

religiös-soziale Vereinigung. Auf dieser Linie liegt auch die Umbenennung des Blattes, das vom 1. Oktober 1919 an unter dem Titel «Das neue Werk. Der Christ im Volksstaat» erschien. Eberhard Arnold, bald Mitherausgeber, wurde einer der führenden Köpfe der Neuwerkbewegung, die sich in eigener Richtung weiterentwickelte.<sup>6</sup> Sie führte das Blatt als Zeitschrift unter dem Titel «Neuwerk. Ein Dienst am Werden» fort.

Im Auftrag der «Deutschen religiös-sozialen Vereinigung», deren «Schaffung» eben «dieser Tage» «im Angriff» genommen worden sei, wandte sich Otto Herpel mit einem Brief vom 22. Juni 1919, der offensichtlich in Durchschlägen mit der Ansrede «Sehr geehrter Herr Amtsbruder» an verschiedene Adressaten ging, auch an Karl Barth und bat um Unterstützung, ja um «harmherzige Hilfe» bei der «Organisation» von für den Winter geplanten «Vortrags- bzw. Predigtreisen religiös-sozialer Männer & Frauen», zunächst aber bei der für den Herbst vorgesehenen «ersten religiös-sozialen Tagung in Deutschland», die «nur etwas Halbes und Förschafes wäre, wenn diese nicht gewissermaßen durch die Schweizer Väter des Religiös-Sozialismus aus der Taufe gehoben würde».<sup>7</sup>

Barth antwortete am 22. Juni 1919:

Ihre Anfrage ist mir eine große Freude. [...] Ich fasse Ihren Brief als eine Einladung zur Mitarbeit auf, nicht zur Hilfe. Ihre Not ist wahrlich auch unsre Not, und unsre Hoffnung ist keine andre als die Ihrige. Wir werden diese gemeinsame Sache nun nicht genug auch gemeinsam bewegen können. Ich fühle mich gegenwärtig nach Deutschland hingezogen wie nirgendwo anders hin, weil ich zur Stunde nirgends als dort diese Gemeinschaft in der Erkenntnis der wirklichen Not und der wirklichen Hoffnung erwarte.

Er fügt aber doch drei «Bemerkungen» an, «die meine Teilnahme an der von Ihnen geplanten Veranstaltung betreffen»:

<sup>1</sup> Vgl. Fr.-W. Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft 1919–1919. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Vortrag (TEH NF 206)*, München 1980, S. 7f.

<sup>2</sup> Brief von O. Herpel an K. Barth vom 30.6.1919 (KBA 93 I 96).

<sup>3</sup> Marquardt, a.a.O., S. 9.

<sup>4</sup> Brief Herpels an Barth vom 30.6.1919.

<sup>5</sup> Marquardt, a.a.O., S. 10; vgl. die Anzeige in ChW, Jg. 33 (1919), Nr. 22 vom 29.5.1919, Sp. 339.

<sup>6</sup> Vgl. G. Späth, Art. «Neuwerk», RGG<sup>2</sup> V, Sp. 523; ders., Art. «Arnold, Eberhard», RGG<sup>2</sup> I, Sp. 563; H. Zumpe, Art. «Arnold, Eberhard», RGG<sup>1</sup>, Sp. 633; U. Schwab, Art. «Neuwerk», RGG<sup>4</sup> 6, Sp. 255f; D. Dunkel, Art. «Arnold, Eberhard», RGG<sup>1</sup>, Sp. 791.

<sup>7</sup> Brief von O. Herpel an K. Barth vom 22.6.1919 (KBA 93 I 95).

1. Zu den «Vätern» des «rel. Sozialismus» dürfen Sie mich auf keinen Fall rechnen, vielleicht nicht einmal zu den Kindern, wenn Sie nämlich unter «rel. soz.» die Voraussetzungen u. Methoden des Kreises um Ragaz verstehen. Ich bin Ragaz für viele Anregungen dankbar, aber der Schwerpunkt der Sache liegt für mich nicht mehr in der Beziehung der fertigen Größen «Religion» u. «Sozialismus» aufeinander, sondern im Aufwerfen der sokratischen Frage, der Gottesfrage selber.

Nach dem Hinweis auf die «mit meinem Freund Eduard Thurneyssen herausgegebene Schrift „Suchet Gott, so werdet ihr leben!« und den «Römerbrief» spricht Barth zum zweiten «den Rat oder den Wunsch» aus,<sup>8</sup> Sie möchten mit Ihren Bestrebungen nicht zu rasch in die große Öffentlichkeit gehen, sondern zunächst den Prämissen dessen, «was wir wollen», im Kreis derer, die schon zum Wollen erwacht sind, alle Aufmerksamkeit widmen.

Drittens regt Barth an, ihn mit Eduard Thurneyssen «gemeinsam zu Worte kommen zu lassen», mit dem er «seit Jahren in engster Arbeits- u. Gedankengemeinschaft» stehe.<sup>8</sup> Am gleichen Tag sandte Barth Herpels Brief und seine Antwort an Thurneyssen, der seinerseits am 28. Juni 1919 entthusiastisch antwortete: «O Karl, Was ist das für ein hoffnungsvreicher Brief aus Deutschland!». Herpels Antwort vom 30. Juni 1919<sup>10</sup> machte Barth freilich «etwas bänglich» wegen der «religiös-sozialen Hurrastimmung, in der das „Mit Gott für Kaiser und Vaterland!“ doch immer noch etwas nachklingt».«<sup>11</sup> Trotz der kritischen Stellungnahme nicht nur Thurneyssens<sup>12</sup>, sondern gewiss auch Barths sandte Herpel ein Exemplar der auf «Ende Juli» datierten Einladung zu der Tagung am Barth, für die an erster Stelle die sich nun «Religiös-Soziale Vereinigung in Deutschland» nennende Gruppe verantwortlich zeichnet. Zu der Zusammenkunft im Hause Tannenberg zu Tambach in Thüringen will man – «entsprechend dem vielfach aus der Schweiz geäußerten Wunsche» – «nur eine namentlich begrenzte Zahl von Männern und Frauen durch persönliches Schreiben zur Teilnahme anfordern». Ebenfalls «gemäß einem aus der Schweiz gekommenen Vorschlage» sollen zu den Themen «Der Christ in der Kirche, im Staat und in der Gesellschaft» Hauptreferate von einem der «Schweizer Herren» gehalten werden. «Ein deutsches Correferat» soll sich jeweils anschließen. Dafür werden bereits die Namen von Pfarrer Lic. Dr. Hans Hartmann, Solingen, Kaufmann Kurt Woermann, Hamburg, und Verlagsleiter Dr. Eberhard Arnold, Berlin, genannt. Herpel bitte die angeschriebenen Schweizer Amtsbrüder, «eines der den Schweizern zugedachten Referate zu übernehmen». Wenn feststeht, wer «wirklich kommen und ein Referat übernehmen» kann, «werde ich Ihnen die Namen nennen und erbitte dann baldigst Nachricht darüber, wie Sie sich über die Themen geeinigt haben».<sup>13</sup>

Barth und Thurneyssen sagten jedoch im August ab – wie Barth am 8. August 1919 an Pfarrer Hans Bader, Zürich, schreibt, um «Ihnen und Ragaz den Vortritt zu lassen. Sie werden den Deutschen wohl bessere Dienste tun, denn die Fragen, die sich in den Themen-Stellungskund geben, passen besser zu Ihnen Aufgaben als zu denen, die wir jetzt gerade beraten.»<sup>14</sup> Herpel antwortet Barth am 21. August:

Es tut uns allen sehr leid, daß Sie uns abgesagt haben, da wir gerade aus Ihren Briefen so vieles gelesen hatten von dem, was wir in Tambach von den Schweizern hören wollten. Warum denn? Herpel bittet ihn, «wenigstens zur Aussprache» zu kommen und vielleicht «eine unserer Aussprachen zu eröffnen». An Stelle Karl Barths ist inzwischen dessen Bruder Peter als Referent vorgesehen, der ebenfalls am 21. August 1919 nach Safenwil schreibt:

Nun soll ich also nach Tambach gehen mit Ragaz und Rudi Liechtenhan, um über den «Christen im Smoking» Bericht zu erstatten.<sup>16</sup> Karl Barth äußerte sich am nächsten Tag in einem Brief an seinen deutschen Studienfreund Wilhelm Löew sehr kritisch über das Tambacher Unternehmern und über die Beteiligung seines Bruders: «Ich verspreche mir nicht viel von der Geschichte». Herpel macht ihm

<sup>8</sup> Brief von K. Barth an O. Herpel vom 26.6.1919 (nach dem Konzept des Briefes KBA 9219.II).

<sup>9</sup> Bw. Th. I, S. 335.

<sup>10</sup> KBA 9319.96

<sup>11</sup> Bw. Th. I, S. 336f.

<sup>12</sup> Vgl. Bw. Th. I, S. 339.

<sup>13</sup> Brief von O. Herpel an K. Barth von Ende Juli 1919 (KBA 9319.116).

<sup>14</sup> Mattmüller II, S. 254.

<sup>15</sup> Brief von O. Herpel an K. Barth vom 21.8.1919 (KBA 9319.134).

<sup>16</sup> Postkarte von P. Barth an K. Barth vom 21.8.1919 (KBA 9319.135).

einen reichlich diffusen Eindruck. Die ganze Situation ist seltsam: als ob wir euch etwas zu sagen hätten, was ihr nicht ebenso gut selbst wissen könnet. Ragaz wird die Szene beherrschen, und wenn es ihm gelingt, zu imponieren, so werden die guten deutschen Religiösen Sozialen binnen kurzem in derselben Klemme sitzen, in die sich die gleiche Bewegung bei uns unter s. Führung hineingewirtschaft hat.<sup>17</sup> Im gleichen Sinne schrieb er offenbar auch an seinem Bruder Peter, der ihm am 25. August 1919 antworte: «Ich danke dir herzlich für deinen Brief. Er unterstreicht alle Bedenken, die ich auch von mir aus gegen Tambach habe.» Zumal ihm wegen einer andern Verpflichtung «zu wenig Zeit zur Verfügung» stehe, gebe er die Sache gern weiter. «Bader oder ein anderer von den Zürchern wird ja gewiß besser zu den beiden andern Sendlingen passen.»<sup>18</sup> Bader war aber bereits an die Stelle von Ragaz gerettet, der sich durch den politischen Kampf um die in einer Urabstimmung zu entscheidende Frage, ob die schweizerische Sozialdemokratie der 3. Internationale beitreten solle, zu sehr beansprucht sah und sich zudem nicht ganz gesund fühlte und deshalb abgesetzt hatte.<sup>19</sup> Der daraufhin an zweiter Stelle gebettete Gottlob Wieser sagte jedoch ab, und so eröffnete sich, wie Barth am 2. September 1919 an Thurneyssen schrieb, «die höchst seltsame Wendung, daß trotzdem und trotzdem ich nach Tambach gehe und über den ‚Christen in den Gesellschaft‘ reden soll».<sup>20</sup>

Barth nennt mehrere Gründe für seine Sinnesänderung, unter denen die weggefallene «Belastung durch die Gegenwart von Ragaz»<sup>21</sup> für ihn gewiss am schwersten wog. Entscheidend für seinen Entschluss war wohl, dass er unter diesen Umständen die Chance sah, auf der Grundlage seines Aarburger Vortrages vom 9.6.1919 über «Christliches Leben»<sup>22</sup> und seiner Predigtreihe über die großen Synthesen des Epheserbriefes<sup>23</sup> in Deutschland einen Entwurf vorlegen zu können,

der die Aporien der religiös-sozialen Stellung vor allem bei Ragaz zu überwinden im Stande wäre. Sein Vortrag «Christliches Leben» für die Versammlung der Christlichen Studentenvereinigung in Aarburg hatte «die ganze Problematik unseres praktischen Verhaltens» unter «die drei großen Gesichtspunkte» der drei Reiche: regnum naturae, gratiae, gloriae gestellt,<sup>24</sup> die schließlich auch der Tambacher Rede den Grundriss gaben. Ein deutscher Pfarrer hatte zu Barth in Aarburg gesagt, «das sei das Wort, das durchaus auch die Lage in Deutschland umfasste».<sup>25</sup> Nun ergab sich die Gelegenheit, es in Deutschland selbst – und zwar mit der anti-ragazzischen Spitze<sup>26</sup> – vorzutragen. Barth ergriff sie. Am 8.9. entschied er sich «in letzten Augenblick», nicht an der Schweizerischen reformierten Prediger-Versammlung vom 8. bis 10.9. in Basel teilzunehmen: «ich fuhr dann nur nach Aarau, um den Pass zu bestellen [...] kaufen ein Päckli Havanna-Stumpen und setzte mich ans Werk.»<sup>27</sup> Am 11.9. sandte er Thurneyssen, was er «in ununterbrochener Tag- und Nachtschicht (vorläufig) für Tambach verfaßt» hatte.<sup>28</sup>

Wie du siehst, ist es eine nicht ganz einfache Maschine geworden, vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel.

Der Aarauer Vortrag seines Bruders Heinrich habe «mit Wind und Gegenwind mächtig auf meine Fahrt eingewirkt».<sup>29</sup> Am 18.9. dankt Barth Thurneyssen für dessen Bemerkungen zu seinem Vortragsmanuskript:

Die Arbeit an diesem Vortrag beschäftigt mich jetzt vollauf; es liegt noch viel vor mir, und alles wird noch ein wenig anders als das erste Mal.<sup>30</sup>

(s. unten S. 558 und S. 576) von den «großen Synthesen des Kolosserbriefes», die sich parallel im Epheserbrief finden, wie seine Auslegung zeigt.

<sup>24</sup> Bw. Th. I, S. 345; vgl. oben S. 512 und unten S. 578, Ann. 86.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 333;

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

<sup>27</sup> A.a.O., S. 344.

<sup>28</sup> A.a.O., S. 343.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 344. Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, in: *Vorträge an der Aarauer Studentenkonferenz 1919*, Basel 1919, S. 35–79, wieder abgedruckt in:

*Anfänge der dialektischen Theologie*, hrsg. von J. Moltmann, Teil I (ThB 17/I), Gütersloh 1995<sup>6</sup>, S. 221–255.

<sup>30</sup> Bw. Th. I, S. 346.

Am Sonntag, dem 21.9., reiste Barth – «welche Erleichterung, so einmal dem Betttag zu entrinnen!»<sup>31</sup> – mit Bader und Liechtenhan<sup>32</sup> nach Frankfurt am Main und von da aus am 22.9. weiter nach Tambach, wo die Konferenz mit einem «Begrüßungsaabend» begann. Am 23.9. schlossen sich die Vorträge von R. Liechtenhan und H. Hartmann über «Der Christ in der Kirche» an, am 24.9. die Referate von H. Bader und K. Woermann über «Der Christ im Staate». Am 25.9. hielt Barth seinen Vortrag «Der Christ in der Gesellschaft», dazu war ein Korreferat von E. Arnold vorgesehen, das jedoch, wie es scheint, nicht vorgetragen wurde.

Ein unmittelbares Echo bieten die «Berichte und Urteile über die Tambacher Konferenz vom 22.–25. September 1919» in den «Vertraulichen Mitteilungen für die Freunde des Neuen Werks», 3. Folge vom Oktober 1919, mit längeren Ausführungen von Herpel und Streflichern u.a. von Hans Ehrenberg.<sup>33</sup> Günther Dehn hat in seinen Erinnerungen ans eigener Beteiligung eine anschauliche Schilderung dieser Tage von Tambach gegeben,<sup>34</sup> auf Grund von Berichten hat auch Georg Merz das Ereignis und seine Wirkungen dargestellt.<sup>35</sup> Dehn nennt die etwa 100 Teilnehmer «so etwas wie eine kirchenrevolutionäre Schar». In Tambach trafen sich Menschen, die durch die Umwälzungen der letzten Jahre zu innerst bewegt waren und im kirchlichen Leben Ausschau hielten. Hauptthema war die Stellung des Christen und damit natürlich auch der Kirche zum Sozialismus und zur Arbeiterschaft.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> A.a.O., S. 344.

<sup>32</sup> Thurnleysen konnte erst am Sonntag abend nachreisen. Dass auch er dann in Tambach besondere Autorität genoss, zeigt die respektvolle Erwähnung seines «emfölligend[en]» Urteils «am Schluss des ersten Tages»: «Ihr habe die Sache noch nicht. Ihr bleibt noch im Äußersten stecken» in den «Eindrücken aus Tambach» S. 2 (s. unten Anm. 43).

<sup>33</sup> Aufschriftlich zitiert von Marquardt, a.a.O., S. 25–29.

<sup>34</sup> G. Dehn, *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*, München 1962, S. 217–222.

<sup>35</sup> G. Merz, *Die Begegnung Karl Barths mit der deutschen Theologie*, in: Kerygma und Dogma, Jg. 2 (1956), S. 157–175, dort S. 157–159; ders., *Wege und Wandlungen. Erinnerungen aus der Zeit von 1892–1922*. Nach seinem Tode bearbeitet von J. Merz, München 1961, S. 238–245.

<sup>36</sup> Dehn, a.a.O., S. 217.

Von Hans Hartmann, den Brüdern Albrecht Erich und Gerhard Günther, Eberhard Arnold, Carl Mennicke, Hans Ehrenberg, Friedrich Gogarten und Wilhelm Scheffen, die Dehn knapp charakterisiert<sup>37</sup>, wie von den übrigen Teilnehmern gilt das natürlich in sehr verschiedener Weise: «Wenn sie an einem Punkte einig waren, dann darin, dass sie «etwas anderes» wollten.»<sup>38</sup> Was man über das Thema «Der Christ in der Gesellschaft» zu hören erwartete, war klar.

Man hoffte, eine scharfe Absage an die immer noch herrschende kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu hören und kritisierte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu hören und eine dringende Aufforderung, an der kommenden sozialistischen Neuordnung tatkräftig mitzuarbeiten.<sup>39</sup>

Barth aber machte «in kühnem, absichtlichem Mißverständen» «aus dem Christen des Thomas Christus den Herrn, den er der Gesellschaft,

mochte diese gestaltet sein wie auch immer, gegenübersetzte». Der Vortrag, «der die Zuhörer in mächtigen Kaskaden überflutete»<sup>40</sup>, machte auf viele «starken Eindrücke».<sup>41</sup> In den «Eindrücken aus Tambach» eines unbekannten Verfassers<sup>42</sup> heißt es:

Der Eindruck war auf alle – auch auf die anders denkenden – so stark, dass man beschloss, keine Ausprache davon anzuschliessen, weil jeder fühlte, dass man wohl eine andere Einstellung zu den Dingen haben könne, das aber jetzt nur eines not tue: in sich zu gehen und das Gehörte zu verarbeiten.

