

# Götze des Bürgertums oder Herr der Welt?

Die theologische Revolution Karl Barths<sup>1)</sup>

von Joachim Fischer

Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966

Mitten im ersten Weltkrieg, im Jahre 1917, an einem Wendepunkt der Weltgeschichte, markiert durch den Eintritt der Vereinigten Staaten von Amerika in den Krieg und die sozialistische Oktoberrevolution in Russland, feierte der Protestantismus den 400. Jahrestag des Thesenanschlags Martin Luthers. Während das Deutsche Reich Wilhelms II. militärisch und politisch schon keine Aussicht auf einen Sieg mehr hatte, wiederholte die überwältigende Mehrheit des deutschen Protestantismus zum Reformationsjubiläum die Parole, die schon 1914 beim Ausbruch des Krieges ausgegeben worden war: "Deutschlands Schwert ist durch Luther geweiht. . . " <sup>2)</sup> Die meisten führenden Kirchenmänner und Theologieprofessoren Deutschlands waren sich bewusst, an einem weltgeschichtlichen Wendepunkt zu stehen. "Ein Abschnitt der Weltgeschichte geht zu Ende", sagte man. "Eine neue Periode der Weltgeschichte beginnt." (So der Vorsitzende des Protestantenvereins, Paul Kirmss, im "Protestantenblatt" Nr. 41/1917, zit. nach Mehnert S. 50) Aber weite Kreise des deutschen Protestantismus verkannten die tatsächliche Lage vollständig, als sie den Sinn dieser weltgeschichtlichen Wende zu erfassen versuchten. Sie waren nämlich überzeugt, die weltgeschichtliche Wende werde durch den geistigen, politischen und militärischen Triumph des deutschen Volkes über seine Feinde eingeleitet. Seinerzeit konnte der Satz geschrieben werden: "Am Anfang" des zu Ende gehenden Abschnitts der Weltgeschichte "steht die grösste Geistestat des deutschen Volkes", die Reformation, "am Ende seine grösste Waffentat", der erste Weltkrieg (Paul Kirmss nach Mehnert a. a. O.). Mit ungebrochener Kraft sah man das deutsche Volk in die "neue Periode der Welt-

---

1) Vortrag, gehalten im Juni 1965 auf einer Veranstaltung der Evangelischen Akademie in Pôrto Alegre, überarbeitete Fassung; Literaturverzeichnis am Schluss des Aufsatzes

2) Alfred Just. Luthers Lehr' unsere Wehr. 30 Entwürfe zu Vorträgen, 1917, S. 81 (zit. nach Mehnert S. 49 mit Anm. 33). Schon 1914 hatte Wilhelm Walther eine Schrift mit dem "reisserischen Titel": "Deutschlands Schwert durch Luther geweiht" veröffentlicht (Lau S. 8 mit Anm. 2)

geschichte" hineinschreiten. "Aus tausend Wunden blutend, aber jugendstark steht es an der Schwelle des neuen Zeitalters." (Paul Kirmss nach Mehnert a. a. O.) Diese Jugendkraft schöpft das deutsche Volk vornehmlich aus dem Protestantismus, wie dessen Führer meinten. Sie hielten es daher für ihre Pflicht, zum Weiterkämpfen und zum siegreichen Durchhalten aufzurufen. "Der evangelische Glaube als das starke Vertrauen zu Gott, die Bruderliebe..., die Freiheit..., die Duldsamkeit..., die Pflichttreue..., die Überzeugung, dass die sittlichen Lebensmächte allen brutalen Widerstand der Welt überwinden, die Liebe zum Vaterland als sittlich-religiöse Pflicht, die opferwillige Hingebung an den Staat als eine göttliche Ordnung, alle diese Kräfte des Protestantismus, die unserem Volke bisher den Sieg gegeben haben, sie allein verbürgen ihm den Sieg in den Kämpfen der Zukunft." (Paul Kirmss nach Mehnert a. a. O.; dort auch das folgende Zitat) "Der Quell, aus dem sich" die "Kraft" des deutschen Volkes "stets erneuert hat, ist der Protestantismus. Wieviel es in dem Riesenkampf dieser Zeit ihm zu verdanken hat, lässt sich für das Auge und Ohr, für die, welche auf das Sichtbare sehen, nicht feststellen, aber es ist offenbar vor dem Auge Gottes und dem Urteilsspruch der Geschichte." In lyrischer Form spiegelte sich diese Überzeugung in den Reformationennummern zweier kirchlicher Zeitschriften wider:

"Nun ist der grosse Kampf gekommen,  
Ein Läuterungsteuer ist entbrannt,  
Gott werde uns zu Heil und Frommen  
Fürs ganze deutsche Vaterland!  
Er wolle uns zum Siege führen,  
Zu seinem Eigentum erneut,  
Und lasse glorreich triumphieren  
Des Luthererbes Herrlichkeit."

(Berliner evangelisches Sonntagsblatt Nr. 43/1917 und Thüringer evangelisches Sonntagsblatt Nr. 43/1917, zitiert nach Mehnert a. a. O.) Im evangelischen Lager identifizierte man weithin geradezu das Schicksal Deutschlands mit dem Schicksal des Protestantismus. "Je höher Deutschland steigt, je grösser seine Aufgabe an der Völkerwelt wird, um so höher muss auch der deutsche Protestantismus schaffend und kämpfend steigen... Deutschland und der Protestantismus gehen einen Weg. Von welcher Seite aus uns auch Hilfe angeboten werden mag, Deutschland steht und fällt mit dem Protestantismus." (Paul Kirmss nach Mehnert a. a. O.) "Protestantismus und Preussen-Deutschland sind in ihrer Geschichte unlöslich miteinander verbunden." (Christliche Freiheit Nr. 44/1917, zit. nach Mehnert S. 51) Wie diese Äusserungen zeigen, war der Gott des deutschen Protestantismus vielfach nichts anderes als der Gott des bürgerlichen Deutschland.

Nach dem Ende des ersten Weltkriegs erfolgte die Reaktion auf die Verbürgerlichung und Eindeutschung Gottes. Die ältere theologische Generation marschierte zwar grossenteils auf den alten Strassen weiter; sie konnte sich deshalb mit dem demokratischen System der Weimarer Republik nie recht befreunden. Aber

die jungen Pfarrer und Theologen waren aufs äusserste entsetzt über das Hereinplatzen des Krieges in das scheinbar so gefestigte, glanzvolle bürgerliche Zeitalter. Starr standen sie vor der Katastrophe des Krieges mit ihrem millionenfachen Mord. Unbegreiflich war ihnen vor allem, dass die evangelische Kirche den Krieg auch noch hatte gutheissen können. Der erste moderne Krieg grossen Stils hatte eine Krise heraufgeführt, die voller einander widersprechender geschichtlicher Möglichkeiten steckte. Schon warteten die Führer der russischen Bolschewisten täglich auf den Ausbruch der proletarischen Revolution in Deutschland, mit der nach ihrer Anschauung die Revolution des internationalen Proletariats beginnen sollte; sie interpretierten die Meuterei in der deutschen Marine "als extreme Äusserung der in ganz Europa heranreifenden sozialistischen Weltrevolution" (Protokoll der Sitzung des Zentralkomitees der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei — Bolschewiki vom 10. Oktober 1917, zit. nach "Die russische Revolution 1917", S. 293). Während jedoch die ersten Ansätze zu einer proletarischen Revolution im Keim erstickt wurden, bahnte sich bei jenen jungen evangelischen Pfarrern und Theologen eine theologische Revolution an, die nicht lange auf sich warten liess. Ihr Wortführer wurde der schweizerische Pfarrer Karl Barth.

Karl Barth ist 1886 als Sohn eines Universitätsprofessors für Kirchengeschichte und Neues Testament in Basel (Schweiz) geboren. An schweizerischen und deutschen Universitäten (Bern, Berlin, Tübingen und Marburg) studierte er Theologie und wurde 1909 Hilfspfarrer im calvinischen Genf und 1911 Pfarrer in der kleinen schweizerischen Industriegemeinde Safenwil. Damals war er also 25 Jahre alt. Schon bald begann er dadurch von sich reden zu machen, dass er in Beziehung zu den religiösen Sozialisten trat, Arbeitergewerkschaften gründen half und selber in die Sozialdemokratische Partei eintrat, ein Schritt, der bei einem evangelischen Pfarrer seinerzeit durchaus ungewöhnlich war. Aufsehen erregte er nach dem ersten Weltkrieg ausser durch seine Predigten durch ganz unkonventionelle theologische Vorträge und durch einen ebenso unkonventionellen Kommentar zum Römerbrief. Der Kommentar erschien zum ersten Mal im Jahre 1919, in 2. Auflage 1922. Er brachte dem jungen Pfarrer die Berufung zum theologischen Universitätsprofessor nach Göttingen ein (1921). 1924 wechselte Barth als Theologieprofessor nach Münster in Westfalen, 1930 nach Bonn über.

