinktion versammelten Termini (Diem ebd 107f) zeigt.

<sup>11</sup> Arno Deutelmoser, Luther. Staat und Glaube, 1937. S Nowak 118ff; V. Abschn. – Harald Diem konnte und mußte nach Lage der Dinge auf Deutelmoser noch Bezug nehmen. Nowak irrt aber, insofern er Deutelmosers Schrift noch zur „Geburtskonstellation der Zweireichelehre als . . . Denkmodell“ (118A) rechnet oder gar „nicht durch Deutelmoser allein inspiriert“ sein läßt. (120B)

<sup>12</sup> Harald Diems Dissertation ist ganz und gar durch die Rücksprache veranlaßt, welche die als deutsche lutherische Theologen angesprochenen Schüler Barths mit diesem nach „Evangelium und Gesetz“ nahmen. Von diesem Gespräch gab Harald Diems Bruder Hermann in der EvTheol 1936,361-370 einen Bericht. Der Bericht läßt erkennen, daß man auf dem Boden der Darstellung und Kritik des deutschen lutherischen Protestantismus verhandelte, die Barth Troeltschs Gesellschaftslehren seit dem Frühsommer 1914 entnommen und sich angeeignet hatte. Die neuere Zwei-Reiche-Lehre wurzelt damit in älteren Verhandlungen als den Auseinandersetzungen in der Zeit des Nationalsozialismus. – Nowak fragte nach der Prägung des Begriffs Zweireichelehre; sein Ergebnis ist, daß er zweimal geprägt wurde, und man muß hinzufügen: dies auf sehr verschiedene Weise. 1922 redet Barth ironisch, die Sätze sind kritisch-polemisch gemeint; sie beziehen sich nur auf die das Reich Gottes einschränkende Distinktion. In Harald Diems Arbeit von 1938 sind Vorwurf und Anklage als auf die Deutschen und Lutherischen zutreffende Beschreibung von Gemeinten angenommen, zwar abgeändert, korrigiert. Im Titel der Dissertation ist der Begriff diskursiv-lehrhaft gemeint und steht für umfassende Erörterung in einer Dissertation. Aber 1922 und 1938 ist der Begriff ohne Troeltsch nicht zu denken. – Nowaks eigentliches Interesse bringen offenbar Worte gegen Ende seines Aufsatzes zum Ausdruck: „Natürlich ist die außerordentliche Härte des Sachproblems, nämlich die kritisch-engagierte Aufarbeitung der Haltung des Luthertums im Dritten Reich (aber auch vorher und nachher) damit nicht erledigt.“ (126D) Und: „Die eigentlich zentrale Frage lautet, warum konfessionelles, in diesem Fall konfessionell-bekanntniskirchliches Luthertum trotz vielfach richtiger theologischer Einsichten politisch-ethisch versagte. Die Antwort darauf nur auf der theologischen Ebene suchen zu wollen, kann nur Teilerkenntnisse zutage fördern.“ (124D Anm 67) Nowaks Sätze sind die eines Lutheraners, der an der Distinktion festhält und danach auch Barth rechtgibt, sind zugleich lutherisch und Barthisch und noch durch den „Kirchenkampf“ bestimmt. Wie kann man die Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch erst mit dessen Vorlesungen von 1933 beginnen? – Schließlich: Huber und Nowak zitieren Barths kleinen Aufsatz gegen Althaus nach Jürgen Moltmanns Sammlung zu den Anfängen der Dialektischen Theologie, als verstünde sich dies. Der an abgelegenen Ort publizierte kleine Aufsatz dürfte völlig unbekannt gewesen sein, bis Moltmann ihn in einer der ersten Barth-Bibliographien (1936.1956) aufspürte. Harald Diem führt weder Althaus 1921 noch Barth 1922 an; er führt Barth, Evangelium und Gesetz, 1936, an und verweist (S 18 Anm 28) dazu auf den Bericht seines Bruders Hermann in Heft 9 der EvTheol 1936.

## Zwei-Reiche-Lehre (1986)

Etwas zur Erhellung aus der jüngeren Vergangenheit

### Einleitung. Übersicht

Die Unsicherheit über die Zwei-Reiche-Lehre und gar über ihr Verhältnis zur Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi besteht fort. Soviel lassen die Verhandlungen über dieses Thema auf dem V. Europäischen Theologen-Kongreß in Zürich 1984 vornehmlich und an erster Stelle erkennen.<sup>13</sup> Der folgende Beitrag versucht, den historischen Ursprung der neueren Fragestellungen in Karl Barths Auseinandersetzung mit der reichsdeutschen Theologie darzutun. Der Hinweis auf eine konträre Auffassung der Zwei-Reiche-Lehre und anderes müßte dazu helfen, daß das historische Verwirrspiel sich klärt und nicht länger, was teilweise auch ein Scheinproblem und Ideologie ist, die Beschäftigung mit dem Wichtigeren hindert. In fünf größeren Abschnitten sei vorgetragen, was vorzubringen ist.

I. Karl Barth erklärt angesichts des Wortes Gottes alles Bestehende für illegitim: er geht von einer Entgegensetzung aus, die er uneingeschränkt freich nicht durchhalten kann noch will. (1) So inkriminiert er die Zwei-Reiche-Lehre als Distinktion, weil sie anerkennt statt zu verwerfen. Er vermißt sie zugleich als Theorie der strikt unterordnenden Deduktion, wenn er die „Lücke“ beklagt, welche die Reformatoren in ihrer Theologie gelassen hätten. (2) Die eingenommene Position impliziert ein kritisches Verhältnis zu Vergangenheit und Überlieferung. (3)

II. Der nächste Abschnitt behandelt den letzten großen Streit um die bewußte „Lehre“ vor knapp zehn Jahren. Der Theologische Ausschuß der Vereinigten Kirche bestand auf der Distinktion, die Lutheraner Duchrow-Tödt-Huber suchten zu einer sozialetischen Theorie zu gelangen (sie sollte nicht zuletzt die Kirche als Körperschaft in Pflicht nehmen), indem sie die Zwei-Reiche-Lehre als theozentrische Theorie der Anleitung zu ethischen Schlußfolgerungen interpretierten. (1.2) Und wieder befanden beide Parteien sich in einem verschiedenen Verhältnis zur Vergangenheit. (3)

III. Die Antithese von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Jesu Christi verdanken wir Ernst Wolf und einer Tagung Kirchlicher Bruderschaften 1957. (2) Die Diskussion der Grundlagen ist von Anfang an mit der Atomdebatte verknüpft. Dadurch kommen andere Autoritäten ins Spiel, und bis heute verhandelte weitere Fragen werden aufgeworfen. Ernst Wolf war an den Grundfragen interessiert und zeigte sich als Theologe Karl Barth verpflichtet. Er begann seine akademische Laufbahn als Reformationshistoriker und Luther-Forscher, sodaß man wichtige Punkte in Luthers Denken, Streitpunkte der zwanziger und dreißiger Jahre zugleich, bezeichnen kann, versucht man, Ernst Wolf auch als Reformationshistoriker zu würdigen. (1) Dieser Abschnitt geht ferner auf die Kontroversen über die Königsherrschaft Jesu Christi ein sowie auf die Vermutungen und Unterstellungen bezüglich eines konfessionspezifischen Charakters von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi. (3)

IV. Daß das deutsche Luthertum seit etwa 1950 konfessionsbewußt mit einer ihm eigenen Zwei-Reiche-Lehre argumentierte, dürfte nicht zuletzt auf den Einfluß von Erwin Wilkens zurückgehen. Erst die Aneignung oder Wiederaneignung der Zwei-Reiche-Lehre begründete ein breiteres kirchengeschichtliches und systematisches Interesse an der Erforschung und

<sup>13</sup> Trutz Rendtorff (Hrsg), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985; darin 199ff: Martin Seils, *Zwei-Reiche-Lehre heute – Erträge einer neuen Diskussion*; 221ff: Wolf Krötke, *Bericht über das Kolloquium*.

Darstellung der Zwei-Reiche-Lehre. In der Vorgeschichte der modernen lutherischen Lehre wird die Distinktion der zwei Reiche herangezogen, wenn etwa Religion und Staat in ihrem Verhältnis zueinander nach Luther beschrieben werden sollen (zum Beispiel bei dem Erlanger Kirchenhistoriker Hermann Jordan). Lutherische Historiker berücksichtigen die Unterscheidung in ihrer Darstellung der Lehre Luthers und des Luthertums, insbesondere der Ethik; aber sie tritt bei ihnen nie besonders hervor oder wird gar gliedernder Gesichtspunkt (Luthardt, Köstlin; so noch bei Elert, dem großen Kontrahenten Barths). Törnvall erhebt die Distinktion als Lehre von den zwei Regimenten zur „Weltschau des Glaubens“ (Törnvall 117). Bei Ernst Troeltsch dagegen ist die christliche Durchdringung der Welt, also die Frage der Vermittlung leitender und alles beherrschender Gesichtspunkt.

V. Ergebnisse? Dieser letzte Abschnitt faßt zunächst zusammen, was sich über die Verwendung der Distinktion in dürren Worten sagen läßt. (1) Eine Variante der behandelten Distinktion oder ein Teilproblem ist allerdings nachzutragen: die Differenzierung nach dem, was für die Christperson, und dem, was für die Weltperson gilt, oder das Problem der Bergpredigt und einer rigorosen, eigentlich christlichen Moral (wobei, wie öfters im Vorhergehenden, mit wenigen Bemerkungen nur der Ausblick auf ein neues Thema eröffnet wird). – Da die Zwei-Reiche-Lehre auch als Theorie der Vermittlung und Ableitung christlicher Grundsätze ausgegeben wurde, ist abschließend noch einmal an die genuin lutherische Sicht dieser anderen Frage sowie an einige weitere Ansätze in dieser Sache zu erinnern, die sich durch spätere Entwicklungen ergaben. (2)

### I. Exposition: Karl Barth

Ob wir Krise als Bruch mit der Überlieferung, der theologischen wie der weiteren kirchlichen und geistigen Überlieferung, oder als Programm einer Revolution, mehr praktisch-politisch, auf die kirchlichen und allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen, auffassen; was Karl Barth angeht, bedeutet „Theologie der Krise“, daß er Reich Gottes, Offenbarung, Wort Gottes, Bibel oder welches Leitwort seines Denkens und Redens man immer für das charakteristischste und passendste findet; daß er alles, was er zu predigen hat, wissen und sagen zu müssen glaubt, dem, was da ist und gilt, als einem Verworfenen entgegensetzt.

Da er bei Antithese und Verwerfung nicht bleiben kann, ist Barth für Theorie und Praxis zu Vermittlungen gezwungen. Diese bedeuten unweigerlich Anerkennung der Realitäten und also Ermäßigungen der Antithese. Wonach aber bestimmt sich der Grad der Ermäßigung und das Maß der Anerkennung? Wer von der Antithese ausgeht, wird diese neue Frage wiederum anders einschätzen und beantworten als derjenige, der immer differenzierend und vermittelnd zu denken bestrebt ist. – Nun sei die Exposition des Problems historisch wiederholt:

1. „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ heißt die kleine Schrift von 1946, in der Karl Barth Kirche und Staat einander gegenüberstellt. Er beschreibt (mit Cullmann<sup>14</sup>) das Verhältnis beider als das Ineinander zweier konzentrischer Kreise. Was in der Christengemeinde gilt, muß im weiteren Kreis seine Entsprechungen finden. Von den „Übersetzungen“, die Barth zusammenstellt, ist am bekanntesten geworden, daß aus der Offenbarung das Verbot jeglicher Geheimdiplomatie als politische Analogie folge.

Was Karl Barth 1946 ausführt, hat er schon 1938 grundgelegt. In „Rechtfertigung und Recht“, einer anderen kleinen Schrift, heißt es gegen Ende, daß die Kirche den Staat begründe und erhalte: „Was menschliches Recht ist, das mißt sich nicht an irgendeinem romantischen oder

<sup>14</sup> So Gunnar Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Göttingen 1955, 179f.

liberalen Naturrecht, sondern schlicht an dem konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort, sofern es das Wort Gottes ist, in Anspruch nehmen muß. Dieses Freiheitsrecht bedeutet die Begründung, die Erhaltung, die Wiederherstellung alles – wirklich alles Menschenrechtes . . .“ Die irdischen Reiche sind zu „Abbildern“ des himmlischen bestimmt.<sup>15</sup> In der Schrift über „Evangelium und Gesetz“ von 1936 wehrt Barth ab, daß Gottes Handeln in sich selber kreise; es ziele vielmehr auf unser Handeln, „auf eine Konformität unseres Handelns mit dem seinigen“. Wenig später folgt der bekannte Satz: „Das Gesetz ist nichts anderes als die notwendige *Form des Evangeliums*, dessen Inhalt die Gnade ist.“<sup>16</sup> Das eine Wort Gottes, mit welchem die Abhandlung begann, ist einigender Oberbegriff geblieben. Barth faßt Gebote und Geschichten zusammen; denn: „Es geht immer um den Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen.“ Wichtiger ist, was sich ihm daraus für das Gesetz ergibt: „Es kann also nie Ansprüche und Anforderungen geben, die anderswoher oder die in sich selber Gesetzeskraft hätten.“ Von der Negation kehrt Barth sofort zur positiven Bestimmung zurück. Er fährt nach einem Doppelpunkt fort: „Es kann nur Zeugnisse geben. Und diese Zeugnisse werden immer der Gnade Gottes gelten.“<sup>17</sup>

„Zeugnisse“ erfüllt dieselbe Aufgabe wie „Konformität, Analogie, Abbilder“. Mit diesen und ähnlichen Ausdrücken versucht Barth, die Antithese, in welche er die Offenbarung zu Gegenwart und Welt gesetzt hat, vorsichtig zu überbrücken. In „Analogie, Demonstration“ und dergleichen liegt eine gewisse Einschränkung der Antithese, eine Anerkennung von Welt und Leben wie die Übertragung dorthin. – Wir haben ihrer besonderen Themen wegen spätere Schriften Barths zitiert – erst später läßt sich Barth, der Dogmatiker und Politiker oder Revolutionär, ausdrücklich auf Mittelbegriffe ein. Deswegen ist daran zu erinnern und festzustellen, daß diese gewisse Reihe von Ausdrücken vager Einschränkung und Übertragung Barths Antithesen von Anfang an begleiten. So habe er im Zeichen des „unendlichen qualitativen Unterschieds“ von Himmel und Erde eine neue Zwei-Reiche-Lehre etabliert, stellt Christoph Gestrinch eben im Blick auf die frühe Theologie der Wende fest.<sup>18</sup> – Die Wendung von der „neuen Zwei-Reiche-Lehre“ will bedacht sein. Wir hätten also die Zwei-Reiche-Lehre Karl Barths wenn nicht dargestellt, so doch skizziert oder angedeutet. Barth selbst zwar liegt es fern, seine Ausführungen als Zwei-Reiche-Lehre zu bezeichnen; er tut es nicht einmal per antithesin zur alten, es widerspräche der Abschattung (Rechtfertigung und Recht!). Wohl aber gebraucht Barth den Namen polemisch und dies von früh an. Das nächste Interesse hat darum Barths Polemik gegen die Zwei-Reiche-Lehre zu gelten; wie es um ihren historischen Gegenstand bestellt sei, wird sich später beizugeben.

2. Von früheren Schriften Barths wird derzeit meist ein kleiner Aufsatz aus dem Jahre 1922 zitiert. Er diene der Auseinandersetzung mit Paul Althaus und ist durch Nachdruck in einem Sammelwerk leicht zugänglich.<sup>19</sup> Wenn Karl Barth nach dem Ersten Weltkrieg die lutherische Theologie attackierte, so war darunter die reichsdeutsche Theologie zu verstehen, in deren Schule er gegangen war. Das Beispiel der Auseinandersetzung mit Althaus zeigt, daß der Barthsche Begriff des Luthertums weiter war (wie der Ragazens), und dies galt je länger desto mehr. – Barth unterstellt Althaus, daß er die Unmöglichkeit der von ihm vertretenen Lehre Luthers von den zwei Reichen selbst einsehe. Barth leugnet, daß sie die praktische Überwindung des „Dualismus von Welt und Reich Gottes“ darzutun vermöge und dadurch eine einheitliche sittliche Haltung des Christen ermögliche. „Wie von uns allen“, so werde nicht anders von Luther und Althaus das Rechthaben faktisch nur behauptet, nicht gezeigt, noch eine Methode,

<sup>15</sup> Rechtfertigung und Recht (1938) <sup>3</sup>1948,45f

<sup>16</sup> Evangelium und Gesetz, 1936,11.13

<sup>17</sup> Ebd 14.16

<sup>18</sup> Christoph Gestrinch, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie, Tübingen 1977,55; vgl 54f.

<sup>19</sup> Jürgen Moltmann (Hrsg), Die Anfänge der dialektischen Theologie I, München <sup>2</sup>1966, 152-165: Grundfragen der christlichen Sozialethik – Auseinandersetzung mit Paul Althaus. Heute auch GA III 4,(39)41-57; durch Schrägstrich getrennt werden beide Fundorte der Zitate nachgewiesen.

wie man dazu gelangen könnte. Die Zwei-Reiche-Lehre verrät also nach Barth Rechtfertigung und Reich Gottes. „Sie eignet sich daher zu allerletzt zur Aufrichtung einer neuen ‚christlichen‘ Rechthaberei konservativer Prägung.“<sup>20</sup> Barth kommt ein paar Seiten weiter noch einmal auf die Zwei-Reiche-Lehre zurück. Althaus verkennt das Gericht, unter dem das innere wie das äußere Leben steht. „Tatsächlich“ sucht er „ihm durch den mit Hilfe Luthers vollzogenen Rückzug auf die Innerlichkeit“ „zu entgehen“. Die „Wendung von der äußeren zur inneren Politik“ hat „den Sinn . . . , dem Menschen zunächst religiös eine feste Burg zu schaffen, wo er sich gerechtfertigt-geschützt weiß, um damit auch sein übriges weltliches Tun zu bestätigen“. Barth bekennt, in seinem „tiefen Mißtrauen gegen den dunklen Zusammenhang zwischen lutherischer Innerlichkeit und lutherischer Weltlichkeit fürs erste bestärkt“ zu sein.<sup>21</sup> Der Vorwurf, das Christliche zu verraten, kehrt wieder: „Wer den Willen Gottes in so gefährliche Nähe des bißchen Herzens- und Gewissenserlebnisses der sogenannten Christen, des bißchen ‚Gesamtleben der Gemeinde‘ rücken kann, dem rückt er notwendig auch in die geradezu fatale Nähe von Geschichte, Natur und Schicksal: Die psychologische Immanenz Gottes zieht die kosmische mit Notwendigkeit nach sich.“ Althaus weiß nicht, daß die Begriffe „Gemeinde“ und „Schöpfung“ kritischen Charakter haben.<sup>22</sup>

Würde die Zwei-Reiche-Lehre als Theorie der Ableitung oder Unterordnung aufgefaßt (wie es später einmal geschehen sollte), so unterwürfe sie alles der Herrschaft des Willens Gottes. Nun aber tut sie durch ihre Differenzierung dem Einen Reich Gottes beschränkend Abbruch. Darum verwirft sie Barth. Noch schlimmere natürliche Theologie ist, die förmliche Anerkennung eines unabhängig von der Offenbarung Gegebenen. Sie liegt in dem Ausdruck „Eigengesetzlichkeit“ (der Kultur, des Staats, des Wirtschaftslebens;<sup>23</sup> (Der Christ in der Gesellschaft, 1919)), auf die Barth so häufig zu sprechen kommt. Die „Lehre von den Schöpfungsordnungen oder gottgewollten Abhängigkeiten“ erscheint ihm in dem vorerwähnten Aufsatz als „das übelste aller Theologumene“<sup>24</sup>. – Nach einer späteren Äußerung Barths<sup>25</sup> hat das Luthertum „mit seiner Absonderung der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium“ dem deutschen Heidentum „so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen“. Im Sommer 1936 hatte die „Kirchlich-theologische Sozietät in Württemberg“ zwei Tage lang im Beisein Karl Barths dessen Schrift „Evangelium und Gesetz“ diskutiert. Ein nicht geringer Teil der Debatte galt mit Für und Wider der Zwei-Reiche-Lehre. „Muß an der Konzeption von den beiden Reichen festgehalten werden, wie das sowohl Luther als Calvin noch getan haben? Stammt diese Konzeption aus der Bibel oder nicht vielmehr daher, daß die Reformatoren noch an den konstantinischen Traum glaubten?“<sup>26</sup>

Die drei Stichworte Zwei-Reiche-Lehre, Eigengesetzlichkeit und Schöpfungsordnungen bezeichnen einen einheitlichen Gedankenkreis, der verfemt ist. Der Satz, daß das Christentum prinzipiell revolutionär sei, den Barth ohne Zweifel unter dem Einfluß des religiösen Sozialismus aus Troeltsch entwickelt, ist bei Barth nicht ein theologischer Satz unter anderen geblieben. Er hat seine Theologie so tief durchdrungen, daß er sie charakterisiert.<sup>27</sup>

3. Hätten wir hiermit darzutun versucht, was als Verwerfung wie als Forderung sich für Barth mit dem Stichwort Zwei-Reiche-Lehre verband, so fehlt nur noch ein Element. Es ist längst angeklungen, aber als selbständiges noch nicht namhaft gemacht. Zu dem von Barth geschaffenen Syndrom gehört auch die Stellung zur Vergangenheit, das Urteil über die

<sup>20</sup> 156D/46Df

<sup>21</sup> 163C/55AB

<sup>22</sup> 163D.164A/55C.D

<sup>23</sup> 7B/III 3,561AB

<sup>24</sup> Grundfragen 154D/III 4,44B

<sup>25</sup> Karl Barth, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, 122; s auch 191f.

<sup>26</sup> EvTheol 1936,364

<sup>27</sup> S dazu Wilfried Groll, Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch, München 1976,64ff; Andreas Lindt, Leonhard Ragaz, Zollikon 1957, 130ff.148ff.163ff uö.