Nahmen also etliche auch «Anstoß»<sup>44</sup>, so trifft darum doch das Resümee von Merz nicht weniger zu: Gegenüber Barths Vortrag «verblaßt alles, was sonst gesagt und diskutiert wurde».<sup>45</sup> Insofern gelten die markanten Sätze, mit denen Merz seinen Aufsatz «Die Begegnung Karl Barths mit der deutschen Theologie» einleitet:

<sup>37</sup> A.a.O., S. 217f.

<sup>38</sup> Merz, Begegnung, S. 157.

<sup>39</sup> Dehn, a.a.O., S. 219.

<sup>40</sup> Dehn, a.a.O., S. 220.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Dehn, a.a.O., S. 222.

<sup>43</sup> 4 Seiten Typoskript KBA 9319-227.

<sup>44</sup> Dehn, a.a.O., S. 222. Mennicke, den Dehn nennt, reiste freilich schon vor Barth's Vortrag ab.

<sup>45</sup> Merz, Wege, S. 240.

Karl Barth war der Öffentlichkeit der deutschen Kirche und Theologie bis zum Herbst 1919 ein Unbekannter. Durch die Konferenz von Tambach wurde er für sie eine bewegende Macht.<sup>46</sup>

Zur Erläuterung kann man zum einen darauf verweisen, dass Barths Vortrag eine lebhafte Auseinandersetzung unter denen auslöste, die sich um die Fragen von Christentum, Kirche und Sozialismus bemühten: Zuerst natürlich im Kreis um Herpel und «Das neue Werk». Dann in Berlin im später so genannten Kaisers-Kreis um Carl Mennicke, Paul Tillich, Eduard Heimann, Alexander Rüstow, Arnold Wolfers und Adolf Löwe. Von Ostern 1920 an gab Mennicke als Organ dieses Kreises die «Blätter für Religiösen Sozialismus» heraus, in denen er die Auseinandersetzung mit Barth führte. Gleich zu Anfang spielte dabei Paul Tillich eine wesentliche Rolle.<sup>47</sup>

Zum zweiten ist der Patmos-Kreis zu nennen, aus dem Barths Gedanken großes Interesse entgegengebracht wurde. Hier ist vor allem an Hans Ehrenberg zu denken, der 1919 mit seinem Bruder Rudolf Ehrenberg und Werner Picht, Eugen Rosenstock und Leo Weismantel den Patmos-Verlag gründete, in dem 1920 als «Der Bücher vom Kreuzweg I. Folge» Barths Tambacher Rede herauskam. Dass Barths Vortrag hier eingereicht wurde, stellte sich freilich als ein – fruchtbaren – Missverständnis heraus, und so wurde das Büchlein bald vom Chr. Kaiser-Verlag übernommen.

Am wichtigsten war aber zweitfelslos (drittens), daß durch Tambach Barths «Römerbrief» in den Blick der deutschen Theologenschaft kam. In der schon erwähnten Tambach-Nummer der «Vertraulichen Mitteilungen für die Freunde des «Neuen Werkes» vom Oktober 1919 erklärte Herpel kategorisch: «Der Römerbrief von Karl Barth ist einfach die notwendige Lektüre jetzt für uns, die wir in Tambach wahrnehmen.»<sup>48</sup> Da «der Stand der Val Vista das Buch für Deutschland sehr reut» machte, hatte sich Barth, der schon mit einer Liste von Interessenten aus Tambach zurückgekehrt war, bereit erklärt, «für diejenigen unsrer Freunde, die das Buch wirklich lesen wollen, einen geringeren Preis auszuwirken».<sup>49</sup> Herpel gab öffentlich von der in Angriff genommenen Lektüre Nachricht<sup>50</sup>, und Mennicke erklärte sich Pfingsten 1920 durch die inzwischen beendete Lektüre des Vortrags, den er in Tambach nicht mehr gehört hatte, und des «in letzter Zeit viel besprochenen Römerbriefkommentars» Barths veranlaßt, «die Auseinandersetzung mit dem Schweizer» aufzunehmen.<sup>51</sup>

Entscheidend für den Durchbruch des «Römerbriefes», durch den Barth dann eigentlich zu jener «bewegenden Macht» für die deutsche Kirche und Theologie wurde, war jedoch ein anderer Leser: Der Jurist Dr. Alexander (genannt Alo) Münnich, ein mit Herpel seit langem bekannter Katholik in München, hatte an der Tambacher Tagung zwar nicht teilgenommen, war aber vermutlich durch Herpel auf den «Römerbrief» aufmerksam geworden und hatte im «Neuen Werk», eine Ergriffenheit und Dankbarkeit zergende Besprechung veröffentlicht.<sup>52</sup> Vor allem aber hatte bei ihm sein Freund Georg Merz, damals Pfarrer in München, das Buch in die Hand bekommen, der im Rückblick von der Entdeckung sagte: «Vermutlich gab es damals kaum einen Leser, der über das Buch mit solcher Leidenschaft herfiel, wie es Alo und ich getan hatten.»<sup>53</sup> Merz war der theologische Ratgeber Alber Lempfs in dessen Chr. Kaiser-Verlag und bestimmte Lempf, den «Römerbrief» für den Vertrieb in Deutschland von G. A. Bäschlin in Bern zu übernehmen<sup>54</sup>, in dessen Verlag der Verkauf des Buches an die Schweizer Leserschaft nach etwa 300 Exemplaren stockte.<sup>55</sup> Barth kam nun zunehmend in den Blickpunkt der theologisch interessierten Öffentlichkeit in Deutschland, und so nahm die Verantwortung der neuen theologischen Einsichten «vor einer größeren Öffentlichkeit» ihren Fortgang, die, wie Barth 1927 in der Rückschau schrieb, tatsächlich mit der Tambacher Tagung begonnen hatte.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Ebd.; dazu Barth: Bw. Th. I, S. 349.

<sup>51</sup> C. Mennicke, Auseinandersetzung mit Karl Barth, in: Blätter für Religionssozialismus, Jg. 1 (1920), Nr. 2, S. 5–8, dort S. 5.

<sup>52</sup> Das neue Werk, Jg. 1, Nr. 30 vom 26.10.1919, Sp. 487f.

<sup>53</sup> Merz, Wege, S. 211.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Vgl. K. Barth, Vorwort zum Nachdruck dieses Buches, in: ders., Der Römerbrief. Unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919, Zürich 1963, [S. VI\*]; wieder abgedruckt in: Römerbrief I, S. 5–9, dort S. 6.

<sup>56</sup> K. Barth, Autobiographische Skizze aus dem Fakultätsseminar der Evangelisch-Theolog. Fakultät in Münster (1927), in: K. Barth – R. Bultmann, Briefwechsel

*Die Edition gibt den Text nach dem dem Erstdruck entsprechenden  
Abdruck in «Das Wort Gottes und die Theologie» wieder.*

## Der Christ in der Gesellschaft

### I.

Hoffnungsvoll und zugleich seltsam nachdenklich sieht uns die Frage an: Der Christ in der Gesellschaft!

Der Christ in der Gesellschaft! So ist also die Gesellschaft nicht ganz sich selber überlassen. Nicht ganz problemlos, nicht ganz ungehemmt, nicht nur nach den Gesetzen seiner eigenen Logik und Mechanik geht das Leben in Ehe und Familie, Wirtschaft und Kultur, Kunst und Wissenschaft, Staat, Partei und Völkerverkehr seinem bekannten Weg, sondern mindestens mitbestimmt durch einen anderen Faktor voll *Verheißung*. Dass jener bekannte Weg ein Irrweg ist, das steht uns heute deutlicher vor Augen als früher. Die Katastrophe, von der wir herkommen und in der wir noch stehen, hat darüber nicht allen, aber vielen erschütternde Klarheit gebracht. Möchten wir uns nicht am liebsten in tiefer Skepsis und Entmutigung vom Leben, von der Gesellschaft abwenden? Aber wohin? Vom Leben, von der Gesellschaft kann man sich nicht abwenden. Das Leben umgibt uns von allen Seiten [vgl. Ps. 139,5]; es gibt uns Fragen auf; es stellt uns nach Entscheidungen. Wir müssen standhalten. Heute sehnen wir uns nach Verheißung, gerade weil uns die Augen weit aufgegangen sind für die Problematik des Lebens. Wir möchten *heraus* aus dieser Gesellschaft; wir möchten eine *andere* Gesellschaft. Aber noch möchten wir bloß; noch spüren wir schmerlich, dass trotz aller Veränderungen und Umwälzungen alles im Alten ist. Und nun fragen wir: Hüter, ist die Nacht bald hin? [Jes. 21,1ff.] Da wird der Gedanke: «*der Christ* in der Gesellschaft» zur Verheißung. Also ein neues Element mitten unter all dem Alten, also eine Wahrheit im Irrtum und in der Lüge, also eine Gerechtigkeit in dem Meer von Ungerechtigkeit, also Geist in all den groben materiellen Tendenzen, also gestaltende Lebendskraft in all den

Entscheidungen. Wir müssen standhalten. Heute sehnen wir uns nach Verheißung, gerade weil uns die Augen weit aufgegangen sind für die Problematik des Lebens. Wir möchten *heraus* aus dieser Gesellschaft; wir möchten eine *andere* Gesellschaft. Aber noch möchten wir bloß; noch spüren wir schmerlich, dass trotz aller Veränderungen und Umwälzungen alles im Alten ist. Und nun fragen wir: Hüter, ist die Nacht bald hin? [Jes. 21,1ff.] Da wird der Gedanke: «*der Christ* in der Gesellschaft» zur Verheißung. Also ein neues Element mitten unter all dem Alten, also eine Wahrheit im Irrtum und in der Lüge, also eine Gerechtigkeit in dem Meer von Ungerechtigkeit, also Geist in all den

schwachen flackernden Geistesbewegungen, also Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft auch unserer [34] Zeit. Der Christ – wir sind wohl einig darin, dass damit nicht die Christen gemeint sein können: weder die Masse der Gerauften, noch auch die feinste Auslese der Häuflein der Religiös-Sozialen, noch auch die edelsten frömmsten Christen, an die wir sonst denken mögen. Der Christ ist *der Christus*. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns. Dieses «Christus in uns» [Röm. 8,10; 2.Kor. 13,5; Kol. 1,27] in seiner ganzen paulinischen Tiefe verstanden: es bedeutet keine psychische Gegebenheit, kein Ergriffensein, Überwältigsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung. «Über uns», «hinter uns», «jenseits uns» ist gemeint mit dem «in uns». Und in seiner ganzen paulinischen Weite: wir werden wohl daran run, den Zaun [vgl. Eph. 2,14], der Juden und Heiden, sogenannte Christen und sogenannte Nicht-Christen, Ergriffene und Nicht-Ergriffene trennte, nicht wieder aufzurichten. Die Gemeinde Christi ist ein Haus, das nach allen Seiten offen ist; denn Christus ist immer auch für die andern, für die, die draußen sind, gestorben [vgl. Hebr. 13,12f.]. Es ist in uns, über uns, hinter uns, jenseits uns eine Besinnung auf den Sinn des Lebens, eine Erinnerung an den Ursprung des Menschen, eine Umkehr zum Herrn der Welt, ein kritisches Nein und ein schöpferisches Ja gegenüber allen Inhalten unseres Bewusstseins, eine Wendung vom alten zum neuen Äon. Ihr Zeichen und ihre Erfüllung das Kreuz!

Das ist Christus in uns. Aber *ist* Christus in uns? Ist Christus auch in der heutigen Gesellschaft? Wir zögern, nicht wahr, und wir wissen, warum wir zögern? Aber woher nähmen wir das Recht, zu verneinen? Christ der Retter ist *dā*<sup>57</sup> – sonst wäre die Frage nicht da, die der heimliche Sinn all der Bewegungen unserer Zeit ist und die uns in diesen Tagen als die Unbekannten und doch bekannt [vgl. 2.Kor. 6,9] hier zusammengeführt hat. Es gibt Fragen, die wir gar nicht aufwerfen könnten, wenn nicht schon eine Antwort da wäre, Fragen, an die wir nicht einmal herantreten könnten ohne den Mur jenes augustinischen Wortes: Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon

<sup>57</sup> Schlusszeile der 2. Strophe des Weihnachtsliedes «Stille Nacht, heilige Nacht» von Joseph Franz Mohr (RG [1998] 412, EG 46).

gefunden hättest!<sup>58</sup> Wir müssen uns zu diesem Mut, den wir *haben*, bekennen. Indem wir es tun, bekennen wir uns zu Christus, zu seiner Gegenwart und zu seiner Zukunft. Ist Christus aber in uns, dann ist die Gesellschaft trotz ihres Irrwegen jedenfalls nicht fortverlassen. Das «Ebenbild des unsichtbaren Gottes», der «Erstgeborene aller Kreatur» in uns (Kol. 1,15), er bedeutet Ziel und Zukunft. Wir denken an den Sauerzeug, den ein Weib nahm und verbarg ihn unter drei Scherfeln Mehls, bis dass es [35] gar durchsäubert war [Mt. 13,33 par.]. «Hoffnung der Herrlichkeit» hat Paulus dieses «Geheimnis unter den Heidenten» genannt (Kol. 1,27). Also: Wir heißen euch hoffen.<sup>59</sup>

Aber unser Thema hat noch einen andern, schmerzlich merkwürdigen Sinn, und an ihn ist wohl bei seiner Aufstellung vornehmlich gedacht worden. Der Christ – in der Gesellschaft! Wie fallen diese beiden Größen auseinander, wie abstrakt stehen sie sich gegenüber! Wie fremdartig, fast phantastisch berühren uns heute die großen Synthesen des Kolosserbriefes! Warum doch nur? Was bedeutet für uns «der Christ»? Was muss das für uns bedeuten? Doch wohl ein abgesondertes heiliges Gebiet für sich, gleichviel, ob wir uns diese Absonderung mehr metaphysisch oder mehr psychologisch erklären. Als besondere Leute neben andern Leuten erscheinen uns die Christen, als eine besondere Sache neben andern Sachen das Christentum, als eine besondere Erscheinung neben andern Erscheinungen Christus. Die Beschwerden der Philosophie über die Annahme der Religion, die sich in dieser Absonderung äußere, sind nicht neu und das Treiben der Theologen, das solchen Verdacht nähren musste, gleichfalls nicht. Heute erkennen viele, durch die Erfahrungen der Zeit belehrt, in dem, was vielleicht tatsächlich eine theologische Anmaßung war, eine Notlage. Aber die Notlage scheint fast unvermeidlich, und auch die Philosophie hat das Wort zu ihrer Überwindung noch nicht gesprochen. Ja, wir ahnen wieder, dass der Sinn der sogenannten Religion in ihrer Beziehung auf das tatsächliche Leben, auf das Leben der Gesellschaft besteht und nicht in ihrer Absonderung. Ein abgesondertes Heiligtum ist kein Heiligtum. Sehnsüchtig blicken wir aus dem sicheren Port unseres einst so viel und laut gepräsenten spezifisch religiösen Gebietes hinaus auf die Welt, denn wir ahnen, auch viele Theologen beginnen es wieder zu ahnen, dass es kein Drinnen geben kann, solange es ein Draußen gibt.<sup>60</sup> Aber noch ist's mehr ein Hinaus- und Hintüberblicken. Denn jene Absonderung des religiösen Gebietes hat einen Grund, der damit nicht aufgehoben ist, dass uns ein Licht darüber aufgeht, dass sie eigentlich nicht sein sollte. Wahrlich, es handelt sich zwischen dem «Christus in uns» und der Welt nicht nur darum, die Schleusen zu öffnen und bereitstehende Wasser dem dürrstenden Lande zuströmen zu lassen. Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie «christlich-sozial», [36] «evangelisch-sozial», «religiös-sozial», aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschnüsse sind. Sehr geistreich ist das Paradoxon, dass Gottesdienst Menschendienst<sup>61</sup> sein oder werden müsse, aber ob unsere eiflerfüllten Menschen dienen, und wenn sie im Namen der reinsten Liebe geschähen, durch solche Erleuchtung Gottesdienste werden, das steht in einem andern Buch.<sup>62</sup> Sehr wahr ist die evangelische Erinnerung, dass der Same das Wort [Lk. 8,11] und der Acker die Welt [Mt. 13,38] ist, aber was ist dann das Wort und wer von uns hat es, und sollten wir nicht vor allem einmal *erschrecken* vor der Aufgabe, Säemann des Wortes für die Welt zu werden, vor der Aufgabe, vor der ein Mose [vgl. Ex. 3,11-13], ein Jesaja [vgl. Jes. 6,5], ein Jeremia [vgl. Jer. 1,6] so erschrocken sind? Ist die anfängliche Weigerung dieser Männer

logische Anmaßung war, eine Notlage. Aber die Notlage scheint fast unvermeidlich, und auch die Philosophie hat das Wort zu ihrer Überwindung noch nicht gesprochen. Ja, wir ahnen wieder, dass der Sinn der sogenannten Religion in ihrer Beziehung auf das tatsächliche Leben, auf das Leben der Gesellschaft besteht und nicht in ihrer Absonderung. Ein abgesondertes Heiligtum ist kein Heiligtum. Sehnsüchtig blicken wir aus dem sicheren Port unseres einst so viel und laut gepräsenten spezifisch religiösen Gebietes hinaus auf die Welt, denn wir ahnen, auch viele Theologen beginnen es wieder zu ahnen, dass es kein Drinnen geben kann, solange es ein Draußen gibt.<sup>60</sup> Aber noch ist's mehr ein Hinaus- und Hintüberblicken. Denn jene Absonderung des religiösen Gebietes hat einen Grund, der damit nicht aufgehoben ist, dass uns ein Licht darüber aufgeht, dass sie eigentlich nicht sein sollte. Wahrlich, es handelt sich zwischen dem «Christus in uns» und der Welt nicht nur darum, die Schleusen zu öffnen und bereitstehende Wasser dem dürrstenden Lande zuströmen zu lassen. Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie «christlich-sozial», [36] «evangelisch-sozial», «religiös-sozial», aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschnüsse sind. Sehr geistreich ist das Paradoxon, dass Gottesdienst Menschendienst<sup>61</sup> sein oder werden müsse, aber ob unsere eiflerfüllten Menschen dienen, und wenn sie im Namen der reinsten Liebe geschähen, durch solche Erleuchtung Gottesdienste werden, das steht in einem andern Buch.<sup>62</sup> Sehr wahr ist die evangelische Erinnerung, dass der Same das Wort [Lk. 8,11] und der Acker die Welt [Mt. 13,38] ist, aber was ist dann das Wort und wer von uns hat es, und sollten wir nicht vor allem einmal *erschrecken* vor der Aufgabe, Säemann des Wortes für die Welt zu werden, vor der Aufgabe, vor der ein Mose [vgl. Ex. 3,11-13], ein Jesaja [vgl. Jes. 6,5], ein Jeremia [vgl. Jer. 1,6] so erschrocken sind? Ist die anfängliche Weigerung dieser Männer

<sup>58</sup> Vgl. B. Pascal, *Pensées* (1670), Fragment 751 (Ph. Sellier) (919 [L. Lafuma], §53 [L. Brunschwig]), in: *Pensees, opuscules et lettres*, hrsg. von Ph. Sellier (Bibliothèque du XVIIe siècle 2), Paris 2010, S. 604: «Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'aurais trouvé» Vgl. Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo*, VII, PL 182, 987C: «nemo te querere valet, nisi qui prius invenerit». Zum Hintergrund des Gedankens bei Augustinus vgl. Confessiones X, 29,29.