Schon die erste Ausgabe des Barthschen Römerbriefkommentars wirkte auf die Zeitgenossen "wie ein erraticer Block", der unvermittelt in einer Landschaft steht, in der man ihn gar nicht sucht und in die er auch gar nicht passt (vgl. Emil Brunners Besprechung des Buches, abgedruckt bei Moltmann, Teil 1, S. 78 ff.). Noch heute erscheint das Buch dem römisch-katholischen Theologen und Barth-Bewunderer Hans Urs von Balthasar als "schneidender Blitz" in der finsternen Nacht von damals: zwar "chaotisch", "seltsam phantastisch", "unbeholfen, nicht selten kaphophonisch", nur "eine erste Ausdrucksform für etwas darin und

noch mehr dahinter Gemeintes", auf jeden Fall aber "sensationell" (S. 67), voller "Vehemenz" und "Leidenschaft" (S. 74 und 75). Es wurde denn auch sogleich hoch gelobt oder heftig kritisiert. Die einen klassifizierten es als "eine zeitgemäss-unmoderne Paraphrase" in positivem Sinn (Emil Brunner), deren Verfasser mit "intensivem 'Subjektivismus'" versucht, die "Geschichtstranszendenz" der "ewigursprünglichen Gottestat" aufzuweisen (Friedrich Gogarten nach Moltmann a. a. O. S. 100 und 104). Die Theologieprofessoren dagegen erklärten den Kommentar für allzu modern, wenn nicht gar für ketzerisch (Adolf Jülicher). Barth hatte der Universitätstheologie seiner Zeit vorgeworfen, sie rede "gänzlich" an ihrem "Gegenstand vorbei" (Emil Brunner), sie sei daher unfähig geworden, wirkliche Kommentare zur Bibel zu schreiben. Natürlich fühlten sich die Theologieprofessoren tief getroffen; sie erwiderten Barths ausgesprochene und unausgesprochene Kritik an ihrer Arbeit mit scharfer Anti-Kritik an Barths Kommentar, der in der Tat ganz anders aussah als die üblichen biblischen Kommentare. Zwar billigte man dem jungen Pfarrer "leidenschaftliche Anteilnahme" an den theologischen Problemen der Zeit zu. Aber man sah ihn in all seiner Leidenschaft in die Irre gehen. So stempelte man Barth zu einem "Repräsentanten eines modernen Gnostizismus" vom Typ des "Halbgnostikers Marcion mit seinem radikalen Dualismus des Alles oder Nichts und mit seinem Ingrim auf die Halben". In dieselbe Kategorie "Gnostizismus" reihte man auch Friedrich Gogarten ein, damals noch ein Freund und Bundesgenosse Karl Barths. Gogarten firmierte in dieser Anti-Kritik als ein neuer "zwischen den Aonen irrender Basilides oder ein neuer Valentin, der aus dem Planeten der in Schmerzen gekrümmten Achamothe die Arme ausstreckt nach dem seligen Pleroma drüben" (Adolf Jülicher). Das "spezifisch Gnostische" bei Barth und Gogarten erblickte man in dem völligen Mangel "auch nur eines gewissen Respekts für das, was das Evangelium in den 1900 Jahren geleistet hat, ehe der Römerbrief neu entdeckt wurde", in der "Pietätlosigkeit gegenüber dem Grossen in der Vergangenheit", in der "Verleugnung der Geschichte" (Adolf Jülicher nach Moltmann a. a. O. S. 87 ff.). Barths Intentionen wurde diese gelehrte Rezension allerdings nicht gerecht. Denn Barth liess der "historisch-kritischen Methode der Bibelforschung" durchaus ihr Recht (Vorwort zur 1. Aufl. des Römerbriefkommentars, abgedruckt bei Moltmann a. a. O. S. 77 f.; dort auch die folgenden Zitate). Sie bereitet das Verstehen der biblischen Botschaft vor. Dieses Verstehen selbst aber ist ein zweiter Schritt, der auf die historisch-kritische Arbeit folgt. Die Bibel kann man nämlich nur verstehen, wenn man "durch das Historische hindurch... in den Geist der Bibel" sieht, "der der ewige Geist ist". Wer die Bibel auslegt, kann ihr nicht als neutraler Zuschauer "im gelassenen Abstand" gegenüber treten. Vielmehr muss sich der Kommentator des Römerbriefes z. B. "sachlich beteiligt neben Paulus" stellen. Wieso hat denn der Römerbrief, geschrieben vor 1900 Jahren und gerichtet an die christliche Gemeinde in Rom, uns heute noch etwas zu sagen, uns, die wir im 20. Jahrhundert

leben und nicht der römischen Gemeinde angehören? Weil "unsere Fragen... die Fragen des Paulus und des Paulus Antworten... unsere Antworten" sind. Das ist die Voraussetzung dafür, dass wir heute und hier verstehen, was der Apostel Paulus damals und dort gesagt hat. Dass aber unsere Fragen die Fragen des Paulus sind, dass also auch die Antworten des Paulus unsere Antworten sein müssen, wurde nach Barths Überzeugung von der Universitäts-theologie seiner Zeit nicht immer erkannt. In den Fragen des Paulus erkennen wir ja nur dann unsere Fragen, "wenn wir uns selber recht verstehen"; und die Antworten des Paulus müssen nur dann unsere Antworten sein, "wenn ihr Licht uns leuchtet". Dazu, dass wir uns selber recht verstehen und dass das Licht der Antworten des Paulus uns leuchtet, wollte Barth mit seinem Römerbrief-kommentar der Christenheit seiner Zeit verhelfen. Mit seinem Buch, das er ausdrücklich als "eine Vorarbeit" bezeichnet, "die um Mitarbeit bittet", wollte er "ein gemeinsames neues Fragen und Forschen nach der biblischen Botschaft", ein neues intensives Bemühen um das wirkliche Verstehen dieser Botschaft in Gang bringen. Es kann also kein Zweifel daran bestehen, dass der Römerbriefkommentar "eine Verkündigung der Frohbotschaft" sein wollte und sollte (Hans Urs von Balthasar S. 71). In ihm geht es darum, "dass Gott zu seinem Recht komme" (Emil Brunner), darum, dass "Gottes ursprüngliche Tat wieder frei" gemacht und frei gehalten wird "von allen menschlichen Anhängseln und Vermittlungen" (Friedrich Gogarten). Mit dieser Absicht schärft Barth in einer — an der theologischen Tradition gemessen — ungewöhnlichen Sprache seinen Lesern die "Jenseitigkeit" Gottes (Emil Brunner) ein.

Während man sich über die erste Auflage seines Römerbriefkommentars stritt, blieb Barth nicht untätig. Er arbeitete das Buch vollständig um und liess es schon 1922 in zweiter Auflage erscheinen. Darin war er noch radikaler als in der ersten Auflage. Nach seinen eigenen Worten stellte der Kommentar nunmehr eine geballte Ladung Dynamit dar. Mit ihm verkündigt und predigt Barth nicht nur die Botschaft des Apostels Paulus, sondern er schreit sie förmlich hinaus. Seine "Wucht und Brisanz", seine revolutionäre Sprache, sein "christlicher Radikalismus", der als zweideutig, ja als "überchristlich und darum unchristlich" empfunden werden konnte, dröhnten den Zeitgenossen wie eine unheimliche, Unheil ankündigende Glocke in die Ohren (Hans Urs von Balthasar S. 79 f.). Das Buch erschien in einer Zeit, die auf dem Gebiet der Literatur und der bildenden Kunst durch den Expressionismus gekennzeichnet ist. Man hat die zweite Auflage des Barth'schen Römerbriefkommentars mit dieser Stilrichtung in Zusammenhang gebracht und das Werk zutreffen als "theologischen Expressionismus" eingestuft (Hans Urs von Balthasar S. 90). Dieser "theologische Expressionismus" fand ein vielfältiges Echo, lauter noch als die erste Ausgabe des Kommentars von 1919. Die Zeit war reif für das Werk. Denn inzwischen war den Zeitgenossen deutlicher als 1919 bewusst geworden, welche Katastrophe der erste Weltkrieg tatsächlich bedeutet hatte. Die von Barth zubereitete