Geschichte.<sup>28</sup> Nicht zuletzt die hier vorliegende Verbindung von Lehren mit politischen und kirchlichen Verhältnissen der Gegenwart und Vergangenheit macht die Zwei-Reiche-Lehre zu einem deutschen Problem. – Um bei der eben berührten Theologie zu bleiben, ziehen wir noch einmal „Rechtfertigung und Recht“ heran. Barth beginnt mit der Frage, ob nicht Erneuerung und Heiligung zwischen Rechtfertigung und Recht eine Verbindung schüfen. Gibt es nicht neben dem Gottesdienst der Gemeinde im üblichen Sinne „auch so etwas wie einen politischen Gottesdienst“ im Dienste des menschlichen Rechts und auf Grund der Rechtfertigung?<sup>29</sup> „Man bemerke: Das Interesse dieser Frage fängt dort an, wo das Interesse der reformatorischen Bekenntnisschriften und überhaupt der reformatorischen Theologie aufhörte oder doch erlahmte.“ Die Reformatoren haben Amt und Autorität der Obrigkeit, den Auftrag des Staates neben dem der Kirche gezeigt, haben die Bürgerpflicht wie das verborgene Leben des Christen in Gott „sehr kräftig eingeschärft“. „Es ist aber mit Händen zu greifen, daß sie uns hier – Luther in seiner Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ von 1523 und Calvin in dem magistralen Schlußkapitel seiner *Institutio* nicht ausgeschlossen – etwas schuldig geblieben sind. Wir sollten doch offenbar nicht nur wissen, daß und inwiefern beides einander nicht widerspricht, sondern zuerst und vor allem: daß und inwiefern denn beides zusammengehört.“<sup>30</sup>

Statt die politische Gewalt dauerhaft auf die Gewalt Christi zu gründen, haben die Väter, eine „Lücke“ lassend, das menschliche Recht der göttlichen Rechtfertigung bloß „angeklebt“. Die „Lücke“ verführte zu „Scheidungen“. Die „pietistische Unfruchtbarkeit“ suchte und fand „vor lauter Reich Gottes, Sündenvergebung und Heiligung“ keinen Zugang mehr „zu der ganzen Welt des menschlichen Fragens nach Recht und Unrecht“. Man gab vor, alles von Gott zu erwarten, und bestritt es faktisch. Die aufklärerische Unfruchtbarkeit auf der anderen Seite, ebenso „seit der Reformation in vielen Spielarten Wirklichkeit geworden“, baute eine säkulare Botschaft und Kirche des Menschenrechts, darin Gott nicht mehr der Vater Jesu Christi war.<sup>31</sup> Für Rechtfertigung und Recht, Reich Christi und andere Reiche, Kirche und Staat haben wir also neu zu bauen. – In „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ deduziert Barth dann die Prinzipien des modernen demokratischen Staats – fast selbst ein historisches Urteil. Im Verlaufe der Deduktionen wird von der dem Recht folgenden Gewalt die andere unterschieden, die dem Recht vorangeht, das Recht meistert, beugt, bricht, die „Macht an sich“, „die als solche schlechthin böse ist“. Ihr folgten nach Barth Bismarck und Hitler. „Das letzte Ende dieses allzu konsequent unternommenen Versuchs konnte kein anderes sein als das, das dann gekommen ist.“<sup>32</sup>

Barth hat immer rigoros gesprochen und konnte sein Urteil bis zu seinem Tode frei äußern. Viele seiner lutherischen Gegner verstummten bei Lebzeiten und sind schweigend oder überhört – Lutheraner geblieben. Die Bußerklärungen, welche Ernst Wolf, Karl Gerhard Steck und andere dem Luthertum aufsetzten, haben keine Unterschrift gefunden. Christoph Gestrinch formuliert die Differenz pastoral-unverfänglich: „Neigten etwa Althaus und Gogarten den ‚kleinen‘, gegliederten gesellschaftlichen Ordnungen und Bindungsverhältnissen zu, so zeigte sich bei Barth früh ein Zug zum Globalen, Entschränkten, Weltbürgerlichen – mit allen anthropologischen Konsequenzen.“<sup>33</sup> Auch in dieser Formulierung liegt die Frage nach Recht und Unrecht beschlossen.

<sup>28</sup> Vgl. Walter Elliger, *Luthers politisches Denken und Handeln*, Berlin-Ost 1952, 12ff.

<sup>29</sup> *Rechtfertigung u. Recht*, 1948, 3

<sup>30</sup> Ebd. 4

<sup>31</sup> Ebd. 6f

<sup>32</sup> § 24

<sup>33</sup> Gestrinch 1977, 70

## II. Der jüngste Streit

1. Die Zwei-Reiche-Lehre ist ein theologischer und politischer Zankapfel; wer ihn anfaßt, wird fast unweigerlich in Streit verwickelt. Um den Streit zu schlichten, schlug Martin Honecker Anfang 1977 vor, die Zwei-Reiche-Lehre als eine „multiform interpretierbare Hintergrundsideologie einer Konfessionsfamilie“ zu verstehen, die „je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext ganz verschiedene Zwecke“ erfüllt.<sup>34</sup> Seine Formel verhinderte nicht eine Auseinandersetzung, die sich länger angebahnt hatte. – Der letzte größere Streit um die Zwei-Reiche-Lehre war mit einer Konsultation verknüpft, welche die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland im Jahre 1977 abhielt. Es war bezeichnender Weise ein deutsch-deutscher und doch wohl ein innerlutherischer Streit. Im September 1977 stellte sich in Pullach die Gruppe Duchrow-Huber-Tödt der Kritik aus den Reihen der Vereinigten Kirche. Die Kritik, die hauptsächlich ihr Theologischer Ausschuß formulierte, galt der Arbeit des Lutherischen Weltbunds und seiner Studienkommission, vielmehr der Studienabteilung und Ulrich Duchrow als ihrem ersten Direktor.

Die Vollversammlung von 1963 hatte der Theologischen Kommission ethische Fragen zur Bearbeitung aufgegeben. Was sie erreichte, kritisierte die Theologische Kommission selbst als zu abstrakt und prinzipiell und vermißte die Verbindung zu anderen Wissenschaften. So widersprach die Neugliederung der Abteilungen und Ausschüsse, welche 1970 die Vollversammlung von Evian vornahm, keineswegs dem von der Theologischen Kommission abgegebenen Votum. Die bisherige Theologische Abteilung und ihre Kommission gingen in der neugegründeten Studienabteilung auf. Denn das Luthertum wollte sich den brennenden Fragen der Zeit angemessen stellen und insbesondere seine soziale Verantwortung angesichts des raschen Wandels aller Verhältnisse wahrnehmen. Dazu sollte die Studienkommission hinfert interdisziplinär (besonders unter Einbeziehung der Sozialwissenschaften) arbeiten, multidimensional-kontextbezogen, praxisnah und in alledem traditionskritisch.<sup>35</sup> – Schon die bisherige Theologische Kommission hatte sich kritisch mit der Zwei-Reiche-Lehre befaßt und sie dann faktisch aufgegeben.<sup>36</sup> Studienabteilung und Studienkommission sahen sich zu weiterer Beschäftigung mit der Zwei-Reiche-Lehre genötigt. Nicht zuletzt im Blick auf Südafrika fanden sie sich vor folgenden zwei Fragen: „1. Darf die Zwei-Reiche-Lehre weiterhin so gebraucht werden, daß mit ihrer (ideologischen) Hilfe ungerechte Herrschaftssysteme gestützt werden und dadurch die Einheit der Kirche und die Glaubwürdigkeit des Evangeliums aufs Spiel gesetzt werden? 2. Können die lutherischen Kirchen ökumenisch gesprächsfähig und glaubwürdig bleiben, wenn in diesen Fragen keine Klärung und Einigung erzielt wird?“<sup>37</sup>

Alles, was an Christen oder Kirchen die Apartheid nicht ablehnte, wurde wenn nicht der aktiven, so doch der passiven; wenn nicht der expliziten, so doch der impliziten Unterstützung der Apartheid geziehen; es bezeugte damit, wenn nicht explizit, so doch implizit, ein falsches Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre: Wer die politischen Konsequenzen der Verkündigung verweigert, verweigert die soziopolitische Verantwortung der Kirche und zerreißt dualistisch den Zusammenhang zwischen geistlichem und weltlichem Regiment Gottes, um Formulierungen anzuführen, die Duchrow auf jener Konsultation 1977 wohl nicht nur als Berichterstatter gebrauchte.<sup>38</sup> – Dabei kam und kommt es sowohl Duchrow wie Tödt und Huber im Sinne der

<sup>34</sup> Luth Monatshefte 1977,70

<sup>35</sup> Niels Hasselmann (Hrsg), Gottes Wirken in der Welt II, (wie Bd I) Hamburg 1980,7; beide Bände werden nachfolgend nur mit Autor des Beitrags, Band und Seite zitiert. – Zum Ganzen s Lutherischer Weltbund (LWB), Berichte über die Arbeit seiner Abteilungen und angeschlossenen Institutionen 1970-1977, S 75ff (Bericht der Studienkommission und -abteilung); Ivar Asheim (Hrsg) Humanität und Herrschaft Christi, Göttingen 1969, 9ff; Glaube und Gesellschaft – Beiträge zur Sozialethik heute, hrsg v der Theol Abteilung u dem Sekretariat für soziale Verantwortung in der Abteilung Weltdienst des LWB, Stuttgart-Berlin 1966, bes S 3 (Vorwort v Andre Appel).

<sup>36</sup> Tödt; II 59

<sup>37</sup> Duchrow; I 16

<sup>38</sup> I 14

außerdeutschen Ökumene auf die „politische Verantwortung der Kirche als Kirche“ an; die Entscheidung über politische Konsequenzen und die Verantwortung dafür darf nicht dem einzelnen Christen überlassen bleiben.<sup>39</sup> Es ist Sache der Kirche, die Zustimmung ihrer Glieder zu den beabsichtigten Stellungnahmen zu erlangen, gleichsam den *magnus consensus* herzustellen.<sup>40</sup> „Wie einst beim deutschen Nationalsozialismus“, so gilt auch für die gegenwärtige Welt und die schwierigen Situationen, in die sie uns bringt, „daß die wirtschaftliche, soziale und politische ‚Sphäre‘ keine sekundäre Frage der Ethik darstellt, sondern das Gebiet, in dem Glaubensentscheidungen getroffen werden müssen.“<sup>41</sup> – In dieselbe Richtung schien der Brief der Evangelischen Mekane-Yesus-Kirche von 1972 zu weisen:<sup>42</sup> Auch der ganzheitliche Mensch verlangt das ganzheitliche Zeugnis und also eine neue theologische Methode. Durfte mehr aus dem eigenen Erfahren und Wollen heraus gesprochen werden, so ergab sich als erwünschter Nebeneffekt von selbst, daß die Dominanz westlicher, besonders europäischer Theologie gebrochen und den Kirchen anderer Kontinente das Mitsprechen im Lutherischen Weltbund erleichtert war.<sup>43</sup> Ganzheit und (ganzheitlich bestimmte) Identität waren denn auch leitende Gesichtspunkte für die Ekklesiologie-Studie des Lutherischen Weltbunds.

Auch der Theologische Ausschuß der Vereinigten Kirche war bei Gelegenheit mit ethischen Problemen befaßt. So behandelte er in den letzten Jahren das Problem der Homosexualität, das gegenwärtige Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, die Frage des *iure bellare* (CA XVI). Aber er monierte seinerseits die Zwei-Reiche-Lehre als explizites und implizites Problem der Studienarbeit des Lutherischen Weltbunds. Duchrow hat nicht unrecht, wenn er zu Thesen über die beiden Regierweisen Gottes, die der Theologische Ausschuß 1979 verabschiedet, bemerkt<sup>44</sup>, daß sie alle konkreten theologischen Konfliktthemen verdrängten, die die internationale Studienarbeit in Atem gehalten hätten. Jene Themen zu behandeln, entsprach nicht den Ansichten und Absichten des Theologischen Ausschusses, und seine Thesen sind eben ein Beispiel der sogenannten „klassischen Theologie“, und sie urgieren selbst die klassische Unterscheidung jener beiden Weisen bei aller Verbindung. Dem entspricht, daß der Theologische Ausschuß in seiner eigenen Ekklesiologie-Studie<sup>45</sup> die Volkskirche als Institution der Freiheit zu zeichnen versucht hatte: Die rechtfertigende Gnade, die über Welt und Gesellschaft hinausweist, schafft inmitten dieser Welt und Gesellschaft mit all ihren bedrängenden Problemen einen Freiraum, wie er der Gnade gemäß ist. – Wird hier der Freiraum als Entlastung für den sorgenden einzelnen wie für die Gesellschaft angesehen, so fordert Huber auf, aus dem Evangelium politische und andere Konsequenzen zu ziehen, sich als Verband (Interessenverband) unter Verbänden zu begreifen, damit nicht (in weiterem Verfolg des falschen Zwei-Reiche-Konzepts des 19. Jahrhunderts) die Religion endgültig zur Privatsache verkomme.<sup>46</sup> Dies hindert nicht, daß in einiger Entfernung von den Grundsätzen sich Konvergenzen abzeichnen. Die Volkskirchenstudie erinnert nicht nur an die Kirche als Ort der Versöhnung; sie traut ihr auch zu, angesichts von Interessengegensätzen das brüderliche Gespräch zu vermitteln. Andererseits charakterisiert Huber die Denkschriften ihrer gesamtgesellschaftlichen Diakonie wegen durchaus als Meinungsäußerungen besonderer Art.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Duchrow; II 153 – S ferner Duchrow; I 15f (zur Finanzierung des Sonderfonds im Antirassismusprogramm); Tödt; II 55ff; Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, bes 564ff.611ff.

<sup>40</sup> Vgl Huber, *Kirche u Öffentlichkeit* 599f; Duchrow in: Ulrich Duchrow (Hrsg), *Zwei Reiche und Regimente*, Gütersloh 1977 (künftig zit Fallstudien), 302; U Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970 (21983; künftig zit CW) 594.

<sup>41</sup> LWB, *Berichte . . . 1970-1977*, 174; § 541

<sup>42</sup> I 15

<sup>43</sup> *Berichte 1970/77,79*.194f; vgl Knuth; II 9.11f

<sup>44</sup> II 153

<sup>45</sup> *Volkskirche – Kirche der Zukunft?*, Hamburg 1977

<sup>46</sup> Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, 1973.1991, zB 577

<sup>47</sup> *Volkskirche* 28f. Huber 1973.1991, 606f

2. Tödt, Duchrow, Huber betrachteten sich als Lutheraner und waren weit davon entfernt, die Zwei-Reiche-Lehre zu verwerfen. Duchrows Buch „Christenheit und Weltverantwortung“ ist der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gewidmet und sucht die systematische Struktur der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zu erhellen; Duchrows Editionen zu ihrer Wirkungsgeschichte wollen die Entstellung der genuinen lutherischen Lehre brandmarken. Welches jedoch war und ist die genuine lutherische Zwei-Reiche-Lehre? Daß die Frage so lautete, machte den Streit so hart. Beide Teile kamen noch darin überein, daß die Zwei-Reiche-Lehre theozentrisch aufzufassen und auszudrücken sei.<sup>48</sup> Dann begann, was sie trennte, und, wie es scheint, damals so nicht bewußt geworden ist. (Sonst hätte man Duchrow auf das Gesetz hingewiesen.)

Der Theologische Ausschuß urgierte, wie bemerkt, die Unterschiedenheit. Die Einleitung zu den Thesen des Theologischen Ausschusses läßt erkennen, daß man sie auf Grund ihrer hohen Abstraktion für die Summe aller lutherischen Theologie hielt, eine allgemeine Deuteformel. Wie könnte der Mensch anders, als die Verschiedenheit der göttlichen Handlungsweisen auch in seinem eigenen Tun und Urteilen sorgsam zu beachten?

Tödt, Duchrow, Huber hingegen fassen die Zwei-Reiche-Lehre positiv als Theorie der Vermittlung und Handlungsanweisung auf oder suchen jedenfalls sie derart zu verwenden. Tödt hält, was Luther sagt, in diesem Sinne „für eine auf ihre Zeit bezogene Anleitung der Christen“. Er läßt die Lehre vom weltlichen Regiment durch die Lehre von den drei Ständen konkretisiert sein und schließt daraus: „Es geht also . . . um eine theozentrische Sozialethik“.<sup>49</sup> Schon 1970 plädierte Tödt auf der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds für „die Mitverantwortung der Christen in der konkreten Krise der Gegenwart“ als den „produktiven Sinn der Zwei-Reiche-Lehre“.<sup>50</sup> Dieselbe Auffassung vertritt Duchrow. Er beschreibt den Gebrauch, den er von dieser Lehre gerne gemacht sähe, als „differenziert-integrierte Teilnahme am doppelten Kampf Gottes um die Anpassung der Mächte an die verallgemeinerungsfähigen (langfristigen) Lebens- und Freiheitsinteressen des Menschen in allen seinen Beziehungen“.<sup>51</sup> Er verfaßte sein umfangliches Buch, weil er an „einer adäquaten christlichen Stellung zu den spezifisch neuzeitlichen und modernen Weltproblemen“ interessiert war.<sup>52</sup> Dies sollte „Weltverantwortung“ im Titel zum Ausdruck bringen.

Verbinden Tödt und Duchrow gemeinsame Ansichten und Absichten, so war das große Werk Duchrows dennoch einer besonderen Aufgabe gewidmet: Es sollte und wollte die ausführliche historische Begründung der zuletzt gekennzeichneten „moderneren“ und besseren Position in Sachen Zwei-Reiche-Lehre geben. Nach der (zum Druck neugefaßten Einleitung) ist das umfangliche Buch Fragment eines gigantisch zu nennenden Entwurfs – im Interesse, Klarheit zu gewinnen über die Verpflichtung zu christlicher Weltverantwortung. Es sollte Knotenpunkte eines Traditionszusammenhangs paradigmatisch darstellen. „Als Leitfaden für die Erhellung der geschichtlichen Bedingungen der gegenwärtigen Situation legte sich die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre deshalb nahe, weil es ihr erklärtes Ziel ist, Gottes- und Weltrelation des Menschen sowie Gottes endzeitliches Rettungshandeln und seine Stellung zur zeitlichen Welt als Schöpfung in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander zu erfassen.“<sup>53</sup> Die Arbeit geriet unvermeidlich zu einer Abfolge mehr oder weniger gelungener Spezialuntersuchungen, so sehr man Fleiß und Mut loben muß und die Absicht loben möchte.

Was die Darstellung der reformatorischen Moderne anlangt (das letzte große Kapitel ist Luther gewidmet), so fügt sich die starke Berücksichtigung der augustinischen Tradition und des Kampfes gegen das Böse gut zu der kritischen Funktion, welche der Kirche anstelle früherer

<sup>48</sup> Gerh Müller; II 157ff – Tödt; II 65.69.112; Duchrow wehrt sich darum II 138f zurecht.

<sup>49</sup> II 91f.112

<sup>50</sup> U Duchrow ua (Hrsg), Die Ambivalenz der Zwei-Reiche-Lehre, Gütersloh 1976, 96

<sup>51</sup> Fallstudien 289. Vgl dens, Fallstudien 303: „Luthers Reiche- und Regimentenlehre meint, in kürzester Zusammenfassung, die doppelte Kampfstrategie Gottes in der Geschichte gegen die Mächte des Bösen und die empfangend-tätige Kooperation der Menschen und ihrer Institutionen zur Heilung der Welt in Gerechtigkeit.“

<sup>52</sup> Christenheit und Weltverantwortung, 1970,4

<sup>53</sup> Ebd 6

Staatshörigkeit nun zugewiesen wird. Das Widereinander der zwei civitates gleicht auch die relationale, auf den Menschen zentrierte und das Gesetz aussparende Betrachtungsweise aus, zu der Duchrow unter Ebelings Einfluß neigt. Die Behandlung der beiden civitates läßt die eschatologische Perspektive unverkürzt zur Geltung kommen,<sup>54</sup> bei den Regimenten hingegen tritt das geistliche auffallend zurück<sup>55</sup>. Dies ist Absicht: „Da das eigentliche Interesse dieser Arbeit auf der Verbindung der zwei Herrschaftsverbände mit der Problematik des (politischen) Weltverhaltens liegt, . . .“<sup>56</sup> – Duchrow sieht ferner die mittelalterliche Gewalten- und Ständelehre bei Luther in den Zusammenhang der eschatologischen Spannung zwischen Herrschaftsverband Gottes und Herrschaftsverband des Bösen aufgenommen, vielmehr verändert diesem eingefügt.<sup>57</sup> Vor allem hat Luther nach Duchrows Rekonstruktion das weltliche Regiment als Reich der Vernunft dem Schema der drei gesellschaftlichen Institutionsbereiche eingeordnet.<sup>58</sup> Zur Krönung seiner Systematik zieht Duchrow schließlich „De servo arbitrio“ heran, um vom cooperator-dei-Gedanken aus das Zusammenfließen göttlichen und menschlichen Wirkens in den Institutionen zu erläutern.

Das Nachdenken über die Werke ist für das Luthertum herkömmlicherweise außer mit dem Beruf und mit den Ständen mit dem Gesetz verknüpft. Duchrow wird über den eschatologischen Kampf und das Gericht darauf geführt. Er gelangt auf diesem Wege sogar zu der alten lutherischen Einsicht, daß die erneuerte Kraft des Gerechtfertigten in diesem Äon der alten Schöpfung zugute kommt.<sup>59</sup> Er weiß also mit Luther von mehr als nur Person und Gesinnung zu reden. Er beschreibt die „institutionelle Vermittlung der menschlichen Weltverantwortung“<sup>60</sup> nach Luther und die Aufgabe des Predigtamts, in den Gebrauch der Institutionen immer von neuem gewißmachend einzuweisen.<sup>61</sup> „Von hier aus gesehen kann sich die heute noch verbreitete Meinung, nach evangelischer Lehre sei der Einzelne Ort der ethischen Gewissensentscheidung, die Kirche als ganze und das Predigtamt insbesondere könne und dürfe ihm da nicht helfen, nicht auf Luther berufen.“<sup>62</sup> Ist die Art der Darstellung höchst eigen, so sind die Ergebnisse kaum neu; allerdings wurden sie bisher nicht zur systematischen Struktur der Zwei-Reiche-Lehre gerechnet. Offene Frage bleibt überdies, inwieweit alle Formen der für die Gegenwart nötig erachteten Weltverantwortung mit den historischen Befunden übereinkommen, unter welchen Titel immer man die letzteren befasse.

Man stritt in Pullach um die rechte Fassung und Gestalt der Zwei-Reiche-Lehre, insofern sie die Aufgabe der Kirchen und also auch des Lutherischen Weltbunds zum Ausdruck brachte. In einem Bericht über jene Konsultation lesen wir: „Die Kritiker des Studienprogramms waren auch nicht davon zu überzeugen, daß die Verlagerung vom *systematisch-theologischen* auf das *sozialethische Engagement* sich wirklich nur einem tieferen Hören auf die ökumenischen Brüder verdankt. Zu deutlich kam es zu dieser ökumenischen Theologie just in dem Augenblick, als auch in Deutschland selbst während der achtundsechziger bis siebziger Jahre sich diese Akzentverlagerung einstellte.“<sup>63</sup> Die Zwei-Reiche-Lehre, aufgefaßt als Theorie der Vermittlung,

<sup>54</sup> Ebd 463ff

<sup>55</sup> Ebd 481-486 gegen 486-552; zum Verhältnis beider 552-573.

<sup>56</sup> Ebd 464 Anm 91; s ferner 481 Anm 161.