<sup>59</sup> Schlusszeile von J.W. von Goethes Gedicht «Symbolum».

<sup>60</sup> Vgl. die Zeilen 3 und 4 in J.W. von Goethes Gedicht «Epirrhema»:  
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:  
Denn was innen, das ist außen.

<sup>61</sup> Vgl. I. Ragaz, *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart*, Basel 1907, S. 27: «Gottesdienst ist Menschendienst. Wir dürfen von Gott nichts bekommen, ohne daß wir den Bruder daran teilnehmen lassen.»

<sup>62</sup> Vgl. J.W. von Goethe, *Faust I*, V. 2349 (Hexenküche).

ner, das Göttliche auf das Leben der Menschen zu beziehen, etwa unsachlicher als unsere rasche Bereitschaft dazu? Ist die Flucht des Jona vor dem Herrn [vgl. Jona 1,3] etwa nur aus der Annäherung der Religion zu erklären? Mit ein bisschen Erlebnis, Einsicht und gutem Willen ist es hier offenbar nicht getan. Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt. Es lässt sich nicht aufräumen, aufklettern und anpassen. Es lässt sich nicht teilen und anteilen, gerade weil es mehr als Religion ist. Es lässt sich nicht anwenden, es will stürzen und aufrichten. Es ist ganz oder es ist gar nicht. Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin? Wie kommen wir dazu, zu tun, als ob sie es hätte? Ja, Christus zum soundsovielen Male zu säkularisieren, heute z.B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizerstum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten. Aber andererseits: in welches Gedränge geraten wir bei dem Versuch, jenes, wozu die Einsicht und der gute Wille uns treibt, zu tun – und dieses, das, was nicht geschehen sollte, zu lassen! Wie schwer ist es, reinen Herzens und in Ehrfurcht vor dem Heiligen auch nur den kleinsten Schritt zu tun mit Christus in der Gesellschaft! Wie spröde verhält sich das Göttliche, wenn es das Göttliche ist, dem Menschen gegenüber, dem wir es heute so gerne amalgamieren möchten! Wie gefährlich ist es, sich mitten in den Fragen, Sorgen und Erregungen der Gesellschaft auf Gott einzulassen! Wohin werden wir geführt, wenn [37] wir die Absonderung des religiösen Gebietes aufgeben und uns im Ernst auf Gott einlassen, und wohin, wenn wir uns nicht im Ernst auf ihn einlassen? Wahrlich, Gott ist heute weniger als je wohlfel zu haben, und wir werden gut tun, das Bedenken, das sich gerade von dieser Seite her gegen unsere neue Parole erhebt, sehr ernst zu nehmen. «Wer ist unter euch, der einen Turm bauen will und sitzt nicht zuvor und überschlägt die Kosten, ob er's habe hinauszuführen?» (Lk. 14,28). Das ist die eine Seite.

Und wir sehen auf der andern Seite die *Gesellschaft*, ebenfalls ein wenn auch innerlich brüchiges, so doch nach außen in sich geschlossenes Ganzes für sich – ohne Fenster gegen das Himmelreich. Wo ist

der Sinn in all dem Unsinn, der Ursprung in der Entartung, der Weizen unter all dem Unkraut? [vgl. Mt. 13,24-36-43]. Wo ist Gott in all dem Menschlichen, allzu Menschlichen<sup>63</sup>? Du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden! [Gen. 3,19]. Ist das nicht das Urteil über die Menschheit und ihr eigenes Glaubensbekenntnis! Wir leiden heute auch unter *dieser* Abgeschlossenheit, weil wir ihrer bitteren Folgen gewahr geworden sind. Es sträubt sich alles in uns, die vor dem Krieg bis zum Überdruss wiederholten Sätze von der Eigengesetzlichkeit der Kultur, des Staates, des Wirtschaftslebens fernherin zu hören und nachzusagen. So gerne, ach so gerne würden wir heute die Gesellschaft in Christus begreifen, in Christus erneuern, «die Gesinnungsprinzipien Jesu als Maximen einer jeden öffentlichen, völkischen, staatlichen, weltlichen Gesellschaftsgestaltung anwenden»<sup>64</sup>, wie Sie in Ihrem Programmsatz sagen. Hätten wir doch zu solcher Anwendung den verklärrenden Optimismus eines Richard Rothe<sup>65</sup>! Dahin führt nun für uns kein Weg mehr zurück. Aber wird uns der Weg vorwärts nicht zu Friedrich Naumann führen, der ja auch einmal von da ausgegangen ist?<sup>66</sup> An einer ernsthaften «Anwendung» hindert uns doch wohl zunächst die brutale Tatsache, dass jene nun einmal gewonnene und vorhandene und auch im Revolutionszeitalter unverblüfflich fortwirkende Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens jedenfalls nicht *damit* beseitigt ist, dass wir ihrer gründlich müde geworden sind. Wir haben es gewollt, dass hart im Raume sich die Sachen stoßen<sup>67</sup>, und nun müssen wir es zunächst so haben. Mögen wir

<sup>63</sup> Vgl. Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Chemnitz 1878.

<sup>64</sup> Vgl. Der Christliche Demokrat (Das Neue Werk), Jg. 1 (1919/20), Sp. 191,208-240.

<sup>65</sup> Gedacht ist an die Zielvorstellung Rothes: «eine einheitliche Organisation der städtischen Vernunft und Kultur in einem Staatenorganismus; die Religion bildet darin die selbstverständliche, keiner besonderen Pflegeanstalt bedürfende Seele» (H. Stephan, Art. «Rothe, Richards», in RGG V, Sp. 41-44, dort Sp. 43).

<sup>66</sup> Wie die Bezugnahmen im folgenden deutlich machen, denkt Barth vor allem an die programmatischen Ausführungen Friedrich Naumanns in seinen «Briefen über Religion» (1903) (Werke, Bd. I: *Religiöse Schriften*, hrsg. von W. Uhsadel, Köln und Opladen 1964, S. 66-63,2); vgl. oben S. 51-60.

<sup>67</sup> Vgl. Fr. Schiller, *Wallsteins Tod*, 2. Aufzug, 2. Auftritt, V. 789.

diese harte<sup>a</sup> Sachen des religiösen Glanzes wieder entkleiden, mit dem sie um die Jahrhunderwende von Naumann und den Seinen mit dem Mute der Verzweiflung oder zum ästhetischen Überfluss umgeben worden sind – wir sind *damit* die einmal gerufenen Geister noch nicht wiedergelöst.<sup>68</sup> Behauptet das Heilige heute, und heure erst recht, zu [38] wieder los.<sup>69</sup> Behauptet das Profanen, so beweist das Profane nun ebenso das seinige gegenüber dem Heiligen. Die Gesellschaft ist nun beherrscht von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gotähnlichen Hypostasen und Potenzen. Wir mögen uns heute den Frömmsten und Besten des hellenistischen oder auch des vorreformatorischen Zeitalters vergleichen: Dass die Götzen Nichtse sind [vgl. 1.Kor. 8,4], das beginnen wir zu ahnen, aber ihre dämonische Macht über unser Leben ist *damit* noch nicht gebrochen. Denn ein anderes ist der kritische Zweifel dem Gott dieser Welt gegenüber, ein anderes die Erkenntnis der *ðyvoous*, der Bedeutung und Kraft des lebendigen Gottes, der eine neue Welt schafft. Ohne diese Erkenntnis ist doch wohl «Christlich-sozial» auch heute noch Unsinn.<sup>70</sup> Es gibt allerdings auch hier die Möglichkeit, das alte Kleid mit losgerissenen Lappen vom neuen Kleid zu flicken [vgl. Mt. 9,16 par.], ich meine den Versuch, der weltlichen Gesellschaft einen kirchlichen Überbau oder Anbau anzugliedern und so nach dem alten Missverständnis des Wortes Jesu dem Kaiser zu geben, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist [Mt. 22,21 par.]. Der Versuch des christlichen Mittelalters, die Gesellschaft zu *klerikalisieren*, wird vielleicht noch einmal unternommen und noch einmal von dem Erfolg gekrönt sein, der ihm seiner Natur nach beschieden sein kann. Bereits zeigen sich die Ansätze dazu auch auf protestantischem Gebiet: Lasst uns eine neue Kirche errichten mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag! Lasst uns Gemeindehäuser bauen, Jugendpflege treiben, Diskussionsabende und musikalische Andachten veranstalten! Lasst uns heruntersteigen vom hohen Kothurn der Theologen und dafür die Laien hinauf auf die Kanzel! Lasst uns mit

neuer Begeisterung den alten Weg gehen, der mit dem Liebespietismus der inneren Mission beginnt und mit tödlicher Sicherheit mit dem Liberalismus Naumanns endigen wird. Vielleicht, dass wir über all den neuen oder wenigstens *uns* jetzt neuen Lappen vergessen können, dass das alte Kleid noch immer das *alte Kleid* ist. Gewiss werden wir gerade diesen Versuch ablehnen als den gefährlichsten Verrat an der Gesellschaft. Denn die Gesellschaft wird um die Hilfe Gottes, die wir doch eigentlich meinen, betrogen, wenn wir es nun nicht ganz neu lernen wollen, auf Gott zu warten, sondern uns statt dessen aufs neue eifrig an den Bau unserer Kirchen und Kirchlein machen. Aber ebenso gewiss stehen wir gerade dann, wenn wir uns von den modern-kirchlichen [39] Sirenenkönen nicht einhüllen lassen, mit unserem Programm des *omnia instraurare in Christo*<sup>70</sup> gegenüber dem natürlich Gewordenen und unantragt Bestehenden in der Gesellschaft da, als solche, die auf Granit beissen wollen. Widerstehen wir tapfer der neuen kirchlichen Versuchung! Aber je tapferer wir ihr widerstehen, um so gewaltiger stehen da draußen die Giganten vor uns, zu deren Bezwigung wir uns doch aufgemacht haben. Wir werden also nach albekannter Mahnung nicht nüchtern genug mit der «Wirklichkeit» rechnen können, wenn wir an die Ausführung unseres Programmes herantreten. Es hat seinen guten Grund, wenn es rebus sic stantibus unmögliche Ideale und unerreichbare Ziele gibt. Das ist die andere Seite.

Also das ist's, was ich in unserm Thema finde: zunächst eine große Verheißung, ein Licht von oben, das auf unsere Lage fällt; dann aber auch eine böse Abstraktion, ein erschreckendes Gegeneinander zweier artfremder Größen. Wir müssen beides offen ins Auge fassen. Das ist unsere Hoffnung und Not in Christus und in der Gesellschaft. Erwartet Sie in keinem Sinn, dass ich eine Lösung bringe. Niemand von uns darf sich hier einer Lösung rühmen. Es gibt nur *eine* Lösung, und die ist in Gott selbst. Unsere Sache kann nur das aufrichtige, nach

<sup>a</sup> 1. Abdruck (1920): «harten».

<sup>68</sup> Vgl. die vorletzte Strophe von J.W. Goethes Gedicht «Der Zauberlehr-

ling».

<sup>69</sup> Vgl. oben S. 406, Anm. 26.

<sup>70</sup> Vgl. Eph. 1,10 Vulgata. Wahlspruch Pius X., wie er in seiner ersten Encyclika vom 4.10.1903 verkündete (vgl. auch dessen Motu proprio vom 19.3.1904).

allen Seiten eindringende, ich möchte den Ausdruck wagen: das priestliche *Bewegen* dieser Hoffnung und Not sein, durch das der Lösung, die in Gott ist, der Weg zu uns freier gemacht wird. Und es ist selbstverständlich, dass das, was ich Ihnen heute hieren kann, nur die Aufstellung der *Gesichtspunkte* ist, unter denen dieses Bewegen stattfinden muss, das heute das Eine Notwendige [vgl. Lk. 10,42] ist. Man wird von diesen Gesichtspunkten immer auch noch anders reden können; aber darin bin ich allerdings meiner Sache sicher, dass die Gesichtspunkte, von denen ich reden möchte, die notwendigen sind und dass es neben ihnen keine andern gibt.

## II.

Lassen Sie uns zunächst ohne Rücksicht auf das Hoffnungsvolle und Notvolle der Lage, das durch unser Thema bezeichnet ist, den *Standort* feststellen, den wir dieser Lage gegenüber tatsächlich einnehmen. Ich sage «tatsächlich»; denn es handelt sich nicht [40] darum, ihn erst einzunehmen, sondern wir haben ihn schon eingenommen, indem uns diese Lage zum Problem geworden ist.

«Standort» ist schon nicht das richtige Wort. Denn unsere Stellung zur Lage ist tatsächlich ein Moment einer *Bewegung*, dem Augenblicksbild eines Vogels im Fluge<sup>71</sup> vergleichbar, außer dem Zusammenhang der Bewegung ganz und gar sinnlos, unverständlich und unmöglich. Damit meine ich nun freilich weder die sozialistische, noch die religiös-soziale Bewegung, noch die allgemeine, etwas fragwürdige Bewegung des sogenannten Christentums, sondern die Bewegung, die sozusagen senkrecht von oben her<sup>72</sup> durch alle diese Bewegungen hindurchgeht, als ihr verborgener transzenter Sinn und Motor, die Bewegung, die nicht im Raum, in der Zeit, in der Kontingenz der Dinge ihren Ursprung und ihr Ziel hat und die nicht eine Bewegung neben andern ist: ich meine die Bewegung der Gottesgeschichte oder anders ausgedrückt: die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung, deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Darum handelt es sich, wenn uns die Lage des Christen in der Gesellschaft hoffnungsvoll oder novoll oder beides zugleich zum Problem geworden ist.

<sup>71</sup> Vgl. zu diesem Bild Römerbrief 1, S. 384.

<sup>72</sup> Vgl. unten S. 196, Anm. 106.

Machen Sie sich gefasst darauf, gerade an dieser wichtigsten Stelle den schwächsten Teil meiner Ausführungen zu hören. Methodologische Erörterungen haben immer etwas Missliches, Unmögliches und Gefährliches. Fast unvermeidlich verfallen sie in das Lächerliche des Versuchs, den Vogel im Fluge *doch* zeichnen zu wollen. Fast unvermeidlich verfallen sie dem Fluch des Ergebnisses, dass die Bewegung *an sich*, losgelöst vom Bewegtein, zu einem Thema, zu einer Sache wird. Nicht umsonst hat sich Kant so ängstlich dagegen verwahrt, seine Vernunftkritik möchte statt als Prolegomenon als neue Metaphysik aufgefasst werden.<sup>73</sup> Und die Art, wie seine Warnung leichthin überhort worden ist, kann uns zeigen, wie groß die Gefahr ist, um die es sich hier handelt. Vernunftkritik muss sich vollziehen in kritischer Wissenschaft, Gottesgeschichte muss geschehen in Taten und Erweisen, Gotteserkenntnis muss gegeben werden in zwingender, eröffnender, sich unmittelbar bewährender Einsicht und Rede, Leben muss gelebt werden in einem lebendigen Leben – was sollen sonst alle Worte über das Wort? Dieses Missliche erlebt der Philosoph, wenn er den Ursprung verkündigt, in welchem Erkennen und Handeln, Sollen und Sein eins ist.<sup>74</sup> Dieses Missliche erleben wir, wenn wir von der [41] Wirklichkeit des lebendigen Gottes zeugen. Stellt uns in die Kraft des Ursprungs! Stellt uns in die Wirklichkeit Gottes! Das ist's, was der Hörer verlangen dürfte – wenn er dürfe! Und da stehen wir vor unserer großen Armut, gerade in der Voraussetzung, Das, wovon jetzt die Rede sein soll, müsste, indem es ausgesprochen wird, da sein, vermittelt werden, wirksam werden, sonst ist es gar nicht das, wovon

<sup>73</sup> Vgl. die Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, B XXII: Die «Kritik der reinen spekulativen Vernunft» ist «ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst». Oder in der Vorrede zu den dem entsprechend betitelten *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 3: «Diese Prolegomena [...] sollen [...] nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandenen Wissenschaft anzutreten, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.»

<sup>74</sup> Karl Barth hat hier vor allem seinen Bruder Heinrich Barth im Blick. Vgl. dessen Vortrag bei der Aarauer Studentenkonferenz 1919: *Gotteserkenntnis*, a.a.O. (s. oben S. 551, Ann. 29), bes. S. 57–60 bzw. S. 238–240; vgl. weiter H. Barth, *Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie*, München 1921.

die Rede ist. «Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert und dringt durch» (Hebr. 4,12). Es steht nicht in meiner Macht, Ihnen dieses lebendige, kräftige, scharfe, durchdringende Wort Gottes zu sagen, wenn ich es nicht sagen kann, so wenig es in Ihrer Macht steht, es zu hören, wenn sie es nicht hören können. Wir hätten nun freilich durchaus das Recht und die Möglichkeit, wenigstens unsere Sehnsucht danach mit demjenigen religiösen Pathos zu beteuern, das dieser Sehnsucht wahrhaftig angemessen ist. Wir wollen uns aber auch das im Interesse der Sache verbieten; denn es ist besser, wenn wir uns gerade in der *Voraussetzung* unserer Armut bewusst werden und uns keiner religiösen Stimmung hingeben, die möglicherweise bei aller Wahrhaftigkeit diesen Tatbestand wieder verschleiern könnte. Also: Geben, was ich Ihnen hier geben müsste, kann ich nicht, es müsste denn ein Wunder geschehen. Beteuernd bezeugen, dass es sich um etwas sehr Großes handelt, mag ich nicht. So bleibt mir doch nichts übrig, als in dürren Worten zu umschreiben, um was es geht. Denken Sie aber bei dem, was ich zu sagen versuche, daran, dass der wirkliche, der fliegende Vogel gemeint ist und nicht das gezeichnete Rätselbild, das ich Ihnen vorlegen kann. Kommen Sie mit, wie ich auch versuche mitzukommen, so gut es uns allen gegeben ist.