Dynamitladung explodierte. Damit begann jene theologische Revolution, die noch heute unsere theologische Existenz bestimmt. Bald nannte man den theologischen Revolutionär Karl Barth und seine Freunde die dialektischen Theologen, ihre Theologie die dialektische Theologie — dialektisch, weil sie sich in ihrem theologischen Denken der Methode der Dialektik bedienten. Die dialektische Methode, in der Theologie schon häufig angewendet, heute ein Grundbestandteil des dialektischen Materialismus, stellt "Wort gegen Wort", Aussage gegen Aussage; sie denkt "in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort" (Barth, Dogmatik, 1928, S. 456), "um in diesem notwendigen und unvermeidlichen Gegeneinander einen Weg zu finden oder eine Richtung zu weisen" (Hans Urs von Balthasar S. 80). Sie ist ein "Mittel des Hinweises" (Ders. S. 84) auf den Gegenstand, von dem man redet. Sie rüttelt wach aus "Gewohnheit, Gemütlichkeit und Selbstverständlichkeit" (Barth, Römerbrief, 2. Aufl., S. 126). Dialektisches Reden vollzieht sich als beständiges Fragen und Antworten, Antworten und Fragen. Im dialektischen Reden bricht die Rede nicht ab; es gibt in ihr kein grundsätzlich letztes Wort. Die dialektische Rede sucht das, wovon sie redet, zu treffen "in Aussage und Gegenaussage, in einem Sic et Non" (Hans Urs von Balthasar S. 80). Das Ja und Nein der dialektischen Rede weisen auf die unfassbare Mitte hin, auf die alles ankommt, auf den Gegenstand, von dem die Rede ist und dem man sich mit Hilfe der dialektischen Methode zu nähern sucht. Diese dialektische Methode ist nach der Überzeugung des jungen Barth die "weitaus beste" Methode theologischen Denkens und Redens (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, zit. nach Moltmann a. a. O. S. 212). Der Theologe will und soll von Gott reden. Das ist sein Beruf. Er will und soll aber von Gott nicht "dinglich, gegenständlich, mythologisch-pragmatisch" reden, sondern so, dass der "unendliche Abstand von Schöpfer und Geschöpf" gewahrt bleibt (a. a. O. S. 209 und 211), um jeder Verwechslung Gottes mit seiner Schöpfung vorzubeugen. Denn Gott ist "die lebendige, selber freilich nicht zu benennende Wahrheit", "unfasslich und unanschaulich" (a. a. O. S. 212). Darum wird der Theologe "sich... möglichst selten zu direkten Mitteilungen" über Gott "hinreißen lassen" (a. a. O.). Er wird vielmehr in Frage und Antwort, in dialektischer Rede und Gegenrede, in dialektischem Ja und Nein stets nur auf die Wahrheit Gottes hinweisen. So, meint Barth, kann er am besten deutlich machen, dass sein Bejahen und Verneinen, sein Reden von Gott nicht die Wahrheit Gottes selbst ist, sondern "Zeugnis... von der Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht" (a. a. O. S. 213). Der Theologe, der dialektisch von Gott redet und dabei immer nur jeweils für einen Augenblick auf einem Ja oder einem Nein verharret, vertraut darauf, "dass in seinem immer eindeutigen und zweideutigen Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes *selbst* sich behauptet". Mit anderen Worten: der dialektische Theologe redet darum dialektisch von der Wahrheit Gottes, damit Gott *selbst* zu Wort kommt (a. a. O. S. 215).

Barth und seine Freunde sahen im Geschehen des ersten Weltkrieges einen ungeheuren Zersetzungsprozess, die Katastrophe der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die in den Krieg hineingeschlittert war, ohne ihn verhindern zu können. Sie erblickten darin ein Signal dafür, dass diese unsere Welt überhaupt infolge des Sündenfalls keine wohlgeordnete und wohlbehütete Welt mehr ist, sondern eine gestörte, kranke Welt. "Diese ganze Raum-Zeit-Welt mit ihrer Brutalität, ihren chaotischen Untergründen und Anfängen, das Menschenleben mit seinen tierischen Ursprüngen und Elementen; dieses ganze traurige Exil des Geistes in der Knechtschaft der Natur... ist ...ein Zersetzungsprodukt, entstanden aus einer Urabwendung des Menschen von Gott" (Emil Brunner nach Moltmann a. a. O. S. 81). Im Phänomen des Krieges, in den Sinn- und Zwecklosigkeiten des Lebens, in Leiden und Tod lässt sich das Chaos blicken. "Die Welt ist aus den Fugen", so fasste Barths früherer Freund und Bundesgenosse Emil Brunner mit Shakespeares Hamlet zusammen, was die junge Generation empfand. Ein ungeheures Unbehagen machte sich breit, eine tiefe Unzufriedenheit mit dem Gewordenen, also auch mit der bürgerlichen Welt. Die "geistige Krisis", in die sie hineingeworfen worden waren, lag als eine drückende Last auf den jungen Theologen (Friedrich Gogarten).

Das Unbehagen galt auch der christlichen Kirche. Sie hatte sich zu einer fast rein bürgerlichen Kirche machen lassen, zur Kirche des Bürgertums oder — noch schlimmer — des Kleinbürgertums. Sie war ein Bündnis mit der herrschenden politischen Macht ihrer Zeit, dem Kaisertum, eingegangen. Die Formel "Thron und Altar" beschreibt diesen Sachverhalt. Kirche und Staat hielten sich für unzertrennlich und gegenseitig unentbehrlich. Die evangelische Kirche gehörte zu den etablierten Mächten ihrer Zeit. Bezeichnenderweise hielt sie es in ihrer ganz überwiegenden Mehrheit mit den führenden bürgerlichen Schichten. Sie hatte bis auf wenige Ausnahmen keinen Blick für das Problem, das der politisch benachteiligte vierte Stand, das Proletariat, der Gesellschaft stellte, keinen Blick für die soziale Frage, die grosse Frage im Europa des 19. Jahrhunderts, deren Existenz die Voraussetzung für das Entstehen des Marxismus bildete. Die bürgerliche Kirche und mit ihr das gesamte Bürgertum redeten zwar genug von Gott. Aber in Wahrheit lebte die bürgerliche Welt, was ihr Verhältnis zu Gott betrifft, in einem "matten, unentschiedenen Zustand" (Friedrich Gogarten nach Moltmann a. a. O. S. 104). Sie befand sich in einer "anormalen, pathologischen Lage": sie war letztlich "Gott-los" und lebte nach ihren eigenen Gesetzen (Emil Brunner nach Moltmann a. a. O. S. 82). Die "Gesellschaft" war zwar ein "nach aussen in sich geschlossenes Ganzes", aber dem Göttlichen gegenüber abgeschlossen, ja "tödlich isoliert", "ohne Fenster gegen das Himmelreich" und darum "innerlich brüchig" (Barth, Der Christ in der Gesellschaft, abgedruckt bei Moltmann a. a. O. S. 3 ff.; die Zitate dort auf S. 7 und 15). Die vom Bürgertum getragene evangelische Kirche hatte aus dem wahren Gott, den die Bibel bezeugt, einen Götzen gemacht, den

Götzen des Bürgertums, der seine Augen vor den Nöten der Zeit verschliesst, der die Welt in den Krieg geraten lässt, der gar noch in diesem Krieg die Waffen beider Seiten segnet.

Zu diesem Götzen sagen Karl Barth und seine Freunde, die dialektischen Theologen, ein ganz deutliches Nein. Wo man aus Gott einen Götzen des Bürgertums macht, da ist man letzten Endes gottlos. Der Gottlosigkeit aber wollen sich die dialektischen Theologen auf keinen Fall schuldig machen. Sie sind ja schliesslich Männer, deren Beruf es ist, von Gott zu reden. Natürlich wissen sie, dass der Götze und seine Kinder — "eine ganze Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen" — noch existieren und noch "ihre dämonische Macht über unser Leben" ausüben, die Kirche in Sicherheit wiegen, sie am Vorwärtsschreiten hindern. Aber die dialektischen Theologen beginnen zu ahnen, dass die bürgerlichen Götzen mit dem wahren Gott nichts zu tun haben, dass sie "Nichtse" sind (Barth a. a. O. S. 7). "Es ist offenbar, dass der Götze wackelt", schreibt Karl Barth am 20. April 1920 an seinen Freund Eduard Thurneysen (Antwort S. 856). Um den Götzen vollends zu stürzen, protestieren die dialektischen Theologen gegen ihn. Nun ist aber der Götze nur der Exponent der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn ja überhaupt erst auf seinen Götzenthrone gesetzt hat. Daher protestieren die dialektischen Theologen zugleich auch, umfassender, gegen die bürgerliche Gesellschaft, die Gott zu ihrem Götzen degradierte. Sie protestieren damit gegen alle Versuche des Menschen, Gott in diese unsere Welt als deren selbstverständlichen Bestandteil hereinzuziehen. Sie protestieren gegen alle, die sich Gottes bemächtigen wollen: gegen die Pietisten, die Gott in ihrem Gefühl zu haben glauben, gegen die Mystiker, die ihn in der Ekstase, und gegen die Ethiker, die ihn in einem moralischen Vertrag ergriffen zu haben meinen. Karl Barth und seine Freunde räumen gründlich mit allen falschen Bindungen Gottes an die Welt auf. Ihre biblische Einsicht verbietet es ihnen, sich damit abzufinden, dass der Mensch aus seinem Gottesverhältnis "eine mögliche, anerkannte, nicht unpraktische und darum auch nicht unseltene Haltung neben anderen" gemacht, dass er "das Göttliche in Besitz genommen, in Betrieb gesetzt" hat (Biblische Fragen, nach Moltmann a. a. O. S. 59 und 60). Darum verneinen sie zunächst einmal alle Werte, die bisher gegolten haben. Sie unterwerfen "alle Gültigkeiten des Lebens zunächst einer prinzipiellen Verneinung" (Der Christ, nach Moltmann a. a. O. S. 14). Da die bisherigen "Gültigkeiten des Lebens" Ausdruck der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft sind, trifft das Nein auch diese Gesellschaft. In diesem Nein wirkt sich die "gesellschaftskritische Kraft" des Evangeliums (Sozialethik, nach Moltmann a. a. O. S. 154) aus. Wohl hat die Gesellschaft ihre eigenen Lebensgesetze. Aber die "Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens" besitzt keine "letzte selbständige Gültigkeit" (Der Christ, a. a. O. S. 7 und 14). Sie umfasst nur "vorletzte Gedanken und Dinge", die vom Evangelium durchgreifend relativiert werden (Biblische Fragen, a. a. O. S. 69). Diese Erkenntnis ist der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Kirche verloren gegangen. Gesellschaft

und Kirche haben einen "Irrweg" eingeschlagen, angesichts dessen die dialektischen Theologen nur feststellen können: "Wir möchten *heraus* aus dieser Gesellschaft." (Der Christ, a. a. O. S. 3)