<sup>57</sup> Ebd 479ff

<sup>58</sup> Ebd 495ff

<sup>59</sup> Ebd 12.130ff.576

<sup>60</sup> Ebd 523ff, bes 530ff

<sup>61</sup> Ebd 566

<sup>62</sup> Ebd 563

<sup>63</sup> Nun wieder zurück zur Pullacher Tagung 1977 und Hasselmann (Hrsg), Gottes Wirken: So Knuth; II 12. Dies ist ein berechtigter westdeutscher Aspekt. Darüber darf man nicht vergessen: Das skandinavische Luthertum hatte lange vorher der ökumenischen Bewegung einen sozialetischen Impuls vermittelt, wofür der Name Einar Billing steht. Der Lutherische Weltbund wurde in einer Zeit dringender praktischer, diakonischer Aufgaben gegründet. Das Thema der zweiten Vollversammlung lautete nicht zufällig: „Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche“ Man war sich der Verpflichtung der Welt gegenüber bewußt und verstand „Verpflichtung“ in einem weiten, jede Hinsicht umfassenden Sinne. Die Vollversammlung 1952 war von der Vorstellung des „stewardship“ bewegt.

bedeutet nach Lage der Dinge fast unweigerlich Sozialethik. Als Sozialethik versteht sie Tödt. Bei Duchrow fällt ein über ethische Probleme hinausgehendes Interesse auf. Dies entspricht völlig den Aufgaben der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft, wie es ebenso durch die zu Duchrows Zeit an die Studienabteilung herangetragenen Probleme erfordert war. Freilich scheint Duchrow selbst von Unterschieden kein Bewußtsein zu haben. Ob und wie weit die Zwei-Reiche-Lehre über die Ethik hinaus noch fruchtbar zur Verständigung über christliche Weltverantwortung bemüht würde, kann darum Frage bleiben.

3. Schließlich gingen in Pullach auch die Urteile über Vergangenheit und Geschichte auseinander. Wenn Tödt nicht ohne Emphase von der authentischen Zwei-Reiche-Lehre spricht, der wirklichen Lehre Luthers, welche neuere Forschung nun ans Licht gebracht habe,<sup>64</sup> so ist zuerst und zuletzt Duchrows Habilitationsschrift damit gemeint.<sup>65</sup> Der authentischen Gestalt setzt Tödt die deformierte neulutherische entgegen, „die zusätzlich ein besonderes Profil durch die Entgegensetzung gegen die Rede von der Königsherrschaft Christi fand“.<sup>66</sup> Sie wird als dualistisch, dichotomisch charakterisiert, gab Politik und Wirtschaft den Eigengesetzlichkeiten preis; erweckte den Verdacht, daß sie „Individualisierung, Privatisierung und Innerlichkeitsbeschränkung des christlichen Glaubens begünstige“; durch sie „wurde die Zwei-Reiche-Lehre in der Ökumene nahezu zu einem Symbol für das Ausweichen der Kirchen vor ihrer weltlichen Verantwortung und für ihre Staatshörigkeit“.<sup>67</sup> Was tun? Das heutige Weltluthertum lege als Alternative eine kritische Revision nahe: „Angesichts der aktuellen Virulenz der deformierten und auch im Weltluthertum vielfach kritisierten neulutherisch-deutschen Fassung“ meinte die Studienarbeit des Lutherischen Weltbunds, die Zwei-Reiche-Lehre nicht auf sich beruhen lassen zu können. So geht es in einer neuen Phase jetzt „um die Vergegenwärtigung von Luthers authentischer Reichs- und Regimentenlehre in kritischer Absicht“.<sup>68</sup>

Vertreten Tödt, Duchrow, Huber eine Zwei-Reiche-Lehre, mit der man vielleicht von Barth unverurteilt bliebe, so geben sie leicht ein ausgedehntes Neuluthertum als finsternes Mittelalter preis. Anlaß und eigenlicher Gegenstand der Pullacher Konsultation vom September 1977 waren drei Dokumentationen zur Geschichte der Zwei-Reiche-Lehre, welche Duchrow mit anderen zusammen als Frucht der Studienarbeit des Lutherischen Weltbunds herausgegeben hatte. Auch hier zögerte die Vereinigte Kirche zu glauben. „Die Kritik an den Textstudien und auch an den Hintergrund- und Fallstudien richtete sich zunächst gegen eine fehlerhafte Edition der Texte selber, aber auch gegen die wissenschaftsgeschichtlichen Positionen der Texte der Einleitungen. Die Einordnung lutherischer oder auch liberaler Theologen des 19. Jahrhunderts in die seit Karl Barth bekannte Verfallsgeschichte von Theologie überhaupt, wurde scharf moniert, zumal die Zwei-Reiche-Lehre selbst im 19. Jahrhundert als solche gar nicht begrifflich expliziert wurde. Belegt werden mußte also eine ‚Vorgeschichte‘, für deren Erhellung sich Begriffe wie ‚Dualismus‘, ‚Staatshörigkeit‘, ‚Untertanengeist‘, ‚Eigengesetzlichkeit des Staates‘ usw. als unzutreffend erwiesen.“<sup>69</sup> Die Schwächen in der historischen Durchführung der Ansicht waren offenkundig. Man einigte sich auf Desiderate der Forschung. Die Barthschen Verdikte gelten fort, bis ein Gegenentwurf vorliegt, in dem das deutsche Luthertum sich aus eigener Kraft mit seiner Geschichte auseinandersetzt.

<sup>64</sup> II 53.57.60

<sup>65</sup> Vgl II 68.

<sup>66</sup> II 53; vgl 57.

<sup>67</sup> Alles Tödt II 53-57.

<sup>68</sup> Tödt II 60

<sup>69</sup> Knuth II 10

### III. Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Jesu Christi: Ernst Wolf

1. Eines Tages war die Zwei-Reiche-Lehre ein Thema, und bis heute weiß keiner recht zu sagen, wie es dazu gekommen ist. Ebenso unversehens veränderte sich dieses Thema eines Tages zu „Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Jesu Christi“. Sind beide Begriffe für sich auf viele Bedeutungen festzulegen, so erst recht das Verhältnis beider. Da die Zwei-Reiche-Lehre den Lutheranern vorgeworfen und dann auch von diesen als Thema aufgenommen, untersucht und verteidigt wurde, gilt die Zwei-Reiche-Lehre für eine charakteristisch lutherische Lehre. Die Königsherrschaft Christi rückte dadurch in den Verdacht, auch unter Absehung von Karl Barth eine reformierte Eigenart zu bezeichnen. Die Leuenberger Konkordie (§ 39) hat die Ansicht festgehalten, als bezeichneten beide Lehren einen spezifischen Zugang zu dem Problem Kirche und Gesellschaft, und es haben genügend vergebliche Ausgleichsversuche stattgefunden. – Man mag das Begriffspaar als Gegensatz bei Karl Barth angelegt finden.<sup>70</sup> Aber Ernst Wolf gelang es, die Königsherrschaft Christi zum Thema zu erheben, und nicht ganz ohne ihn traten bei derselben Gelegenheit Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi als Antithese ins allgemeine Bewußtsein, will sagen: ins Bewußtsein der protestantischen deutschen Theologie und Kirche. Lehrreich ist auch die Vorgeschichte, die diese Geschichte bei Ernst Wolf hat. Denn Ernst Wolf hat auch an der Erforschung und Darstellung Luthers teil.

Ernst Wolf machte sich zuerst als Reformationshistoriker einen Namen. Als solcher referierte er 1932 auf einer internationalen ökumenischen Tagung „Zur Sozialethik des Luthertums“. Der Titel deutet an, daß das Luthertum bisher über Ansätze nicht hinausgekommen sei. Bei Troeltsch ist trotz aller nötigen Kritik das „positive Moment“ nicht zu verkennen: „Es besteht in der betonten Herausarbeitung der lutherischen Zweisphärentheorie, sofern sie nämlich auch trotz grober Mißverständnisse immer noch Hinweis bleibt auf den Gedanken der gänzlichen Verschiedenheit von Reich Christi und jeglicher Ordnung der Welt.“ – „Die Einheitlichkeit des Christenlebens in beiden Reichen . . . wird gesetzt lediglich durch Gott als den Herrn der Schöpfung wie der Erlösung und der Vollendung, den einen und selben Herrn in beiden Regimenten.“<sup>71</sup> – Wie der Verfasser erkennt, ist „das lutherische Verständnis des Berufs als Berufung durch das Wort aus der Schöpfung zur Erlösung und hin zum Reich Gottes die eigentliche Ansatzstelle einer lutherischen Sozialethik.“ Denn „der ‚Offenbarungscharakter‘ der Schöpfung“ steht „unter der kritischen Norm des Reiches Christi“.<sup>72</sup> Es bedürfte nicht einiger Barth-Zitate, um zu bemerken, daß der Verfasser, um die historische Treue und Genauigkeit moderner Reformationsgeschichte bemüht, dennoch zugleich die entscheidenden Vorwürfe und Einwände Karl Barths zu berücksichtigen versucht.

Ein Vortrag über „Natürliches Gesetz‘ und ‚Gesetz Christi‘ bei Luther“ erschien im Jahrgang 1935 der „Evangelischen Theologie“, nachdem Ernst Wolf ihn in den Jahren 1934 und 1935 mehrfach gehalten hatte. Er kämpfte mit Luther gegen Stapel und Gogarten, also gegen die „natürliche Theologie“ der sogenannten Schöpfungsordnungen. Aus der Barthschen Frontstellung heraus ist der Vortrag wohl mindestens Gogarten nicht ganz gerecht geworden. Der historische Luther, den Wolf ins Feld führt, zeigt wieder leichte barthianisierende Deformierungen. Wolf zitiert beifällig Laus Ergebnis, daß die *lex naturae* ein „Soll immer innerhalb einer seienden Ordnung“ sei.<sup>73</sup> Dennoch verkürzt er dann die Bedeutung von *lex naturae*, indem er die in der seienden Ordnung verdunkelt gegebene *lex naturae* mit Schweigen übergeht und sich nur über die Erhellung der *lex naturae* durch die Offenbarung ausläßt. – Zugleich bringt dieser Vortrag gegenüber dem früheren von 1932 Klärungen in, wie es scheint, echt lutherischem Sinn, was einen Hauptpunkt, das Verhältnis der beiden Reiche und ihrer Gesetze angeht. „Weil das ‚natürliche Gesetz‘ mit Einschluß des Liebesgebotes und der

<sup>70</sup> Zum christologischen Hintergrund bei Barth s GHillerdal aaO 256ff

<sup>71</sup> EWolf, *Peregrinatio I*<sup>2</sup> (1962) 218

<sup>72</sup> Ebd 228

<sup>73</sup> Wolf ebd 196 zitiert zustimmend Franz Lau, *Äußerlich Ordnung*, 95 Anm 1.

Goldenen Regel geordnet ist für das Dasein der vernünftigen Kreatur in dieser Welt, darum kann nicht ein besonderes ‚christliches Liebesgebot‘, eine besondere ‚christliche Sittlichkeit‘ schließlich an die Stelle der *lex naturae* gesetzt werden als ‚eigentliche‘ Norm der Ordnungen, die diese etwa zu einem als Reich der sittlichen Freiheit gedeuteten Gottesreich erhöhen könnte. . . Das Reich Gottes bleibt eine eschatologisch zu begreifende Wirklichkeit.“<sup>74</sup> Wirkung der *lex Christi* ist, „daß sie die *lex naturae* für den Glaubenden erst wirklich zur *lex n a t u r a e* macht, indem sie ihm die Weltlichkeit, die reine, gerade unter Einschluß der Liebesforderung reine Weltlichkeit dieser *lex* zeigt, jedoch zugleich auch das Ende dieser *lex* mit dem Ende dieses Äon . . .“ – „Weil hinter der *lex naturae*, von ihr verhüllt, das Wort Gottes und seine heimliche Ordnung steht, darum gibt es den durch die *lex naturae* gestalteten weltlichen Ordnungen gegenüber schlechterdings nur Gehorsam.“<sup>75</sup>

1947 sprach Wolf wieder über Luthers Sozialethik.<sup>76</sup> Er knüpft an sein Referat von 1932 an und wendet sich, darüber hinausgehend, der positiven Verhältnisbestimmung von geistlich und weltlich in verschiedenen Punkten zu. Er sagt von den drei Hierarchien, daß sich in ihnen die Selbstdurchsetzung des *regnum Christi* wider die Welt in der Welt vollziehe. Die drei Erzgewalten mit dem natürlichen Recht als ihrem Gesetz seien „die auf das Kommen des Reiches Gottes gerichteten und unauflöslich miteinander verbundenen Funktionen“.<sup>77</sup> Dem entspricht, daß Wolf als Sinn der Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment „die Einheit Gottes in Schöpfung und Erlösung“ erkennt. Das weltliche Reich sei eine *sanctitas generalis*. Mit Hilfe von Törnvall (*Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, 1940; deutsch 1947) führt er dann auch in Bezug auf den Menschen Luthers Distinktionen aufeinander zu. Die *iustitia civilis* „ist weder die Vorstufe für die *iustitia christiana* noch ihre Folge, sondern in ihr vollzieht sich die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes durch seine Gerechtfertigten im Bereich der ‚Stände‘.“ So vollziehe sich in den „weltlichen Geschäften“ . . . das Kommen des Reiches Gottes“.<sup>78</sup> Erst mit dem letzten Satz weicht Wolf von Luther ab.

Barth folgend hat Ernst Wolf um 1950 sozialetische Ausführungen gern unter die Leitwörter Heiligung und christliche Freiheit gestellt.<sup>79</sup> „Heiligung heißt eben in der Reformation nicht Erwerbung des eigenen Seelenheils, sondern es heißt: Gott verantwortlich in seiner als solche bejahten Schöpfung und dann im besonderen in seiner Menschheit, in der Gesellschaft und zu ihrem Wohl zu leben.“<sup>80</sup> Christus, der Herr der Kirche, ist auch der Herr der Welt; so sind wir zur Mitarbeiterschaft bei Gottes Versöhnungshandeln an der Welt berufen. In freiem Nachvollzug der Selbsterniedrigung und Mitmenschlichkeit Christi werde einer dem andern ein Christus.<sup>81</sup> – „Die Kirche übt keine Herrschaft über die Gesellschaft. Sofern Christus ‚in unserer Schwachheit seine Macht proklamiert‘ und sein Reich heraufführt, wird von der Kirche seine Herrschaft als eine verborgene bezeugt.“ Dieses Zeugnis „geschieht, wenn nicht nur von der Vergebung der Sünden gesprochen wird . . ., sondern zusammen mit ihr auch vom Brot; wenn nicht nur Christi Tod und Auferstehung erzählt werden, sondern wenn sie proklamiert werden, dh wenn eben mit und auf Grund dieser Verkündigung der Glaube daran bekannt wird, daß auch alle Dinge dieser Welt ihm untertan sind . . .; wenn also das Zeugnis davon laut wird, daß die ‚Kräfte der zukünftigen Welt‘ (Hebr 6,5) schon in der gegenwärtigen geheimnisvoll am Werk sind“. Hier wird das nur durch Zeugnis oder Abschattung geminderte Königtum proklamiert, aber Wolf spricht nicht von „Königsherrschaft“. – Die Kritik an der Vergangenheit bleibt; aber der Neuprottestantismus „hat zusammen mit der Autonomie des Individuums auch von der relativen Autonomie der Gesellschaft gewußt“. So hat er „trotz allem schon in der Richtung auf

<sup>74</sup> Ebd 197

<sup>75</sup> Ebd 205

<sup>76</sup> „*Politia Christi*“; ebd 214ff

<sup>77</sup> Ebd 232f; vgl 239.

<sup>78</sup> Ebd 234.239

<sup>79</sup> So schon in „*Politia Christi*“, ebd 230.

<sup>80</sup> „Die christliche Existenz in der Gesellschaft“, *Junge Kirche* 1953,4

<sup>81</sup> Ebd 6.9

das hingewiesen . . . , was heute in der ökumenischen Bewegung mit dem Leitwort von der responsible society . . . bezeichnet wird“. Wolf bekennt sich zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, zur Verantwortung der Christenheit für die Welt, die in Solidarität mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins zu üben ist.<sup>82</sup>

1957 veröffentlichte Wolf unter dem Titel „Barmen – Kirche zwischen Versuchung und Gnade“ eine Vorlesung des vergangenen Wintersemesters. In unserem Zusammenhang sind nur die Ausführungen zur zweiten Barmer These von Interesse. Wolf formuliert den Unterschied zwischen den lutherischen Bekenntnisschriften und der zweiten These so: Stellten jene es als *möglich* hin, auch in den „weltlichen Ordnungen“ Gott zu dienen, so sehe diese den Dienst in solchen Ordnungen und an ihnen als *befohlen* an und spreche den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und des Christenmenschen aus.<sup>83</sup> Der Streit um die Ordnungen selbst ist damit freilich nur sehr indirekt erfaßt. So zitiert Wolf denn auch wieder die von ihm geliebte Stelle Apologie IV (propter mandatum dei), freilich nicht mehr Apologie XVI (Nec fert evangelium novas leges de statu civili). Er wehrt als an „fahrlässige Unterstellung“ grenzend ab, wenn ‚eine unterschiedslose und direkte Herrschaft Christi im geistlichen wie im weltlichen Bereich‘ auch nur angedeutet werde, und führt Wolfgang Schweitzer als lutherischen Zeugen für die Übereinstimmung der zweiten These mit der Zwei-Reiche-Lehre an – beides mit Recht. Weil Wolf dennoch mehr will, anders als die alten Lutheraner, schließt das Kapitel nicht zufällig mit der vertrauten Polemik gegen das herkömmliche Luthertum. „Die mit These II ausgesprochene aktuelle Proklamation der Christusherrschaft nötigt dazu, ihre theologischen Konsequenzen für die Sozialethik neu zu durchdenken.“<sup>84</sup>

2. Damit wären wir bei jenem Treffen angelangt, bei dem zuerst die „Königsherrschaft Christi“ als Leitwort der Zwei-Reiche-Lehre entgegengestellt worden sein dürfte. Es handelt sich um das Treffen, zu dem die Kirchlichen Bruderschaften von Rheinland und Westfalen vom 14. bis 16. Oktober 1957 nach Wuppertal eingeladen hatten. Es ist dokumentiert in einem Heft der Schriftenreihe „Theologische Existenz heute“, das im Folgejahr erschien mit dem Haupttitel „Königsherrschaft Christi“ und dem Untertitel „Der Christ im Staat“. (mit zwei Vorträgen, Diskussionsbericht, Thesen).<sup>85</sup> Das Thema dürfte in der Einladung ähnlich gelautet haben. Wenngleich jene Verhandlungen grundsätzlich geführt wurden, gingen sie ineins mit einer lebhaften Debatte über Atomwaffen. Vom April des Jahres datierte die Erklärung der achtzehn Atomphysiker, es gab bereits mehrere kirchliche Äußerungen, Helmut Gollwitzers Schrift „Der Christ und die Atomwaffen“, 1957, lag vor. – Der in Wuppertal versammelte Kreis wollte (laut Vorwort) nicht in der „allgemeinen Grundlagenarbeit für den Fachmann“ stecken bleiben; so schloß sich am 3. Februar 1958 eine Beratung über „das Verhalten des Christen angesichts der atomaren Aufrüstung“ an. Diese Beratung führte zu der (in das Heft aufgenommenen) „Anfrage an die Synode der EKD zur atomaren Bewaffnung“, deren zehnte These im III. Teil, weil damit der status confessionis ausgerufen wurde, dann starke Auseinandersetzungen hervorrief. Um die eigenen Absichten und Ansichten besser zu erklären, wurde eine weitere Arbeitstagung bruderschaftlicher Vertreter nötig. Dieses dritte Treffen (vom 2. bis 4. Oktober 1958 in Frankfurt) findet sich wiederum in einem Heft der „Theologischen Existenz heute“ dokumentiert mit dem Titel „Christusbekenntnis im Atomzeitalter?“, Im Auftrag des Arbeitskreises Kirchlicher Bruderschaften herausg von Ernst Wolf in Verbindung mit Heinz Kloppenburg und

<sup>82</sup> „Öffentlichkeitsauftrag“ ebd 1; alles andere ebd 7f.

<sup>83</sup> Wolf, Barmen, 1957, 114

<sup>84</sup> Ebd 117; dort auch das Zitat v Apol IV; Berufung auf Wolfgang Schweitzer ebd 120.

<sup>85</sup> Werner Schmauch/Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi – Der Christ im Staat, München 1958 (ThExh.NF64). S 3-4 (Heinz) Kloppenburg/ (Helmut) Simon, Vorwort; 5-19 Werner Schmauch, Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt; 20-61 Ernst Wolf, Die Königsherrschaft Christi und der Staat (in zwei Teilen: 20-46, 46-61). Als Anhang folgen drei Stücke: 62-65 Simon, Kurzbericht über die Aussprache; 65-67 (5) Thesen; 67-70 Anfrage an die Synoder der EKID zur atomaren Bewaffnung (datiert: Im März 1958)

Helmut Simon, 1959.<sup>86</sup> – Die letztgenannte Frankfurter Tagung verlangt gleichfalls Beachtung. Zuvor haben wir uns mit dem Wuppertaler Treffen näher zu beschäftigen.

Die Atomdebatte gehört zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Wuppertaler Verhandlungen im Herbst 1957. Sie erschien aber, was Gegenstand wie Verlauf anging, den Versammelten als Symptom der Zeit. Die durch Karl Barth beeinflussten Theologen hatten Absichten und Erwartungen gehegt, die der natürliche Gang der Dinge zweimal enttäuschte. War nach dem Krieg die neue politische Welt ausgeblieben, so war auch die Neugründung der Kirche offenbar zum zweiten Mal mißlungen. „War die Kirche nicht erneut in die volkscirchliche Restauration und in die konstantinische Tradition ausgewichen . . ? In ihrem tiefen Unbehagen über diese kirchliche Entwicklung in der Nachkriegszeit waren sich die Tagungsteilnehmer weithin einig.“ schrieb Kloppenburg und Simon 1958 in ihrem Vorwort. Die atomare Aufrüstung bot die erwünschte Gelegenheit, die erarbeiteten Grundsätze anzuwenden: „Und wir hoffen zuversichtlich, daß es sich auch auf anderen Gebieten heilsam für die Verkündigung und für das Handeln der Kirche auswirken wird, wenn wir Christen wenigstens auf diesem einen Gebiet den Durchbruch zum Glaubensgehorsam wagen.“ – Werner Schmauch sprach in Wuppertal, wohl an erster Stelle, über „Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt“. Der Bericht über die Aussprache läßt von dem Referat keine Spuren erkennen – das Referat hat die Aussprache jedenfalls nicht geprägt. Desto stärker wirkte Ernst Wolf. Sein Vortrag „Die Königsherrschaft Christi und der Staat“ dürfte fast doppelt so lange gedauert haben wie der Schmauchs. Er begann damit, daß das Thema nicht neu sei, vielmehr von Barth oft genug und nachdrücklich genug gestellt. Dann fragte er nach den Vorurteilen, die veranlaßten, daß man dem Thema auswich. Die ganze erste Hälfte des Vortrags verwendete Wolf auf die Abrechnung mit der Vergangenheit, dh mit dem Luthertum (wie er es nach 1945 bereits öfters versucht hatte).