Um Gott handelt es sich, um die Bewegung von Gott her, um unser Bewegsein durch ihn, nicht um Religion. Dein Name werde geheilig! Dein Reich komme! Dein Wille geschehe! [Mt. 6,9f. par.]. Das sogenannte «religiöse Erlebnis» ist eine durchaus abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen. Es ist auch in den höchsten und reinsten Fällen Form, nicht Inhalt. Allzu lange hat unsere ganze Theologie die Bibel und die Kirchengeschichte unter diesem formalen Gesichtspunkt gelesen. Allzu lange hat die Kirche ihre ganze Tätigkeit auf die Pflege von allerlei Frömmigkeit gerichtet. Wir wollen heute von dieser Form ganz abssehen. Das Unmittelbare, der Ursprung wird als solcher nie erlebt. Nur Hinweis auf den Ursprung, auf Gott ist alles «Erleben». Und die in [42] Jesus enthielt Lebensorbewegung ist keine neue Frömmigkeit. Darum nehmen Paulus und Johannes kein Interesse am persönlichen Leben des sogenannten historischen Jesus, sondern allein an seiner Auferstehung. Darum sind auch die synoptischen Mitteilungen über Jesus schlechthweg unverständlich ohne die Ben-

gelsche Einsicht in ihre Absicht: spirant resurrectio[nem].<sup>75</sup> Das katholische Mittelalter und die Reformation haben das noch einigermaßen verstanden. Dem Pietismus, Schleiermacher und dem neuzeitlichen Christentum blieb es vorbehalten, das neutestamentliche Kerygma mit Bewusstsein rückwärts zu lesen. Wir müssen die große Sachlichkeit wiedergewinnen, in der sich Paulus mit den Propheten, mit Plato begegnet. Christus ist das unbedingt *Neue von oben* [vgl. Joh. 3,13; 8,23], der Weg, die Wahrheit und das Leben [Joh. 14,6] Gottes unter den Menschen, der Menschensohn, in welchem sich die Menschheit ihrer *Umrüttelbarkeit* zu Gott bewusst wird. Aber Disstanz wahren! Keine noch so feine psychische Dinglichkeit der *Form* dieses Bewusstwerdens darf die wahre Transzendenz dieses *Inhalts* ersetzen oder verschleiern. Allzu klein ist der Schritt vom *Jahw-Erlebnis* zum *Baal-Erlebnis*. Allzu verwandt sind die religiösen mit den sexuellen Vorgängen. Es geht um die *Reinheit* und *Überlegenheit* der Lebensbewegung, in der wir stehen, es geht um das tiefste Verständnis unser selbst, wenn ich betone: nicht unser allfälliges Erfahren und Erleben Gottes, nicht unsere allfällige Frömmigkeit ist diese Lebensbewegung, nicht ein Erlebnis neben andern Erlebnissen, sondern – ich rede nun absichtlich so abstrakt und theoretisch als möglich, damit alle emotionalen Missverständnisse heute einmal ausgeschaltet seien – die senkrechte Linie, die durch alle unsere Frömmigkeiten und Erlebnisse hindurch- und großenteils auch daran vorbeigt, der Durchbruch und die Erscheinung der Gotteswelt, heraus aus dem verschlossenen Heiligtum hinein in das profane Leben: die

<sup>75</sup> Dieses besonders von Barth selbst oft zitierte und stets ohne Fundortangabe Johann Albrecht Bengel zugeschriebene Wort geht wahrscheinlich auf Fr. Chr. Oettinger zurück, wie R. Breymayer dargelegt hat: Friedrich Christoph Steinhofer, *Ein pietistischer Theologe zwischen Oettinger, Zinzendorf und Goethe. Mit der Lösung eines quellenkritischen Problems bei Karl Barth*, Düsseldorf 2012, S. 59–66. Breymayer verweist auf Oettingers *Theologia ex idea vitae deducta*, Ulm 1765, S. 41; kritische Edition, hrsg. von K. Ohly, Teil 1 (Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. 7, Bd. 2, Teil 1), Berlin/New York 1979, S. 212: «Omnia Apostolorum verba spirant sensum resurrectionis.» Barth kannte das dictum wahrscheinlich aus C.A. Auberlen, *Die Theosophie Friedrich Christoph Oettinger's nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmen-geschichte und zur Geschichte der Philosophie*, Basel 1859, S. 629, Anm. \*

leibliche Auferstehung Christi von den Toten [vgl. Mt. 27,51–53]. Dass wir an ihrer Bedeutung und Kraft Anteil haben [vgl. Phil. 3,10f.], das ist unser Bewegsein.

Wir müssen zurückkommen auf jene Sprödigkeit, in der das Göttliche dem Menschlichen gegenübersteht, von der wir bereits redeten. Wir hatten wohl schon dort den Eindruck, dass es bei dieser Absondierung des Heiligen vom Profanen nicht sein Bewenden haben könne. Gott wäre nicht Gott, wenn es dabei sein Bewenden hätte. Es muss ja *dennoch* einen Weg geben von dort nach hier. Mit diesem «Muss» und mit diesem «Dennoch» bekennen wir uns [43] zu dem Wunder der Offenbarung Gottes. Mag uns das Heilige, das Göttliche noch so sehr zurückschrecken durch seine unerreichbare Höhe, wir können nicht mehr lassen von dem Wagnis, es unmittelbar auf unser Leben in seiner ganzen Ausdehnung zu beziehen. Wir wollen achtgeben auf die Stimme, die uns sagt: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, darauf du siehest, ist ein heilig Land! [Ex. 3,5]. Wir wollen uns mit Mose fürchten, Gott anzuschauen [vgl. Ex. 3,6]. Aber nun hören wir derselben Stimme weitere Botschaft: «Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Ägypten und habe ihr Geschrei gehört und bin herniedergefahren, dass ich sie errette von der Ägypter Hand!» [Ex. 3,7f.] und erkennen, dass jenes Verbot nur um der Fülle und Klarheit dieser Botschaft willen sein muss. Auch Jesaja [vgl. Jes. 6,8–13], auch Jona [vgl. Jona 3] haben schließlich dem Heiligen damit Ehre erweisen müssen, dass sie sich unterwandern, das Heilige direkt auf das profane Leben der Menschen zu beziehen. Die Zeit des mysterium tremendum<sup>76</sup>, das nichts ist als das, läuft einmal ab und mit ihr die Zeit *der* Scheu vor dem Göttlichen, die Scheu ist und bleibt. Der Kern durchbricht die harte Schale. Das Hören der Botschaft, der Mut, es mit Gott zu wagen, die Aufmerksamkeit auf das, was sein «Herniederfahren» für uns bedeutet, gewinnt es bei aller Scheu über die *bloße Scheu*. Das ist kein Tun des Menschen, sondern das Tun Gottes im Menschen. Eben darum ist Gotteserkenntnis wesentlich Gottesgeschichte, kein bloßer Bewusstseinsvorgang. Es geschieht etwas von Gott her, ein Wunder vor unsern Augen [Ps. 118,23]. Eine der Art nach *neue* Möglichkeit und Wirklichkeit tut sich

dem Menschen auf. Wir halten es, nachdem wir einmal des Lebens im Leben bewusst geworden sind, nicht mehr aus im Lande des Todes, in einem Leben, dessen Ausgestaltungen uns gerade den Sinn des Lebens, die Beziehung auf den schöpferischen Ursprung aufs Schmerzlichste vermissen lassen. Ja, wir erkennen das ganz *Andere*<sup>77</sup>, die Ewigkeit im Leben der Gottheit, aber darum kommen wir doch nicht mehr darüber hinweg, dass auch für uns nur das *ewige Leben* «Leben» heißen und sein kann. Gerade das ganz *Andere* an Gott, das sich gegen alle Säkularisierungen, gegen alle bloßen Anwendungen und Bindestriche sträubt, treibt uns mit zwingender Kraft, unsererseits auszuschauen nach einem wurzelhaften, prinzipiellen, ursprünglichen Zusammenhang unseres Lebens mit jenem ganz andern Leben. Wir wollen leben und nicht sterben [vgl. Ps. 118,17]. Den lebendige Gott ist es, der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch an *unser* Leben [44] zu glauben. Mag denn diese Belebung unseres Lebens, an die wir, durch Gott selbst genötigt, glauben müssen, letzten Endes schlechthin jenseitig in der Aufhebung der Kreatürlichkeit bestehen, in der wir uns jetzt und hier dem Leben Gottes gegenüber befinden. Gerade das meinen wir ja auch im tiefsten Grund. «Wir warten auf unseres Leibes Erlösung» (Röm. 8,23). Es muss sich ja doch auch diese Aufhebung auf unser ganzes diesseitiges Leben beziehen, und das Licht, das durch die wachsende Erkenntnis Gottes in unsere Seele kommt, wird es je jänner desto weniger zugeben, dass wir uns auch nur an einem Punkt mit dem endgültigen Todescharakter unseres diesseitigen Daseins abfinden können.

Mit der Einsicht in diesen Durchbruch des Göttlichen ins Menschliche hinein wird es aber bereits klar, dass es auch bei der Isolierung des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber nicht sein Bewenden haben kann. Die Unruhe, die uns Gott bereitet, muss uns zum «Leben» in kritischen Gegensatz bringen, kritisch im tiefsten Sinn zu verstehen, den dieses Wort in der Geistesgeschichte gewonnen hat. Es entspricht dem Wunder der Offenbarung das Wunder des *Glaubens*. Gottesgeschichte ist auch diese Seite der Gotteserkenntnis, und wiederum kein bloßer Bewusstseinsvorgang, sondern ein neues Müssen von oben her. Mag es uns noch so einleuchten, dass der Staat und die

<sup>76</sup> Vgl. Otto, a.a.O. (s. oben S. 242, Anm. 26), S. 14–22.

<sup>77</sup> Vgl. a.a.O., S. 28–37.

Wirtschaft, die Kunst und die Wissenschaft, aber noch viel primitiver: schon die banalen Notwendigkeiten des Essens, Trinkens, Schlafens, Älterwerdens, diese brutalsten Voraussetzungen der Gesellschaft, ihre eigenen Bewegungs- und Trägheitsgesetze haben, mögen wir noch so ernst damit rechnen, die Gültigkeit dieser Gesetze immer und immer wieder erfahren zu müssen, mag uns die absolute Torheit des auf Granit Beißens noch so klar sein – eins ist doch noch klarer, nämlich, dass wir uns in einer *letzte* selbständige Gültigkeit dieser Gesetze nicht mehr finden können. *Nicht nur darum*, weil wir ganz äußerlich in den Erfahrungen unseres Zeitalters durch Schaden klug geworden sind, *nicht nur darum*, weil wir auch geistig des Pantheons selbständiger Gottheiten müde, bis zum Überdruss müde geworden sind, *nicht nur darum*, weil nach dem Rausch Skepsis und Aufklärung über uns gekommen ist gegenüber den *xoqjwocdroges tōū okōtōus nōtōu* Eph. 6,12 – das alles wäre allerdings noch nicht die Bedeutung und Kraft der Auferstehung, sondern *darum*, weil unsere Seele erwacht ist zum Bewusstsein ihrer Unmittelbarkeit zu Gott, d.h. aber einer verloren gegangenen [45] und wieder zu gewinnenden Unmittelbarkeit aller Dinge, Verhältnisse, Ordnungen und Gestaltungen zu Gott. Denn indem sich die Seele ihres Ursprungs in Gott wieder erinnert, setzt sie eben dahin auch den Ursprung der *Gesellschaft*. Indem sie zur Besinnung kommt, findet sie den Sinn des *Lebens* in seiner ganzen Breite. Und das mit dem Bewusstsein ihrer eigensten größten Beteiligung, Schuld und Verantwortlichkeit. Sie stellt sich unter das Gericht, in dem die Welt ist, und sie nimmt die Welt als Last auf sich. Es gibt kein Erwachen der Seele, das etwas anderes sein könnte als ein «mitleidend Tragen der Beschwerden der ganzen Zeitgenossenschaft»<sup>78</sup>. Dieses Erwachen der Seele ist die Bewegung, in der wir stehen, die Bewegung der Gottesgeschichte oder der Gotteserkenntnis, die Bewegung im Leben aufs Leben hin<sup>b</sup>. Wir können es, indem

<sup>b</sup> 1. Druck (1920) »die Bewegung aufs Leben im Leben hin».

<sup>78</sup> Aus der 5. Strophe des Liedes »Zerstreut und manigfach geschieden« von S. Preiswerk (*Französischer Liederkranz aus älterer und neuerer Zeit*, Basel 1844, Nr. 124 [S. 155f.]):

Laß uns ein Salz der Erde werden  
Und als der Menschheit erste Kraft  
Mitleidend tragen die Beschwerden  
Der ganzen Zeitgenossenschaft.

wir in diesem Erwachen begriffen sind, nicht mehr unterlassen, alle Gültigkeiten des Lebens zunächst einer prinzipiellen Verneinung zu unterwerfen, sie zu prüfen auf ihren Zusammenhang mit dem, was allein gültig sein kann. Alles Leben muss es sich gefallen lassen, sich am Leben selbst messen zu lassen. Ein selbständiges Leben *neben* dem Leben ist nicht Leben, sondern Tod. Tot sind alle Dinge, die mehr als Stoffe sein, die eine eigene grobkörzige Dinglichkeit für sich in Anspruch nehmen wollen. Tot ist unser persönliches Leben und wenn es das edelste, feinste und frömmste wäre, wenn es nicht seinen Anfang hat in der Furcht Gottes [vgl. Ps. 111,10; Spr. 1,7; 9,10; Sir. 1,16]. Tot ist alles Nebeneinander von Teilen, mögen wir sie noch so begeistert in der Hand halten, fehlt leider nur das geistige Band<sup>79</sup>, so fehlt ihnen alles. Tot ist ein Innerliches für sich, ebenso wie ein Äußerliches für sich. Tot sind alle »Dinge an sich«, alles hier und dort, einst und jetzt, dies und das, das nicht zugleich Eines ist. Tot sind alle bloßen Gegebenheiten. Tot ist alle Metaphysik. Tot wäre Gott selbst, wenn er nur von außen stieße<sup>80</sup>, wenn er ein »Ding an sich« wäre und nicht das Eine in Allem, der Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren und der unsichtbaren<sup>81</sup>, der Anfang und das Ende [Apk. 1,8; 21,6; 22,13]. Es ist die Revolution des Lebens gegen die es umklammernden Mächte des Todes, in der wir begriffen sind. Wir können uns durch die Ideologien, mit denen sich diese Todesmächte zu umgeben gewusst haben, und durch alles, was sich relativ für ihre Gültigkeiten sagen lässt, nicht mehr *ganz* täuschen lassen über ihren wahren Charakter. Es ist etwas in uns, was sie grundsätzlich in Abrede stellt. Und das ist nun der Sinn unserer Lage, der sich in der *heutigen Situation*, wenn auch durchaus nicht [46] in neuer, so doch jedenfalls in ungewohnt deutlicher und bedeutsamer Weise abzeichnet. Das Leben hat sich gegen den Tod im Leben aufgemacht. Es handelt sich nicht darum, irgend etwas in die seltsam verworrenen und zweideutigen Bewegungen unserer Zeit hineinzulesen, wohl aber darum, sie in ihrem tiefsten Sinn mitleidend und mithoffend zu begreifen. Wir täuschen uns nicht über die Tatsache, dass die Erschütterung so vieler »Dinge an sich«, die wir heute

<sup>79</sup> Vgl. J.W. von Goethe, *Faust I*, V. 1938f. (Studierzimmer).

<sup>80</sup> Vgl. J.W. von Goethes Gedicht »Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße«.

<sup>81</sup> Vgl. den ersten Artikel des Nicäenumos (BSLK 26).

miterleben, hier stecken zu bleiben im Banne der alten, dort auszulaufen droht in die Entstehung neuer Dinglichkeiten und Gottlosigkeiten an Stelle der alten. Wir werden es uns darum doch nicht nehmen lassen, im Auge zu behalten, um was es eigentlich geht: Die tödliche Isolierung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen ist's, die heute an mehr als einem Punkte sehr ernstlich in Frage gestellt ist. Mögen wir mit allem Recht den Kopf schütteln über den phantastischen Freiheitsdrang der heutigen Jugend, das Befremden und der Widerstand dagegen darf jedenfalls nicht der letzte Sinn unserer Handlung ihr gegenüber sein; es ist die *Autorität an sich*, gegen die sich die moderne Jugendbewegung aller Schattierungen richtet, und wer heute Erzieher sein will, der muss in diesem Kampf trotz Foerster<sup>82</sup> grundsätzlich auf ihrer Seite stehen. Mag das Heiligste im Gefahr sein bei der Auflösung der Familie, die wir heute in vollem Gang sehen, wir dürfen bei allem Entsetzen und Widerstand, mit dem wir diesen Vorgang begleiten, nicht erkennen, dass es sich letztlich um den Angriff auf die *Familie an sich* handelt, die wahrlich kein Heiligtum, sondern der gefäßige Götzte des bishierigen Bürgertums gewesen ist. Mögen wir den Produkten der modernen expressionistischen Kunst mit tiefster Abneigung gegenüberstehen; es ist doch gerade hier besonders deutlich, dass es diesen Menschen um das Etwas, um den Inhalt, um die Beziehung des Schönen auf das Eine im Leben zu tun ist im Gegensatz zu einer *Kunst an sich*, die sich wahllich weder auf Raffael noch auf Dürer mit allzu großer Sicherheit berufen dürfte. Und für diese Tendenz müssten wir wiederum mehr als ein Kopfschütteln übrig haben. Und wenn wir heute mit allem Ernst, denn es geht um die Existenzfrage, einstimmen in den Ruf: Arbeit, Arbeit ist es, was Europa jetzt nötig hat, so wollen wir uns wenigstens nicht bis auf den Grund unserer Seele verwundern und entrüsten, wenn uns die Spartakisten gerade in diesem vitalsten Punkt antworten, dass sie lieber zugrunde gehen und alles zugrunde richten wollen, als wieder unter das Joch der *Arbeit an sich* zurückzukehren. Mit ganzer Teilnahme werden wir endlich mit unserem Begreifen da dabei sein, wo in der Be-

<sup>82</sup> Fr. W. Foerster (1869-1966) kam u.a. in *Autorität und Freiheit. Beiträge zum Kultusproblem der Kirche*, Kempfen/München 1910, zu einer starken Betonung des Wertes der Autorität und der Gefahren des Individualismus.

wegung unserer Zeit die Kirche in Frage gestellt wird. War es nicht auch Ihnen etwas vom Überraschendsten an der deutschen Revolution und eigentlich das, was am meisten geeignet war, allzu große Hoffnungen für die nächste Zeit zu dämpfen, wie die neuen Gewalten so rasch Halt machen gerade vor den Pforten der *Religion an sich*, wie leicht gerade dieses Abstrakturn, diese Todesmacht in ihrer katholischen und protestantischen Form sich in ihrer Geltung behaupten konnte, ohne sich mit einem nennenswerten grundsätzlichen Protest gegen ihr Dasein irgendwie auseinandersetzen zu müssen? Wenn irgendwo, so werden wir gerade hier die ersten sein müssen, diesen Protest zu begreifen, wenn er kommt, ja ihn selbst zu erheben, wenn er sonst nicht kommt, die ersten zu begreifen, was die heutigen dürtigen Kirchengegner offenbar selbst noch nicht begreifen, dass das Göttliche am allerwenigsten als ein Ding an sich betrieben und gepflegt werden kann.