In seinem Protest gegen die alte Gesellschaft und ihre falschen Bindungen und Werte weiss sich Barth einig mit ganz untheologischen, unkirchlichen, ja antikirchlichen Protestbewegungen. Denn sie verfolgen im Grunde dasselbe Ziel wie der theologische Revolutionär: der "Freiheitsdrang der Jugend" mit seinem Aufbegehren gegen die angemassete Autorität der älteren Generation, die so schmachlich versagt hat; der "Angriff auf die Familie an sich", die Barth den "gefrässigen Götzen des bisherigen Bürgertums" nennt; die "expressionistische Kunst"; selbst das Nein der radikalen Kommunisten (Spartakisten) gegen das kapitalistische Joch der Arbeit. Nicht zufällig sympathisiert der junge Pfarrer Karl Barth mit allem, was rot oder rötlich, proletarisch und antibürgerlich ist. Nicht zuletzt hat Barth grösstes Verständnis für jeden Protest, der "in der Bewegung unserer Zeit die Kirche in Frage" stellt. Ja, er will diesen Protest gegen die "Religion an sich" sogar selbst erheben, wenn niemand sonst es tut (Der Christ, a. a. O. S. 16).

Warum kann sich Barth "gerade im *letzten* Grunde *nicht* verschliessen gegenüber" den Protesten, die sich gegen Ehe und Familie, Staat, Bildung und Kunst, bürgerliche Moral, Kirche, Christentum, "gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft" richten? Der Theologe Barth weiss sich mit "dem ganzen Angriff... gegen die Grundlagen der Gesellschaft" solidarisch (a. a. O. S. 30), weil dieser Angriff einen tiefen Sinn hat. Gerade der Theologe, der Christ hat aber den Auftrag, "die seltsam verworrenen und zweideutigen Bewegungen" seiner "Zeit... in ihrem tiefsten Sinn mitleidend und mithoffend zu begreifen" (a. a. O. S. 15). Kommt er diesem Auftrag nach, dann erkennt er, dass die vielfältigen Proteste gegen das Bestehende, gegen die alte Gesellschaft — und nicht etwa nur die spezifisch "gesellschaftskritischen, revolutionären" — nicht einfach als unabwendbares und unverstehbares Schicksal über den Menschen kommen. Sie steigen auch nicht aus dem Unbewussten seiner Seele auf. Sondern Gott selber ist es, der das Bestehende angreift, es beunruhigt durch sein Gericht — und durch seine Gnade. "Der Protest gegen das jeweilig Seiende und Bestehende ist ein integrierendes Moment im Reiche Gottes." (a. a. O. S. 19) In Christus spricht Gott sein "kritisches Nein" zum Bestehenden. Ja, Christus selber ist das "kritische Nein" zum Bestehenden (a. a. O. S. 4). "Das Göttliche" selber "will stürzen", weil es sich als "das ganz Andere... gegen alle Säkularisierungen, gegen alle blossen Anwendungen und Bindestriche sträubt" (a. a. O. S. 13). Das "Reich Gottes" ist in einem "stürmischen Vorwärts" begriffen (a. a. O. S. 31). Darum wendet es sich auch "zum *Angriff* auf die Gesellschaft" (a. a. O. S. 29). Gottes "kritisches Nein" zur bestehenden Gesellschaft "ist die Revolution des Lebens gegen die es umklammernden Mächte des To-

des". Gottes "kritisches Nein" steht auch hinter den vielfältigen Protesten der Zeit gegen das Bestehende (a. a. O. S. 15).

Weil das so ist, kann der Pfarrer und Theologe, kann der Christ überhaupt nichts anderes tun, als sich dem Protest Gottes gegen das Bestehende anschliessen. Der Christ, der Mensch in Christus nimmt also eine "Oppositionsstellung zum Leben" und zur Gesellschaft ein (a. a. O. S. 22). Die Unruhe, die Gott selber der Zeit bereitet, bringt den Christen mit Notwendigkeit "in kritischen Gegensatz zum Leben" (a. a. O. S. 13 und 17), zum Bestehenden, zur alten Gesellschaft, die aus Gott einen Götzen gemacht hat. Aus diesem Grunde ist Barth der "unentwegte Rebell", der "unbequeme Störenfried", wie ihn das deutsche Nachrichtenmagazin "Der Spiegel" nannte, als es ihm, "Gottes fröhlichem Partisan", vor einigen Jahren eine Titelgeschichte widmete (13. Jahrg. Nr. 52 vom 23. 12. 1959, S. 69 ff.; die Zitate dort auf dem Titelblatt, S. 70 und 76). Nicht dass er meint, die Christen könnten "durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren... etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten" (Der Christ, a. a. O. S. 33). Der Protest gegen das Bestehende ist nicht identisch mit dem Aufbau des Reiches Gottes. Aber indem der Christ gegen das Bestehende protestiert, kämpft er — und Barth hat das zeit seines Lebens leidenschaftlich getan — gegen ein Christentum, eine Theologie und eine Kirche, die sich in falsche Bindungen begeben, gegen das "Bindestrich-Christentum", wie es einmal genannt worden ist (Ernst Wolf S. 97). Denn die "Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen", sind "gefährliche Kurzschlüsse" (Der Christ, a. a. O. S. 5). Das "Bindestrich-Christentum" aber war für Barth und seine Freunde in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg das bürgerliche Christentum mit seinem Götzen-Gott, die bürgerliche Theologie, der Neuprotestantismus mit seinem nationalchristlichen Dogma von Thron und Altar, Bürgertum und Altar, Kapital und Altar - ein Christentum, das dem Menschen des Massenzeitalters, dem Menschen der neuzeitlichen Industriegesellschaft nichts mehr zu sagen hatte.

Barth bleibt aber nicht bei dem "kritischen Nein" stehen. Das Nein verlangt sowohl methodisch als auch sachlich die Ergänzung durch das Ja: methodisch, weil die dialektische Methode ihren Gegenstand stets in Nein und Ja zu treffen sucht; sachlich, weil das blosses Nein zur alten Gesellschaft mit Notwendigkeit dazu führt, dass man sich skeptisch, entmutigt und resignierend aus der Gesellschaft zurückzieht, sie sich selber und ihrem selbstgewählten Schicksal überlässt. Aber kann man sich im Ernst überhaupt aus der Gesellschaft zurückziehen? Man lebt doch nun einmal in ihr. "Der Christ in der Gesellschaft", über dieses Thema hat Barth schon 1919 einen vielbeachteten Vortrag gehalten. Aus der Gesellschaft kann sich der Christ so wenig zurückziehen wie aus dem Leben. "Vom Leben, von der Gesellschaft kann man sich nicht abwenden. Das Leben umgibt uns von allen Seiten: es gibt uns Fragen auf; es stellt uns vor Entscheidungen. Wir müssen