Die Reformation hat die Kirche aus den Bindungen institutionellen Denkens befreit, aber für den Staat ist diese Aufgabe liegen geblieben. (Man vergleiche Barths Lückentheorie in „Rechtfertigung und Recht“.) Aus der „Unterscheidung der beiden Regimente zur einheitlichen Erfassung der konkreten Herrschaft Gottes in Christus durch sein doppelt wirksames Wort über Christen und Nichtchristen“ ist durch Gleichsetzung das schematische Neben- und Gegeneinander der zwei Reiche geworden. Durch Institutionalisierung wurde aus der „geistlichen Mitverantwortung für die Welt“ die Bürgerschaft in zwei dualistisch aufgefaßten Reichen.<sup>87</sup> Die lutherische Staatsmetaphysik widerspricht dem Neuen Testament, Römer 13 voran: „Christus ist Sieger über die kosmischen Mächte.“ „Mit dem Fragen nach dem ‚Sinn‘ (sc des Staates) weicht man zuletzt der schlichten Forderung des Gehorsams gegenüber *Gottes Gebot* aus.“<sup>88</sup> Wolf verfolgt die falsche lutherische Staatslehre bei Elert, Althaus und (besonders

<sup>86</sup> ThExh.NF70. In dem dokumentarischen Anhang findet sich abermals die am 3. Februar 1958 beschlossene Anfrage an die EKD-Synode. (102-104). Dort heißt es gegen Ende des ersten Teils: „Die evangelische Kirche bekennt, daß ihr ‚durch Jesus Christus frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen‘ widerfährt (These 2 der Barmer Erklärung). Das *verbietet* ihr nicht nur jegliche Billigung und Mitwirkung an einem atomaren Krieg und seinen Vorbereitungen, sondern ebenso ein stillschweigendes Geschehenlassen. Diese Erkenntnis gebietet sogleich (1958: Dies Bekenntnis *gebietet* zugleich), im Gehorsam des Glaubens – wie überall, so auch hier – mit der Abwehr drohenden Verderbens selbst den *Anfang* zu machen und der Wirklichkeit des Wortes Gottes mehr zu vertrauen als den ‚Realitäten‘ des politischen Kalküls.“ (103; 1958: 69) Es heißt dort im zweiten Teil: „Meint die Synode, diesem Bekenntnis nicht zustimmen zu können, so müssen wir sie fragen, wie sie uns durch Gründe der Schrift, des Bekenntnisses und der Vernunft widerlegen kann. – Um der uns anvertrauten Menschen und um unserer selbst willen müssen wir darauf bestehen, daß wir auf diese Frage eine Antwort erhalten. Wir sind es der Synode schuldig, sie an ihre geistliche Verantwortung zu erinnern, da sie sich in der Wahrnehmung dieser Verantwortung als rechtmäßige Leitung der Kirche erweist. Nach unserer Erkenntnis ist für die Kirche in dieser Frage jetzt der *status confessionis* gegeben.“ Ein weiterer Absatz weist ausdrücklich darauf hin, daß das Zeugnis der Militärseelsorge nicht anders lauten dürfe. (103; 1958: 69) – Der zehnte der Sätze im dritten Teil, in die einzustimmen oder sie zu widerlegen die Synode aufgefordert wird, lautet: „Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber ist *christlich nicht vertretbar*. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens.“ (104; 1958: 70)

<sup>87</sup> „Königsherrschaft“, 1958, 24.25.36

<sup>88</sup> Ebd 40.41

ausführlich) bei Künneth. (Er hält sich zwar an dessen „Politik zwischen Dämon und Gott“, 1954, doch ist zu berücksichtigen, daß Künneth damals – auch von lutherischer Seite nicht unangefochten – an der Atomdebatte beteiligt war.)

Das Gebot der Stunde ist „Neubesinnung auf die Grundlegung einer evangelischen Sozialethik“. Eine dogmatisierte Zwei-Reiche-Lehre darf nicht hinderlich sein, ein in Sachen Königsherrschaft Christi (mit Forck) wohlverstandener Luther genügt nicht mehr.<sup>89</sup> In einer an das Neue Testament anknüpfenden Ethik steht das Evangelium vor dem Gesetz. In dem notwendig dialektischen Verhältnis zur Welt „spricht sich das Ja des Glaubens zur Welt aus als zu einer mit ihrer Gestalt zugleich vergehenden Welt und das Ja zur Königsherrschaft Christi als zu einer zwar verborgenen, aber jetzt und hier wirksamen Herrschaft“.<sup>90</sup> – Die Probleme und Aufgaben, die sich aus dem Thema „Königsherrschaft Christi und der Staat“ ergeben, haben, „nicht zuletzt infolge ihrer besonderen Belastetheit durch die Tradition ihre ganz eigene Gestalt“. „Daß auch hier und gerade hier viel umgedacht werden muß, dürfte kaum mehr bestritten werden; und daß es hier viel aufzuräumen gilt, ehe man wirklich weiterkommt, wurde hinlänglich gezeigt.“ Unter den „ersten Einsichten“ führte Wolf dann unter anderem aus: Römer 13 fordert nicht passiven lutherischen Untertanengehorsam, sondern „eine ganz bestimmte *Aktivität auch des politischen ‚Du sollst‘*“.<sup>91</sup> Denn „die Beteiligung am weltlichen Leben ist Beanspruchung dieses Lebens durch den Christen für seinen Herrn, Verantwortung dieses weltlichen Lebens vor ihm – und darum *nicht* Sache einer beliebigen Wahl“, wobei man wohl an sogenannte Ermessensfragen denken sollte. Politisch ist der Christ „zur *Solidarität mit den Nöten* dieser Welt in absoluter Verantwortung mit dem Gebrauch relativer Vernunft unter der Liebe Christi gerufen“.<sup>92</sup>

Wie soll sich besagte „absolute Verantwortung“ wahrnehmen lassen? Zum ersten gilt: Es kann „die vernünftige Entscheidung des Christen in Dingen seiner politischen Existenz nicht getrennt werden vom Glaubensurteil“. – „Sodann will es sich nicht trennen lassen vom Bruder, das heißt vom Zeugnis der Gemeinde“.<sup>93</sup> Übers Jahr wird Wolf dies in Frankfurt ausführen müssen, um zu erklären, wie mit dem Ausrufen des status confessionis um Einverständnis geworben werde, nicht aber die EKD gespalten werden solle. „Es wird also Wesentliches unternommen, wenn ein möglicher Konsens der Gemeinde in einzelnen konkreten Ermessens- und Tagesentscheidungen angestrebt wird.“<sup>94</sup> – Ein zweites Mal pflichtet Wolf Gollwitzer („Die christliche Gemeinde in

<sup>89</sup> Ebd49.51f. – Gottfried Forck, Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther, Berlin (-Ost) 1958. (Heidelberger Dissertation bei Edmund Schlink 1956)

<sup>90</sup> Ebd („Königsherrschaft“) 50

<sup>91</sup> Ebd 52.53.55

<sup>92</sup> Ebd 55.56

<sup>93</sup> Ebd 56

<sup>94</sup> Ebd 57. Vgl dazu Barth im 8. Abschnitt seines Vortrags von 1938 über „Die Kirche und die politische Frage von heute“. Zitiert sei der Leitsatz zu Beginn: „Die Tatsache, daß das in Punkt 5-7 als wahr Vorausgesetzte noch nicht von allen in der Kirche als wahr erkannt und anerkannt ist, entbindet diejenigen, die es als wahr erkannt haben, nicht von der Aufgabe, es in der Einheit mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als wahr und also als verbindlich zu bezeugen. Sind sie irrende oder falsche Zeugen, so ist es Sache der Widersprechenden, sie dessen durch die Kraft eines entsprechend begründeten Gegenzeugnisses zu überführen. Die heute auch durch die Frage des Nationalsozialismus bedrohte Einheit der Kirche kann nur durch Aussprache und nicht durch Verschweigen der so oder so in der Entscheidung des Glaubens erkannten Wahrheit gesichert werden.“ (Eine Schweizer Stimme 103f) Barths Ausführungen setzen die Schweizer Verhältnisse voraus. 1942 beantwortete Barth eine Frage aus Holland: „Ob eine kirchliche Gruppe ihre über die Voten der offiziellen kirchlichen Leitung hinausgehenden Aufstellungen und Forderungen ohne Gefahr des Schismas öffentlich aussprechen kann? Antwort: Ja! Von den offiziellen Kirchenbehörden sind in der ganzen Welt zum vornherein (im besten Falle!) nur halb wahre, halbkräftige und halbverbindliche Entscheidungen zu erwarten, weil sie auch ohne böse Absicht gewissermaßen zwangsläufig ebenso ihre Reglemente und Kassen, die äußere Einheit und Erhaltung der Kirche, ihre Beziehungen zu den Staatsbehörden und dergleichen wie das Evangelium zu bedenken pflegen. Die Kirche wäre zu bedauern, wenn es nicht neben den von Amts wegen mit der Leitung Beauftragten immer auch noch freie Vorhuten gäbe, die ohne mit jenen geradezu zu brechen, die Verantwortung auf sich nehmen, die selbständig geprüften kirchlichen Fragen der ganzen Gemeinde gegenüber in dasjenige grundsätzliche Licht zu rücken, das den Erlassen der offiziellen Kirchenräte und Synoden in

der politischen Welt“ (1955) bei:<sup>95</sup> „Weil dieses Zeugnis ein irdisches Ereignis ist, soll und muß es ein politischer Faktor sein, muß also auf die Welt verändernd wirken, nicht die Welt ins Reich Gottes verwandeln, wohl aber im Glauben an Gottes Reich je und je einen verändernden Einfluß auf die Umwelt der Gemeinde, auf die Bürgergemeinde ausüben.“ Auch Wolf weiß die christliche Gemeinde „zu politischer Mitverantwortung gerufen“ und sieht sie kraft der „vom Glauben erhellten Vernunft“ imstande, vom „Wort Gottes . . . her mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit“ für das politische Handeln die Richtung zu weisen, was Wolf dann noch um einen Schritt genauer bestimmt.<sup>96</sup> Als nach dem Vortrag die verbindliche Entscheidung von sogenannten Ermessensfragen behandelt wurde, ergab sich die Meinung: „Es werden aber auch immer wieder Fragen auftauchen, die der Christ von vornherein nicht als bloße Ermessensfragen wird anerkennen können. . . Hier gilt die Antwort jedenfalls für den Christen in unbedingter Verbindlichkeit, die aus der Überwältigung durch das gebietende Wort Gottes folgt. Ob der Christ diese Antwort auch dem Nächsten als unbedingte Forderung auferlegen kann, wurde nicht abschließend geklärt.“<sup>97</sup>

Die Erreichbarkeit des Ziels muß bedacht werden, doch warnt Wolf vor voreiliger Resignation. „Denn ob zum Beispiel eine Relativierung oder Begrenzung einer von Totalitätstendenzen bedrohten Staatsgewalt praktisch wirksam wird, hängt nicht davon ab, ob der Staat sie erlaubt, sondern ob die Kirche sie tatsächlich durch möglichst konkrete Verkündigung ausübt. Das jahrelange Schweigen der Kirche zur Atomgefahr zum Beispiel oder zur Frage des Krieges heute ist ein unbestreitbares Versagen der Kirche in ihrer Verkündigung, sofern sie damit sich selbst von der Solidarität mit den Nöten dieser Welt dispensiert hat.“<sup>98</sup> Wolf schloß mit dem Eintreten für Demokratie und mündige Gemeinde. Er spricht<sup>99</sup> sogar von der „gleichen Verantwortlichkeit aller für die Gemeinschaft“, nicht nur von Mitverantwortung. Reden und Tun der Kirche werden sich gegen ideologische Simplifizierung, gegen hierarchisch-institutionelles Denken wenden und nüchtern sein, wie es mehrfach heißt. „Es geht dabei um jene Ernüchterung, die das Wohl des Menschen sozusagen gegen seine irdischen ‚Heils‘-Wünsche verteidigt, sosehr sie ihm mannigfach suggeriert werden.“<sup>100</sup> „Nüchtern“ ist ein Wort, das auch Barth in seinen politischen Äußerungen häufiger gebraucht.

Daß auf die Zuhörer der Vortrag Wolfs großen Eindruck machte, beweist sein Erfolg im Fortgang der Dinge. Von der folgenden Aussprache heißt es, daß zunächst „über die Berechtigung der von Wolf geleiteten *Aufräumarbeit*“ verhandelt wurde und daß sie einen „starken Eindruck hinterlassen“ habe. „Es bestand ferner Bereitschaft, die Lehre von den beiden Reichen vorläufig zu suspendieren.“<sup>101</sup> Nach einer ausführlichen Diskussion über Konsensbildung mußte der Berichterstatter feststellen: „Als schwierig wurde die Frage angesehen, wie vom Bekenntnis der *Königsherrschaft Christi* her konkrete Weisungen zu gewinnen sind“. Dennoch blieb man dabei und drang auf „praktische Konsequenzen“. „Es wurde ausdrücklich angesprochen, daß hier die Theologen zur Buße aufgerufen sind, weil sie im politischen Bereich andere Mächte als den Herren verkündigt haben, der alle Tage bis an der Welt Ende bei seinen Jüngern ist“.<sup>102</sup> – Die Bußforderung an Gegenwart und Vergangenheit half

---

der Regel zu fehlen pflegt. Da das christliche Kirchenregiment Sache der ganzen christlichen Gemeinde ist und als solche immer wieder sichtbar werden muß, darf und soll den bestellten Kirchenbehörden bei aller Respektierung ihres Amtes die Kontrolle und die gewisse Konkurrenzierung durch die Tätigkeit solcher freier Gruppen nicht erspart werden. Schismatisch kann diese Tätigkeit nicht werden, wenn und solange sie ihrerseits ernstlich auf die innere Einheit und Erhaltung der Kirche gerichtet ist.“ (Eine Schweizer Stimme 249)

<sup>95</sup> Was Wolf (ebd 57) aus dem Ende der kleinen Schrift anzieht, findet sich auch Gollwitzer, Forderungen der Freiheit, München 1962, 59.

<sup>96</sup> Ebd 57f

<sup>97</sup> Ebd 63

<sup>98</sup> Ebd 58f

<sup>99</sup> Ebd 60; vgl 57.

<sup>100</sup> Ebd 59

<sup>101</sup> Ebd 62; vgl 65 These 2.

<sup>102</sup> Ebd 63f

nicht darüber hinweg, daß man vor praktischen Konsequenzen länger hätte nachdenken müssen. Das Bekenntnis zur Königsherrschaft Christi war als Theorem nicht weniger abstrakt als die Zwei-Reiche-Lehre. Die in Wuppertal geäußerte Befürchtung, es werde schwierig sein, vom Bekenntnis der Königsherrschaft Christi her konkrete Weisungen zu gewinnen,<sup>103</sup> stellte eine völlig zutreffende Einsicht dar. Der Gang der Dinge hat sie verdeckt wie bestätigt. Ernst Wolfs Nachdenken galt immer theologischen Grundsatzfragen, und seine Ausführungen waren immer durch diese und ihre allgemeinen Begriffe bestimmt.<sup>104</sup> Ohne die ganz anders geartete Vorarbeit Helmut Gollwitzers hätte man auf die Frage der Atomwaffen nicht eingehen können. Gollwitzer setzte seine differenzierten ethischen Überlegungen zu Geschichte, Politik und Recht in Beziehung (er zitiert ungeniert Carl Schmitt). Sie erhielten dadurch ein Gewicht, das eine schlichte Berufung auf die Zwei-Reiche-Lehre nicht ausglich.

Die Anfrage an die EKD-Synode vom Februar 1958 stellt fest, daß zu atomaren Waffen in jeder Hinsicht „ein vorbehaltloses Nein geboten“ sei. „Weil spätestens mit den neuen Vernichtungswaffen der Krieg endgültig so bestialisch geworden ist, daß eine Teilnahme an ihm mit dem Willen Gottes unmöglich vereinbart werden kann.“ Die Anfrage führt die völlig neue Situation aus und begründet damit auf eine Weise, wie sie für Gollwitzer charakteristisch ist. (Infolge dieser anderen Argumentationsweise erscheint die fünfte Barmer These an der Seite der lutherischen Ordnungstheologie als unbrauchbare Vergangenheit auf der Anklagebank.<sup>105</sup>) Ernst Wolf konnte sich die fast apokalyptische Deutung der Situation aneignen.<sup>106</sup> Mit dem Pochen auf schlichten Gehorsam als Nachvollzug göttlichen Tuns deuteten sich bei Wolf ohnehin etwas andere und gegenüber Barths Zeugnis, Gleichnis, Abschattung usw. direktere Übergänge in das Reich zur Linken an. Insofern waren Übersprung oder Kurzschluß vielleicht angelegt.<sup>107</sup> – Die Frankfurter Tagung mit ihren kirchlichen Problemen bestimmte dann wieder die für Wolf charakteristische streng theologisch-kirchliche Denkart. Wie setzt man den Satz, die Gruppenmeinung, das „Bekenntnis“ in der eigenen Kirche durch, daß Atomwaffen unerlaubt seien? Frankfurt offenbarte auf seine Weise, wie neu und wirklich andersartig die These von der Illegitimität der Atomwaffen gegenüber dem in Wuppertal verhandelten Problem „Königsherrschaft Christi und der Staat“ war, wie wenig sie dessen geradlinige Fortsetzung im Sinne einer bloßen Konsequenz darstellte. Die Frankfurter Tagung mußte hauptsächlich erklären, was mit der Ausrufung des status confessionis gemeint war. Mit Kirche – Einheit – Bekenntnis läßt sich ein neuer Kreis von Fragen andeuten; mit praktischer Geltung, praktischer Verleugnung eines „Bekenntnisses“, Nachvollzug göttlichen Tuns (Wort – Glaube – Werk also) ein anderer.

Welcher Weg (gab es einen verbindenden Weg) lag zwischen Mitverantwortung und dem scheidenden Bekenntnisstand? „Absolute Mitverantwortung“<sup>108</sup> macht stutzig. Ist die uneingeschränkte Verantwortung für jeden Mitmenschen gemeint, oder geht es um die Verantwortung vor Gott?<sup>109</sup> „Mitverantwortung“ war die Übertragung von cooperatio dei ins Politische,<sup>110</sup> und es war dabei nicht an die Verantwortung vor anderen Menschen gedacht, sondern an die beanspruchte Mitverantwortung für den Staat, dh ans Mitreden der Mündigen in Partnerschaft usw. Das „Mit-“ der Mitverantwortung (auch in der Frankfurter Erklärung wieder

<sup>103</sup> Ebd 64

<sup>104</sup> Über Ernst Wolfs früh bekundetes Interesse an der notwendigen Grundsatzarbeit s Hans-Gernot Jung, *Befreiende Herrschaft – Die politische Verkündigung der Herrschaft Christi*, München 1965, 77f.133ff. Zur „theologischen Atom-Diskussion“ äußerte sich Ernst Wolf in: *Junge Kirche* 1958, 285-289 (Mai); auszugsweise bei Christian Walther (Hrsg), *Atomwaffen und Ethik*, München 1981, 63ff.

<sup>105</sup> Ebd 68

<sup>106</sup> S auch Christusbekenntnis im Atomzeitalter, 1959, 24.45.47.

<sup>107</sup> Zu den zehn Thesen s Norbert Müller, *Evangelium und politische Existenz – Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart*, Berlin-Ost 1983, 46ff.

<sup>108</sup> So etwa Baden, in: *Christusbek* 129; vgl dagegen Göttingen ebd 83.

<sup>109</sup> Vgl Ernst Wolf über die Angst: *Christusbek* 42.

<sup>110</sup> EWolf in: *Christusbek* 21.

tragender Begriff schließt eigentlich die Anerkennung von Differenzen ein, welche die Erklärung des status confessionis im Sinne der Alleinverantwortung jedoch aufzuheben trachtet.

Das für die Notwendigkeit, den Bekenntnisfall zu erklären, immer wieder angeführte Beispiel des Arierparagraphen ist lehrreich: Als man in Wuppertal von „Mitverantwortung für den Staat“ sprach, dachte man wie eh und je an den einzelnen Staat, hatte gar den eigenen Staat, deutsche Verhältnisse und nationale Probleme vor Augen. Auch von Ernst Wolfs Versuch, die Möglichkeiten der vom Glauben erhellten Vernunft näher zu bestimmen,<sup>111</sup> gilt wohl, daß seine Bestimmungen, von „dem Staat“ redend, vielleicht für inner- und einzelstaatliche Probleme zutreffen, zwischenstaatliche und übergreifende aber damit noch nicht ohne weiteres erfaßt sind. Ziel und Grenze des Politischen, nach „dem Staate“ bestimmt, sind etwas anderes als Ziel, Grenzen und Möglichkeiten des Politischen, bedacht für die Welt der Staaten, des Staatensystems, ihr Miteinander. Ob und wie die Frage der atomaren Bewaffnung, als weltpolitische eine solche anderer Ordnung, das Theologische berührt, ist danach zur Erörterung übrig.

Daß man auf der Gegenseite die Lage darstellen konnte, als laute die Alternative Seelenmord oder Massenmord, sprach nicht für ihr besseres Recht. „Politische Ermessensfragen“ wurde als Schlagwort verbraucht, während es zur Verständigung hätte beitragen können. Ermessen bedeutet ja nicht argumentationslose Willkür. Der Begriff hält fest, daß ein Urteil oder eine Entscheidung einen Anteil von Gesichtspunkten enthält, die nach ihrem augenblicklichen oder künftigen, unter diesen oder jenen Umständen gegebenen Gewicht schwer einzuschätzen sind. Die Verständigung über Wünsche, Ziele Maßstäbe ist möglich, Ermessensfragen schließen christliche Einsicht nicht aus.

Die Grundsatzdiskussion über Königsherrschaft Christi oder Zwei-Reiche-Lehre und der Staat einerseits, die atomare Rüstung als Bekenntnisfrage andererseits erwiesen sich als so weit auseinanderliegende und so wenig verbundene Gegenstände, daß man nach dem ihnen Gemeinsamen fragen muß, das den Übergang von der einen Frage zur anderen ermöglichte. In beiden artikuliert sich ein Glaubensanliegen,<sup>112</sup> das durch den Gegensatz zur Zeit, zur Gegenwart und Vergangenheit von Kirche und Welt bestimmt ist. Nicht anders als die kommunistische Welt hat die deutsche evangelische Kirche einen radikal-revolutionären Impuls zu verarbeiten, eine Aufgabe, die nicht leicht ist und durch die Bedingungen der Gegenwart erschwert wird.

3. Ist über die „Brauchbarkeit“ beider Theoreme genug gesagt, bleibt die Frage ihres Rechts, an welche man bei der Gegenüberstellung von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi auch zunächst denkt. Der lutherische Einwand gegen die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi lautete, daß das Reich Christi nicht die Übersteigerung des Reiches der Welt und aller weltlichen Reiche und Herrschaften zur Allmacht bis ins Kosmische und Ewige sei, sondern Reich und Regiment von ganz anderer Art, verschieden wie das Zeitliche und das Ewige, das Leibliche und das Geistliche. Christus herrscht nicht durch Verbot und Gewalt, er ist der Herr im Dienen und Opfer, vergibt und erneuert. – Für diese lutherische Auffassung pflegt Erwin Mülhaupts Aufsatz über „Herrschaft Christi bei Luther“ zitiert zu werden.<sup>113</sup> Werner Elert brachte 1946 den Unterschied des lutherischen und des von Karl Barth und später von Ernst Wolf inaugurierten Begriffs auf die Formel: Die Herrschaft Christi „ist *Dominium*, nicht *Imperium*; eine soteriologische, keine quasi-politische Kategorie“.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Königsherrsch 58

<sup>112</sup> Vgl Ernst Wolf in: Christusbek 59ff

<sup>113</sup> Neue Zeitschr f Syst Theol 1959, 165ff = Heinz-Horst Schrey (Hrsg), Reich Gottes u Welt, Darmstadt 1969 (künftig zit RGuW), 432ff.