*Begreifen*<sup>83</sup> – lassen Sie mich den Sinn dieser einheitlichen Bewegung des Lebens in den Tod hinein und aus dem Tode heraus ins Leben, in der wir stehen, einmal zusammenfassen in dieses eine Wort: Begreifen. Begreifen wollen wir 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. Begreifen unsere Zeugenossen, von Naumann bis zu Blumhardt, von Wilson bis zu Lenin in all den verschiedenen Stadien der gleichen Bewegung, in denen wir sie sehen. Begreifen unsere Zeit und ihre Zeichen, begreifen auch uns selbst in unserer seltsamen Beunruhigung und Bewegtheit. Begreifen heißt: von Gott aus einsehen, dass das nun alles gerade so und nicht anders sein muss. Begreifen heißt: in der Furcht Gottes die ganze Lage auf sich nehmen und in der Furcht Gottes in die Bewegung der Zeit hineintreten. Begreifen heißt: Vergebung empfangen, um selber zu vergeben. Das ist's, wozu wir getrieben sind, weil es uns not tut. Denn täuschen wir uns darin nicht: es ist in dieser Beunruhigung durch Gott, die uns in kritischen Gegensatz zum Leben bringt, enthalten die denkbar positivste und fruchtbarste Leistung. Das Gericht Gottes über die Welt ist die Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit. Sich

<sup>83</sup> Vgl. Römerbrief 1, S. 538.

auf den Anfang zurückwerfen lassen ist keine öde Verneinung, wenn wir<sup>48</sup> wirklich auf den Anfang, auf Gott geworfen werden; denn nur mit Gott können wir positiv sein. Positiv ist die *Negation*, die von Gott ausgeht und Gott meint, während alle *Positionen*, die nicht auf Gott gebaut sind, negativ sind. Den Sinn unserer Zeit in Gott *begrüßen*, also hineintrittend in die Beunruhigung durch Gott und in den kritischen Gegensatz zum Leben, heißt zugleich unserer Zeit ihren Sinn in Gott *geben*. Denn die Vergehung ist im Gegensatz zu allen Ideologien, die eine Dinglichkeit beschönigen und verklären wollen, die Macht Gottes auf der Erde, die ein Neues schafft. Gerade indem wir durch alle Furcht, Verdrossenheit, Skepsis und polemische Aufklärung den Dingen gegenüber zurückgehen auf ihren Ursprung in Gott, gehen wir dem Punkt entgegen, wo sich das lebendige Wort und die schöpferische Tat wieder einstellen müssen. Möchten wir uns doch durch alle bloß negativen zerstzungsmäßigen Erscheinungen, die wir bei diesem Rückgang auf Gott an uns selbst und mit der Welt erleben, nicht irre machen lassen in der Richtung der Bewegung selbst. Die Grabeswächter, die, da die Auferstehung geschieht, nach Grünewalds und Rembrandts kühner Intuition<sup>84</sup> nach allen Seiten von ihrem Sitz auf der verschlossenen Gruft herunterkollern, sie bieten freilich einen bloß negativen, einen «unerfreulichen und wenig lehrreichen Anblick»<sup>85</sup> – aber handelt es sich dann *darum*? Dass *das* nicht die Auferstehung ist, wissen wir auch. Aber wer nötigt uns denn, den Blick auf diese Nebenszene zu richten? Wer hindert uns, die Auferstehung selber zu sehen, Gotteserkenntnis zu gewinnen, Gottesgeschichte zu erleben? Und wer könnte die Auferstehung sehen, ohne selber an ihr teilzunehmen, selber ein *Lebendiger* zu werden und in den Sieg des Lebens einzutreten?

Was haben wir damit gewonnen, dass wir so unsere Lage, den Moment der Bewegung, in der wir stehen, beschrieben haben? Haben wir nur eine neue Überschrift gesetzt über den alten, den heillosen Konflikt? Vielleicht ja. Wir haben es versucht, uns zu *erinnern* an das, was

wir vergessen haben und immer wieder vergessen, an Gottes Offenbarung und an unsern eigenen Glauben; vielleicht haben wir uns aber dessen nicht erinnert. Wir haben es versucht, unsern Blick auf das in Christus den Tod überwindende *Leben* zu richten; vielleicht haben wir aber nur eine tote Sache neben andern gesehen. Wir haben es versucht, den *archimedischen Punkt* zu bezeichnen, von dem aus die [49] Seele und mit der Seele die Gesellschaft bewegt ist; vielleicht haben wir aber aufs neue von einer metaphysischen Dinglichkeit, von einer falschen Transzendenz geredet und gehört. In dieser bösen Möglichkeit liegt die Schwäche und die Gefahr des eben Gesagten. Aber ist es nicht eigentlich göttlich, diese böse Möglichkeit als Möglichkeit allzu ernst zu nehmen? In Gott ist sie offenbar gerade die Unmöglichkeit, und in Gott leben, weben und sind wir [Act. 17,28]. Wie könnten wir appellieren an diese letzte Instanz, an diese Voraussetzung aller Beobachtens und alles Betrachteten, ohne uns allen möglichen Missverständnissen zum Trotz letztlich zu verstehen, zu verstehen, dass wir von der Kraft der Auferstehung *leben*, trotz aller Armut unserer Erkenntnis und Bewegtheit, zu verstehen, dass die Auferstehung Christi von den Toten keine Frage ist, sondern die Antwort, die uns gegeben ist und die wir alle schon irgendwie gegeben haben? οὐαὶ τραγῳδίαις, εὐ φαῖτε ἐπιφάνεια, δύ' οὐ καὶ φόγοσθε 1.Kor. 15,1–2! Wir kommen tatsächlich mit, wir werden mitgenommen, mit oder ohne religiöse Stimmung. Gottlos wäre es, bei aller Wahrhaftigkeit uns selbst gegenüber, unser Mithkommen und Mitgenommenwerden ganz in Abrede zu stellen. Es ist mindestens etwas in uns, was hier mitgeht. Wenn aber auch nur etwas in uns mitgeht, dann ist allerdings unsere Beschreibung unserer Lage mehr als Beschreibung. Wir sind keine unbeteiligten Zuschauer. Wir sind von Gott bewegt. Wir erkennen Gott. Gottesgeschichte geschieht in uns und an uns. Und so ist es das Licht des Sieges, in das unsere Hoffnung und unsere Not getreten ist. Die Hoffnung ist gegenüber der Not das entscheidende, das überlegene Momentum. Kein Gleichgewicht mehr von göttlichen und weltlichen Interessen, Tendenzen und Kräften. Gott setzt den Hebel an, um die Welt zu heben. Und die Welt ist gehoben von dem Hebel, den Gott angezett hat. Gottesgeschichte ist a priori Siegesgeschichte. Das ist das Zeichen, in dem wir stehen. Das ist die Voraussetzung, von der wir herkommen. Damit soll der ganze Ernst der Lage nicht verwischt, der

<sup>84</sup> Vgl. z.B. die Auferstehungstafel des Isenheimer Altars und Rembrandts Gemälde zu Mt. 28,3 vom 1639 (München, Alte Pinakothek).

<sup>85</sup> J.W. von Goethe, *Italienische Reise*, 6. März 1787, über «das Innere des Schlundes» des Vesuv: «Der Anblick war weder unterrichtend noch erfreulich».

tragische Zwiespalt, in dem wir uns befinden, nicht überstrichen sein. Wohl aber ist damit festgestellt, dass das letzte Wort zur Sache schon gesprochen ist. Das letzte Wort heißt *Reich Gottes*, Schöpfung, Erlösung, Vollendung der Welt durch Gott und in Gott. Nicht das: Tritt nicht herzu! [Ex. 3,5] ist das letzte Wort über Gott, sondern: Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab! [Joh. 3,16]. Nicht: Du bist Erde und solist wieder zu Erde werden! [Gen. 3,19] ist das letzte Wort über *sol die Welt des Menschen*, sondern: Ich lebe und ihr sollt auch leben! [Joh. 14,19]. Mit diesem *letzten* Wort in *offenen* Ohren wollen wir unsere Hoffnung und unsere Not in uns bewegen. Die vordringende Herrschaft Gottes ist unser vorher Gegebene. Die unselige Statik eines konstanten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist überwunden. Unser Leben gewinnt Tiefe und Perspektive. Wir stehen mitten in einer tragischen, aber auch zielgewissen Reihe göttlicher Taten und Erweisungen. Wir stehen in der Wende der Zeiten, in der Umkehrung von der Ungerechtigkeit der Menschen zur Gerechtigkeit Gottes, vom Tode zum Leben, von der alten zur neuen Kreatur. Wir stehen in der Gesellschaft als die Begeifenden, also als die Eingreifenden, also als die Angreifenden, gehemmt durch das Heilige, aber nicht ganz gehemmt, zurückgestoßen durch das Profane, aber nicht ganz zurückgestoßen. Die großen Synthesen des Kolosserbriefes, sie können uns nicht *ganz* fremd sein. Sie sind uns offenbar. Wir glauben sie. Sie sind vollzogen. Wir selbst vollziehen sie. Jesus *lebt*. «In ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen» (Kol. 1,16 [vgl. Eph. 1,10]).

### III.

«Durch ihn und zu ihm *geschaffen*.» Die nächste Aussicht, die sich gerade von da aus eröffnet, ist überraschend genug: wir dürfen uns aber nicht vor ihr verschließen, auch wenn sie vielleicht nicht ganz zu unserem augenblicklichen Stimmungen passen sollte. Die Lage zwischen Gott und Welt ist durch die Auferstehung in so grundsätzlicher umfassender Weise bewegt, und die Stellung, die wir in Christus dem Leben gegenüber einnehmen, ist so radikal überlegen, dass wir uns,

wenn wir nun der Bedeutung und Kraft des Reiches Gottes im einzelnen nachgehen wollen, nicht etwa verleiten lassen dürfen, unsern Blick auf diejenigen Vorgänge und Erscheinungen zu beschränken, die wir im engeren und einzelnen Sinn als gesellschaftskritische, revolutionäre zu bezeichnen gewohnt sind. Der Protest gegen das jeweilig Seiende und Bestehende ist freilich ein integrierendes Moment im Reiche Gottes, und es waren dunkle, dumpfe, gottlose Zeiten, wo dieses Moment des Protestes unterdrückt und verhüllt werden konnte. Aber es ist auch dumpf und gottlos, Christus immer nur als den aus einer [s] unbegreiflichen Versenkung aufsuchenden Erlöser oder vielmehr Richter der gegenwärtigen, im Argen liegenden Welt [vgl. 1 Joh. 5,19] zu denken. Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unserem Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die vor allen Revolutionen ist, wie sie *vor allem* Bestehenden ist. Die große Negation geht den kleinen voran, wie sie auch den kleinen Positionen vorangeht. Das Ursprüngliche ist die Synthesis, aus ihr erst entspringt die Antithesis, vor allem aber offenbar auch die Thesis selbst. Die Einsicht in die echte Transzendenz des göttlichen Ursprungs aller Dinge erlaubt, ja gebietet uns, immer auch das jeweilige Seiende und Bestehende *als solches* in Gott, in seinem Zusammenhang mit Gott zu begreifen. Der direkte, der schlichte, der methodische Weg führt uns notwendig zunächst nicht zu einer Verneinung, sondern zu einer *Bejahung* der Welt, wie sie ist. Denn indem wir uns in Gott finden, finden wir uns auch in die Aufgabe, ihn in der Welt, wie sie ist, und nicht in einer falsch transzendenten Traumwelt zu bejahren. Nur aus dieser Bejahung kann sich dann die echte, die radikale Verneinung ergeben, die bei unserem Protestbewegungen offenbar gemeint ist. Nur aus der Thesis kann die echte Antithesis entspringen, die echte, d.h. die ursprünglich der Synthesis entspringende Antithesis. Die Welt, wie sie ist, wie sie uns gegeben ist, und nicht, wie wir sie uns träumen, werden wir also zunächst ganz naiv hinzunehmen und auf ihre Beziehung zu Gott zu befragen haben. Gott könnte die Welt nicht erlösen, wenn er nicht ihr Schöpfer wäre. Nur weil sie sein Eigentum *ist*, kann sie sein Eigentum *werden*. Echte Eschatologie leuchtet auch nach rückwärts, nicht nur nach vorwärts. Jesus Christus *gestern*, nicht erst heute [vgl. Hebr. 13,8]. Gott will als Schöpfer erkannt und verehrt sein auch in dem, was schlechthin ist und geschieht, «schlechthin»

diesmal nicht nur als *schlechthin*, sondern wirklich auch als *schlechthin* zu verstehen: in aller Schlechtigkeit, Entartung und Verwirrung, die diesem Seienden und Geschehenden augenblicklich anhaftet. Reich Gottes ist auch das regnum naturae<sup>86</sup> mit dem ganzen Schleier, der über dieser Herrlichkeit Gottes jetzt liegt – dem Schleier zum Trost werden wir freilich sofort hinzufügen. In diesem Sinn kommen wir um den bekannten und oft verurteilten Hegelschen Satz von der Vernünftigkeit alles Seienden<sup>87</sup> nicht herum. Es ist in allen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen wir uns vorfinden mögen auch in ihrem schlechthinigen Sosein und Gewordensein, ein Letztes, das wir erkennen, eine ursprüngliche Gnade, die wir als | 52 | solche bejähnen, eine Schöpfungsordnung, in die wir uns finden müssen, so gut wie wir uns in die Schöpfungsordnungen der uns umgebenden Natur zu finden haben. Nicht in das Tödliche und Gottlose des Weltlaufs schicken wir uns damit, sondern in das Lebendige und Göttliche, das im Weltlauf immer noch mitläuft, und gerade dieses *uns Schicken in Gott* in der Welt ist zugleich unsere Kraft, uns in die Welt ohne Gott nicht zu schicken [vgl. Röm. 12,11]. «Durch ihn und zu ihm geschaffen.» [Kol. 1,16]. In diesem «Durch ihn» und «Zu ihm»: durch Christus und zu Christus hin, liegt die Überwindung der falschen Weltverneinung, aber auch die unbedingte Sicherung gegen alle falsche Weltbejahung.

In diesem Sinn verstehen wir die nur scheinbar epikureische Lebensweisheit des Predigers Salomo: So gehe hin und iss dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Muff; denn dein Werk gefällt Gott. Lass deine Kleider immer weiß sein, und lass deinem Haupte Salbe nicht mangeln. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat, solange dein eitel Leben währt; denn das ist dein Teil im

<sup>86</sup> Seit Johann Gerhard unterschied die altprotestantische Orthodoxie innerhalb des officium regnum Christi das regnum naturae, das regnum gratiae und das regnum gloriae (vgl. Schimpf 210f–243).

<sup>87</sup> G.W.Fr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, Gesammelte Werke, Bd. 14, 1, hrsg. von K.I. Grossch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg 2009, S. 14: «Was vernünftig ist, das ist wahrlich; und was wahrlich ist, das ist vernünftig.» Vgl. zu diesen «einfachen Sätzen[!], die Manchen auffallend geschilderten und Anfeindung erfahren» haben, ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 6, Gesammelte Werke, Bd. 19, hrsg. von W. Bon-siepen und H.-Chr. Lucas, Hamburg 1989, S. 32.

Leben und in deiner Arbeit, die du rust unter der Sonne. Alles, was dir vor Handen kommt zu tun, das tue frisch; denn in der Hölle, da du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit» (Pred. 9,7–10). Wer Ohren hat zu hören, der höre! [Mt. 11,15 par.]. Ich unterlasse also alle Erklärungen. Man kennt jedenfalls Jesus schlecht, wenn man meint, er könnte das nicht auch gesagt haben. Es liegt durchaus auf seiner Linie. Wer durch die enge Pforte [vgl. Mt. 7,13 par.] der kritischen Negation hindurchgegangen ist – es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist alles ganz eitel [Pred. 1,2; 12,8 u.ö.] –, der darf und muss dann wieder so reden. In der Erkenntnis der absoluten Einzigartigkeit des Lebens unter der Sonne im Lichte des überhimmlichen Lebens Gottes liegt eben auch die Erkenntnis der *relativen* und nicht ganz unwichtigen und glanzlosen Möglichkeit und Berechtigung dieses eitlen Lebens.

In diesem Sinn verstehen wir die seltsame Tatsache, dass Sokrates sein Wissen um die Idee nicht erinnert in weltabgeschiedener Klausur, um es dann als ein Fremdes an die unwissenden Menschen heranzubringen. Nein, das Neue von oben ist ja zugleich das vergessene und verschüttete Uraltteste. Erfinden heißt finden, und so findet Sokrates auf den Straßen und Plätzen des Athens [53] der peloponnesischen Kriege, welches keine civitas Dei war, findet im Wissen des Arztes, des Baumeisters und Steuermanns um den Sinn und Zweck ihres Berufshandels eine – trotz aller Isolierung und Splitterhaftigkeit dieses Sinn- und Zweckwissens – vorhandene Beziehung auf ein allgemeines ursprüngliches Wissen um den Sinn und Zweck des Lebens. Staunend wird diese Beziehung aufgedeckt und festgestellt. Das ist echte Verehrung Gottes des Schöpfers.