standhalten." (a. a. O. S. 3) Der Weg des Rückzugs, der Resignation ist eine Illusion. Zwar bleibt der Satz bestehen: "Wir wollen *heraus* aus dieser Gesellschaft." Aber er provoziert zwangsläufig die Frage: Wohin denn? Darauf antwortet Barth: "Wir wollen eine *andere* Gesellschaft." (a. a. O.) Der Protest gegen die alte Gesellschaft, die Schiffbruch erlitten hat, weil sie Gott in falsche Bindungen zog, ist kein Selbstzweck, nicht auf ein letztes Zerstören gerichtet. Er erfolgt vielmehr im Namen einer neuen, besseren Gesellschaft, die Gott Gott sein lässt, als Revolution des Lebens gegen die Mächte des Todes, die die alte Gesellschaft umfassen hielten. Barths Aufräumen geschieht nicht in der Absicht, ein grosses Trümmerfeld oder gar eine Wüste zu hinterlassen. Es will Platz schaffen — Platz für den wahren Gott. Im Protest gegen das Alte, Bestehende durchbricht der Mensch seine "tödliche Isolierung" gegenüber dem Göttlichen. Durch den Protest befreit er sich von unmenschlichen Umklammerungen. Er kann nun wieder neu nach Gott fragen, ihn suchen, auf ihn hören. Die dialektischen Theologen verstehen sich als solche Frager und Gottsucher. Indem sie "durch die enge Pforte der kritischen Negation" hindurchgehen, wollen sie "ganz neu lernen... , auf Gott zu warten" (a. a. O. S. 21 und 8). Weil sie die Relativität alles Vorletzten erkannt haben, sind sie bereit "für *letzte* Fragen und Antworten", warten und eilen sie "*letzten* Entscheidungen entgegen" (Biblische Fragen, a. a. O. S. 69). "Begreifen" wollen sie "die grosse Beunruhigung des Menschen durch Gott und darum die grosse Erschütterung der Grundlagen der Welt. Begreifen all das Bewegende und Bewegte auch in seinem gottlosen Rohzustand... von Gott aus einsehen, dass das nun alles gerade so und nicht anders sein muss." (Der Christ, a. a. O. S. 16) "*Begreifen*" wollen sie den Sinn ihrer Zeit, aber nicht irgendwie, sondern "in Gott". Damit wollen sie ihrer Zeit zugleich "ihren Sinn in Gott *geben*" (a. a. O. S. 17). Indem sie "in der Furcht Gottes in die Bewegung der Zeit hineintreten" (a. a. O.), richten sie ihre "steile Aufmerksamkeit" nicht mehr auf den alten, schon wackelnden Götzen, sondern "auf ein ganz Anders" (Biblische Fragen, a. a. O. S. 57), auf "das biblische Objekt" (a. a. O. S. 55), auf die jenseitige Wirklichkeit Gottes. Ihr gilt ihr "ehrliches grimmiges Suchen, Bitten und Anklopfen" (a. a. O. S. 71). Auf ihre radikale Frage nach Gott wollen die entscheidende Antwort, die zugleich antwortet "auf die schweren, lastenden Fragen der geistigen Krisis", in der sie leben (Friedrich Gogarten, nach Moltmann a. a. O. S. 99). Diese Antwort aber lautet: Gott ist der souveräne Herr der Welt, unvermischt mit Menschlichem, frei "von allen menschlichen Anhängseln und Vermittlungen" (Friedrich Gogarten, a. a. O. S. 100).

Wenn Barth immer wieder hervorhebt, dass Gott "der ganz Andere" ist, schafft er zunächst einmal "Distanz zwischen dem Kosmos und dem Schöpfer" (Biblische Fragen, a. a. O. S. 62). Gott ist dem Menschlichen und dem Menschen schlechthin überlegen. Zwischen ihm und dem Menschen besteht ein "unendlicher qualitativer Unterschied", wie schon Kierkegaard gesagt hatte.

Gott ist im Himmel, der Mensch auf der Erde. Darum darf Gott nicht mit menschlichen Dingen verwechselt, nicht an menschliche Dinge gebunden werden. Er ist der "gänzlich 'jenseitige', ausserkausale, ausser-raum-zeitliche Faktor", der "wirkliche, neue, schöpferische Faktor", der nicht ohne weiteres in unsere Erfahrungswelt eingeordnet werden kann, etwas Neues, ganz Verschiedenes gegenüber unserer Welt (Emil Brunner nach Moltmann a. a. O. S. 82 und 83), das senkrecht von oben in die Horizontale unserer Existenz hereinbricht. Gewiss erscheint Gott in Christus unter uns Menschen. Aber dabei bleibt er transzendent. "Distanz wahren!", lautet darum Barths warnender Ruf an seine Zeitgenossen (Der Christ, a. a. O. S. 11). Denn Gott ist unser Herr. Das ist es, was Barth der Christenheit in die Ohren hämmert. Er löst das Christentum aus den Fesseln seiner Bündnisse mit den Mächten der Zeit, mit der politischen Macht, dem Bürgertum, dem Kapital, um Gottes Majestät wieder sichtbar zu machen. "Gott, von der halb feudalistischen, halb kapitalistischen Gesellschaft zu einem Sonntags-Götzen entstellt, sollte als der Herr wieder unter die Menschen treten." (Der Spiegel a. a. O. S. 70) An diesem Ziel seines Redens und Schreibens hat Barth seither konsequent festgehalten.

Gott ist der souveräne Herr der Welt. Das ist keine esoterische Erkenntnis, kein esoterisches Bekenntnis der Christen. Sondern diese Erkenntnis und dieses Bekenntnis ist für die Welt bestimmt. Wenn die Welt, die Gesellschaft auch gottlos ist, geht es ihr in ihrer Gottlosigkeit doch, recht verstanden, nicht um sich selbst, sondern um "das Jenseits ihrer Existenz", um "*Gottes Existenz*" (Wort Gottes, nach Moltmann a. a. O. S. 201). "Der Mensch als Mensch schreit nach Gott." (a. a. O.) Er hört zwar die Antwort nicht und geht in die Irre, weil "die Antwort, die Realität, ... der Sinn... , der Ursprung" "jenseits, jenseits aller bekannten Meere" liegt (a. a. O. S. 202). Aber das ändert nichts daran, dass "er selbst, seine Existenz" eine einzige Frage, ein einziger Schrei nach Gott ist. Diesem Notschrei der "entarteten Welt" (Der Christ, a. a. O. S. 25) kann sich der Christ nicht verschliessen. Er darf sich mit seiner Religion nicht aus dem konkreten Leben ins stille Kämmerlein zurückziehen. Er hat sich vielmehr dem Notschrei in "solidarischer Verantwortlichkeit" zu stellen. Denn Religion oder "das Göttliche" oder der christliche Glaube ist stets auf das tatsächliche, auf das ganz profane Leben in seiner ganzen Ausdehnung bezogen; Glaube, der mit dem wirklichen Leben gar nichts mehr zu tun hat, wird sinnlos (a. a. O. S. 4 und 12; Biblische Fragen, a. a. O. S. 75). Deshalb sucht christlicher Glaube Gott mitten "in all dem Menschlichen, allzu Menschlichen" auch der irrenden Gesellschaft (Der Christ, a. a. O. S. 7). Allein schon die Tatsache, dass der Christ in der untergehenden alten, in der heraufziehenden neuen Gesellschaft lebt, zeigt, dass die Gesellschaft nicht sich selbst und ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen ist, nicht ihrer Ratlosigkeit in ihren konkreten Lebensäusserungen: in Ehe und Familie, in Wirtschaft und Kultur, in Kunst und Wissenschaft, in Staat, Partei und Völkerleben (a. a. O. S. 3). "Die Gesellschaft" ist "trotz ihres Irrweges

jedenfalls nicht gottverlassen." (a. a. O. S. 4) Der Christ in der Gesellschaft bedeutet für diese eine Verheissung, ein "schöpferisches Ja" zu ihrer Zukunft (a. a. O.).