<sup>114</sup> „Regnum Christi“, in: Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, 72ff, das Zitat 81. Schon die Ausführungen in der Mophologie hatten den Unterschied deutlich genug bezeichnet; s unt S 26. Dazwischen liegt: Die Herrschaft Christi und die Herrschaft von Menschen, Leipzig 1936 (Theologia militans H 6), worin die irdische Herrschaft und ihr von der Kirche anzuerkennendes Gesetz eigentlicher Gegenstand der Erörterung sind (S Wolfgang Tilgner, Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube, Göttingen 1966, 209).

Wie einst Harald Diem, nachdem das Stichwort „lutherische Zwei-Reiche-Lehre“ in der theologischen Diskussion aufgekommen war, die erste historische Untersuchung zu diesem Thema bei Luther lieferte, so tat Gottfried Forck unter Rückgriff auf Wolf, aber ohne dessen Umbiegungsversuche, für die Königsherrschaft Christi das Entsprechende.<sup>115</sup> „Die Liebe, zu der uns Christus durch sein Glauben weckendes Wort befähigt, ist also kein neuer Maßstab für unser Verhalten in der Welt, sondern der von Gott dem Menschen bei der Schöpfung ins Herz gegebene und durch die alttestamentlichen Gebote gemeinte Maßstab, der aber von den Menschen bisher immer verkannt und verfehlt wurde. . . Die geistliche Herrschaft Christi hat also . . . Welt bewahrenden Charakter . . ., sie tut das aber in einer dem Wesen dieser Welt angemessenen Gestalt. So ist es zu verstehen, wenn Luther unermüdlich gegen alle selbstgewählte Heiligkeit polemisiert und darauf hinweist, daß der Christ sich an dem von Gott innerhalb der drei Stände zugewiesenen Ort zu bewähren habe.“<sup>116</sup> Bergpredigt und weltliche Ordnungen gelten, die eine dem Christen, wenn er einmal nur Privatperson sein sollte, die anderen der christlichen oder ungläubigen Weltperson.<sup>117</sup> Die oben erwähnte Anfrage an die EKD-Synode und die Frankfurter Theologische Erklärung berufen sich auf Barmen oder lehnen sich daran an: „Königsherrschaft Christi“ kommt darin nicht vor. In Wolfs Frankfurter Vortrag wie in seinen Erläuterungen zur Erklärung ist dafür mehr als einmal von der Königsherrschaft und den zwei Reichen die Rede. Der Vortrag zeigt jedoch,<sup>118</sup> daß ungeachtet der Wolfschen Zurückhaltung beide Ausdrücke bereits im Herbst 1958 zwei Positionen, um nicht zu sagen: zwei Parteien bezeichneten. Die konfessionelle Zuordnung der Königsherrschaft Christi zur reformierten Tradition scheint auf Vermutungen lutherischer Teilnehmer am Streit zurückzugehen (bes Künneth, Wilkens).

1960 klagte Franz Lau: „Die Alternative Christokratie oder Lehre von den beiden Reichen ist konfessionell pointiert. Der Lutheraner, der zu dem Thema das Wort ergreift, gilt von vornherein als zu uneingeschränkter Verteidigung von Luthers Lehre entschlossen . . . ; der christokratischen Staatslehre wird, allerdings wohl nur bedingt mit Recht, reformierte Herkunft nachgesagt. Leider ist die Kontroverse obendrein hintergründig auf den Kirchenkampf der Jahre 1933ff hin.“<sup>119</sup> Die Arbeitsgruppe II (der Leuenberger Lehrgespräche) von Driebergen faßte 1981 den weisen Beschluß: „Sie sind nicht konfessionsspezifisch in dem Sinne, daß die lutherische oder reformierte Tradition von ihnen grundlegend geprägt worden wäre. Sie unterlagen allerdings beide einem geschichtlichen Wandel und wurden dann häufig auch in dem Sinne von Konfessionsmerkmalen verstanden. Beide Lehrkonzeptionen verfolgen Intentionen, zwischen denen eine Grundübereinstimmung ausgemacht werden kann.“<sup>120</sup> – Die Kopenhagener Gruppe zur Fortsetzung der Lehrgespräche nach § 39 der Leuenberger Konkordie hatte verwundert festgestellt: „Die Leuenberger Konkordie selbst scheint diesen Lehrunterschied noch für

---

<sup>115</sup> Gottfried Forck, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, Berlin-Ost 1959; 2., im Text unveränderte aber durch eine Würdigung der Schrift durch Bernhard Lohse erweiterte Auflage 1988 (als Festschr des Verlags zu Forcks 65. Geburtstag). Gelesen wurde wohl hauptsächlich der Teilabdruck in *Kerygma und Dogma* 1957, 23ff = RGuW 381ff (mit Nachtrag 427ff): „Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther“.

<sup>116</sup> RGuW 428ff

<sup>117</sup> RGuW 389.392

<sup>118</sup> S bes Christusbek 62ff.

<sup>119</sup> RGuW 486

<sup>120</sup> André Birmelé (Hrsg), *Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart*, Frankfurt aM 1982, 115; vgl S 49 die Vorarbeit, den Bericht der Berliner Arbeitsgruppe der Leuenberger Lehrgespräche 1976-1981. Ähnlich hatte das Ergebnis der lutherisch-unierten Lehrgesprächskommission in der DDR gelautet: Joachim Rogge/Helmut Zeddies (Hrsg), *Kirchengemeinschaft und politische Ethik*, Berlin-Ost 1980, 30f.

konfessionsspezifisch zu halten.“<sup>121</sup> Die 1973 und 1960 verbreitete Gegenüberstellung entstand, wie oben darzutun versucht wurde, in den durch Ernst Wolf beeinflussten Debatten seit 1957.<sup>122</sup>

Ein letzter Blick auf Ernst Wolf beschließt diesen Abschnitt. Im Jahrgang 1958/59 der Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht<sup>123</sup> veröffentlichte er einen Forschungsbericht: „Die ‚lutherische Lehre‘ von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung“ Er beginnt: „Es gibt heute eine gewisse Selbstverständlichkeit der Rede von den zwei Reichen, verbunden mit einer im allgemeinen ‚sozialethischen‘ Beanspruchung.“ Er scheint gegen die im Folgenden weiter charakterisierten VELKD-Lutheraner nun darin Törnvall rechtzugeben, daß die Troeltsch (!) zugeschriebene Auffassung und Gebrauch der Zwei-Reiche-Lehre als eines ‚sozialethischen Ansatzes‘ falsch sei. Er zitiert zum Schluß eine der von ihm referierten Meinung Törnvals entsprechende Formulierung Heinrich Bornkamms unter ausdrücklicher Zustimmung: „Die Zwei-Reiche-Lehre ist kein sozialethisches Programm, weder ein überholtes, noch ein zu konservierendes. Sie ist die unerläßliche Ortsbestimmung, die der Christ immer wieder für seinen Stand und für sein Tun in der Welt vorzunehmen hat. Sie ermöglicht es ihm, dem Gebote Jesu mitten in den vom Ende gezeichneten, aber noch von Gott erhaltenen Ordnungen dieses Daseins zu leben.“<sup>124</sup> Die Herrschaft Christi, gar die unterschiedlichen Begriffe davon werden nicht behandelt. – Ein paar Jahre später versuchte Ernst Wolf, die Zwei-Reiche-Lehre in das ausdrücklich an die zweite Barmer These angeknüpfte Bekenntnis der Königsherrschaft Christi „hineinzunehmen“.<sup>125</sup>

#### IV. „Lutherische Zwei-Reiche-Lehre“

Die verbreitete und von Lau beklagte „konfessionell pointierte“ Gegenüberstellung von Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Jesu Christi verbreitete sich also seit 1957. Die Zwei-Reiche-Lehre, das eine Glied des Begriffspaars, galt davor schon als lutherische Eigentümlichkeit. Sie war mit dem deutschen Luthertum nicht einmal nur als Vorwurf verbunden, die Lutheraner selbst behaupteten sie seit einigen Jahren als ihnen eigentümliche Einsicht. – Die Gründung der „Evangelischen Kirche in Deutschland“ gelang als ein kirchliches Einigungswerk. Es vereinte von Barth geprägte Kirchenführer wie ganz anders denkende Lutheraner zu gemeinsamer Beratung und Entscheidung. Mit der EKD waren politische Optionen verbunden, welche ihren Vätern und Gründern selbstverständlich erscheinen mochten. Die politische Entwicklung der nächsten Jahre stellte sie jedoch in Frage. Überdies hatte die EKD sich ausdrücklich bereit gefunden, öffentliche Verantwortung oder Mitverantwortung in einem viel weiteren Umfange wahrzunehmen, als dies früher Absicht und Gewohnheit der

<sup>121</sup> Konkordie u Kirchengemeinsch 39

<sup>122</sup> Was die Zwei-Reiche-Lehre betraf, so nannte und kritisierte Barth Calvin mit Luther in ein und demselben Atemzuge. Albrecht Peters erinnert (Lutherische Monatshefte 6/1986, 233b) an die nicht minder große Differenz zwischen Barth und Calvin, was Erwählungslehre und Christologie anlangt. Aber Calvin war nicht getroffen, wenn Barth sich über die deutsche Geschichte und über die deutsche lutherische Theologie erging. So ergibt sich: „Bei den Spannungen zwischen ‚lutherisch‘ und ‚reformiert‘ denken fast nur noch Experten an Luther und Calvin, geschweige denn an Luther und Zwingli; die meisten theologisch Gebildeten konfrontieren Luther mit Barth.“ Barth hat Calvin „nahezu total aus dem theologischen Allgemeinbewußtsein verdrängt“ und steht nun mit seinem Namen als Gewährsmann für reformierte Theologie.

<sup>123</sup> S 255ff, zit nach RGuW 142ff

<sup>124</sup> Bornkamm RGuW 195, von Wolf angeführt 164 Anm 48; vgl 157, wo Wolf Törnvall rechtgibt betreffs der Troeltsch zugeschriebenen Zwei-Reiche-Lehre.

<sup>125</sup> „Königsherrschaft Christi und Zwei-Reiche-Lehre“, Peregr II (1965) 207ff. Das Problem der verschiedenen Herrschaftsbegriffe berührt Wolf in seinen Ausführungen über Rechtfertigung und Heiligung, ebd 215f.

Kirche war.<sup>126</sup> Die Jahre nach 1950 lassen fragen, wie tief die einhellige Absicht reichte, inwieweit es sich bei jener erklärten Bereitschaft nicht bereits um einen Kompromiß handelte.

Um 1950 stand die Wiederaufrüstung zur Debatte. Auch in dieser Hinsicht erwies sich, daß die politische Entwicklung den kirchlichen Erwartungen zuwiderlief und sie damit auf die Probe stellte: Wie unabdinglich waren die kirchlichen Wünsche und Meinungen? In einem mühsamen Prozeß der Auseinandersetzungen mußten die Grenzen der Übereinstimmung innerhalb der EKD und innerhalb des Rates der EKD neu festgestellt werden. Der Ratsvorsitzende Dibelius unternahm 1955 einen solchen Versuch und äußerte dabei im Rückblick: „Die Lutheraner mit ihrer so viel diskutierten Lehre von den zwei Reichen sind eher imstande, politische und Glaubensfragen auseinanderzuhalten, als das denen möglich ist, die zu den Füßen Karl Barths gesessen haben.“<sup>127</sup> – Um 1950 kritisierten Karl Barth nahestehende Männer die Politik der Bundesregierung unter der Führung Adenauers aufs schärfste; sie scheuten nicht den Aufruf zur Obstruktion. Hiergegen erhob sich lutherischer Einspruch. Er erfolgte mit einer Energie, als gelte es, Versäumtes nachzuholen. Man widersprach auch dem Kirchenpräsidenten Niemöller. Unter Berufung auf Bibel und Bekenntnis eignete sich seit Ende 1950 das Luthertum die Zwei-Reiche-Lehre als „die recht verstandene Lehre Luthers von den ‚zwei Regimenten‘“ wieder an, wie Erwin Wilkens sagte.<sup>128</sup> Der neue Ausdruck „Regimente“ verweist auf die unverdächtige Autorität Törnvalds, von dessen Buch Barthianer 1947 eine Übersetzung aus dem Schwedischen besorgt hatten.<sup>129</sup> „Wir nehmen die Vorwürfe, das Luthertum habe sich in der Vergangenheit auf Grund einer falsch gehandhabten Lehre von den zwei ‚Reichen‘ allzu großer prinzipieller Staatshörigkeit schuldig gemacht, sehr ernst. Die Auseinandersetzung in den Wiederaufrüstungsfragen hat uns aber geradezu in dem Bestreben bestärkt, an dieser Grundkonzeption im Gesellschaftsbild Martin Luthers festzuhalten und sie für uns wieder zu erwerben.“ Man habe erkannt, „daß Luthers biblisch-nüchternes Gesellschaftsbild im Rahmen der Regimentenlehre ganz und gar nicht im Dienst der Erhebung der Welt zur eigenständigen Würde, im Dienst der Autonomie von Staat und Obrigkeit steht.“<sup>130</sup> – Die Kundgebung der lutherischen Bischofskonferenz von 1952 unterschied dann Einzelanweisungen von der Predigt des Gesetzes. Gottes Gebote gäben „grundlegende Richtlinien und weisen vor allem die Schranken für das konkrete Handeln in der Welt“. Dem politischen Dienst der Kirche als solcher

<sup>126</sup> S zB Karl Kupisch (Hrsg), Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus von 1945 bis zur Gegenwart 1 (Hamburg 1971) Nr 23 S 123ff: Wort der Kirchenkonferenz von Treysa im August 1945. Kritisch darüber Hermann Diem, Ja oder Nein, Stuttgart-Berlin 1974, 148f.

<sup>127</sup> Wolf Werner Rausch/Christian Walther (Hrsg), Evangelische Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950-1955, Gütersloh 1978 (künftig zit Rausch-Walther), 166. S zu dieser Diskussion auch Johanna Vogel, Kirche und Wiederbewaffnung, Göttingen 1978.

<sup>128</sup> Rausch-Walther 75; These 9. Unter den mancherlei Gruppen, die sich zu Wort meldeten, befand sich auch der „Theologische Konvent der Bekenntnisgemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers“ mit einer Stellungnahme gegen bruderrätlich-bruderschaftliche Äußerungen (den Niemöller-Kreis, wie es heißt). Die lesenswerte Stellungnahme (S 197 nennt sie sich eine Untersuchung) findet sich in: Kirchliches Jahrbuch der EKD 1950, hrsg v Joachim Beckmann, Gütersloh 1951, 196ff (zur Zwei-Reiche-Lehre bes 208ff; zum Prophetischen bes 203ff); Rausch-Walther druckt aus Junge Kirche 1951 zehn die Stellungnahme zusammenfassende und ebenfalls von Wilkens verfaßte und unterzeichnete Thesen ab (zum Prophetischen vgl Th 5f, die lutherisch und nicht Barthisch argumentieren). KJ 1950, 209 klingen Sätze wie eine Aufforderung, der Zwei-Reiche-Lehre die Königsherrschaft Jesu Christi gegenüberzustellen, wenn es heißt: „Die Grenzüberschreitung D. Niemöllers, die Verwechslung zwischen den beiden Ebenen, der theologischen und der politischen, die Verwischung der Grenzen zwischen Kirche und Politik muß in dem größeren Rahmen der auf Grund seines prinzipiellen Christozentrismus vorhandenen Tendenz zur perspektivischen Verkürzung der Lehre von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth gesehen werden.“ S 205 ist von der „reformierten Bestreitung der Lehre Luthers von den zwei Regimenten“ die Rede. S zB auch F Hübner, Ev-Luther Kirchenzeitung 1950, 339. – Die Evang Akademie Bad Boll hielt v 6.-7. Mai 1981 eine Tagung ab über den „prophetischen Auftrag der Kirche“ (Protokolldienst 7/81). Erwin Wilkens referierte über „Das prophetische Amt der Kirche“ (S 18-35; Aussprache 36-47).

<sup>129</sup> Zu erinnern ist vielleicht auch an Anders Nygren, Luthers Lehre von den zwei Reichen, Theolog Literaturzeitung 1949, Sp 1-8 = RGuW 277ff. Nygren gebraucht beide Ausdrücke, Reich und Regiment.

<sup>130</sup> Rausch-Walther S 75; Th 9. S 76; Th10.

sind weit engere Grenzen gezogen als dem des einzelnen Christen, dem seine Kirche beisteht.<sup>131</sup> Die Autorität erscheint in der zuerst angeführten und von Wilkens gefertigten Stellungnahme als der Hauptpunkt. Wenn Wilkens rechthat, so tritt immer eine prophetische Kirche einer anderen Kirche und der Welt gegenüber und verlangt, daß die beiden letzteren ein (aus dem Glauben) gesprochenes Wort als Wort Gottes und der Kirche gehorsam gelten lassen. Dann wären Streitpunkt und Forderung politisch richtig bezeichnet, stellt man die Haltung der Kirche als Kirche dem Standpunkt des einzelnen Christen (oder einem Teil der Kirche) gegenüber, nicht jedoch im theologischen (und historischen) Sinne.

Die Bibliographie zeigt: Erst in den fünfziger Jahren, genau genommen erst in deren zweiter Hälfte wurde die Zwei-Reiche-Lehre mehrfach und vielfach behandelter Gegenstand und anerkanntes Thema in der deutschen lutherischen Theologie. Der Umstand, daß ein Kirchenvater des 16. Jahrhunderts als Gewährsmann wie als Gegenstand der Untersuchung diente, verschleierte, daß die theologische Literatur mit Titelwahl und Fragestellung einer kirchlichen Entwicklung folgte. Die moderne „lutherische Lehre von den zwei Reichen“ der deutschen Theologie ist eine Frucht der innerhalb der EKD durch die Wiederaufrüstung ausgelösten Debatten. Die Lehre ist für die Kirche durch die Frage nach der öffentlichen Verantwortung bestimmt, wie sie die Nachkriegszeit erörterte. Sie war (und ist) das charakteristische Argument der Abwehr: Man verwarft sich gegen die Trennung; aber Luther lehrt, beide Reiche und Regimente auseinanderzuhalten. Fast vergessen war, daß man vor dem Kriege die Alternative Offenbarung der Erlösung oder mit der Schöpfung gegebene Ordnungen damit verbunden hatte.

Wie sich versteht, lasen auch ältere Zeiten die Bemerkungen Luthers über die zwei Reiche und Regimente und bedachten sie. Die entsprechenden Schriften haben zum einen die geschichtlichen und politischen Größen Kirche und Staat in der Vielfalt ihrer Beziehungen zueinander zum Gegenstand. Bei guter Gelegenheit kommen sie auf die hilfreiche theologische Distinktion der zwei Reiche zu sprechen. Sie gleichen darin Luthers Äußerungen zu gegebenen Fragen in Schriften wie „Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei“ und „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“. Als Beispiel sei die Schrift des Erlanger Kirchenhistorikers Hermann Jordan über „Luthers Staatsauffassung“ angeführt, erschienen 1917. Der Verfasser nennt sie einen „Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik“. Die Vorbemerkung dürfte mit der ersten Seite den Geist der Untersuchung charakterisieren: „Der Gegensatz zwischen der irdischen Welt und dem Reiche Gottes und die Frage, ob und wie der Christ beide, solange er lebt, vereinigen kann, durchzieht die Geschichte des Christentums bis zu unseren Tagen. Damit ist eng das Problem verknüpft, das so viele von uns in der Gegenwart lebhaft beschäftigt: Religion und Staat, Christentum und Politik. Soll den Christen *nur* die rein jenseitige Stimmung beherrschen, . . . ; oder sollen Welt und Staat allein das wirkliche Leben, auch das Leben des Christen beherrschen und ausfüllen und die Religion nur als jenseitiges fernes Ideal betrachtet werden? Oder ist es möglich, als Bürger beider Welten, . . . zu gleicher Zeit zu leben und zu wirken? Damit verknüpfen sich die vielerörterten Probleme: Ethik und Politik, Individual-Sittlichkeit und Staatsmoral. . . Der Reformator, . . . , war Mensch der Wirklichkeit genug, um zu empfinden, daß die Forderungen des Lebens, der Welt und nicht zuletzt des Staates durch ein reines Jenseits-Christentum nicht auf die Seite geschoben werden können. Wie ist ihm das Problem lebendig geworden, wie hat er es gefaßt, wie zu lösen versucht?“ – 1969 trug Heinz-Horst Schrey zusammen, was die Forschung über „die Lehre Luthers von den zwei

<sup>131</sup> Rausch-Walther 116f. Vgl die „Erklärung des Landeskirchenrats der Ev-luther Kirche in Bayern, München, 24.10.1950“: „Die Kirche hat das Wort Gottes zu verkündigen in seinem ganzen Ernst und in seinem ganzen Trost. Es kann wohl in bestimmten Stunden die Kirche gezwungen sein, vom Wort her ein kritisches Wort zur Politik oder zur Staatsführung zu sagen. Aber dabei hat sie das Amt zu achten, das Gott der Obrigkeit gegeben hat. – Zum anderen: Es ist von Gott so gewollt, daß in politischen Tagesfragen der einzelne Christ aus dem in Gottes Wort gebundenen Gewissen heraus in Freiheit seine Entscheidung trifft. Die Kirche kann dem Christen weder die Entscheidung in politischen Fragen abnehmen, noch darf sie ihm im Namen des Evangeliums politische Entscheidungen aufzwingen.“ (Rausch-Walther 68)

Reichen“ herausgebracht hatte. Der Obertitel der Sammlung lautete: „Reich Gottes und Welt“ Auch jene ältere Zeit hat zum anderen grundsätzliche Erwägungen angestellt. Da man der systematischen Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts einen freien Gebrauch von Kategorien Luthers zugestehen muß, fragen wir, was die historische Theologie von den zwei Reichen bei Luther wußte.