In diesem Sinn dürfte wohl auch der uns so schmerzliche Übergang Naumanns von seinem früheren christlich-sozialen Wollen zur schlechthinigen National- und Wirtschaftspolitik zu verstehen oder denn also misszuverstehen sein. Naumanns «ästhetische» Bewunderung und Bejahrung der Natur schlechthin, der Technik schlechthin, des Menschen schlechthin, warum sollte sie im Kern etwas anderes gewesen sein als das Staunen vor dem Ursprung, in dessen Lichte wir das Licht sehen [vgl. Ps. 36,10] auch in der Finsternis. Und wenn wir heute wieder dort einsetzen möchten, wo Naumann stehen geblieben ist, so soll uns doch auch sein Stehenbleiben den Blick erweitert haben

auf das aller Finsternis zum Trotz auch im Finstern leuchtende Licht [vgl. Joh. 1,5]. Wie groß die Gefahr ist, dass aus solchem weltbejahenden Hand durchschauen auf den Schöpfer doch wieder ein bloßes Schauen der Geschöpfe wird, das werden wir uns freilich gerade durch die Erinnerung an Naumann sagen lassen. Auch Alkibiades, nicht nur Plato, ist bekanntlich an Sokrates' Seite über den Markt von Athen gegangen. Aber die Tätsache allein, dass es möglich war, das Tun des Sokrates auch platonisch zu deuten, soll uns genügen zur Warnung, bei der Askese und bei dem Protest gegenüber den Ordnungen auch dieses Äons nicht stehen zu bleiben. Wir dürfen über der Oppositionsstellung zum Leben, die wir in Christus einnehmen müssen, gerade den Sinn Christi nicht verlieren für die Bedeutung dessen, was im Alltag um uns her geschieht, geschehen muss und in seiner Weise vollkommen und recht geschieht. Sondern gerade bei unserer Oppositionsstellung können und müssen wir das viel missbrauchte: Verdirb es nicht, es liegt ein Segen drin! [Jes. 65,8], die dankbare, lächelnde, verstehende Geduld gegenüber der Welt, den Menschen und uns selber durchaus mitnehmen, besser sogar als die andern, die von dieser Positionierung nichts wissen. Wir können es uns leisten, romantischer zu sein als die Romantiker und humanistischer als die Humanisten.

Doch das muss näher präzisiert sein. Denken wir an die Lebensanschauung, die sich in den *Gleichmüssen* der synoptischen |§4| Evangelien auspricht. Was ist denn das eine merkwürdige Charakteristikum aller dieser Stücke, durch das sie sich von Äsops und Gellerts Fabeln, von Grimms und Andersens Märchen, von Christoph Schmidts Erzählungen<sup>88</sup> und vom indischen religiösen Mythos mit aller Bestimmtheit abheben? Doch wohl die schlichte Art, mit der hier das Himmelreich der Welt gleichgestellt wird. *ὅποιας ἔστιν οὐαὶ τῶν οὐρανῶν* [Mt. 13,31 u.ö.] heißt es – und dann kommt regelmäßig ein Bild aus dem Leben der Gesellschaft, das an sich gar nichts Himmelsches hat. Nicht die moralische, nicht die christliche, nicht irgendeine gedachte und postulierte Welt wird beschrieben, sondern höchst naiv die Welt schlechthin, wie sie's treibt und wie sie läuft, unbekümmert um den teilweise sehr massiven Erdentrest, der den geschilderten Vor-

gängen und Verhältnissen anhaftet. Ein rechter Lump, der von seinem Vater, weil er eben doch der Vater ist, mit einer für jeden Fernstecher den höchsten unbegreiflichen Güte wieder aufgenommen wird [vgl. Lk. 15,11–32]. Ein keifendes Weib, das einem Richter, der sonst weder Gott noch die Menschen fürchtet, den Meister zeigt [vgl. Lk. 18,2–8]. Ein König, der in einem unvorsichtigen Krieg zieht und dann im rechten Augenblick noch zum Rückzug blasen lässt [vgl. Lk. 14,31f.]. Ein Spekulant, der sein ganzes Vermögen einsetzt, um eine kostbare Perle zu gewinnen [vgl. Mt. 13,45f.]. Ein Schlaumeier, ein rechter Kriegsgewinner, der sich höchst umsichtig in den Besitz eines zufällig entdeckten Schatzes zu setzen weiß [vgl. Mt. 13,44]. Ein Spitzbube, der mit dem ungerechten Mammon umgeht, als ob es kein Mein und Dein gäbe [vgl. Lk. 16,1–9]. Eine Gruppe Kinder auf der Straße in vollem Händel [vgl. Mt. 11,16–19]. Der Bauer, der höchst behaglich schläft und wieder aufsteht, indes sein Land von selbst für ihn arbeitet [vgl. Mk. 4,26–29]. Ein Mensch, der, wie es so gehen kann, unter die Räder und unter die Räuber kommt im Leben und der, obwohl die Welt voll frommer Leute ist, lange warten muss, bis er eine mitleidige Samariterseele findet [vgl. Lk. 10,30–37]. Ein launiger Gastgeber, der unter allen Umständen sein Haus voll sehen will [vgl. Lk. 14,16–24]. Eine alleinstehende Frauensperson, die, da sie einen Groschen verloren hat, tut, als wäre alles verloren [vgl. Lk. 15,8f.]. Der Gerechte und der Ungerechte nebeneinander in der Kirche, beide durchaus sich selber trenn [vgl. Lk. 18,10–14]. Das ist alles so banal, so illusionslos, so ganz ohne eschatologische Spitze hingestellt, wie eben das Menschenleben tatsächlich ist, und gerade darum von Eschatologie voll bis zum Rand. Denn es ist doch wohl nicht Erzählungstechnik, nicht literarische Form, sondern wie alle innerlich norwendige Form bereits selbst bedeutungsvoller Inhalt, Lebensanschauung, wenn da die Erscheinungen des Tages so ungebrochen |§5| in ihrer in sich selbst beruhenden Norwendigkeit, Berechtigung und Vollkommenheit begriffen werden. Es ist dasselbe freie Überblicken und Verstehen und Dargestellen des tatsächlichen Lebens der Gesellschaft, das z.B. die Romane Dostojewskis von der Art unterscheidet, mit der wir uns in den meisten Erzählungen Tolstojs sofort angepredigt fühlen. Nur aus der radikalsten Erkenntnis der Erlösung heraus kann man das Leben, wie es ist, so hinstellen, wie Jesus es getan hat. Nur vom Standpunkt der

<sup>88</sup> Siehe oben S. 329, Anm. 12.

Antithesis, die in der Synthesis wurzelt, kann man die Thesis so ruhig gelten lassen. So kann nur einer reden, der dem Leben *absolut* kritisch gegenübersteht und der darum, anders als Tolstoi, mit der *relativen* Kritik immer auch zurückhalten, der aus einer letzten Ruhe heraus ebensegot im *Weltlichen* die *Analogie des Göttlichen* anerkennen und sich ihrer freuen kann. Denn auch hier handelt es sich selbstverständlich nicht um ein sich an seinen Gegenstand verlierendes Anschauen, sondern um ein Hindurchschauen in die ursprüngliche Schöpfung, in das Himmelreich, dessen Gesetze sich in den Vorgängen und Verhältnissen des gegenwärtigen Äons abschatten. «Wird doch Gottes unsichtbares Wesen: seine ewige Kraft und Gottheit von der Erschaffung der Welt her durch die Vernunft in seinen Werken erschaut» (Röm. 1,20). Noch deutlicher als bei Sokrates ist bei Jesus jene weitblickende lächelnde Geduld, mit der alles Vergängliche auch in seinen abnormen Gestalten ins Licht des Unvergänglichen gerückt wird. Denn der Herr lobte nicht nur den trefflichen Arzt, den geschickten Steuermann, sondern auch den ungerechten Haushalter [vgl. Lk. 16,8]. Noch deutlicher aber auch: Alles Vergängliche ist *nur* ein Gleichnis.<sup>90</sup> Denn gerade die große Gelassenheit dem Gegenüber macht es hier ganz klar, dass das Ursprüngliche, das Schöpfungsmäßige im schlechthin Seienden und Geschehenden, in keinem Sinn im Gegenstand selbst, sondern in seiner Idee, in seinem himmlischen Analogon zu suchen ist. Noch deutlicher endlich das keineswegs Rationale, Selbsterständliche, auf der Hand Liegende, sondern Wunderbare und Offenbarungsmäßige des Erschauens des unsichtbaren Wesens Gottes durch die Vernunft in seinen Werken, wie auch Paulus betont hat: «Der Gottessgedanke ist ihnen bekannt. Gott hat ihn ihnen bekannt gemacht» (Röm. 1,19). Denn einigen ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu wissen [vgl. Mt. 13,11 par.], das Unvergängliche im Gleichnis des Vergänglichen zu schauen, andern aber ist es nicht gegeben. Ihnen muss es vielmehr gerade durch das Gleichnis [§6] verhüllt werden, damit das Göttliche nicht etwa gottlos begriffen werde. Ohne Augen darf es kein Sehen geben, ohne den vergebenden Gott keine Vergebung. Sondern wer da *hat*, *dem* wird gegeben werden und er wird die Fülle haben [vgl. Mt. 13,12; 25,29].

<sup>90</sup> J.W. von Goethe, *Faust II, V. 12104f.* (§. Akt, Bergschluchten).

Die so oft bedauerte und belächelte sogenannte Markus-Theorie<sup>91</sup> über den Sinn der Gleichnisse (Mk. 4,10–12; Mt. 13,10–17) ist also durchaus gerade ihre kongenialste und zweifellos von Jesus selbst herührende Deutung. Bilder aus dem Leben, wie es *ist*, sind die Gleichnisse, Bilder, die etwas bedeuten. Denn das Leben, wie es *ist*, bedeutet etwas. Und wer das Leben, wie es *ist*, nicht versteht, kann auch seine Bedeutung nicht verstehen. Der so kühn und frei Welt und Himmelreich, Gegenwärtiges und Ursprünglich-Zukünftiges zusammen schaute, der hatte offenbar einen starken Sinn für *Sachlichkeit*. Eines kommt in den Gleichnissen nicht vor, nämlich Dilettantismus, Pfuscherei und Halbwitheit. Sogar der unnütze Knecht, der sein Pfund vergräbt [vgl. Mt. 25,14–30 par.], ist in seinem Tun und Reden in seiner Weise ein ganzer Mann. Die Kinder dieser Welt sind klug, sie machen ihre Sache auf ihrem Boden recht, besser als die Kinder des Lichts auf ihrem Boden, und der Herr lobt sie dafür [vgl. Lk. 16,8]. Sie sind hoffnungsvolle Erscheinungen. Wo man seine Sache recht macht, da ist offenbar – nicht das Himmelreich selbst, aber eine große Möglichkeit, dass das Himmelreich seinen weltlichen Vordergrund gleichsam durchschlägt und ins Bewusstsein, in die Erscheinung tritt. Soweit wir wissen, hat Jesus seine Jünger bei der Arbeit und nicht beim Müßiggang getroffen, als er sie in *seinen* Dienst rief: aus den *Fischern* konnten Menschenfischer werden [vgl. Mt. 4,19 par.], und aus der schlichten Pflicht, dem Kaiser zu geben, was des *Kaisers* ist, die Erkenntnis, das noch viel mehr und noch ganz anderes Gott zu geben ist, was *Gottes* ist [vgl. Mt. 22,21 par.]. Das klassische Beispiel für diesen bildlichen Charakter der bestehenden Verhältnisse und für das Durchschlagen des himmlischen Urbilds ist der Hauptmann von Kapernaum [vgl. Mt. 8,5–13 par.], der sich, ob es uns freut oder nicht, in seinem Tun als Militär selber zum Gleichnis wird für die Ordnungen des Messiasreichs und dessen schlichte Einsicht dann von Jesus als Glaube gerühmt wird, wie er ihn in dem allzu geistlichen, ewig im Protest gegen die bestehende Welt begriffenen Israel nicht gefunden.

<sup>91</sup> Vgl. z.B. J. Weiß, *Die drei älteren Evangelien, in: Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, hrsg. von J. Weiß, 1. Bd., Göttingen 1907<sup>2</sup>, S. 31–325, dort S. 31–325; Die Worte müssen «schon deshalb als eine Theorie des Markus betrachtet werden, weil sie einen Begriff von Parabel enthalten, der Jesus fern liegt».

Was folgt aus dem allem? Offenbar der Hinweis darauf, dass schlichte *Sachlichkeit* unseres Denkens, Redens und Tuns auch innerhalb der jeweiligen bestehenden Verhältnisse und im Bewusstsein der Gefangenschaft, in der wir uns hier befinden, eine *Verherrfung* hat – nicht mehr, aber auch nicht weniger folgt daraus. Wir haben uns in keiner Weise als Zuschauer *neben* den Lauf der Welt, sondern an unserm bestimmten Platz in diesen Lauf hineinzustellen. Das Begegnet ist der entartierten Welt gegenüber oder anders ausgedrückt: der Gedanke an den Schöpfer, der auch der gefallenen Welt Schöpfer ist und bleibt, zwingt uns zu dieser Haltung. Mag denn alles, was wir im Rahmen des jeweilig schlechthin Seienden und Geschehenden tun können, nur *Spiel* sein im Verhältnis zu dem, was eigentlich getan werden sollte, so ist es doch ein *sinnreiches Spiel*, wenn es recht gespielt wird. Aus schlechten Spielern werden sicher keine guten Arbeiter, aus Bummeln, Journalisten und Neugierigen auf dem Kampfplatz des Alltags keine Stürmer des Himmelreichs [vgl. Mt. 11,12]. Das tiefste Befremden über die Problematik alles rein gegenständlichen Denkens und Schaffens muss zur Bereitschaft werden zum tiefsten Respekt vor jeder ehrlichen Leistung: es könnte ja die Reinheit des Ursprungs sein, die uns darin entgegentritt, und gewiss tritt sie uns darin entgegen, wenn wir die Augen haben, zu sehen. Die tiefste Unsicherheit in Bezug auf den Wert unserer eigenen Arbeit muss den tiefsten Willen in uns erzeugen, rechte, gesunde, vollendete Arbeit zu tun; es könnte ja, wenn der Funke von oben dazu kommt, das Unvergängliche im Vergänglichen zur Erscheinung kommen. Die göttlichen *Gebote*: Erfüllt die Erde und macht sie euch untertan! [Gen. 1,28] Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen! [2. Thess. 3,10] Der Anfang den Menschen schuf, der schuf sie einen Mann und ein Weib! [Mt. 19,4 par.] Ehre Vater und Mutter, auf dass es dir wohl gehe! [Ex. 20,12; Dtn. 5,16], sie stehen in voller Kraft. Die kostliche göttliche *Weisheit* des von Oettinger<sup>91</sup> so dringend empfohlenen *sensus communis* der Sprüche und des Predigers Salomo werden wir doch nicht umsonst ihre Stimme auf den Gassen hören lassen [vgl. Spr. 1,29], mögen diese Schriften so spätjüdisch sein, als sie immer wollen.

Und den göttlichen *Segen* zu erfahren, den Isaak und Hiob, nachdem sie durch die enge Pforte hindurchgegangen, schon auf dieser Erde empfingen, werden wir doch nicht zu großzügig sein wollen. Eine demütige, aber zielklare und auch wohlfreudige Freiheit, uns auch auf dem Boden dieses Äons zu bewegen, wird uns nie ganz verboten und unmöglich sein: die Freiheit, im Lande der Philister zu wohnen, die Freiheit, im Haus der Zöllner und Sünder mit ruhiger Überlegenheit [§8] ein- und auszugehen, so auch im Hause des ungerechten Mannes, so auch im Hause des Staates, welcher ist das Tier aus dem Abgrund [vgl. Apk. 13,1–7], heiße er, wie er wolle, 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. Warum denn nicht? Warum nicht just eben? Introit nam et hic di sunt!<sup>92</sup> In der Furcht Gottes werden wir ein- und ausgehen, ohne darum zu Götzendienern zu werden, ein- und ausgehen, als täten wir es nicht. Die Furcht Gottes ist unsere Freiheit in der Freiheit. «Ist's nun nicht besser dem Menschen, dass er esse und trinke und seine Seele guter Dinge sei in seiner Arbeit? Aber solches sah ich auch, dass es von Gottes Hand kommt. Denn wer kann fröhlich essen und sich ergötzen ohne ihn?» (Pred. 2,24–25). Den Hinweis der Romantik, dass das Reich Gottes nicht erst heute anfange, den Hinweis des Humanismus, dass auch der gefallene Mensch der Träger des göttlichen Lichtfunkens ist, wir bejahren ihn. Wir bejahren das Leben. Auch das regnum naturae, die große Vorläufigkeit, in deren Rahmen sich alles Denken, Reden und Handeln jetzt abspielt, kann ja immer regnum Dei sein oder werden, wenn nur *wir* im Reiche Gottes sind und Gottes Reich in uns [vgl. Lk. 17,21]. Das ist nicht Welweisheit. Das ist Wahrheit in Christus [vgl. Röm. 9,1; 1 Tim. 2,7]. Das ist gründliche und grundlegende biblische Lebenserkenntnis.

<sup>91</sup> Vgl. Fr. Chr. Oettinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem*, Tübingen 1753; ders., *Die Wahrheit des Sensus communis, in den nach dem Grund-Text erklärten Sprüchen und Predigten Salomo*, Stuttgart 1774. Vgl. dazu Oettingers Referate in Friedrich Christoph Oettingers *Leben und Briefe, als unverändlicher Commentar zu dessen Schriften*, hrsg. von K. Chr. E. Ehmann, Stuttgart 1859, S. 198–211.

<sup>92</sup> Zu dem von Aristoteles, *De partibus animalium* I, § 645 a 17, überlieferter Ausspruch Heraklits s. auch Büchmann, S. 499f.