Wer aber ist dieser Christ, der das "schöpferische Ja" zur Zukunft der Gesellschaft darstellt? Damit können *"nicht die Christen"* gemeint sein...: weder die Masse der Getauften, noch etwa das erwählte Häuflein der Religiös-Sozialen, noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen... Der Christ ist *der Christus*. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns..., 'über uns', 'hinter uns', 'jenseits uns'" (a. a. O. S. 3 f.). Die Verheissung für die Gesellschaft, das "schöpferische Ja" zu ihrer Zukunft ist also der Christus in der Gesellschaft. Mag die Gesellschaft in Irrtum und Lüge befangen sein, mag sie in einem Meer von Ungerechtigkeit schwimmen: der Christus ist als Wahrheit in Irrtum und Lüge, als Gerechtigkeit in aller Ungerechtigkeit in der Gesellschaft gegenwärtig. Er ist in ihr "das unbedingt *Neue von oben*, der Weg, die Wahrheit und das Leben *Gottes* unter den Menschen" (a. a. O. S. 11). Er ist ja nicht der Privatbesitz der Christen. Er ist auch für die gestorben, die draussen, ausserhalb der Kirche leben. Darum steht das Haus der Kirche grundsätzlich allen offen. Nach einem Wort des katholischen Barth-Deuters Hans Urs von Balthasar ist die Kirche das "fruchtbarsterbende Weizenkorn in einer stets dämonischer und antichristlicher sich gebärdenden Welt" (S. X). Es ist wahr: mit ihrer Gottlosigkeit befindet sich die Gesellschaft auf einem Irrweg. Aber in ihr ist der Christus. Darum ist sie nicht "gottverlassen". In Gott hat "das Leben in seiner ganzen Breite" seinen Sinn. In Gott hat die Gesellschaft ihren Ursprung (a. a. O. S. 14). Gott entlässt auch die irrende, auch die gottlose Gesellschaft nicht aus seinem Herrschaftsbereich. Das "Reich Gottes", die "grosse Negation", die "Revolution, die *vor* allen Revolutionen ist, wie sie *vor* allem Bestehenden ist" (a. a. O. S. 20), bedeutet nicht nur ein Nein zum Bestehenden, sondern zugleich auch ein dialektisches Ja. Denn "das Göttliche" will nicht nur "stürzen", sondern auch "aufrichten" (a. a. O. S. 6). Die von Gott ausgehende und Gott meinende "Negation" ist "positiv" (a. a. O. S. 17). Gott ist und bleibt der Schöpfer auch der "gefallenen Welt" (a. a. O. S. 25). "Alle Dinge, Verhältnisse, Ordnungen und Gestaltungen" stehen in "Unmittelbarkeit... zu Gott" (a. a. O. S. 14); unser Leben hat einen "wurzelhaften, prinzipiellen, ursprünglichen Zusammenhang... mit jenem ganz anderen Leben", mit Gott (a. a. O. S. 13). Zwar sind diese "Unmittelbarkeit" und dieser "Zusammenhang" verloren gegangen. Aber sie können — und müssen — wiedergewonnen werden. "Eine Neuorientierung an Gott" ist "die Forderung des Tages" (a. a. O. S. 32). Die von Gott selber offengehaltene Möglichkeit einer solchen Neuorientierung, die Möglichkeit, dass die "Unmittelbarkeit" unseres Lebens zu Gott, der "wurzelhafte Zusammenhang" unseres Lebens mit Gott wiedergewonnen werden kann — diese Möglichkeit stellt die Verheissung dar, unter der die Gesellschaft steht, Gottes "schöpferisches Ja" zur Zukunft des Menschen. Sie ist "ein

Letztes in allen gesellschaftlichen Verhältnissen, ...eine ursprüngliche Gnade, die wir als solche bejahen, eine Schöpfungsordnung, in die wir uns finden müssen" (a. a. O. S. 20 f.), "das Lebendige und Göttliche, das im Weltlauf immer noch mitläuft" (a. a. O. S. 21), "das Ursprüngliche, das Schöpfungsmässige im schlechthin Seienden und Geschehenden" (a.a. O. S. 24). Weil es "in allen gesellschaftlichen Verhältnissen" diese "ursprüngliche Gnade" gibt, darum sind "die Kinder dieser Welt... hoffnungsvolle Erscheinungen" (a. a. O. S. 25).

Was ergibt sich daraus für die Stellung des Christen in der Gesellschaft? Der Christ bejaht "das Leben"; er bejaht "die Welt, wie sie ist" (a. a. O. S. 20 und 27). Er steht in "schlichter *Sachlichkeit*" des "Denkens, Redens und Tuns... innerhalb der jeweiligen bestehenden Verhältnisse" (a. a. O. S. 25). Seine Stellung in der Gesellschaft ist gekennzeichnet durch "überlegte, qualifizierte Weltlichkeit", durch "eine tiefste Tendenz der Jenseitigkeit, der weltlichen Sachlichkeit, der Ungeschichtlichkeit" (Biblische Fragen, a. a. O. S. 58 und 59). In "weltlicher Sachlichkeit" sucht der Christ "immer auch das jeweilige Seiende und Bestehende *als solches* in Gott, in seinem Zusammenhang mit Gott zu begreifen" (Der Christ, a. a. O. S. 20). Er erkennt und verehrt Gott als den Schöpfer "auch in dem, was schlechthin ist und geschieht... : in aller Schlechtigkeit, Entartung und Verwirrung, die diesem Seienden und Geschehenden augenblicklich anhaftet" (a. a. O.). Weltbejahend schaut er durch das Bestehende hindurch "in die ursprüngliche Schöpfung, in das Himmelreich, dessen Gesetze sich in den Vorgängen und Verhältnissen des gegenwärtigen Äons abschatten" (a. a. O. S. 24). Weltbejahend schaut er durch das Bestehende hindurch "auf den Schöpfer" (a. a. O. S. 22). "Im *Weltlichen*" anerkennt er "die *Analogie des Göttlichen*" und freut sich ihrer (a. a. O. S. 24). Der Christ sagt dialektisch auch Ja zur Welt, wie sie ist. Denn er weiss um die "*relative* und nicht ganz unwichtige und glanzlose *Möglichkeit* und *Berechtigung* dieses eitlen Lebens" (a. a. O. S. 21).

Konkret besteht das dialektische Ja des Christen zur Welt vor allem darin, dass er dieser Welt, den Menschen und auch sich selbst mit "dankbarer, lächelnder, verstehender Geduld" gegenübersteht (a. a. O. S. 22). Und das Ja des Christen zur Welt besteht konkret darin, dass er selbst, der Christ, die "demütige, aber zielklare und auch wohl freudige Freiheit" besitzt, sich "auch auf dem Boden dieses Äons zu bewegen": "die Freiheit, im Lande der Philister zu wohnen, die Freiheit, im Haus der Zöllner und Sünder mit ruhiger Überlegenheit ein- und auszugehen, so auch im Hause des ungerechten Mammon, so auch im Hause des Staates, ...so auch im Hause der gottlosen Sozialdemokratie, so auch im Hause der falsch berühmten Wissenschaft und der losen Künste, so auch endlich und zuletzt sogar im Kirchenhaus... Introite nam et hic dii sunt!" (a. a. O. S. 26) Der Christ kann das Leben bejahen und er bejaht es, ohne Götzendiener zu werden. Denn Gott ist der Herr der Welt.

So rufen also Karl Barth und seine Freunde ihrer Zeit zu: Stürzt die alten Götzen und richtet sie nie wieder auf (a. a. O. S. 33)! Orientiert euch neu an Gott! Erkennt, dass Gott Gott, dass er "der Herr unsres Lebens, der ewige Herr der Welt" ist (Biblische Fragen, a. a. O. S. 63)! Er verlangt euer "volles Gehör", euren "ganzen Gehorsam"; "er will herrschen" (a. a. O.).

Für den Christen ergibt sich daraus in der Gesellschaft eine doppelte Aufgabe:

1. Er arbeitet "im Rahmen der bestehenden Gesellschaft" schlicht und sachlich mit (Der Christ, a. a. O. S. 33).

2. Er betreibt gleichzeitig "radikale Opposition gegen die Grundlagen" der Gesellschaft (a. a. O.). Diese Opposition hat die Gestalt der "grossen kritischen Offenheit im einzelnen", der "mutigen Entschlüsse und Schritte", der "rücksichtslosen Kampfansagen und geduldiger Reformarbeit", "ganz besonders" aber die Gestalt der "weitherzigen, umsichtigen und charaktervollen Haltung... als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der Sozialdemokratie". Denn Barth sieht "das Problem der Opposition gegen das Bestehende" für *seine* Zeit, die Jahre nach dem ersten Weltkrieg, in der Sozialdemokratie gegeben, in der er geradezu "das Gleichnis des Gottesreiches" erblickt. Die Sozialdemokratie galt dem jungen Karl Barth als das Schibboleth der Christenheit. Am Verhältnis der Christen zur Sozialdemokratie muss es sich erweisen, ob die Christen "das Problem der Opposition gegen das Bestehende... in seiner absoluten und relativen Bedeutung verstanden haben", ob sie, mit anderen Worten, wirklich Christen sind (a. a. O. S. 32).

Anders als so, mitarbeitend und opponierend, kann der Christ nicht in der Gesellschaft stehen. Seine "Stellung in der Gesellschaft" kann "grundsätzlich nur eine gebrochene sein" (Sozialethik, a. a. O. S. 155). Er kann nicht nur Nein zum Bestehenden sagen. Wohl stellt das Nein, die radikale Opposition, eine grosse Versuchung für ihn dar. Das Nein zieht auch den Christen stärker an als das Ja. Darum steht der Christ "tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest, als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart" (Der Christ, a. a. O. S. 28). Das Nein hat ja "seit den ältesten Tagen soviel mehr Beweiskraft für sich... als das Ja" (Biblische Fragen, a. a. O. S. 51). Aber wo nur Nein zum Bestehenden gesagt wird, da liegt eine falsche, durchaus unchristliche Weltverneinung vor (Der Christ, a. a. O. S. 21). Die "ungehemmte Kritik" an der bestehenden Gesellschaft sieht nicht mehr, dass Gott auch dieser irrenden Gesellschaft seine Verheissung zuteil werden lässt. Sie übersieht, dass "die Hoffnung... gegenüber der Not das entscheidende, das überlegene Moment" ist (a. a. O. S. 18), dass Gottes Herrschaft nicht stehenbleibt, sondern vordringt (a. a. O. S. 19). "Die echte, die radikale Verneinung", das christliche Nein zum Bestehenden kann sich nur aus der Bejahung heraus ergeben (a. a. O. S. 20); der Christ kommt "vom Ja und nicht vom Nein"

her; "das Nein" kann "das Ja nicht verschlingen... ein für allemal" (Biblische Fragen, a. a. O. S. 51).