Christoph Ernst Luthardt veröffentlichte 1866 eine gut hundert Seiten starke, zum Teil in Anmerkungen reich durch Zitate belegte Darstellung der Ethik Luthers.<sup>132</sup> Mit Vorgängern disponierte er in Anlehnung an die Freiheitsschrift: „1. Die Person des Christen (die Freiheit des Gläubigen) 2. Die Gesinnung des Christen (die Liebe aus dem Glauben) 3. Die Werke des Christen (der Dienst der Liebe)“ Das „Wesen des Christen“ besteht nach Luthardt „in der neuen *Innerlichkeit*, nicht in etwas Äußerlichem. Denn Christus baut sein Reich durch Wort und Glauben, das heißt: es hat seine Stätte in der persönlichen Innerlichkeit an sich. So wird denn auch der Mensch, wenn er ein Christ wird, nicht irgendwie äußerlich ein anderer, sondern nur innerlich.“<sup>133</sup> Die Schrift ist zum einen dadurch charakterisiert, daß sie durchgehend das Neue, Geistliche, Christliche mit dem Innerlichen, Gesinnung und Gewissen Betreffenden zu identifizieren strebt und dies die Erlösungs-, Heils- und Gnadenordnung nennt, während sie das Natürliche, Weltliche, Alte als Äußerliches darzustellen trachtet und dies mit der Schöpfungsordnung ineinsetzt. – Die andere Eigentümlichkeit der Schrift besteht darin, daß sie innerhalb des dritten Abschnitts über „die Werke des Christen“ auch die sozialetischen Grundkategorien Luthers zusammenstellt. Eine solche Absicht wird sofort im ersten Abschnitt deutlich, indem Luthardt einem Unterabschnitt über den neuen Menschen einen anderen über den alten folgen läßt, worin er die Bedeutung des Gesetzes vor dem Glauben, für den Gläubigen und gegenüber der Sünde im Gläubigen behandelt. Sofern das Gesetz Gesinnung und Gewissen angeht, bildet es einen Bestandteil der Heilsordnung, gehört also dem Reiche Gottes an, „nur eben nicht dem neutestamentlichen Gnadenreiche Christi“. Davon unterscheidet Luther das den Juristen zugewiesene „weltliche Reich, wie es durch die Schöpfung und die Schöpfungsordnung Gottes begründet und festgestellt ist“. So sei zu verstehen, daß Luther gleich nachdrücklich die Freiheit des Christen vom Gesetz wie die bleibende Bedeutung des Gesetzes für den Christen lehre. „Die Freiheit vom Gesetz ist also so viel wie freie Erfüllung des mit ihm selbst eins gewordenen Gesetzes.“<sup>134</sup>

Später handelt Luthardt im dritten Abschnitt zunächst ab, was herkömmlicherweise über die guten Werke des Christen zu sagen ist. Dann nennt er (5.) den irdischen Beruf und (6.) die drei großen sittlichen Gemeinschaften. Diesen beiden schickt er jedoch noch einen Unterabschnitt voraus: „4. Der Unterschied von Gottesreich und Weltreich“ mit den Stichworten „Die geistliche Natur des Evangeliums“ und „Die Unabhängigkeit des weltlichen Lebens vom Evangelium“. Nachdem er die drei Stände vorgestellt hat, bespricht er sie der Reihe nach und beginnt (7.) mit dem kirchlichen Amt. Ein zusammenfassender Unterabschnitt mit dem Titel „8. Haus und Staat“ setzt die beiden folgenden über „9. Die Ehe“ und „10. Das weltliche Regiment“ von dem über das kirchliche Amt ab. „Denn die drei Stände zerfallen in zwei Hälften. Der eine Stand dient dem geistlichen Leben, die beiden anderen dem weltlichen Leben.“<sup>135</sup> – 1853 hatte der von Luthardt geschätzte Julius Köstlin in einem kleinen Buch „Luthers Lehre von der Kirche“ dargestellt. Danach gliederten wie auch bei Johann Gerhard die drei Stände oder Hierarchien die Kirche. Dagegen behauptete Luthardt: „Bei Luther findet sich nicht diese enge Beziehung zur

<sup>132</sup> Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 1866; zit. wird (mit Troeltsch) die 2. Auflage, Leipzig 1867. Die dritte Aufl. war mir nicht zugänglich. Die Disposition findet sich S. 30.

<sup>133</sup> 33

<sup>134</sup> Die Unterscheidung der beiden Reiche 39, die beiden Arten der Erfüllung des Gesetzes 43. – Robert C. Schultz, Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Berlin 1958, S. 180 Anm. 4 vermutet, daß Luthardt seine Schrift „unter dem unmittelbaren Einfluß“ von Theodosius Harnack, Luthers Theologie I (1862) abgefaßt habe.

<sup>135</sup> 89; ebd. auch die Kritik an Köstlin 1853.

Kirche; vielmehr sind ihm jene Stände die großen Grundformen des Lebens in der Welt. Sie gehören in die Ethik, nicht in die Dogmatik. Nur das Predigtamt gehört in die Lehre von der Kirche.“ Dem entsprach wiederum bei Köstlin, daß dieser in seiner systematischen Zusammenfassung der gesamten Theologie Luthers 1863 die drei Stände gelegentlich der Schilderung des sittlichen Lebens unter der Gnade angeführt hatte. Für den geistlichen Orden oder das geistliche Regiment verwies er alsbald freilich auf das Kapitel über die Kirche.<sup>136</sup> – Auch Luthardt ist in seiner Darstellung der Ethik Luthers von 1867 offensichtlich daran gelegen, die Ungleichartigkeit der drei Stände und die Überschneidung der Dreigliederung mit einer Zweigliederung hervorzuheben. Er knüpft hierin an Köstlin an, auch insofern dieser bereits 1853 mit Berufung auf Luther distanzierter als dies bei Gerhard bemerklich wird, die Dreigliederung zu der konkurrierenden Dualität von Weltreich und Himmelreich in Beziehung gesetzt und zur inneren Unterscheidung der drei Stände benutzt hatte.<sup>137</sup> Luthardt gelangt freilich zu neuer Harmonie: „So schließt sich ihm (Luther) denn die sittliche Welt und das sittliche Verhalten in den drei Hierarchien . . . zu einem Ganzen zusammen, in welchem sich das Gebiet der Schöpfung und das der Erlösung, diese zwei Gotteswelten, auf Grund ihres Unterschieds zur schönsten Harmonie vereinigen.“<sup>138</sup> Zum Reich des weltlichen und natürlichen Lebens ist noch anzumerken, was Luthardt gerade soweit ausführt, daß ein späteres Interesse anderes anknüpfen konnte. „Das natürliche Leben unterliegt der Vernunft als der Quelle alles natürlichen Rechts, und hat sein eigenes Recht und Ordnung, an dem zu ändern das Evangelium nicht den Beruf hat.“ Dennoch sind die weltlichen Stände, obgleich nicht dem Evangelium, sondern der Vernunft unterstehend, „nicht eigentlich profan, sondern Gottes Stiftung, Ordnung und Wille, und Gott ist in denselben gegenwärtig.“ Luther spricht von Larven Gottes. Hierher gehört auch, daß in der Ehe wie im Staat zwei Seiten zusammentreffen, eine niedere und eine höhere, die sinnliche, menschliche und die (allgemein) göttliche der Stiftung und des Standes.<sup>139</sup>

<sup>136</sup> Bd II 481ff (Verweis auf die Kirche 482) von JKöstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt, 2 Bde, Stuttgart 1863; die systematische Darstellung als 4. Buch im (umfangreicheren) Bd II 230ff. Ebenso nennt sie Harleß in seiner Ethik (<sup>5</sup>1853 § 51ff; S 263D; <sup>6</sup>503C) als „die Grundformen irdischer, gottgeordneter Gemeinschaft“, um „ihr Verhältnis zur Betätigung christlicher Frömmigkeit“ zu beschreiben.

<sup>137</sup> Julius Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, <sup>2</sup>1868 (ab S 1 = 1853), 167ff. Harlessens Ethik (5. Aufl) bietet in diesem Punkt nichts Vergleichbares.

<sup>138</sup> Luthardt, Ethik Luthers, <sup>2</sup>1867, 110

<sup>139</sup> Ebd 94f über natürliches, weltliches Leben unter der Vernunft und zugleich göttliche Stiftung und Ordnung; 96.100f über sinnliche, menschliche und göttliche Seite der Ehe. – 1893 eröffnete Luthardt den zweiten Band seiner Geschichte der christlichen Ethik mit einer Darstellung der Lehre Luthers, S 9-38). Daß nun auch andere Gesichtspunkte hervortreten, ergibt sich schon aus dem Zusammenhang. So erinnert Luthardt immer wieder an die Antithese der lutherischen Ethik zur römisch-mittelalterlichen. Dies heißt zunächst, daß die Gesinnung der Äußerlichkeit entgegengestellt wird. Während Luther es innerlich faßte, identifizierten die Römer das Reich Gottes mit der Kirche. (25f) Daraus ergab sich, daß alles übrige irdische Leben ein Recht allein aus Unterordnung unter die Kirche und ihr Gesetz empfing. (26; vgl 28) „Und doch war, wie sich zeigte, jene Verkirchlichung des gesamten Weltlebens nicht durchführbar, es mußte sich das Gefühl und Bewußtsein seiner selbständigen Berechtigung – besonders des staatlichen Lebens – geltend machen.“ (26) Luther löste „die Ineinanderwirrung des Gottesreichs und Weltreichs, . . . des Geistlichen und Weltlichen“. „Nächst der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit hat Luther vielleicht keine andere Lehre mehr getrieben als die von der Unterschiedenheit der beiden Gebiete, welche der Papst so übel ineinandergewirrt habe.“ (26) Das Evangelium ändert das Herz, entnimmt „den einzelnen jedoch nicht seinem irdischen Stand und Ordnung“. (27) Die Bergpredigt gilt der Person und ihrer Gesinnung, das Evangelium darf nicht zu einem äußeren Gesetz des bürgerlichen Lebens gemacht werden. Das innere Verhältnis der Person zu Gott gehört zum Erlösungsgebiet, äußerer Beruf und Amt zum Schöpfungsgebiet. „Dieses aber hat seinen Ursprung vor jenem, also auch seine Berechtigung unabhängig von jenem.“ Die Ordnungen jedes natürlichen Lebensgebiets sind in diesem selbst begründet und werden von der Vernunft daraus erhoben. (27f)

Das Arbeits- und Berufsleben, in dem Gott einem jeden seine Stelle anweist, „ordnete sich für Luther nach den drei großen sittlichen Gemeinschaften, den ‚drei Gottesstiften‘ Haus, Staat und Kirche“ (28) Alle drei sind gleich heilig und Gott wohlgefällig. (29) Das kirchliche Amt steht zwar an erster Stelle, weil es dem ewigen Leben dient und von Christus stammt. Die beiden anderen Stände gründen in der Schöpfungsordnung. Ihr natürliches Leben richtet sich „nach dem natürliche Recht, dh der Vernunft, nicht nach dem Evangelium, welches nur dem geistlichen Leben zu dienen berufen ist“. (30) Der „falsch sozialen Fassung“ des Christentums, dem römischen und

In die Vorgeschichte der modernen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gehört auch Ernst Troeltsch. Er gehört mit Luthardt (und Köstlin) zusammen, insofern wie bei diesen die Sozialethik im allgemeinen der Gegenstand ist. Er vertritt jedoch einen abweichenden Gesichtspunkt, um nicht zu sagen: den entgegengesetzten. Gegen die Behauptung, Troeltsch gehöre in die Vorgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre, scheint zu sprechen, daß bei ihm von den zwei Reichen oder Regimenten kaum die Rede ist. Er zitiert zwar Luthardts Ethik Luthers mit einschlägigen Sätzen ausführlich und spürt auch die wenigen Wendungen in Rudolph Sohms Kirchenrecht I auf. Er tut aber Luthardts Darstellung und Deutung als moderne Vermittlungstheologie ab.<sup>140</sup> Aus der Prägung Toeltschs durch den Neukantianismus und Ritschl ergibt sich, daß er seinerseits das Problem ganz unter dem Gesichtspunkt und mit den Ausdrücken einer Unterfrage der Zwei-Reiche-Lehre oder Abwandlung derselben, vielmehr zweiten Wurzel wiedergibt. Was Luthardt-Luther konstatieren, ist richtiger „der schroffe Gegensatz der weltlichen Rechtsmoral und der evangelischen Liebes- und Leidensmoral“. (ebd mit der Formulierung eines anderen, von Troeltsch benutzten Autors über Luther und das

---

wiedertäuferischen Irrtum, ist somit gewehrt. „Wohl aber sind jene Gottes Ordnungen und Stiftungen, und er ist in ihnen wie hinter einem ‚Vorhang und Deckel‘ wirksam und gegenwärtig; weshalb denn auch beide, diese weltlichen Ordnungen und das Evangelium, einander zu dienen berufen sind.“ (30) So kann Luther-Luthardt im Abschnitt über die Ehe sagen: „Eine Gottesordnung des natürlichen Lebens ist sie, also nach den natürlichen und weltlichen Gesetzen rechtlich zu ordnen. Sache der Diener Christi dagegen ist es, die Gewissen in Ehesachen nach dem Evangelium zu beraten, wie sie des weltlichen Rechts mit gutem Gewissen gebrauchen sollen und können.“ (31) Umgekehrt ist die Obrigkeit berufen, „für Aufrechterhaltung des Evangeliums und des Wortes Gottes im öffentlichen Leben zu sorgen“. (33) – Als Luthardt auf das weltliche Regiment zu sprechen kommt, hebt er hauptsächlich hervor, welchen Gewinn gegenüber dem Mittelalter es bedeute, die eigene Art und den eigenen Rechtsgrund dieses Regiments anzuerkennen. (31f) Gewinn hat nicht nur die Obrigkeit. Die Unterscheidung von Amt und Person beseitigte die auf der Kirche seit dem Altertum lastende Unsicherheit: „Aus allem diesem Irrsal führte Luther dadurch heraus, daß er gegenüber der falschen Vermengung von Evangelium und äußerer gesetzlicher Lebensordnung oder von Reich Gottes und Weltreich, das heißt von geistlichem Innenleben der Gesinnung und äußerer Berufsaufgabe in der Welt, wie sich diese Vermengung von Anfang an geltend machte und im römischen System festsetzte, zwischen beiden Gebieten bestimmt unterscheiden lehrte und jedes auf seine Grenze verwies, durch solche Schiedlichkeit den Frieden zwischen beiden ermöglichend und herstellend. Es ist ein Recht des Amtes, nicht der Person, wenn der Christ das Schwert führt usw. Und indem er dieses seines Berufes wartet, übt er auch an seinem Teil einen Gottesdienst mit solchem Tun. Nur daß dieses Amt innerhalb seines Berufs und der Grenzen desselben bleibe. Der Obrigkeit ist das Gebiet des äußern und zeitlichen Lebens befohlen, nicht das des Glaubens und Gewissens. ‚Wie käme der Kaiser dazu, daß er meinen Glauben regieren sollte?‘ Das ist nur Sache des Wortes Gottes und nur mit den Mitteln des Wortes Gottes.“ (32f)

Glaube und Werke behandelnd kann man die ethischen Fragen streifen; so hatte es Köstlin in der ersten Auflage seiner systematischen Darstellung der Theologie Luthers gehalten. In der zweiten von 1901 schließt er „die Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens nach seinen verschiedenen Seiten“ als selbständiges Hauptstück denen über die Gnadenmittel und über die Kirche an, ehe er auf „die letzten Dinge“ zu sprechen kommt. Köstlin disponiert (nun) wie Luthardt (und umgekehrt). Daß dieser mit dem göttlichen Ruf und Beruf beginnt und mit dem allgemeinen christlichen Orden schließt, während jener es entgegengesetzt hält, fällt nicht ins Gewicht. Luthers Obrigkeitsschrift gehört immer zu den gelesenen und zitierten Schriften; aber beide Darstellungen disponieren nicht von den zwei göttlichen Reichen oder Regimenten her, sondern von den drei Ständen, vergleichen sie untereinander, charakterisieren ihr Verhältnis und ihre unterschiedliche Zusammengehörigkeit. Der Triumph über das Mittelalter tritt bei Köstlin zurück, Luther wird in einigen Punkten kritisiert. (II 320f.323.328) Rühmt Luthardt historisch die Erkenntnis der selbständigen Berechtigung des Weltlebens, so zeichnet Köstlin dieses zugleich moralisch als Feld der Bewährung „gottgemäßer Gesinnung“. (II 301) – Köstlin schreibt zitatenreich und berücksichtigt zahlreiche Einzelfragen (wie Scheidungsgründe II 315ff, Billigkeit 325f). Dadurch wird etwas verdeckt, daß dieselben Begriffe wie bei Luthardt auch seine Darstellung tragen. Auch Köstlin liebt die Gegenüberstellung von Innerlich und Äußerlich, gebraucht „sittlich“ als verselbständigende Kategorie, spricht von der Gesinnung, ersetzt instrumentum (sc per quod Deus etc) durch das beliebte „Zweck“ (II 318). Wenige Begriffspaare treten hervor. Haben Innerlich-Äußerlich, Irdisch-Ewig, Schöpfung-Erlösung nicht fast dieselbe Bedeutung? Statt Unterscheidungen in einem Beziehungsgeflecht zu sein, gleichen sie Siglen zweier Welten. Wie bei Luthardt vermögen einige in andere Richtung weisende Bemerkungen (II 306.309.318) einen dergestalteten Eindruck nicht zu verwischen. Stärker steht dem entgegen, daß Köstlin breit den Rat des Theologen Luther in Ehefragen wiedergibt und die weitgehende, der Obrigkeit abgeforderte Fürsorge für die Religion schildert.

<sup>140</sup> Soziallehren<sup>1.2</sup> 488 Anm 223 zu S 486

Naturrecht)<sup>141</sup> Die doppelte Moral von Amt und Person, welche für Luther und das Luthertum charakteristisch ist, verteilt sich nicht auf die Schöpfung und die die Schöpfung vollendende Erlösung; sie ist vielmehr auf das Sünde und unvermeidliches Gewalttun berücksichtigende Naturrecht einerseits und auf die radikale christliche Liebesethik der Bergpredigt Jesu andererseits zu beziehen.<sup>142</sup>

Anders ferner als die Lutheraner wie Luthardt (und Köstlin) ist Troeltsch nicht an Differenzierung und Distinktion interessiert, jedenfalls nicht in erster Linie. Sein großes Thema ist die Christianisierung der Welt und des Lebens, das also, was man Vermittlung oder dergleichen nennen kann. Troeltsch sucht zunächst nachzuweisen, daß aus der Reformation wirkliche Kirchen neu entstehen. So wenig wie den kirchlichen Charakter taste die Reformation die Vorstellung des *corpus christianum*, der christlichen Einheitsgesellschaft, an. Daß seit der Reformation alle Vorstellungen sich auf Landeskirchen beziehen, tut der prinzipiellen Universalität der Kirche keinen Eintrag. „Dann ist auch die Folgerung zu ziehen, daß trotz aller Rückgriffe auf Paulinismus und Augustinismus die reformatorische Ethik und die aus ihr hervorgehende Sozialphilosophie gerade den spezifischen Erwerb des Mittelalters, die Verschmelzung von Kirche und Welt zu einer ungeschiedenen Einheit, fortsetzt und nur das Verhältnis der in dieser Einheit gebundenen Elemente neu ordnet.“<sup>143</sup> „So haben wir also im klassischen Luthertum die freiwillige Liebeskonkordanz des weltlichen und geistlichen Regiments zur Verwirklichung des religiösen Lebenszwecks der christlichen Gesellschaft. Wir haben die Verschmelzung der natürlich-philosophisch-weltlichen und der biblisch-übernatürlich-spiritualen Ethik zum Ganzen einer die natürlichen Lebensformen mit religiöser Liebesgesinnung durchdringenden Lebensführung. Es ist ein einheitliches Lebenssystem christlicher Kultur wie im Katholizismus des Mittelalters.“<sup>144</sup>

Troeltsch bemängelt, daß über der Begründung des Ethischen im Religiösen die wirkliche inhaltliche Normierung des christlichen Lebens, „dieses Grundproblem der christlichen Ethik“, von den Theologen vernachlässigt werde.<sup>145</sup> Andererseits erklärt er die „innerweltliche Berufssittlichkeit des Luthertums“ für eine „Weltbejahung aus Gehorsam und Ergebung, nicht aus der Freude an Gottes Welt“.<sup>146</sup> Das Stichwort „Eigengesetzlichkeit“ fällt nicht; aber Troeltsch schreibt dem modernen Luthertum einen solch grenzenlosen Positivismus<sup>147</sup> zu, daß die von ihm zitierte „Verklärung des gottgeschaffenen Natürlichen“ zweifelhafteste Doppeldeutigkeit erlangt. Er bringt auf diese und andere Weise zum Ausdruck, daß die im

<sup>141</sup> Darüber sei die traditionskritische Herkunft nicht vergessen, zB Luthardt, *Gesch d christl Ethik II*(1893) 25AB: „Wir haben früher gesehen, daß für die römische sittliche Denkweise der Unterschied der doppelten Sittlichkeit, der niederen der *praecepta* und der höheren der *consilia evangelica* . . . maßgebend ist für die Bildung des sittlichen Ideals, wie sie dasselbe im Mönch und seinem *status perfectionis* findet. Dem stellt Luther seine Lehre von der christlichen Vollkommenheit gegenüber.“

<sup>142</sup> Vgl Luthardt in seiner *Geschichte der christlichen Ethik II* (1893), 25AB: „Wir haben früher gesehen, daß für die römische sittliche Denkweise der Unterschied der doppelten Sittlichkeit, der niederen der *praecepta* und der höheren der *consilia evangelica* – dieser Herübernahme vorchristlicher Anschauungen – maßgebend ist für die Bildung ihres sittlichen Ideals, wie sie dasselbe im Mönch und seinem *status perfectionis* findet. Dem stellt Luther seine Lehre von der christlichen Vollkommenheit gegenüber. Nicht in jener selbsterfundenen weltverneinenden und weltflüchtigen Heiligkeit besteht sie, sondern in der Erfüllung des Willens Gottes im Glauben, der aufwärts gegen Gott geht, und in den Werken der Liebe, die abwärts gegen den Nächsten gehen, je nach dem Stand und Stellung, die wir in der Welt einnehmen; so daß es sich am kürzesten zusammenfaßt in dies doppelte Wort: Glaube an den Herrn Jesum Christum und tue die Werke deines Berufs.“

<sup>143</sup> Soziallehren 485 Anm 222

<sup>144</sup> Ebd 549; vgl 507.

<sup>145</sup> Ebd 481, vielmehr 479ff.

<sup>146</sup> Ebd 444; vgl 492.506. Troeltsch in „Die Kultur der Gegenwart“ (hrsg v Paul Hinneberg) Teil I Abt IV Die christliche Religion, Berlin-Leipzig 1906, 325f: „Das Ziel liegt nicht in der Gestaltung der Welt; diese ist vielmehr ein zufälliger, von Gott so geordneter Stoff, an dem es vor allem Gottvertrauen, Sündentrost und Gottesliebe zu bewahren gilt.“

<sup>147</sup> Soziallehren 503-506 in immer neuen Wendungen. Oder ebd 492ff: Form ohne Inhalt, Anlaß, Voraussetzung (sc der Liebesbetätigung). Vgl Karl Eger, *Die Anschauungen Luthers vom Beruf*, Giessen 1900, 93.

Luthertum entwickelten und gepflegten Soziallehren und- anschaungen alle den Verhältnissen der Gegenwart nicht angemessen sind.<sup>148</sup> Trotz gegenteiligen Anscheins hegt er dieselbe Meinung von den Anschauungen des übrigen Protestantismus. Historische Analysen und Kritik sind jedoch nur das Mittel, mit denen Troeltsch eine große Aufgabe darstellt: „Der Gedanke einer von einer einheitlichen Weltanschauung beseelten Gesellschaft ist unzweifelhaft mittelalterlich, aber um deswillen nichts weniger als erledigt bis heute. Einen wirklichen gesellschaftlichen Zusammenhang gibt es ohne Einheit der Weltanschauung überhaupt nicht.“<sup>149</sup> – Der Nachdruck, mit dem Ernst Troeltsch die christliche Durchdringung der Welt zum Thema gemacht hat, muß auf den Leser immer seine Wirkung tun. Er ergibt sich aus dem neukantianischen Impetus und wirkt selbst bei einem Historiker wie Troeltsch dem Sinn für Abstufung und Differenzierung entgegen.<sup>150</sup> Die konfessionellen Lutheraner dachten weniger kantisch, dafür differenzierten sie in größerer historischer Treue – wie das zur „wirklichen, inhaltlichen Normierung des christlichen Lebens“ erforderlich ist. Schließlich irrte schon Troeltsch, wenn er sie vollständig hörige Positivist<sup>151</sup> sein ließ. Troeltschs Irrtum könnte man freilich ein Verdienst nennen, insoweit er damit Elerts Morphologie des Luthertums provozierte.