#### IV.

Aber von dieser Seite der Lebensorkenntnis werden wir lieber mit der Bibelleise als mit dem klassischen Altertum und dem deutschen Idealismus laut oder gar überlaut reden. Wir werden uns also zwar davor hüten, uns die *Lebensverneinung* mit gewissen Gestalten der russischen und überhaupt der östlichen Literatur zu einem eigenen Thema werden zu lassen. Denn der Untergang von Sodom und Gomorrha ist nichts zum Betrachten; über diesem Betrachten wird man zur Salzsäule [vgl. Gen. 19,24–26]. Aber auch die *Lebensbejahung* allein kann nicht wieder Thema werden. Hinter die grundsätzliche Gebrochenheit der Lebensorkenntnis Dostojewskis wollen wir nicht wieder zurück, weder zu den Griechen noch zu Goethe. Und nicht einmal einem harmonischen Gleichgewicht beider Momente möchten wir das Wort reden. Das Verhältniszwischen der Tragik, die doch auch hinter dem griechischen Kulturbewusstsein steht, und dem Glanz der Humanität, mit [§9] dem es sich dann trotzdem zu umgeben wusste, ist eine feine und ernste Frage, die jedenfalls nicht abstrakt und rational, sondern nur im Zusammenhang der Gottesgeschichte gelöst werden darf. Dann sind aber offenbar beide Momente nicht gleich starke, gleichsam symmetrische Momente der Wahrheit. Mögen es Goethe auf seinem weimarschen Jupiterthron und Dionysos-Nietzsches darin gehalten haben, wie sie wollten und durften, und mag es nach Kutters Mitteilungen<sup>93</sup> dem göttlichen Humor zukommen, sich unter Tränen lächelnd in den Räuseln des Weltlaufs zu offenbaren – wir dürfen es uns jedenfalls nicht leisten, die Bewegung und Spannung zwischen diesen beiden Momenten irgendwie auszugleichen und zur Ruhe zu bringen, auch nicht um der uns wohl bewussten Vollständigkeit des philosophischen Begriffs des Menschen willen. Architektonische Gründe dürfen uns nicht übersehen lassen, dass die Antithesis mehr ist als bloße Reaktion auf die Thesis. In eigner ursprünglicher Kraft entspringt auch sie der Synthesis, die Thesis in sich begreifend und aufhebend und also in jedem denkbaren Moment sie an Würde und Bedeutung überragend. Ruhe ist in Gott allein.<sup>94</sup> Wir müssen uns,

auch wenn wir unsere Lage von Gott aus zu begreifen suchen, ehrlicherweise immer eingestehen, dass uns die Tragik unserer Lage stärker bewusst ist als die Souveränität, mit der wir uns allenfalls mit dieser Lage abzufinden wissen. Die Tränen sind *uns* näher als das Lächeln. Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart. Wir können den Schöpfer der ursprünglichen Welt nicht anders ehren, als indem wir schreien nach dem Erbauer der jetzigen Welt. Unser Ja gegenüber dem Leben trug ja von vornherein das göttliche Nein in sich, nun bricht es hervor in der Antithesis, gegenüber der vorläufigen Thesis hinweisend auf die ursprünglich-endliche Synthesis, selber noch nicht das Letzte und Höchste, aber der Ruf aus der Heimat, der auf unsere Frage nach Gott in der Welt antwortet. Das alte Lied von der Arbeit und Tüchtigkeit, von der Kultur und von der evangelischen Freiheit werden wir also auch im höheren Chor [vgl. Ps. 120,1 u.ö.] nur unter stärkster Dämpfung wieder aufnehmen. Unsere Beunruhigung durch Gott, seine Gnade und sein Gericht hat sich nun einmal der Entfaltung des Lebens verheißen, aber auch warnend in den Weg gestellt, und wir können keinen Augenblick mehr *nicht* an dieses Ereignis denken. Zu sehr bedrängt uns bei aller [§6] erlaubten und nötigen Lebensbejähung die Tatsache, dass unser Handeln in diesem Äon wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität mit dem göttlichen Handeln steht. Zu wirklichsam ist gerade die Voraussetzung unserer Lebensbejähung, die darin besteht, dass alles etiel ist [vgl. Pred. 1,2; 12,8 u.ö.]. Zu belastet ist unsere Gegenwart durch die Einsicht, dass noch nicht erschienen ist, was wir sein werden [vgl. 1.Joh. 3,2]. Zu olympischen Anwandlungen ist in diesem Äon kein Raum. Die Souveränität, die Alkibiades im «Gastmahl» an Sokrates bewundert<sup>95</sup>, entspringt doch gerade der Gebrochenheit der sokratischen Lebensorkenntnis, dem kritischen Wissen um die Idee, und nicht anders steht es offenbar bei einem Michelangelo, einem Bach, einem Schiller. Das sah jener athe-

Das ist der Anfang aller Ruhe,  
das ist das Ende aller Pein,  
dass man den Willen Gottes rie,  
denn Ruhe ist in Gott allein!

<sup>93</sup> Vgl. H. Kutter, *Reden an die deutsche Nation*, Jena 1916, S. 98, 113, 225.

<sup>94</sup> In den Lebenserinnerungen von W. Jörn, *Abreise vom Acker meines Lebens*, Stuttgart 1962, S. 144, findet sich der Spruch unbekannter Herkunft:

niensische Vollblutmensch nicht. Wir aber sollen es sehen und das Gleichen nicht mit der Sache verwechseln. Wirkliche Lebenserkenntnis ist allen Abstraktionen feind. Sie kann Ja sagen, aber nur um aus dem Ja heraus noch lauter und dringender Nein zu sagen. Denn sie richtet sich nicht nach der systematischen Vollständigkeit, sondern nach dem Stand ihrer eigenen Geschichte, nach dem Gebot der Stunde. Sie hat ihren eigenen Gang. Sie ist bewegt und mehrdimensional.

Und so führt uns denn gerade der freie Blick auf die Schöpfungsordnung sofort weiter auf das Gebiet, wo Licht und Finsternis in siegreichem, aber schwerem Kampf stehen, vom regnum naturae hinüber ins regnum gratiae, wo in Christus das ganze Leben problematisch, bedenklich und verheißungsvoll wird. Es ist derselbe Gott, der «ansah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut» (Gen. 1,31) – «welcher uns erreichte hat aus der Obrigkeit der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes» (Kol. 1,13). Eben dasselbe Bewegende, das uns die Harmlosigkeit gegenüber dem Leben gibt, nimmt sie uns auch wieder. Die richtig vernommene Antwort wird zur neuen Frage, das Ja zum Nein, und mit der gleichen ganzen Norwendigkeit, mit der wir in Gott den ewigen Anfang und das ewige Ende erkennen, müssen wir uns nun auch finden in dem Übergangscharakter der Mitter, der Gegenwart, in der wir stehen. Gerade indem uns die Gesellschaft zum Spiegel ursprünglicher Gottesgedanken wird, wird sie uns zum Spiegel unserer Not und unserer Hoffnung.

So wendet sich das Reich Gottes zum Angriff auf die Gesellschaft. Warum ist uns Gott so verborgen? Warum wird es uns so schwer, fast unmöglich, mit Sokrates und den synoptischen Gleichnissen jenen ursprünglichen Sinn wiederzuerkennen in dem, was [61] wir schlechtedings tun und andere schlechterdings tun sehen? Liegt es an unsern Augen, oder liegt es an den Dingen? Wie kommt es, dass es einigen nicht gegeben ist, zu sehen, andern aber gegeben [vgl. Mt. 13,11 par.], aber auch diesen so selten, so spärlich? Warum sind wir so gefangen und gehindert, wie von einem ungeheuren Druck, bei der an sich so schlichten Aufforderung, hier und jetzt den Willen Gottes zu tun? Warum lässt auch das Verhalten des ausgezeichnertesten Christen in der Gesellschaft einen Zweifel in uns übrig, ob das nun das Tun des Wil-

lens Gottes sei, von dem in der Bibel mit solchem Gewicht die Rede ist? Warum wendet sich unser Blick, wenn wir dieser schlichten Aufforderung gedenken, fast ausschließlich und als ob es so sein müsste, der Zukunft zu: quod vixi tege, quod vivam rege!<sup>96</sup> Morgen, morgen soll es besser werden? Warum stehen wir immer nur in den Vorbereitungen zu einem Leben, das nie anfangen will? Warum können wir nicht triumphierend, im Sonnenschein des Humanismus, auf zwei Füßen, mit zwei Händen und zwei Augen [vgl. Mt. 5,29f.; 18,8f.; Mk. 9,47] ins Reich Gottes eingehen, sondern bestenfalls als Lahme, Krippe und Einäugige, als die Erniedrigten, Gedemütigten und Zerknirschten? Warum können tatsächlich nur die Philister zufrieden und selbstzufrieden sein? Warum können wir uns, und wenn wir noch so viele vorletzte Einwände hätten, gerade im letzten Grunde *nicht* verschließen gegenüber dem Protest, den *Kirkegaard* gegen Ehe und Familie, den *Tolstoi* gegen Staat, Bildung und Kunst, den *Ibsen* gegen die bewährte bürgerliche Moral, den *Kutter* gegen die Kirche, den *Nietzsche* gegen das Christentum als solches, den der *Sozialismus* mit zusammenfassender Wucht gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft richten? Warum bringen wir kein *Pathos* auf, um uns gegen das Unerhörte zu verwahren, dass *Dostojewski* den Christus als Idioten durch die Gesellschaft gehen und das echte Christusverständnis beim Mörder und bei der Dirne seinen Anfang nehmen lässt?<sup>97</sup> Warum bejaht etwas in uns den radikalen Protest, den die *Mystiz* des Mittelalters, die ursprüngliche *Reformation* und das *Täufertum* gegen die Religion richtet, die innerhalb der Gesellschaft die allein vorstellbare und mögliche ist? Warum beugen wir uns mit einem sacrificium, bei dem wahrhaftig noch ein wenig mehr auf dem Spiel steht als unser bisschen Intellekt, vor der Borschaft der *Bergpredigt*, in der Menschen selig gepriesen werden [Mt. 5,3–11], die es gar nicht gibt, in der dem, was zu den Alten gesagt ist und was [62] wir beständig zueinander sagen müssen, ein «Ich aber sage euch!» gegenübergestellt wird [vgl. Mt. 5,21–48], für das wir weder in der heutigen

<sup>96</sup> Die Herkunft des öfter Augustinus zugeschriebenen Gebets, das Barth wiederholt zitiert (KD II/1, S. 708; III/2, S. 653,665; 667; IV/1, S. 668), ist unbekannt.

<sup>97</sup> Ansspielung auf die Romane «Prestuplenie i nakazanie» (Schuld und Sühne) und «Idiot» (Der Idiot).

noch in irgendeiner denkbaren Gesellschaft Verwendung haben, die eine Moral verkündigt, deren Voraussetzung darin besteht, dass es keine Moral mehr geben darf? Warum sind wir so verlegen und antwortlos gegenüber der Anklage, die der *alttestamentliche Gesellschaftsphilosoph* gegen das Leben – nicht nur gegen die und jene heutigen Zustände, sondern gegen das Leben selbst erhebt: «Ich wandte mich und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne; und siehe, da waren Tränen derer, die Unrecht litten und hatten *keinen Tröster*; und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig, dass sie keinen Tröster haben *könnten*. Da lobte ich die *Toten*, die schon gestorben waren, mehr denn die Lebenden, die noch das Leben hatten; und besser denn alle beide ist, der *noch nicht ist* und des Bösen nicht inne wird, das unter der Sonne geschieht.» (Pred. 4, 1–3). Wie kommt es, dass wir das alles verstehen, ohne es zu verstehen, bejahen, ohne es zu bejahen, dass wir bei dem ganzen Angriff, der sich da aus einer letzten Tiefe gegen die Grundlagen der Gesellschaft richtet, mitgehen müssen, ohne es zu wollen?

Es ist doch wohl klar, wir sind gegenüber diesem Angreifer in derselben Zwangslage, in der wir uns gegenüber dem Verteidiger befanden, und der Verteidiger und der Angreifer müssen einer und derselbe sein, und der Angriff ist der Fortschritt über die Verteidigung hinaus. Und auch das ist klar: Diese Zwangslage kommt nicht von außen an uns heran; es geschieht das alles in unserer eigensten Freiheit. Denn Gott der Schöpfer, auf den wir aufmerksam geworden sind, ist auch Gott der Erlöser, dessen Spuren wir von uns aus folgen müssen, und im Fortgang der Gottesgeschichte, in die wir eingetreten sind, liegt es eben, dass wir von uns aus von der Verteidigung zum Angriff, vom Ja zum Nein, von der Naivität zur Kritik der Gesellschaft gegenüber fortschreiten müssen. So wenig wir uns jenem ursprünglichen Ja verweigern können, so wenig, nein, rebus sic stantibus noch weniger diesem ursprünglichen Nein; denn beide sind eins und eins folgt aus dem andern. Es ist in der Wahrheit Christi [vgl. 2.Kor. 11,10], die uns eben noch zur Mahnung zur schlächtesten Sachlichkeit wurde, zugleich ein stürmisches Vorwärts, das uns und unser gesellschaftliches Leben auf eine noch ganz andere Sachlichkeit hinweist. Wir können ja nicht dabei stehen bleiben, in allem Vergänglichen *nur* das Gleichnis zu sehen. Es [63] ist etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hin-

drängt wie beim Hauptmann von Kapernaum [vgl. Mt. 8,5–13 par.]. Das Gleichnis ist Verheißung, und Verheißung will Erfüllung. Das Kind möchte, nachdem es empfangen ist, geboren werden. Es ist ein Harren in der Kreatur auf die Offenbarung der Söhne Gottes und ihr ḥδίνωτεν und ὀτρεύασιν, ihre Geburtswehen und ihre Seufzer sind doch keine andern als unsere eigenen (Röm. 8,19–23). Das, was in all unserem Denken, Reden und Tun immer nur *gemeint* ist, gerade das drängt zur Erscheinung: wir können uns ja an den Bildern und Gleichnissen nicht genügen lassen. Nicht umsonst hat uns das Vergängliche das Gleichnis des Unvergänglichen geboren, nun können wir das Unvergängliche nimmer vergessen, nun kann keine Ruhe mehr sein fern vom Reiche Gottes. Nun kann kein Verweis auf ein Jenseits mehr Ruhe schaffen; denn eben das Jenseits ist es ja, das durch seine Abwesenheit im Diesseits und durch sein Anklopfen an die verschlossenen Türen des Diesseits zur Ursache unserer Unruhe wird. Und so hilft dieser Unruhe gegenüber auch keine pessimistische Diskreditierung des Diesseits; denn eben in unserer Diesseitigkeit wird uns unser Abfall bewusst und erscheint uns im Gleichnis unsere Verheißung, τὸ φθαρτὸν τοῦτο, dieses Verwelchliche muss anziehen die Unverwelchlichkeit, und τὸ ἀντὸν τοῦτο, dieses Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit (1.Kor. 15,53). Wir müssen ganz *hinein* in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und in die Gnade, die die Gegenwart Gottes für die jetzige und jede uns vorstellbare Welt bedeutet, wenn anders wir nicht zurückbleibend *heraus* wollen aus der Wahrheit Christi [vgl. 2.Kor. 11,10], aus der Kraft seiner Auferstehung [vgl. Phil. 3,10]. Diese Erschütterung und Umkehrung können wir nicht betrachten als fromme oder witzige Zuschauer, noch sie umgehen mit dem Begehrn, breite, lichte, volle Straßen zu wandern<sup>98</sup> mit den Romantiken und Humanisten; es wäre denn, wir stellten uns bewusst zu denen, von denen es heißt: ἀγρυπνός θεοῦ τυεγ̄ ἔχοντο (1.Kor. 15,34). Wir müssen Gott gegenüber in unserer sicheren Kreuztücklichkeit einmal aus dem Gleichgewicht kommen, wir dürfen uns nicht länger auf die «Wirklichkeit» berufen, wo es sich eben darum handelt, dass die *Wirklichkeit* aus der «Wirklichkeit» hervorbrechen

<sup>98</sup> Vgl. die Schlusszeile der 2. Strophe des Chorals «Wenn ich ihn nur habe» von Fr. von Hardenberg (Novalis) (GERS [1891] 250).

will. Wir müssen uns des Ernstes der Lage, der Wucht des gegen uns und doch von uns selbst geführten Angriffs einmal bewusst werden. Wie furchtbar, wenn gerade die Kirche tatsächlich von dem allen nichts merken, sondern ihren ganzen Eifer daran [64] setzen sollte, dem Menschen das Gleichgewicht, das er endlich *verlieren* sollte, zu erhalten! Doch was geht uns die Kirche an? Die Frage, ob wir es denn schon gemerkt haben, um was es geht, ist für uns alle so anhaltend ernst, dass wir uns aller Blicke nach links und rechts enthalten können. Ja, haben wir den Ruf gehört, den wir gehört haben? Haben wir verstanden, was wir verstanden haben? Dass eine Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unseres Lebens gegenüber, nicht nur ein in die Opposition Treten in einigen oder vielen Einzelheiten heute die Fortdauerung des Tages ist? Dass wir diese Wendung im ganzen dann aber auch erwähren und bewähren müssen in einer großen kritischen Offenheit im einzelnen, in mutigen Entschlüssen und Schritten, in rücksichtslosen Kampfansagen und geduldiger Reformarbeit, heute wohl ganz besonders in einer weitherzigen, umsichtigen und charaktervollen Haltung gegenüber, nein, nicht als unverantwortliche Zuschauer und Kritiker gegenüber, sondern als mithoffende und mitschuldige Genossen innerhalb der Sozialdemokratie, in der *unserer* Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist und an der es sich erweisen muss, ob *wir* dieses Problem in seiner absoluten und relativen Bedeutung verstanden haben. Wer von uns dürfte sich rühmen, tief genug in dieser gebrochenen Lebensorkenntnis zu stehen? Domine ad te nos creasti – das ist ihr Ja. Et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te<sup>99</sup> – das ist ihr überragendes, brennendes Nein. Wir stehen wohl alle erst im Anfang.

Aber wie dem auch sei – ein *neuer* Tag ist angebrochen. Jesus Christus *heute* – heute *derselbe!* [vgl. Hebr. 13,8]. «Heute, heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht!» [Ps. 95,7f.]. «Seit den Tagen Johannes des Täufers und bis heute stürmt das Himmelreich herein (Πλαίσιον) und die Stürmer (die θύεσται) reißen es an sich» (Mt. 11,12). Und: «Ich bin gekommen, dass ich ein Feuer an-

zünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon» (Lk. 12,49).

Das ist das regnum gratiae. «Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.» [Mt. 4,17 par.]