Andererseits kann der Christ auch nicht nur Ja zum Bestehenden sagen. Die "ungehemmte Naivität" in der Mitarbeit in der Gesellschaft ist eine "falsche Weltbejahung" (Der Christ, a. a. O. S. 33 und 21). Sie sieht die Fragwürdigkeit und Relativität des Bestehenden nicht mehr. Sie fesselt Gott in neue Bindungen. Sie "säkularisiert" Christus von neuem, nun vielleicht "der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe" (a. a. O. S. 6). Auch die Versuchung, nur Ja zu sagen, ist gross. Sie führt zu allerlei kirchlicher Betriebsamkeit. Da versucht man dann, eine "neue Kirche... mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag" zu schaffen, "Gemeindehäuser" zu bauen, Jugendarbeit zu treiben, "Diskussionsabende und musikalische Andachten" und die Laienpredigt einzuführen, den "Liebespietismus der inneren Mission" neu zu beleben. Wo christlicher Glaube meint, sich ausschliesslich auf kirchliche Aktivität dieser Art beschränken zu sollen, begeht er den "gefährlichsten Verrat an der Gesellschaft". Angesichts dieser Gefahr kann man den Christen nur zurufen: "Widerstehen wir tapfer der neuen kirchlichen Versuchung!" (a. a. O. S. 8) Sollen keine "neuen Dinglichkeiten und Gottlosigkeiten an Stelle der alten" entstehen (a. a. O. S. 15), dann muss "aus dem Ja heraus noch lauter und dringender Nein" gesagt werden (a. a. O. S. 28).

Was kann also der Christ in der Gesellschaft tun? Nichts anderes, als dass er dialektisch Ja *und* Nein zu ihr sagt, um mit Ja und Nein auf die zentrale Mitte hinzuweisen, auf Gott, den Herrn der Welt. Das Ja und das Nein des Christen zum Bestehenden, seine Naivität und seine Kritik begrenzen sich gegenseitig. Vielmehr: sie sind begrenzt, weil sie beide, das Ja und das Nein, "ihre Möglichkeit, ihre Berechtigung und ihre Notwendigkeit" nur "in der Kraft der Auferstehung" haben (a. a. O. S. 35). Darum hat der Christ in der Gesellschaft "die Freiheit... , jetzt Ja und jetzt Nein zu sagen (a. a. O. S. 36). Er hat "die Freiheit, mit Gott naiv oder mit Gott kritisch zu sein" (a. a. O. S. 35). Mit Gott: also nicht willkürlich und zufällig, "sondern nach dem wohlgeprüften Willen Gottes", der in Christus als der Herr der Welt mitten in der gottlosen Gesellschaft gegenwärtig ist (a. a. O. S. 36).

Ein kräftiges, entschiedenes Nein, das durch kein gleichzeitiges Ja in der Schwebe gehalten wird, hat Karl Barth selber noch einmal sagen müssen, nachdem 1933 in Deutschland die Nationalsozialisten unter Hitler die Herrschaft ergriffen hatten. Von Anfang an stand Barth dem nationalsozialistischen Staat skeptisch, kritisch, ablehnend gegenüber. Manche seiner Äusserungen aus jener Zeit verraten eine tiefe Einsicht in den wahren Charakter des Nationalsozialismus, in das, wohin er führen musste, so etwa sein Brief an den tschechischen Theologen Josef Hromadka, in dem er 1938 dazu aufrief, Europa mit Waffengewalt gegen den Ungeist

des Nationalsozialismus zu verteidigen (Eine Schweizer Stimme, S. 58 f.). "Mit der Freiheit Ihres Volkes steht und fällt heute nach menschlichem Ermessen die von Europa und vielleicht nicht nur von Europa." Die Zeit, in der Barth mit den religiösen Sozialisten und den Pazifisten sympathisiert hatte, lag noch nicht lange zurück. Trotzdem sieht er sich um des Glaubens willen veranlasst festzustellen: "Merkwürdige Zeiten, . . . in denen man bei gesunden Sinnen unmöglich etwas Anderes sagen kann, als dass es um des Glaubens willen geboten ist, die Furcht vor der Gewalt und die Liebe zum Frieden entschlossen an die zweite und die Furcht vor dem Unrecht, die Liebe zur Freiheit ebenso entschlossen an die erste Stelle zu rücken!" Der nationalsozialistische Staat erschien ihm fast als das Reich des Antichrist, in dem die Kirche "nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann" — als ein Reich, in dem die gestürzten Götzen mit unerhörtem Pomp wieder aufgerichtet werden sollten. Hier erreichte Barths Protesthaltung gegen die Vergötzung Gottes ihre grösste Schärfe.

Ebenso unerbittlich war Barth gegenüber den Deutschen Christen, die sich dazu hergaben, dem Nationalsozialismus zu dienen und ihm auch in der Kirche zur Herrschaft zu verhelfen. Die Deutschen Christen standen nach Barths Urteil am Ende eines langen Irrweges der protestantischen Theologie und Kirche. Sie vertraten in typischer Weise das "Bindestrich-Christentum". "Christenkreuz und Hakenkreuz" lautete nicht nur der Titel einer deutsch-christlichen Zeitschrift, sondern im Grunde das gesamte theologische und kirchliche Programm der Deutschen Christen. Wohin das "Bindestrich-Christentum" führte, konnte man exemplarisch an den Deutschen Christen sehen. Ihnen gegenüber gab es deshalb für Barth nur ein Nein, kein Ja, auch kein bedingtes Ja. Die evangelische Kirche, so meinte Barth, soll lieber "zu einem kleinsten Häuflein werden und in die Katakomben gehen . . . , als dass sie mit dieser Lehre auch nur von fern Frieden schlösse." Unter Barths massgebendem Einfluss formierte sich der Widerstand gegen die Deutschen Christen, die kirchliche Hilfstruppe der Nationalsozialisten, die "SA Jesu Christi", wie einer der Führer der Deutschen Christen seine Bewegung einmal genannt hat (Kirchl. Jahrb. S. 21). Theologisch beraten und gestärkt u. a. von Karl Barth, zu jener Zeit ordentlicher Professor der Theologie an der Universität Bonn, also Staatsbeamter, sammelte sich die Bekennende Kirche in Deutschland. Auf ihrer ersten Bekenntnissynode im Mai 1934 in Barmen nahm sie eine wesentlich von Karl Barth mitverfasste Erklärung an, die Barmer theologische Erklärung, in der sie sechs grundlegende evangelische Wahrheiten gegen die Irrlehre der Deutschen Christen bekannte (a. a. O. S. 63 ff. — Est. Teol. 1964, S. 155 f.; dazu Gustav Reusch, Die Bedeutung der Theologischen Erklärung von Barmen heute, Est. Teol. 1964, S. 158 ff.; Joachim Fischer, Jesus Christus, das eine Wort Gottes. Zu These 1 der Barmer Theologischen Erklärung, Est. Teol. 1961, Nr. 2, S. ff.). Voran stehen die Sätze:

1. "Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt

wird, ist das ein Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben."

2. "Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen."

Der nationalsozialistische Staat war kein demokratischer Staat. Wer nicht rückhaltlos für ihn eintrat, zog sich die Ungnade der Machthaber zu. Das galt besonders für Staatsbeamte, die ein öffentliches Amt bekleideten und ein unmittelbares Dienstverhältnis zum Staat hatten. Natürlich blieb den Nationalsozialisten Barths Einstellung nicht verborgen. Der Sicherheitsdienst der SS stellte schon in seinem geheimen Lagebericht von Mai/Juni 1934 fest: "Die Richtung Barths muss als wirkliche Gefahr bezeichnet werden." (Zipfel S. 321) Denn wer theologisch so dachte und redete wie Barth, stand dem nationalsozialistischen Totalitätsanspruch im Wege. Es lässt sich denken, dass der Staat nur auf einen Vorwand wartete, um Barth aus dem Staatsdienst zu entlassen, d. h. von seiner Professur abzusetzen. Den Vorwand lieferte Barth schliesslich selbst.