Von Werner Elert<sup>152</sup> verwundert es wiederum nicht, daß seiner in der Vor- und Frühgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre selten gedacht wird. Er kennt „die Lehre von den zwei Reichen und Regimenten“ bis hin zu diesem Ausdruck, er spricht von ihrer geschichtlichen Bedeutung; aber nur „die Dreiständelehre“ gibt eine Überschrift ab. Aus innerem Grund wird die „Zweisphärenlehre“ im ersten Band (Theologie und Weltanschauung des Luthertums) wie im zweiten (Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums) berührt. Im ersten Band erscheint sie nicht im Zusammenhang des Kapitels über die Kirche, aber im Abschnitt über die „Weltanschauung“. Dort führt im Kapitel über die Zeit ein Paragraph aus, was im Luthertum unter Reich Christi oder „Königsherrschaft Jesu“ verstanden werde.<sup>153</sup> Elert zitiert Luther, daß Christus Rex peccatorum sei, sein Werk die Rechtfertigung des Sünders. Nach diesem Werk Christi bestimmt sich der Gegensatz Weltlich – Geistlich. Elert setzt die lutherische Auffassung des Reiches Christi von jeder Theokratie oder einem Reich der sittlichen Zwecke ebenso ab wie von einer quietistischen Auffassung, obwohl das Reich Christi „nicht nur tatsächlich, sondern auch grundsätzlich . . . nicht das Schema für die menschliche Sozialordnungen abgeben“ kann. Der Kampf gegen die Sünde ist in beiden Reichen verschieden: „Die Sozialordnungen behandeln sie als potentielle und aktuelle Sünde, das Reich Christi als vergebene Sünde. Das ist der Unterschied. Deshalb werden sie bis an der Welt Ende als zweierlei Reich geschieden bleiben. Daß der Christ damit nicht die bürgerliche Welt der Gottlosigkeit ausliefert, daß es vielmehr eine

<sup>148</sup> S zB Soziallehren 554 ggE der Anm 256 zu 552. „Verklärung des gottgeschaffenen Natürlichen“ ebd 503.

<sup>149</sup> Ebd 470 Anm 214. – Robert C Schultz, Gesetz und Evangelium, Berlin 1958 (Arbeiten zur Gesch u Theol d Luthertums IV), der das 19. Jahrhundert behandelt, schließt mit mit einem Abschnitt: „Der Ausgang des Jahrhunderts in der Theologie Ernst Troeltschs“ (194-197) „Die Auseinandersetzung mit Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus ist der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts nicht gelungen.“ (194BC) So schildert Schultz als Resumee seiner Arbeit Troeltschs Bruch mit Luther, Luthertum und Ritschl, um sich auf die Suche nach einem angemessenen Neuen zu machen.

<sup>150</sup> Dieselbe Spannung beschreibt für den systematischen Theologen und Ethiker Otto Wölber, Dogma und Ethos in Christentum und Humanismus von Ritschl bis Troeltsch, Gütersloh 1950, 85f.77f.

<sup>151</sup> Norbert Müller, Evangelium und politische Existenz – Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart, Berlin-Ost 1983, 161: „Was die Frage der ethischen Verpflichtung zur Loyalität bei veränderten Herrschaftsverhältnissen im Staat betrifft, so hatte gerade die lutherische Theologie sich im 19. Jahrhundert um eine klare Antwort bemüht, die deutlich machte, daß wohl die staatliche Ordnung als solche, nicht aber eine bestimmte Machtstruktur oder Verfassung das göttliche Mandat trägt und damit für den Christen verbindlich ist.“ Müller belegt seinen Satz mit Harleß und Luthardt.

<sup>152</sup> Werner Elert, Morphologie des Luthertums, I(München (CH Beck)1931).II(1932); Nachdrucke.

„Zweisphärenlehre“ zB I 442; „die Lehre von den zwei Reichen und Regimenten“ zB II 44; „Dreiständelehre“ II 49ff.

<sup>153</sup> „Das Reich Christi“ I 433-446; „Königsherrschaft Jesu“, Rex peccatorum ebd 436B.C.

Personalunion zwischen beiden Reichen gibt und geben soll, daß das spezifisch evangelisch gefaßte Motiv der Liebe auch an einer inneren Wandlung des bürgerlichen Lebens mitwirkt und daß insbesondere der lutherische Christ in der Geschichte höchste Aktivität entfaltet hat, das alles wird in der Soziologie zum Ausdruck kommen.<sup>154</sup> – „Die scharfe Trennung des Reiches Christi von allen nur weltlichen soziologischen Gebilden war der Sinn von Luthers Zweispährenlehre. Dem widerspricht nicht, daß die Kirche das Reich Christi ist. Die Kirche ist das Reich Christi, sofern sie das Evangelium verkündet und das rechtfertigende Evangelium nicht nur die Kunde von Christus, sondern dessen eigene Tat ist.<sup>155</sup> Die Kirche verliert freilich ihren Charakter, das Reich Christi zu sein „in demselben Augenblick, wo sie Christus mit Mose verwechselt. Jede Umdeutung des Reiches Christi in eine sittliche Anstalt müßte in Luthers Sinne auf das schärfste widersprochen werden.“ Reich Gottes und Kirche sind also „im evangelischen Sinne absconditum“, „im platonischen Sinne unsichtbar“ sind sie nicht.<sup>156</sup> Das Reich Gottes weitet sich ins Kosmische und bezieht sich, insofern der Sieg des Reiches Zeit braucht, auf die Geschichte.

Alle Begriffe, die nach Karl Barth das Sündenregister der deutschen Theologie ausmachen, finden sich in Elerts zweitem Band erörtert und abgewogen. Bei Elert kann man wie bei anderen Autoren der Zeit außer Barth und seinem Gefolge lesen, daß die Anerkennung von Schöpfungsordnungen (ein Begriff, „den die spätere lutherische Ethik für das ‚Weltreich‘ im Sinne Luthers geprägt hat“<sup>157</sup>) die kritische Predigt des Gesetzes keineswegs ausschließt; sind alle Ordnungen doch zu wandeln.<sup>158</sup> An den abstrakten Begriff des „Nächsten“ läßt sich so wenig wie an „Freiheit“ und „Liebe“ eine Darstellung des christlichen Lebens in der Welt knüpfen. „Es fehlen dabei die schicksalhaften Faktoren.“ Im Begriff der Schöpfungsordnungen hingegen sind „die schicksalhaften und die ethischen Momente“ miteinander verbunden.<sup>159</sup> Dasselbe gilt von dem ursprünglichen lutherischen Begriff der Stände. In der Unterschiedenheit der Stände erfährt der Glaubende göttliches Wollen; und „es ist gerade ein Merkmal des *lutherischen* Schicksalsgedankens, daß dadurch die Verantwortlichkeit des Menschen nicht ausgeschaltet, sondern aufgeweckt werden soll.“<sup>160</sup> Luther sei so wenig in einem gewöhnlichen Sinne konservativ, meint Elert, daß man sogar fragen könne, „ob nicht bei ihm das Ethos des Christen geradezu darauf hinausläuft, die Schöpfungsordnung zu sprengen“.<sup>161</sup> – Wie hätte Elert schreiben können, ohne sich insbesondere mit Troeltsch auseinanderzusetzen? Er wägt „die neuerdings so genannte Lehre von der ‚Eigengesetzlichkeit‘ des Staates und der Wirtschaft“ ab. Sie gründet im Unterschied der Funktionen, nicht darin, daß hier der Liebe ein anderer Rang zukäme als in der Kirche.<sup>162</sup> Elert weist davor schon die Anklage auf doppelte Moral zurück. Die Liebespflicht eint Personal- und Amtsethik. – Ist Elert im ersten Bande bemüht, das Reich Christi vor verfälschender Verkennung zu bewahren, so charakterisiert den zweiten Band die kritische Würdigung der geschichtlich gegebenen Vielfalt im weltlichen Reich.

Elerts Morphologie entspricht Troeltschs Soziallehren in ihrer umfassenden Generalität. Mit dem Leitwort „Naturrecht“ hatte Troeltsch darüber hinaus auch für das Luthertum ein historisches Einzelproblem bezeichnet, das von erheblicher systematischer Bedeutung war. Der Bedeutung entsprechend wurde es lebhaft und vielseitig erörtert. Ernst Wolf scheiterte an diesem Grundproblem in der Institutionen-debatte nach dem Kriege, nachdem er dem ganzen Gedankenkreis seit 1932 nichts abzugewinnen vermocht hatte. Mit fruchtbarem Verständnis dagegen widmete sich dem Thema Franz Lau in seiner Dissertation über „Äußerlich Ordnung“

<sup>154</sup> Ebd 440f

<sup>155</sup> Ebd 443

<sup>156</sup> Ebd 437

<sup>157</sup> II 47; in § 4 Schöpfungsordnung 37-49

<sup>158</sup> Gesetzespredigt II 45; Wandel der Ordnungen II 334ff.

<sup>159</sup> II 48; vgl 37; anders in den Schöpfungsordnungen II 47.

<sup>160</sup> Ebd 61

<sup>161</sup> Ebd 49

<sup>162</sup> II 62.64. Zur doppelten Moral II 41-44.

und ‚weltlich Ding‘ in Luthers Theologie“, 1933. – In all den genannten Arbeiten sowie in denen von Wünsch und Holl fand Harald Diem die zu behandelnde lutherische Distinktion im Zusammenhang ihrer nächstliegenden Motive abgehandelt vor, als er sich daranmachte, die erste Monographie über die Zwei-Reiche-Lehre abzufassen. Er brauchte sie gewissermaßen nur zum Titel zu erheben. Vergleicht man seine Dissertation mit der Laus, so dürfte in Frage stehen, ob er an methodischer Umsicht, Differenzierung der Fragen und historischer Gewissenhaftigkeit Lau erreicht.

Harald Diem nennt die 1938 erschienene Schrift über „Luthers Lehre von den zwei Reichen“ im Untertitel „einen Beitrag zum Problem: ‚Gesetz und Evangelium‘“. Er geht mit seiner Arbeit also auf Karl Barths Behauptung ein, die Reihenfolge müsse „Evangelium und Gesetz“ lauten. „Ob es uns freut oder nicht, es ist vorwiegend der Reformierte Karl Barth gewesen, der uns Lutheraner rücksichtslos gefragt hat, wie es mit Luthers Theologie des Wortes bestellt und wie auf Grund dessen seine Lehre von „Gesetz und Evangelium“ zu bestimmen ist. . . In diesem Zusammenhang äußert er immer wieder sein Mißtrauen gegen die Lehre von den ‚zwei Reichen‘, jedenfalls gegen die Art, wie sie bei uns heutigen Lutheranern im Schwange geht.“ Diem bezieht sich dazuhin ausdrücklich auf eine in der württembergischen Sozietät geführte Diskussion, von der uns ein Bericht Hermann Diems einige Kenntnis gibt.<sup>163</sup> Harald Diem kommt zu einem „unterschiedenen Beieinander“ beider Reiche wie von Gesetz und Evangelium; doch ist das Gesetz „eine subalterne, eine hörige Größe“. <sup>164</sup> Die Schlußthesen gelten Gesetz und Evangelium und der zweierlei Gerechtigkeit der *iustitia civilis* und *spiritualis*.

Harald Diem bewegt die Frage, ob durch die Unterscheidung der beiden Reiche nicht der Anspruch des Christus Matth 28,18 wirkungslos gemacht werde. Die gefundene Antwort lautet, daß Luther Amt und Person, Weltreich und Christusreich im Bekenntnis zum Herrn aller Herren beieinander sein lasse.<sup>165</sup> Die Verborgenheit Gottes steht einer Offenbarungsmächtigkeit oder Eigengesetzlichkeit der Welt entgegen und verlangt das offenbarende Evangelium, das auch an die weltliche Obrigkeit durch das Evangelium seine Forderungen stellt Diem tritt für die Bezeichnung „Erhaltungsordnungen“ statt „Schöpfungsordnungen“ ein. Dies bedeutet, daß die *iustitia civilis* für sich nichts ist<sup>166</sup>, und er der eschatologischen Ausrichtung der Stände wegen weit davon entfernt ist, wie einst Luthardt in der Erkenntnis einer „selbständigen Berechtigung“ des weltlichen Reiches und Regimentes ein historisches Verdienst Luthers zu sehen.

Weil es die deutsche Theologie der Troeltsch, Holl, Reinhold Seeberg und anderer eingehender Kritik unterzog, erschien 1947 in einer von Ernst Wolf herausgegebenen Reihe, von einem Beiträger der „Evangelischen Theologie“ übersetzt, Gustav Törnvals Buch über „Geistliches und weltliches Regiment bei Luther“, obwohl die Schrift im übrigen als eine typische Frucht der schwedischen lutherischen Theologie sich erweist und die umständliche Darstellung die kritische Vehemenz erheblich brems. – Der Autor bemängelt, daß für Troeltsch und Holl das Gottesverhältnis etwas von der Welt im übrigen Geschiedenes war, was sie zur Anschauung von zwei Sphären führte, „die prinzipiell gesehen nicht vereinigt werden können“. Aber die *iustitia christiana* ist nichts exklusiv Spirituales. Überhaupt liegt der Schwerpunkt des religiösen Lebens keineswegs im Menschen, sondern im Wirken des allmächtigen Schöpfers durch sein Wort.<sup>167</sup> Dies ist es, was beide Regimente eint, und das geistliche Regiment versucht, es zur Anerkennung zu bringen. – Der zweifache Aspekt der beiden Regimente gilt immer göttlicher Wirksamkeit. Von der die ganze Schöpfung umfassenden Wirksamkeit Gottes her ist die Schrift disponiert. Die Vergangenheit ließ die Schöpfung als konstitutiven Faktor des Gottesverhältnisses aus; so

<sup>163</sup> Über Harald Diems Dissertation 1938 und Hermann Diems Bericht 1936 s ob Anm 3.5 zum „Vorspruch 2015“. Das Zitat aus Harald Diems Dissertation ebd S 18, die Beziehung auf den Bericht des Bruders ebd Anm 18.

<sup>164</sup> Harald Diem 1938, 132.164

<sup>165</sup> Ebd 107.157

<sup>166</sup> Ebd 156(Gebot des Evangeliums). 59(Erhaltungsordnungen). 159(keine *iustitia civilis*).

<sup>167</sup> Törnvall 1947, 64f(keine zwei Sphären). 159(*iustitia christiana*). 10f(Schöpferwort).

sank ihr, was Schöpfung, durch das Böse vielleicht in Mißbrauch, ist, zur Voraussetzung und neutralen Materie des christlichen Handelns herab. Scheint aber das natürliche Leben unter einer immanenten Gesetzesgebundenheit oder Eigengesetzlichkeit zu stehen,<sup>168</sup> so ist wiederum daran zu erinnern, daß nicht eine innere persönliche Sphäre das weltliche Regiment begrenzt, sondern in Gestalt der Predigt ein anderes göttliches Regiment zu Wort kommt. Ebenso ist dem Vorwurf der doppelten Moral zu begegnen: Er ist hinfällig, sobald man erkennt, daß der Mensch der einen göttlichen Wirksamkeit auf zwei verschiedene Weisen begegnet und daß es sich niemals um Äußerlich und Innerlich, um zwei ethische Prinzipien oder zwei verschiedene Verhaltensweisen des einzelnen Menschen handeln kann.<sup>169</sup> – Schließlich greift Törnvall Troeltschs an die lutherische Theologie gerichteten Vorwurf auf, daß diese zwar die Grundlegung des sittlichen Lebens fleißig traktiert, für die materiale Ethik im einzelnen jedoch kein Interesse gezeigt habe.<sup>170</sup> Der Vorwurf ist letztlich zurückzuweisen. Die christliche und die bürgerliche Gerechtigkeit sind nicht widereinander, die bürgerliche für das Christentum nicht gleichgültig. Wer den Schöpfer ehrt, weiß, daß sie „eine wirkliche Gerechtigkeit“ ist, „die Gerechtigkeit selbst, hineingestellt in den Zusammenhang der menschlichen Ordnung“.<sup>171</sup> Mit Luther ist stets von der faktischen Welt auszugehen. „Als göttliche Schöpfungen sind die Ordnungen Träger einer Güte, die in einem gewissen Sinne die Stellung des Christen in der Welt bestimmt und Richtlinien für das Handeln gibt.“ Um einige Kritik nicht verlegen, räumt Törnvall der Ordnungstheologie doch ein gutes Recht ein.<sup>172</sup>

Törnvall behandelt die beiden Regimente und ihre Probleme abstrakt: Die drei Stände kommen nur am Rande vor.<sup>173</sup> Über natürliches und gepredigtes Gesetz, Amt und Person wird man bei ihm nichts oder nicht viel finden. Dennoch hat er in der geübten Beschränkung die Diskussion nachhaltig beeinflusst. „Zwei Regierweisen“ hat „zwei Reiche“ verdrängt; man spricht wenigstens von den „Reichen und Regimenten“. Gegen Ende der Schrift handelt ein kleines Kapitel von den Regimenten in ihrem Verhältnis zu einzelnen Menschen. Die Schrift beginnt, wie schon bemerkt, objektiv, fast kosmologisch mit dem Schöpfer der sich offenbart und das Gottesverhältnis durch zwei Regimente konstituiert. Die Lehre von den zwei Reichen und Regimenten ist also weit mehr als nur eine ethische Theorie; sie zeichnet vielmehr das Weltbild des Glaubens in seinen Grundstrukturen.<sup>174</sup>

Hier endet die Vorgeschichte der modernen „lutherischen Zwei-Reiche-Lehre“. Ihre literarische Geschichte beginnt 1952 mit Franz Laus Schrift „Luthers Lehre von den beiden Reichen“.<sup>175</sup> Lau, Althaus und Heinrich Bornkamm stimmen in ihren Darstellungen dieser lutherischen Lehre, wie sie solche in den folgenden Jahren abfaßten, im wesentlichen überein.

<sup>168</sup> Ebd 119(zweifache Wirksamkeit des Schöpfers). 65(in der Vergangenheit vergessen). 12(Folge: neutrale Materie). 97(Eigengesetzlichkeit).

<sup>169</sup> Ebd 109(weltliches und geistliches Regiment); keine Doppelmoral: 80.119.175

<sup>170</sup> Ebd 142ff. Man erinnere sich an die von Barth monierte „Lücke“.

<sup>171</sup> Ebd 151; vgl 192.

<sup>172</sup> Ebd bes 27.101ff; das Zitat 102.

<sup>173</sup> Ebd 38ff

<sup>174</sup> Ebd 9ff.117ff

<sup>175</sup> Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin-Ost 1952, geht auf seit dem Herbst 1950 erbetene Vorträge zurück. (5) Lau sah mit dem kleinen Buch von hundert Seiten das in der Dissertation gegebene Versprechen auf eine eigene Untersuchung zur Zwei-Reiche-Lehre nicht als abgegolten an. (6) Die lange gehegte und verfolgte Absicht erklärt jedoch Laus Selbständigkeit gegenüber Törnvall, ebenso seinen Rückblick auf die Diskussion der dreißiger Jahre. Zu diesem hier ausgesparten (mit der Besprechung von Ernst Wolfs historischen Arbeiten indirekt berührten) Komplex anderen Namens gehört Gogartens Aufsatz: „Die Lehre von den zwei Reichen und das ‚natürliche‘ Gesetz. Eine Erwiderung“ in: Deutsche Theologie 1935,330ff. (Gogarten bezieht sich auf seinen früheren Aufsatz mit dem Titel „Offenbarung und Geschichte“, ebd 115ff.) Zu den frühesten lutherischen Äußerungen, die durch die Entwicklung der (west-) deutschen Nachkriegspolitik veranlaßt sind, gehört Peter Brunner, Der Christ in den zwei Reichen, 1949 (Pro Ecclesia – Gesammelte Aufs 1, Berlin-Hamburg 1962, 360ff). Deutmoser und Gegenschritten muß man noch älteren Zusammenhängen zuweisen (was bemerkt sei mit Bezug auf Kurt Nowak, Zwei-Reiche-Lehre, ZThK 1981, 105ff, bes 123ff).

Sie können darum als die besten Gewährsleute dafür gelten. Indem sie Törnvals Ansicht von der „Weltschau des Glaubens“<sup>176</sup> sich zueigen machten, verwischten sie freilich einige Spuren der Entstehungsgeschichte. Vor allem trat der Gesichtspunkt zurück, unter dem Erwin Wilkens für die „Wiederaufnahme“ der Zwei-Reiche-Lehre eingetreten war: Abwehr eines Engagements. Das Merkmal aber der neuen lutherischen Lehre ist die Einschränkung der Betrachtung auf das Verhältnis der beiden Reiche oder Regimente.

## V. Ergebnisse?

Von den zwei Reichen oder Regimenten ist herkömmlicherweise im Sinne einer Distinktion die Rede. Auf Barths Einfluß geht zurück, daß die Zwei-Reiche-Lehre neuerdings zur Theorie der Vermittlung des Christentums an die Welt umgedeutet wird.

1. Eine alte und verwickelte Vorgeschichte<sup>177</sup> erklärt, warum Luther – um vorderhand bei der Distinktion zu bleiben – nicht nur zwei Reiche, sondern auch drei und vier nebeneinanderstellen kann, will sagen: eine exakt ausgebildete Theorie und förmliche Lehre nicht kennt. Die Unterscheidung der zwei Reiche dient zunächst der Orientierung in bestimmten geschichtlichen Umständen und angesichts der Fragen, die sich daraus ergeben. So können die zwei Reiche in zwei Institutionen einander gegenüber treten, oder die Distinktion der zwei Reiche kann dazu helfen, zwei unter den Menschen einer Landschaft seit langem miteinander konkurrierende Institutionen in ihren Kompetenzen gegeneinander abzugrenzen. Dieselbe Gegenüberstellung zu benützen bietet sich an, um den Widerstreit zu schlichten, in den der einzelne Mensch durch diesen Widerstreit gerät. – Die Auffassung als Weltformel und Charakteristik als Grundstruktur der lutherischen Theologie stützt sich hauptsächlich auf spätere Schriften und Äußerungen des Exegeten und bezieht allerlei andere Bemerkungen, die verallgemeinern und deuten, ein. Diese seit Törnvall verbreitete theozentrische Betrachtung grenzt den Unterschied im Regiment ein, läßt also die verschiedene Weise der Herrschaft zurücktreten. Dennoch bestimmt auch hier noch die Differenzierung den Sinn der Formel.<sup>178</sup>

An die frühere engere Auffassung als Distinktion in praktischer Absicht anknüpfend, begannen neuerdings Theologen und Historiker, Luthers gesamtes Verhalten in politischen Angelegenheiten zu untersuchen und mit seiner Theorie zu vergleichen. Es versteht sich, daß Theorie wie Praxis von Interesse sind nicht nur des Bauernkriegs wegen, sondern auch vor dem Hintergrund der Entwicklung des Reiches zu einem Verband von Nationalstaaten und des zugleich sich vollziehenden konfliktreichen sozialen und wirtschaftlichen Wandels. Die Territorialgewalten nahmen Einfluß auf die sich umbildenden kirchlichen Verhältnisse und

<sup>176</sup> Törnvall 117

<sup>177</sup> Wo wird die für Luther gegebene Überlieferung mit ihren Spielarten und Möglichkeiten am besten vorgestellt? Viel eher als Duchrows Buch dürfte zu nennen sein: Georg Kretschmar, Die zwei Imperien und die zwei Reiche, in: G Kretschmar/Bernhard Lohse (Hrsg), *Ecclesia und Res publica*, Göttingen 1961, 89ff; Helmar Junghans, Das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von den beiden Reichen, in: H Junghans/Ingetraut Ludolph/Kurt Meier (Hrsg), *450 Jahre lutherische Reformation (Lau-Festschr)*, Berlin-Ost 1967, 135ff.