## V.

Aber nun müssen wir ein letztes Mal innehalten, um uns über das eben Gesehene zu verständigen. Neben die schlichte sachliche Mitarbeit im Rahmen der bestehenden Gesellschaft ist die radikale *Opposition* gegen ihre Grundlagen getreten. Aber wie wir uns dort verwahren mussten gegen das Missverständnis, als könnten durch solche Sachlichkeit die gestürzten Götzen wieder aufgerichtet werden, so müssen wir uns jetzt sichern gegen den Irrtum, als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten. Darum kann es sich wirklich nicht handeln. Keine ungehemmte Naivität in diesem Äon, aber auch keine ungehemmte Kritik. Die Problematik, in die wir durch Gott geworfen sind, darf so wenig wie die Schöpfungsordnung, auf deren Boden wir durch ihn gestellt sind, zur Abstraktion werden. Sondern eins muss durch das andere und beides muss aus Gott verstanden werden. Wenn wir es anders halten, geraten wir aus einer Weltweisheit in die andere. Unser Ja wie unser Nein trägt seine Begrenzung in sich selber. Indem Gott es ist, der uns jene Ruhe und diese größere Unruhe bereitet, wird es klar, dass weder unsere Ruhe noch unsere Unruhe in der Welt, so notwendig beide sind, letzte Gesichtspunkte sein können.

Das *andere*, das wir mit unserem Denken, Reden und Tun in Gleichenissen meinen, das *andere*, nach dessen Erscheinung wir uns, der Gleichenisse müde, sehnen, es ist nicht nur *etwas* anderes, sondern es ist das *ganz* andere des Reiches, das das Reich Gottes ist. Die Kraft der Thesis und die Kraft der Antithesis wurzeln in der ursprünglichen, absolut erzeugenden Kraft der Synthesis. Das Verwesliche ist nicht etwa die Vorstufe zum Unverweslichen, sondern wenn es heißt, dass dies Verwesliche anziehen soll die Unverweslichkeit [vgl. 1.Kor. 15,53], so gilt es zu bedenken, dass diese Bekleidung, nach der uns verlangt, ein Bau ist, von Gott erbaut, ein Haus, das nicht mit Händen

zünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon» (Lk. 12,49). Das ist das regnum gratiae. «Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.» [Mt. 4,17 par.]

<sup>99</sup> Vgl. Augustinus, *Confessiones* I, 1,1, CSEL 33,1,1,8ff.: «Magnus es, domine, [...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.»

gemacht ist, das ewig ist, im Himmel (2.Kor. 5,1). Wir meinen zu verstehen, was der deutsche Theologe wollte, der während des Krieges die Entdeckung gemacht hat, dass man statt *Jenseits* hinfort besser *Inseits* sagen sollte<sup>100</sup>; wir hoffen aber lebhaft, dass dieses mehr schlängenkuge als taubeneinfältige [vgl. Mt. 10,16] Wortspiel keine Schule mache. Nein nein, antworten wir, geht uns, ihr Psychiker, mit eurem *Inseits!* Apoge Satanas! [Mt. 4,10; 16,23; Mk. 8,33]. Jenseits, trans, darum gerade handelt es sich, davon leben wir. Wir leben von dem, was *jenseits* des Reichs der Analogien ist, zu denen auch unser blisschen *Inseits* gehört. Von [66] den Analogien führt keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit. Kein gegenständlicher Zusammenhang zwischen dem, was *gemeint* ist, und dem, was *ist*, darum auch kein gegenständlicher, etwa entwicklungsmäßig vorzustellender Übergang von hier nach dort. Das Himmelreich ist eine Sache für sich, seine Verheißung sowohl wie seine Offenbarung, wie die Fülle seiner Gegenwart, so gewiss es nicht für sich bleibt und bleiben kann. So ist das Ziel der Geschichte, das *τέλος*, von dem Paulus 1.Kor. 15,23–28 geredet, kein geschichtliches Ereignis neben andern, sondern die Summe der Geschichte *Gottes* in der Geschichte, in ihrer uns verhüllten, ihm aber und den von ihm erleuchteten Augen offenbaren Herrlichkeit. *τέλος* heißt ja weniger Ende als Zweck. Das Reich der Zwecke ist aber bekanntlich eine höhere Ordnung der Dinge, die im Schema der Zeit und der Kontingenz nicht zu erfassen ist.<sup>101</sup> Nur in Gott ist die Synthesis, nur in Gott ist sie für uns zu finden. Finden wir sie in Gott nicht, so finden wir sie gar nicht. «Hoffen wir nun<sup>102</sup> in diesem Leben auf Christus, so sind wir die unglück-

lichsten aller Menschen» (1.Kor. 15,19). Denn die Schöpfung und die Erlösung haben ihre Wahrheit darin, dass Gott *Gott* ist, dass *seine* Immanenz zugleich seine *Transzendenz* bedeutet. «Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben» (1.Kor. 15,50). Die Kreatürlichkeit und die Offenbarung der Söhne Gottes [vgl. Röm. 8,19] schließen sich gegenseitig aus. Noch einmal: nur in Gott ist die Synthesis zu finden, – aber in Gott ist sie zu finden, die Synthesis, die in der Thesis *gemeint* und in der Antithesis *gesucht* ist. «Die Kraft des Jenseits ist die Kraft des Diesseits» hat Troelsch in seinen «Soziallehren»<sup>103</sup> merkwürdig treffend gesagt, und wir fügen hinzu: sie ist die Kraft der Bejahung und die größere Kraft der Verneinung. Die Naivität und die Kritik, mit denen wir in Christus der niederen Ordnung der Dinge gegenüberstehen, sie entströmen gleicherweise der höheren Ordnung der Dinge, die in Gott, aber nur in Gott mit jener eins ist. In der Kraft der Auferstehung haben Naivität und Kritik ihre Möglichkeit, ihre Berechtigung und ihre Notwendigkeit.

Die *Auferstehung* Jesu Christi von den Toten ist *darum* die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt, weil sie die Erscheinung einer totaliter aliter<sup>104</sup> – mehr können wir nicht sagen – geordneten Leiblichkeit in unserer Leiblichkeit ist. Denken Sie noch einmal an die Darstellung des Isenheimer Altars und denken Sie meiner wegen an die kopfschüttelnden Glossen, mit denen die[67] Kunsthistoriker sich um diese Darstellung herumzudrücken pflegen.<sup>105</sup> Das gerade ist's!

<sup>100</sup> P. Jaeger, *Inseits. Zur Verständigung über die Jenseitsfrage*, Tübingen 1917. Vgl. K. Barth, Antwort an Paul Jaeger (1924), wieder abgedruckt in: V. u. k. A. 1922–1925, S. 381–390.

<sup>101</sup> Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 80, Ann. \*: «Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.»

<sup>102</sup> Verschentlich statt: «nur». <sup>103</sup> E. Troelsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften, 1. Bd., Tübingen 1912, S. 979: «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits.» <sup>104</sup> S. oben S. 510, Ann. 14.

<sup>105</sup> Barth denkt wohl zuerst an den Begleittext zu Grünewalds *Isenheimer Alter*, hrsg. von M. J. Friedländer, München 1908. Barth besaß die Mappe mit den 1919 revidierten Reproduktionen. S. 3: «Mit jener Mischung von Rationalismus und Einbildungskraft, die Grünewalds Schaffen eigentlich ist, wird die Unkörperlichkeit der aufschwebenden Gottheit interpretiert und gesehen. Das rote Gewand Christi und die bläulich geschatteten Linnen ver-sinnlichen wehend und flatternd, ein quirrender Strudel, den reißenden Auf-flug. Die Wächter, deren Rüstungen von blitzenden Lichtern gerissen werden, liegen unten verworren, wie durcheinander gepuzzelt, in Dumpfheit,

Und der *heilige Geist* der Pfingsten war *darum* der Heilige Geist, weil er nicht menschlicher Geist war, auch nicht im besten reinsten Sinn, sondern horribile dictu unter *Brausen* vom Himmel [vgl. Act. 2,2f.] und Bewegen der Stätte, da sie versammelt waren [vgl. Act. 4,31], in feurigen Zungen auf sie kam, «senkrecht vom Himmel», wie Zündel<sup>105</sup> die Stelle treffend kommentiert hat. Wir glauben also *darum* an einen Sinn, der den einmal gewordenen Verhältnissen unnewohnt, aber auch an Evolution und Revolution, an Reform und Erneuerung der Verhältnisse, an die Möglichkeit von Genossenschaft und Bruderschaft auf der Erde und unter dem Himmel, weil wir noch ganz anderer Dinge warten, nämlich eines neuen Himmels und einer neuen Erde [vgl. 2.Petr. 3,13]. Wir setzen *darum* unsere Kraft ein zur Erledigung nächstliegendster banalster banalster Geschäfte und Aufgaben, aber auch für eine neue Schweiz und ein neues Deutschland, weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt [vgl. Apk. 21,2], gewärtig sind. Wir haben *darum* den Mut, in diesem Äon Schranken, Fesseln und Unvollkommenheiten zu ertragen, aber auch nicht zu ertragen, sondern zu zerbrechen, weil wir ertragend oder nicht ertragend den neuen Äon meinen, in welchem der letzte Feind, der Tod, das Beschränkende schlechthin, aufgehoben wird [vgl. 1.Kor. 15,26]. Wir haben *darum* die Freiheit, mit Gott naiv oder mit Gott kritisch zu sein, weil uns so oder so der Ausblick offen ist auf den Tag Jesu Christi [vgl. 1.Kor. 1,8; 5,5; 2.Kor. 1,14; Phil. 1,6,10; 2,16; 2.Thess. 2,2], da Gott alles in allem sein wird [vgl. 1.Kor. 15,28]. Immer von oben nach unten, nur nie umgekehrt, wenn wir uns selber recht verstehen wollen. Denn immer ist ja das letzte, das ἔξωταν, die Synthesis, nicht die Fortsetzung, die Folge, die Konsequenz, die nächste Stufe des Vorletzten etwa, sondern im Gegenteil der radikale Abbruch von allem Vorletzten, aber eben darum auch seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft.

Pessimistische Diskreditierung des Diesseits und unserer Tätigkeit im Diesseits haben wir gerade *dann nicht* zu befürchten, wenn wir die Stellung des Christen in der Gesellschaft letztlich mit Calvin unter den Gesichtspunkt der *spes futurae vitae stellen*<sup>107</sup>. Von da die Kraft des Prädestinationsbewusstseins! Von da die Kraft der Lebensbestimmung zur Ehre Gottes! Ja, gehemmt werden wir durch diesen Gesichtspunkt sowohl in unserer Naivität als in unserer Kritik der Gesellschaft gegenüber. Aber Hemmung bedeutet bekanntlich nicht *Kraftverlust*, sondern *Kraftansammlung*, heilsame Stauung der lebensdigen Wasser zur [68] Verhindierung törichter Verteudungen und gefährlicher Überschwemmungen. Und gerade hier ist es ganz klar, dass und warum dem so ist. Der Blick von der Schöpfung und Erlösung hinüber auf die Vollendung, der Blick auf das «ganz andere» des regnum gloriae bedeutet offenbar praktisch, dass unsere naïve wie unsere kritische Stellung zur Gesellschaft, unser Ja wie unser Nein in *Gott ins rechte Verhältnis gesetzt wird*, dass das eine wie das andere befreit wird von der Gefahr der Abstraktionen, in welchen der Tod lauert, dass eines zum andern in ein nicht systematisches, aber geschichtliches, gottsgeschichtlich und lebensnotwendig geordnetes Verhältnis tritt. Und das ist's offenbar, was wir brauchen und was in unserem Thema das Gesuchte ist. Die Bewegung durch Gott wird uns, je mehr es uns wirklich um Gott und um Gott allein zu tun ist, desto weniger stecken lassen, weder zur Rechten noch zur Linken. Wir werden uns dann weder mit Naumann ins Ja verrennen und verböhren, bis es zum Unsinn geworden ist, noch mit Tolstoi ins Nein, bis es ebenfalls absurdum geführt ist. Wir lassen uns dann vom Prediger Salomo sagen: «Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise, dass du dich nicht verderbst! Sei nicht allzu gordlos und narre nicht, dass du nicht sterbest zur Unzeit! Es ist gut, dass du dieses fasstest und jenes auch nicht aus deiner Hand lässt; denn wer Gott fürchtet, der entgehet dem allem» (Pred. 7,16–18). Aus *größter* Distanz und eben darum aus *größter* Einsicht in die Dinge werden wir im Blick auf das regnum gloriae unsere Entschlüsse fassen und der Kurzschlüsse zur Rechten und zur Linken werden dabei allmählich weniger werden. Wir wer-

<sup>105</sup> Vgl. Römerbrief 1, S. 151; J. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, CR 77 (= Calvini Opera, Vol. 49), Braunschweig 1892, Sp. 89.

mit verschütteten Leibern – in Kontrast gegen den oben weit ausgebreiteten ätherischen Leib des Triumphierenden.» Vgl. R. Marquard, *Karl Barth und der Isenheimer Altar* (Arbeiten zur Theologie, Bd. 80), Stuttgart 1995.  
<sup>106</sup> Fr. Zündel, *Aus der Apostelzeit*, Zürich 1886, S. 26: «Es war aber gewiß ein Gewaltiges, als die Erschütterung des senkrechten vom Himmel hernieder fahrenden Sturmes den Aposteln kund gab, daß ein unerhört Neues geworden sei.»

den dann, ohne uns um den bösen Schein zu kümmern, die Freiheit haben, jetzt Ja und jetzt Nein zu sagen und beides nicht nach äußerem Zufall und innerer Willkür, sondern nach dem wohlgeprüften Willen Gottes jeweilen «das Gute, das Wohlgefährliche, das Vollkommene» (Röm. 12,2). Denn «ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde: geboren werden und sterben, pflanzen und ausrotten das Gepflanzte, würgen und heilen, brechen und bauen, Steine zerstreuen und Steine sammeln, behalten und wegwerfen, zerreißen und zusammen, schweigen und reden, lieben und hasen, Streit und Friede haben ihre Zeit.» Und wie es dann weiter heißt in des trefflichen Oettingers Lieblingsstelle<sup>108</sup>, wenn die Septuaginta den Urtext richtig wiedergibt: «Gott tut alles fein zu seiner Zeit und hat dem Menschen die Ewigkeit ins [69] Herz gegeben, ohne welche er das, was Gott tut vom Anfang bis zum Ende – nicht finden könnte» (Pred. 3,1–11). Dass er's, die Ewigkeit im Herzen, finden kann, das ist die Synthesis. Jesus Christus gestern und heute derselbe – und in Ewigkeit. [Hebr. 13,8].

Unser Thema hat es an sich, dass jetzt wohl uns allen heimlich die Frage auf den Lippen liegt: Was sollen wir denn nun tun? [vgl. Act 2,37]. Es ist wahr, viele brennende große und kleine Fragen, die in dieser Zentralfrage enthalten sind und auf die wir dringend der Antwort bedürfen, scheinen durch die biblische Zentralantwort, die wir gehört haben, *nicht* beantwortet. Und *scheinen* doch nur nicht beantwortet. Denn wo und wann sollten wir sub specie aeternitatis<sup>109</sup> nicht wissen können, was zu tun ist? Und wie sollte uns die Ewigkeit nicht ins Herz gegeben sein, wenn wir in Gott gegründet werden? Und wie sollten wir nicht in Gott gegründet werden, da wir von der Wahrheit Christi bewegt sind? Wir können ja doch nur eines tun, nicht vieles. Und das eine tun gerade<sup>d</sup> nicht *wir*. Denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?

d 1. Abdruck (1920): «tun dann gerade».

<sup>108</sup> Vgl. Ehmann, aa.O. (s. oben S. 584, Anm. 91), S. 201.

<sup>109</sup> Die Formel «sub specie aeterni» oder «aeternitatis», die auf Spinoza (Ethica 2,44, Cor. 2; 5,22,29) zurückgeht, findet sich öfter in Barths Frühwerk; vgl. Römerbrief 2, S. 416, Anm. 62.

## VOM RECHTHABEN UND UNRECHTHABEN 1919

Die Novemberfeiern der Grütlivereine sollten als «Gedächtnistag der Stiftung des Schweizerbundes im Grütli und als Namensfeiern des Vereins»<sup>1</sup> die Ziele der Arbeiterbewegung in Erinnerung rufen. Die Einladung an Karl Barth, 1913 bei einer solchen Feier in Ober-Entfelden zu sprechen, verdeutlicht die Intention gut: «Es soll die Novemberfeier dazu dienen, die Ziele u. Bestrebungen nach Vorwärts u. Aufwärts dem werktätigen Volke zu erläutern und ihm besonders unsere heutigen wirtschaftlichen u. politischen Zustände im Klassenstaate zu streifen.»<sup>2</sup>

Am 29. November 1919 hielt Barth die Rede zur Novemberfeier in Subi, einem 10 km nordöstlich von Safenwil in der Umgebung von Aarau gelegenen Ort mit 1919 ca. 2'300 Einwohnern. Der örtliche Grütliverein, der sich 1916 in eine Sektion der sozialdemokratischen Partei umgewandelt hatte, zählte 1916 30 Mitglieder. Barths Rede von 1919 fiel deutlich anders aus und bereitete Barth anscheinend auch mehr Kopfzerbrechen als die Festrede von 1913. Am 11. November 1919 schreibt er am Thurneysen:

Ich habe noch eine weitere Verlegenheit auf dem Buckel. Die Sozialdemokraten von Suhr haben ihren Häuptling zu mir gesandt, ich solle ihnen am 29. November eine Volksrede halten. Ich seufzte, bat, mahnte, wies darauf hin, daß es eine Predigt geben könnte, und konnte schließlich doch nicht ausweichen, weil der Mann dabei blieb, sie wollten gerade von mir hören, was gerade ich sagen könne und wollte. Nun muß ich gehen, im Kleinen wie du nach St. Gallen, und weiß doch wirklich nicht, was ich da sagen soll. Nach meiner Rede führen sie ein Stück auf, [die Turner] vielleicht auch noch Pyramiden!<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vortr. u. kl. A. 1909–1914, S. 684, Anm. 2.

<sup>2</sup> A.a.O., S. 683.

<sup>3</sup> Jahrbuch der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, pro 1916 (s. oben S. 115, Anm. 34), S. 70. Für die späteren Jahre liegen keine Zahlen für die lokalen Sektionen vor.

<sup>4</sup> Bw.Th.I, S. 351.