1934 verlangte der Staat von allen seinen Beamten ein Treueid auf Hitler: "Ich schwöre: Ich werde dem Führer des Deutschen Reiches und Volkes Adolf Hitler treu und gehorsam sein, die Gesetze beachten und meine Amtspflichten gewissenhaft erfüllen, so wahr mir Gott helfe." (Niemöller, Kampf und Zeugnis, S. 229 f.) Da sich der Eid ausdrücklich auf Gott beruft, erklärte Barth zunächst, er könne den Eid nur mit dem Zusatz schwören: "soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann." Dann aber stellte die Bekennende Kirche öffentlich und bindend fest: Der Eid auf Hitler "schliesst durch die Berufung auf Gott ein Tun aus, das wider das in der Heiligen Schrift bezeugte Gebot Gottes ist... Wie bei jeder Anrufung Gottes, so ist auch beim Eid unmittelbar eingeschlossen, dass vor Gott nichts versprochen und bekräftigt und zu nichts seine Hilfe erbeten werden kann, was seinem geoffenbarten Willen widerspricht. Diese grundsätzliche christliche Auffassung vom Eid erübrigt Zusätze oder Einschränkungen oder Vorbehalte bei der Ablegung des Eides." (Kirchl. Jahrb. S. 237 — Niemöller a. a. O. S. 230). Daraufhin erklärte sich Barth bereit, den Eid ohne jeden Zusatz abzulegen, eben weil sich seine christliche Begrenzung nach der offiziellen Feststellung der Bekennenden Kirche von selbst versteht. Trotzdem wurden Barths Vorlesungen vom Staat verboten. Als Begründung gab man an: "Professor Barth musste... wegen einiger politisch bedenklicher Äusserungen, wegen Verweigerung der Leistung des Deutschen Gruses in der Vorlesung an der Universität und wegen seiner für einen deutschen Jugenderzieher und Beamten nicht tragbaren Ablehnung des neuen Staates entlassen werden. Die Frage der Eidesleistung hat nur eine ganz untergeordnete Rolle gespielt. Auch hat es sich

in dem Verfahren nicht um die Entscheidung über einen Konflikt zwischen staatlichen Ansprüchen und dem Willen Gottes gehandelt." (Kölnische Zeitung 1935 Nr. 22 — Das Evangelische Deutschland 1935, S. 23) Aus dieser Begründung wird klar, dass der nationalsozialistische Staat den unbequemen Theologen auf alle Fälle loswerden wollte, gleichgültig aus welchem Anlass. Die Entlassung aus dem Staatsdienst wurde zwar später wieder rückgängig gemacht und Barth nur mit einer Geldstrafe bedacht. Aber gleichzeitig versetzte ihn der zuständige Minister in den Ruhestand und erteilte ihm Redeverbot. "Der nationalsozialistische Staat kann... einen Beamten, der nicht bereit ist, den Eid auf den Führer und Reichskanzler sofort bedingungslos zu leisten, nicht mehr aktiv weiterverwenden. Hierbei bleibt völlig ausser acht, ob die Bedingungen religiöser, allgemein weltanschaulicher oder sonstiger Art sind. Wer einen Eid nur mit inneren Vorbehalten schwören kann, wird niemals von sich sagen können, dass er jederzeit und unter allen Umständen rückhaltlos für Führer und Staat einzutreten in der Lage ist. Dies ist aber die erste an einen Beamten des nationalsozialistischen Staates gerichtete Forderung. Auf die... Entscheidung, Professor Barth in den Ruhestand zu versetzen, hat demgemäss die religiöse Überzeugung Barths keinen Einfluss ausgeübt. Es war vielmehr lediglich die Tatsache massgebend, dass ein Angriff auf den Eid einem Angriff auf den Staat gleichkommt und der Staat einen solchen Beamten aus dem aktiven Dienst entlassen muss." Diese ADN-Meldung (wiedergegeben in Das Evangelische Deutschland 1935, S. 239 und Junge Kirche 1935, S. 627) steht in Widerspruch zu der vorhin zitierten Erklärung des Vorsitzenden der Dienststrafkammer, die das erste Disziplinarurteil über Barth gefällt hatte, dass nämlich "die Frage der Eidesleistung... nur eine ganz untergeordnete Rolle gespielt" habe. Es besteht kein Zweifel daran, dass Barth in den Ruhestand versetzt worden ist, weil er den nationalsozialistischen Staat nicht bejahte. Arbeitslos war der 49jährige trotzdem nicht. Er nahm einen Ruf als Theologieprofessor nach Basel in seiner schweizerischen Heimat an. Seit 1935 lehrt er in Basel, inzwischen regulär in den Ruhestand getreten, denn er wird am 10. Mai 80 Jahre alt.

Barth ist sich sein Leben lang treu geblieben. Was er in seinen Anfängen, in der Geburtsstunde der dielektischen Theologie, gewollt hat, das "hat sich durch alles hindurch gehalten" (Hans Urs von Balthasar S. 34). Er hat wechselnde Ausdrucksformen dafür gefunden, aber dabei sein Wollen nur immer klarer dargestellt. Auch streitbar ist er geblieben, so streibar, dass er als "Nonkonformist", als "Störenfried abendländischer Selbstzufriedenheit" (Der Spiegel a. a. O. S. 69 und 70) an den Pranger gestellt wurde. Es gibt kaum eine ins Auge fallende Erscheinung des öffentlichen Lebens, die er nicht mit seiner Kritik bedacht hätte: den Anschluss der Bundesrepublik Deutschland an den Westen, die Wiederaufrüstung, die Atombewaffung, das Wirtschaftswunder, die Militärseelsorge, die panische Russenangst, die alten Nazis, die CDU und Bundeskanzler Konrad Adenauer. Nicht immer hat er dabei ins

Schwarze getroffen. Doch kritisiert er niemals aus blosser Streitlust, nicht um der blossen Kritik willen, nicht, um die Theologie in die Politik hineinzutragen. Er kritisiert aus Sorge, Gott könnte von neuem zu einem Götzen werden, zu einem bürgerlichen oder kapitalistischen oder antikommunistischen oder Konsum- und Lebensstandard-Götzen. Dem widersetzt er sich mit aller Leidenschaft. Denn das ist sein Thema, das er in seiner grossen, bisher zwölfbändigen, noch nicht abgeschlossenen Dogmatik in ausgereifter Gestalt in immer neuen Variationen abhandelt, so souverän, dass ihn sein katholischer Interpret Hans Urs von Balthasar neben Thomas von Aquin stellt (S. 36): Gott ist in Jesus Christus der Herr der Welt.

#### LITERATUR

Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956. Zollikon-Zürich 1956. Zitiert als: Antwort

Balthasar, Hans Urs von. Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. 2. Aufl. Köln 1962. Zitiert als: Hans Urs von Balthasar

Barth, Karl. Eine Schweizer Stimme 1938 — 1945. Zollikon-Zürich 1945. Zitiert als: Eine Schweizer Stimme

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933 — 1944, hgg. von Joachim Beckmann, 60. — 71. Jahrg. Gütersloh 1948. Zitiert als: Kirchl. Jahrb.

Lau, Franz. Luthers Lehre von den beiden Reichen. Berlin 1952. Zitiert als: Lau

Mehnert, Gottfried. Evangelische Kirche und Politik 1917 — 1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919. Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien Bd. 16, Düsseldorf 1959. Zitiert als: Mehnert

Moltmann, Jürgen (Hg.). Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth — Heinrich Barth — Emil Brunner. Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 17, Systematische Theologie. München 1962. Darin finden sich u. a. folgende Beiträge:

Barth, Karl. Der Christ in der Gesellschaft. S. 3 ff. Zitiert als: Der Christ  
ders. Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. S. 49 ff. Zitiert als: Biblische Fragen

ders. Der Römerbrief, Vorwort zur 1. Auflage. S. 77 f.

ders. Der Römerbrief, Vorwort zur 2. Auflage. S. 105 ff.

ders. Grundfragen der christlichen Sozialethik, Auseinandersetzung mit Paul Althaus. S. 152 ff. Zitiert als: Sozialethik

ders. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. S. 197 ff. Zitiert als: Wort Gottes

Brunner Emil. Der Römerbrief von Karl Barth. Eine zeitgemäss-unmoderne Paraphrase. S. 78 ff. Zitiert als: Emil Brunner

Gogarten, Friedrich. Vom heiligen Egoismus des Christen. Eine Antwort auf Jülichers Aufsatz: "Ein moderner Paulus-Ausleger". S. 99 ff. Zitiert als: Friedrich Gogarten

- Jülicher, Adolf. Ein moderner Paulus-Ausleger. S. 87 ff. Zitiert als: Adolf Jülicher
- Niemöller, Wilhelm. Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche. Bielefeld 1948. Zitiert als: Niemöller, Kampf und Zeugnis
- Die russische Revolution 1917. Von der Abdankung des Zaren bis zum Staatsstreich der Bolschewiki, hgg. von Manfred Hellmann. dtv Bd. 227/28. München 1964. Zitiert als: Die russische Revolution 1917
- Der Spiegel, Karl Barth. Kunde vom unbekanntem Gott. 13. Jahrgang Nr. 52 vom 23. Dezember 1959, S. 69 ff. Zitiert als: Der Spiegel
- Wolf, Ernst. Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade. Beiträge zur evangelischen Theologie, Theologische Abhandlungen, Bd. 27. München 1957. Zitiert als: Ernst Wolf
- Zipfel, Friedrich. Kirchenkampf in Deutschland 1933 — 1945. Religionsverfolgung und Selbstbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit. Veröffentlichung der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 11. Berlin 1965. Zitiert als: Zipfel