<sup>178</sup> Eine Neigung schwedischer Theologen, die Unterschiede im göttlichen Wirken zurücktreten zu lassen wurde auch auf der Versammlung des LWB 1952 in Hannover bemerkbar: Wilhelm Andersen, *Das wirkende Wort*, München 1952, 47. Das Recht der Beurteilung als Weltformel sei mit zwei Zitaten aus dem Jahrgang 1977 der Luther Monatshefte bezeichnet (Der Jahrgang bot die verschiedensten Beiträge zu unserem Thema): „Gewiß hat die Zwei-Reiche-Lehre auch Bedeutung für das Handeln und Reden der Kirche. Aber die eigentlichen Aporien und Fragen stecken in dem jedem Handeln der Kirche – als einer Gruppe oder Organisation von Menschen – vorausliegenden Verständnis- und Sinnproblemen.“ (Martin Honecker S 74a) – „Die Unterscheidung zwischen dem, was Gegenstand und Inhalt des politischen Handelns sein kann, und dem, was dabei inhaltlich vorausgesetzt und deswegen vom Realisierbaren unterschieden werden muß – sie ist, noch ganz abstrakt gesprochen, die Zukunftsfrage politischer Ethik und Theologie. . . Diese Unterscheidung muß in jedem Fall gemacht werden. Insofern ist sie auch eine Art von Handeln, aber ein Handeln, das den unmittelbaren Handlungswillen zurücknimmt zugunsten dessen, was nicht von Gnaden politischer Realisierung ist und sein kann.“ (Trutz Tendtorff S 153a)

erfahren ihrerseits Rückwirkungen. – Was läßt sich über Luthers Ansichten und Anweisungen sagen im Vergleich mit Gegenmeinungen und vor allem im Blick auf Konfliktfälle? Das wichtigste und für unser Nachdenken fruchtbarste Ergebnis ist vielleicht, daß in kritischen Lagen der Theologe Luther von den Staatsmännern und Juristen sich dadurch unterschieden habe, daß er mit seinen Ratschlägen strikt die gegenwärtige Lage ins Auge faßte und was die weitere Entwicklung der Dinge anging, mehr Gott vertraute.<sup>179</sup>

Wie hätte das grundsätzliche Verhältnis von Staat und Kirche als Gestalten der zwei Reiche nicht das Nachdenken herausfordern sollen, nachdem seit 1850 auch die Kirche vor der Verfassungsfrage stand und in deren Zeichen, als Vereinskirche und angesichts neuartiger gesellschaftlicher Kräfte der Selbständigkeit zustrebte. Eine hohe Auffassung vom Staat (war es eine Staatsmetaphysik, so war sie nicht eigentlich lutherisch) zeitigte, schon gefährdet und im Vergehen begriffen, nun Folgen: Die Zivilstandsgesetze stellten nicht nur vor das Problem der Zivilehe; es kam zum Kulturkampf; eine bürgerliche Wohlfahrtsfürsorge entstand. Das Ende des Ersten Weltkriegs warf mehr Probleme auf, als eine wohl vorbereitete Theorie zu allgemeiner Befriedigung zu erfassen und zu durchdringen vermocht hätte. Die verschiedensten Probleme und Aspekte, Motive und Positionen begegneten einander im Streit um die „Volkskirche“. – Die Bedeutung von geistlichem und weltlichem Regiment, von Staat und Kirche für das Leben und die „Öffentlichkeit“ dieser Institutionen machen für frühere Zeiten ohne weiteres begreiflich, daß sie als so etwas wie die Repräsentation der zwei Reiche erschienen. Sind sie es heute noch, oder müßten sie es sein? Wir leben in einem Staate, der sich herabspielt. Spektakuläre Konflikte entstehen in dieser Lage kaum. – Angesichts solcher Erwägungen und im Blick auf die Heilige Schrift beantwortet sich die Frage von selbst, welche der beiden Verwendungen unserer Distinktion besser angemessen sind, die mehr lehrhafte in der Art Törnvals oder die, welche sie hilfsweise zur Orientierung unter den geschichtlichen Erscheinungen der Gegenwart benutzt. In Bezug auf die differenzierende Gegenüberstellung bleibt damit nur noch eine letzte Teilfrage zu benennen.

Der Christ muß die Gesetze beider Reiche anerkennen, obwohl sie divergieren; wie kann er sie in seinem Leben vereinigen? Die Unterscheidung verändert nun ihren Namen zu Amt und Person oder Christperson und Weltperson. Die ersten Belege für diese frühe Gestalt der Zwei-Reiche-Lehre sind um einiges älter als die am 13. Juli 1521 Melanchthon gegenüber gemachten brieflichen Bemerkungen *de jure gladii*.<sup>180</sup> Die Zwei-Reiche-Lehre hat neben dem zu schlichtenden Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt sozusagen eine zweite Wurzel. Luther benützt sie auch, um ein Problem zu lösen, vor das ihn die Schriftauslegung stellt.

Luther wuchs mit der Unterscheidung von Gebot und (evangelischem) Rat auf: Das strenge christliche Gesetz verpflichtet nicht alle Christen in gleichem Maße. Als bloße Räte (und Verpflichtung nur freiwillig) blieben die Gebote der Bergpredigt und dergleichen Forderungen in Geltung und galten doch nicht. Nach Luther duldete die Strenge des Gesetzes keine Einschränkung der Geltung. Dieser Rigorismus kam zunächst dem Selbstgericht und der Verdemütigung zugute, später konnte Luther damit zur Herablassung und Erniedrigung nach dem Beispiel des Gottessohnes und Erlösers anleiten. Damit war die Vorstellung von der Vervollkommnung des Menschen aufgegeben. All dies änderte nichts daran, daß die Bergpredigt und ähnliche Stellen als Gesetz aufgefaßt und ausgelegt wurden. Die Auffassung als Gesetz bestimmt noch heute fast alle Theorien über die Bergpredigt. Mit der Auffassung als Gesetz bleibt die Frage der Erfüllbarkeit, die Frage also nach Sinn und Grenzen der Bergpredigt. – Wie hat sich Luther geholfen? Die Bergpredigt und ähnliche „unhaltbare“ Gebote gelten der Christperson. Diese verleugne sich bis zum äußersten, ist sie unter Gottes Augen mit ihrem

<sup>179</sup> Eike Wolgast, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, Gütersloh 1977, 33ff; vgl auch 224.

<sup>180</sup> S zB Hans-Joachim Gänssler, *Evangelium und weltliches Schwert – Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Wiesbaden 1983, 52ff.

Gegner für immer allein. Nur dann vermag sie ja eine Untat völlig auf sich zu nehmen, das Böse ganz in sich zu verzehren und mit Gutem zu überwinden. Darf von dem Bösen nichts übrigbleiben, das heißt: sind andere mitbetroffen oder könnten sie gleichfalls davon betroffen werden, so ist die Christperson nicht mehr allein, ist vielmehr zugleich Weltperson, zu weiteren Rücksichten verpflichtet, sie hat ein Amt. – Als Weltperson steht der Christ im Dienst dieser Welt und ihrer Ordnungen. Lohn und Preis erfordern gerechte Abwägung, man muß arbeiten, und dem Bettel ist zu wehren. Nach Gottes Willen wird das Böse in der Welt gestraft, und zu strafen kann Aufgabe des Christen sein (nie in eigenem Interesse). Es ist wichtig, hier nicht abzubrechen, sondern die benachbarten Gedankengänge ins Auge zu fassen: Strenge Gerechtigkeit richtet die Welt zugrunde, man muß durch die Finger sehen, ohnehin die Gesetze handhaben, wie es angemessen ist. Mit erleuchteter Vernunft wird der Christ das Recht und die gegebenen Umstände prüfen. Das Amt der Weltperson fordert, daß sie ihrer Liebe eine der Welt angemessene Gestalt gebe – und die Liebe fordert dasselbe.

Indem er die Personen unterschied, bewahrte Luther die strenge Geltung des christlichen Gesetzes und vereinbarte sie mit der Rücksicht auf die Möglichkeiten des Menschen und auf die Umstände. Heute enttäuscht Luthers Differenzierung statt Erleichterung zu bewirken. In einer fast verzweiflungsvollen Situation übt die Unerfüllbarkeit der Bergpredigt auf viele Geister den unwiderstehlichen Reiz der Apokalyptik aus. Der Umstand, daß der Rigorismus der Bergpredigt ein Mythos ohne Wortlaut ist, begünstigt seinen Ruhm. Luther wird mit dem Einwand abgetan, die Bergpredigt wisse nichts von einer Einschränkung auf die Christperson, sie nehme eine Weltperson nicht aus, ihr Gebot gelte allgemein und unbedingt. Daraufhin mag man Luthers Einschränkung der Geltung verteidigen. Vielleicht ist eine andere Einsicht nicht minder wichtig. – Ob wir die Sätze der Bergpredigt mit der Vollkommenheit des Reiches Gottes in Verbindung bringen oder nicht, sie sollen den Maßstab für das Leben der Christen in dieser Welt abgeben. Wir sehen sie für unbedingt, für „wörtlich“ gültig an und für vollständig, immer und überall zu halten. Die Bergpredigt ist eine Sammlung von Einzelbestimmungen, die wir für die wichtigsten erklären müssen hinsichtlich der vielen Zufälle und Vorkommnisse des Lebens. Aber die Bergpredigt wird mißdeutet, sieht man sie von der Vorstellung des Gesetzes her an. Folgende Auffassung dürfte der Bergpredigt besser gerecht werden, dürfte sie richtiger und fruchtbarer erfassen.

Die Bergpredigt ist als prophetische Offenbarung der Weisheit des Himmelreichs zu nehmen. Sie lehrt, was Welt und Leben in diesem und jenem Stück eigentlich fordern, folgte ein Mensch dem Sinne des Schöpfers und himmlischen Vaters. Wie er mit uns verfährt, sollten auch wir gegeneinander uns erweisen. Dabei wird die Lehre der Bergpredigt vorgebracht, weil alles selten oder nie so geschieht und die Sünde so oft vergeben werden muß. Die „Antithesen“ Matthäus fünf beziehen sich auf so bedeutende wie schwierige Felder des Kampfes gegen die Sünde. Die tiefere Einsicht der Weisheit steht ihrer Natur nach der Verführung eines anderen Augenscheins entgegen, ja widerspricht einem Recht. Immer im Nachteil, erst für sich einnehmen zu müssen, weiß sie sozusagen selbst, daß sie oft vergeblich bleibt. Die Einsicht in die den Menschen unaufhebliche Mangelhaftigkeit der Welt, um nicht zuzugestehen: das Wissen um deren Verlorenheit, setzt jedes Wort voraus. Und weil solche Einsicht mit der fast unüberwindlichen Uneinsichtigkeit und Schwäche der Torheit zu kämpfen hat, darum bedient sie sich der Seligpreisungen, des Rates, der Mahnung und Erinnerung, der Gleichnisse als der Redeformen dieser Zwischenzeit: eine ernste Predigt ohne Eifer, vielmehr gelassen.<sup>181</sup>

2. Das Interesse unserer Gegenwart ist hauptsächlich das Interesse an der Vermittlung beider Reiche, das Interesse an christlichen, christlich begründeten oder christlich vertretbaren Maßstäben des Urteils. Die Kirchen und die Christen suchen nach der ihnen angemessenen Orientierung in den Verhältnissen der Zeit. Bezüglich dieses wohlberechtigten Bestrebens ist

<sup>181</sup> Eine ganz andere Reihe von Gedanken hätte dem konsequenten Individualismus zu entgegnen, der die moderne „Ethik der Bergpredigt“ auszeichnet.

festzustellen: Gilt es, das Nebeneinander, Miteinander, Durcheinander von geistlicher und weltlicher Gewalt oder Herrschaft, von Kirche und Staat zu entwirren und zu schlichten, so mag die Distinktion zweier Reiche einer ersten, groben Orientierung dienlich sein. Eine einfache Gegenüberstellung ergibt jedoch keine differenzierte Beurteilung oder Ableitung. Die Zwei-Reiche-Lehre ist darum kein geeignetes Instrument der Orientierung in schwierigen Verhältnissen, und sie dafür auszugeben, ist, recht bedacht, ein seltsamer Einfall. Das Luthertum ist nicht darauf angewiesen, es ist nicht so hilflos.

Gesetze und Ordnungen (die drei Stände voran) brauchen nicht erst erfunden und gegeben zu werden. Es gibt sie immer schon, und das Leben vollzieht sich darin – wir leben in einer interpretierten Welt. Ist die Vernunft erleuchtet, so ist sie nur viel besser imstande, den Willen Gottes in allem und mit allem zu erkennen und ihm mit angemessener Befolgung und geratener Verbesserung gerecht zu werden. Hilft aber der Heilige Geist, das festzustellen, was nach der Natur dieser Welt Rechtens ist, so kommt die ganze Kraft des Reiches Gottes und der Erlösung, gleichsam rückverwandelt, der Erhaltung dieser Schöpfung zugute – solange Gott will. Die Eigenart des Luthertums erlaubt weder einen Überschwang, der mehr wollte als vorsichtige Reformen hie und da, noch gestattet sie Verachtung der Welt und Flucht daraus. – Die Ordnungen, Stände und Berufe, aufgefaßt, wie etwa Luther selbst es tat, sind kaum dem Einwand der Statik oder geschichtlichen Immobilität ausgesetzt (was Troeltsch nicht wußte, vielleicht nicht wissen wollte).<sup>182</sup> Um Luther gerecht zu werden, sind uns fast hinderlicher die

<sup>182</sup> Dem Luthertum wird dreierlei vorgeworfen: 1. Theologen wie Althaus Elert, Hirsch hätten Ordnung und Politik der Zeit vollständig und ohne jeden Vorbehalt gutgeheißen und theologisch gerechtfertigt. Damit werden viel eher Personen in Zweifel gezogen als lutherische Theologie. Der Vorwurf reimt sich nur schwer mit dem, was im übrigen anerkanntermaßen von den genannten Theologen gilt. Zu Elert s Wolfgang Trillhaas, *Konservative Theologie und moderne Welt – Erinnerung an Werner Elert*, in: *Lutherische Kirche in der Welt – Jahrbuch des M-Luther-Bundes* 1986, 35ff.

2. Das Verhältnis zum Staat wird kritisiert. Auch diese Kritik ist nicht durchweg streng theologisch, denn die Distanz zur Weimarer Republik wird so gut beklagt wie die Nähe zum Dritten Reich. – Norbert Müller hat jüngst (*Evangelium und politische Existenz* 161f) „die Frage der ethischen Verpflichtung bei veränderten Herrschaftsverhältnissen im Staat“ aufgegriffen. Er stellt für den Ethiker Harleß (1842) fest: „Bei konservativer Grundeinstellung wird dabei ebenso wie ‚ungebundene Neuerung‘ auch ‚falschgebundene Stabilität‘ abgelehnt.“ Entsprechendes findet er bei Luthardt (1873). „Hier zeigt sich immerhin im Ansatz, wie der lutherische Ordnungsgedanke Impulse geben kann, den eigenen engen politischen Horizont zu durchbrechen. Gerade hier lauerten freilich, wie die Entwicklung nach 1933 zeigte, neue Gefahren.“ – Ergebnissadressen an den Führer wurden einem Niemöller nachgesehen, und im Ansbacher Ratschlag von 1934 heißt es immerhin, daß man „jede Obrigkeit, selbst in der Entstellung“, ehre und christlich „gütige und wunderliche Herren, gesunde und entstellte Ordnungen“ unterscheide. (Norbert Müller, ebd 33) So dürfte Norbert Müller mit Recht versucht haben, zu einer unbefangeneren Würdigung des Ansbacher Ratschlags zu gelangen. Er unterscheidet die richtige Fragestellung von der falschen Anwendung auf die Wirklichkeit (34) und führt dies zunächst in Bezug auf die Kirche aus. „In seiner Offenheit für den *geschichtlichen Wandel* ging er (sc der Ansbacher Ratschlag) in an sich nachdenkenswürdiger Weise über die eher zu einer gewissen Statik neigende Kirchenauffassung der Barmer Sätze 3 und 4 hinaus.“ (ebd) NMüller hat später die politischen Ordnungen und das Leben der Christen in der DDR im Auge, wenn er schreibt: „Der Dienst, den der Christ durch seine Mitarbeit in den Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens zu leisten berufen ist, ist den Bedingungen nicht entnommen, die sich aus der jeweils gegebenen Situation ableiten.“ und dies ausführt. (175) Er kommt dann noch einmal auf den Ansbacher Ratschlag zurück: „Die lutherischen Theologen, die 1934 Kritik an der Barmer Erklärung übten, hatten, bei aller politischen Verblendung, ein gewisses Problembewußtsein bewiesen, indem sie das Stichwort der ‚geschichtlichen *Veränderung*‘ in die Diskussion einbrachten und dadurch erkennbar machten, daß das Grundprinzip einer politischen Ethik im evangelischen Sinn nicht in der Konservierung bestehender Ordnungen zu liegen habe. Damit war, wie wir meinen, ein Problem anvisiert, das die Barmer Erklärung noch nicht genügend deutlich in den Blick gebracht hatte.“ (175f; 177 dann über das Ziel der Veränderung oder Reform)

3. So unsinnig wie schwerwiegend ist der Vorwurf der Statik und eines gesetzlichen Konservativismus grundsätzlicher und theologischer Art. Oder ist eine theologische Lehre vom Gesetz und von den Ordnungen denkbar, die nicht Unwandelbarkeit und notwendige Wandlungen gegeneinander abwägt? Beweglichkeit, Kritikfähigkeit, Reformbereitschaft (mindestens) bei Luther und eigenen Zeitgenossen zu erkennen und anzuerkennen, war Troeltsch (und wer sonst noch? zu dieser Zeit (etwa Rade, was „Beruf“ betrifft? Vgl Christoph Schwöbel, Martin Rade, Gütersloh 1980, 92ff) und später?) durch die Vorstellung von der doppelten Moral gehindert, nämlich durch die damit verbundene kantianisch-legalistische (oder sophistische) Geringschätzung der

unangefochtene Unterscheidung von primären und sekundären Systemen, in denen wir leben, von Natur und Geschichte. Vor allem anderen mag man einwenden, Gesetz und Ordnung schlössen die Erinnerung an Zusammenhänge ein, die wir so heute nicht mehr konstatieren könnten. Dies gilt nicht gleichermaßen vom Begriff der Institutionen. Mit ihm sind nur allerlei schöpfungstheologische Probleme verknüpft. Ihn völlig dynamisieren oder zur Funktion machen wollen, heißt ihn aufheben. Leider ist die Fortentwicklung des Begriffs in Debatten der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft einst gescheitert.<sup>183</sup>

Luther und das Luthertum besitzen (oder besaßen) also eine ausgebildete Theorie der Vermittlung zwischen Christentum und Welt. In Fortsetzung mittelalterlicher Überlieferungen ist unter dem Namen des Gesetzes (das Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung) nicht eigens behandelt, und unter dem Titel der göttlichen Stiftungen etwas von der Welt in das theologische Nachdenken aufgenommen, und obwohl diese Welt bereits christliche Einflüsse erfahren hat, wird sie weiterhin kritisch beurteilt. – Die um das Problem eines tertius usus legis kreisenden Arbeiten von Joest, Althaus, Schlink scheinen auf den ersten Blick einen konkurrierenden Ansatz zu bezeichnen, erweisen sich aber als die Probe aufs Exempel: Unter dem Gesichtspunkt des Gerichts, vor dem sich der einzelne Christ zu verantworten hat, stellt sich das Gesetz auch als Gebot oder Paraklese dar. – Elerts Morphologie geht den bewußten Ausprägungen des Luthertums nach; sie sucht nicht weniger die unbewußten zu erfassen. Dem Historiker kommen auch die kurzschlüssigen Ableitungen des Biblizismus in den Blick. Einen (durch die Kirche vermittelten) Übergang in die Welt markieren zu ihrem größten Teil die freien Organisationen, wie sie sich während des letzten Jahrhunderts auch im Luthertum herausgebildet haben.<sup>184</sup> – Ernst Troeltsch konstatierte den grundstürzenden Wandel im Verhältnis von Kirche und Welt, der seit zweihundert Jahren eingetreten sei. Er setzt sich noch immer fort. In der von Troeltsch gekennzeichneten doppelten Moral und in der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen, die er darstellte, kommt auch die Nichtachtung zum Ausdruck, welche die Moderne für die Kirche hegt. Diese Bedingung, unter welcher die Kirche ihr Verhältnis zur Welt neu bestimmen muß, ist noch kaum als solche wahrgenommen und reflektiert. Denn legt sie der Kirche nur nahe, sich in die Rolle des Interessenverbandes zu finden und Partei zu ergreifen, um öffentliche Verantwortung wahrzunehmen – in unserer Gesellschaft?

---

gegebenen Ordnungen und Gesetze. Angesichts der Mühe, mit welcher bessere Lutheraner das Verständnis für Gesetz und göttliche Ordnungen zurückgewannen (Robert C. Schultz, *Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, 1958; zu den Ordnungen s. außer den oben erwähnten Köstlin und Luthardt vor allem auch die Ethik von Harleß und aus heutiger Sicht dazu Rolf Schäfer, Art. „Ordnung, Ordnunsthologie“ in: *Evang. Soziallexikon*, Stuttgart-Berlin<sup>7</sup> 1980, Sp. 969ff; Wolfgang Tilgner, *Volksnomothologie und Schöpfungsglaube*, Göttingen 1966), muß man Troeltsch einräumen: Indem er die Abhandlung von Eugen Ehrhardt berücksichtigte und den Gedanken des Naturrechts aufnahm, wie er es tat, wurde er Luther (und der Theologie) immerhin besser gerecht als Ritschl. Man darf nur nicht bei Troeltsch stehen bleiben wollen – zumal auch in der Erfassung des Verhältnisses von Gott und Welt (oder der Lehre von Offenbarung und Geschichte, von Schöpfung und Vorsehung) die Geschichte ihren Fortgang genommen hat.

<sup>183</sup> *Recht und Institution*, 1956 und 1961. Zuletzt Hans Dombois, *Das Recht der Gnade III* (Bielefeld 1983) 17ff.

<sup>184</sup> „Irgendwie“ bezeugt lutherisches Christentum auch eine Arbeit wie die folgende: Jörg Baur/Leonhard Goppelt/Georg Kretschmar (Hrsg.), *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft – Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der VELKD*, Stuttgart 1973.