

# »Religiöser Sozialismus« als dialektische Theologie: Karl Barth

Sabine Plonz

*»Die biblische Frömmigkeit ist nicht eigentlich fromm;  
viel eher müßte man sie als eine wohl überlegte,  
qualifizierte Weltlichkeit bezeichnen.«  
(Barth 1920, S. 58)*

*»Dass die Götzen Nichtse sind, beginnen wir zu ahnen,  
aber ihre dämonische Macht ist damit noch nicht gebrochen.«  
(Barth 1919b, S. 7)*

## Rezeption als politischer Theologe

Karl Barth (1886–1968) war Schweizer, reformierter Pfarrer und Theologieprofessor in Deutschland (1921–1935) und der Schweiz (1935–1962). Sein Lebenswerk ist immens, seine theologische Produktion, die größtenteils im Gewand der Konvention auftritt, ist durch Innovation geprägt. Im deutschen Protestantismus wurde er, ob aus Zuneigung oder Abneigung, als ein »Kirchenvater des 20. Jahrhunderts« gesehen und schon zu Lebzeiten ins Museum »verschoben«. In der Schweiz war er ein öffentlicher Intellektueller; in vielen europäischen Ländern ein zeitgenössisch denkender theologischer Lehrer, der Kirchen und Theologen Rückhalt und Ansporn war gegenüber dem deutschen Nationalsozialismus, angesichts der Aufteilung der Welt in zwei atomar bewaffnete Blöcke und der Sowjetherrschaft. Das Interesse am politischen und kapitalismuskritischen Theologen Barth hat sich räumlich und zeitlich mehrfach verlagert. In den USA, gerade bei eher fortschrittlich Gesonnenen, hat er vielfach als »neo-orthodox« gegolten und war oder ist deshalb auch politisch uninteressant. In Lateinamerika, im südlichen Afrika und Asien hat er eine Reihe von protestantischen Theologen geprägt, die sich in ihrem gesellschaftlichen Kontext für die Befreiung von Diktatur, Rassismus und Kapitalismus engagierten und diese politische Haltung als christliche Glaubenspraxis begriffen.

Barths Wirkung zu Lebzeiten und die gegensätzlichen Auffassungen zum politischen Gehalt seiner Theologie zeigen die gesellschaftliche Relevanz theologischer Diskurse. Theologie reflektiert das Zeitgeschehen und

wirkt mit am gesellschaftlichen Einverständnis, an Krisen oder Konfliktkonstellationen der jeweiligen Zeit. Das widersprüchliche Echo ist nicht nur in Form und Inhalt des Werkes begründet, sondern auch in aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen, dem sozialen Kontext und politischen Interesse der Interpreten. Für die siebziger und achtziger Jahre ist offenkundig, dass sich in Kritik und Hochschätzung von Barths Theologie in der (west-)deutschen systematischen Theologie die Konfrontationen des Kalten Krieges spiegelten. Nach einer längeren Phase, in der schon der Gebrauch des Begriffs »Kapitalismus« zum Ausschluss aus dem wissenschaftlichen Diskurs führen konnte, ist er spätestens seit der europäischen Krise auch hierzulande wieder präsent. Wenn Barth heute als kapitalismuskritischer Theologe profiliert wird, so geschieht das, weil der Kapitalismus ein universelles und ein theologisches Problem ist. Dabei kann auf eine internationale Rezeptionsgeschichte zurückgegriffen werden, die Verweiszusammenhänge zwischen Barths theologischem Weg und der anhaltenden kapitalistischen Herausforderung wahrnimmt.<sup>1</sup>

Barth war ein Theologe der Revolution, bevor die gleichnamige Welle Mitte der 1960er Jahre die christliche Internationale (Weltrat der Kirchen) bewegte. Er war ein links denkender politischer Theologe, bevor in Deutschland und den USA eine solche Strömung (katholisch und evangelisch) aufkam, die sich teils auf ihn berief, teils gegen ihn stellte. Er war als Christ Sozialist, bevor sich in Lateinamerika und Europa in den siebziger Jahren eine gleichnamige, dem Marxismus verpflichtete Bewegung gründete. Damit wird nicht verkannt, dass Begriffe wie Sozialismus oder Revolution vor hundert Jahren etwas anderes bedeuteten als heute, 25 Jahre nach der Ära des Realsozialismus in Europa; dass ferner die gesellschaftliche Stellung von Kirche und christlicher Theologie sich relativiert hat, während Religion ein globaler politischer Faktor ist; und dass schließlich das Konzept der genialen, Geschichte machenden (Forscher-)Persönlichkeit über die Produktionsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnisse und einflussreicher Ideen hinwegtäuscht. Dennoch ist Barths Theologie ein Werk mit nicht abgegoltener Gegenwartsbedeutung. So wie ja auch Marx in den

---

<sup>1</sup> Dafür stehen (in Auswahl) Namen wie H. Gollwitzer, D. Schellong, U. Dannemann, Fr. W. Marquardt, P. Winzeler, A. Pangritz, P. Eicher; in Lateinamerika J. Miguez Bonino oder auch G. Gutierrez, in den Niederlanden D. Boer, Th. Witvliet, in Großbritannien z.B. T. Gorringer, in den USA G. Hunsinger oder J. Rieger. Diese Ausarbeitung knüpft daran an und greift auf die Thesen meiner Dissertation (Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, deren ursprünglicher Titel lautete *Theologie im veränderten Kontext*) zurück.

letzten Jahren wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird, weil man von ihm für das Verständnis des gegenwärtigen Kapitalismus lernen kann, ohne dass man dabei erwarten muss, dass das »kommunistische Gespenst« Europa in Kürze in seinen Bann schlagen wird.

### Professor mit kapitalismuskritischem Hintergrund

Wenn Barth als kapitalismuskritischer Theologe für die Periode der zwanziger und dreißiger Jahre vorgestellt werden soll, so geht das insofern nicht unmittelbar, als er mit der Übernahme der Professur für Reformierte Theologie in Göttingen (1921–1925) und dann für Dogmatik und Neues Testament in Münster (1925–1930) sich außer Landes begeben hatte und von der Durcharbeitung des theologischen Quellenmaterials bei der systematischen Begründung seiner Lehre und der intensiven und vielgestaltigen Diskussion seiner Werke in Vorträgen und Publizistik absorbiert war, dies übrigens auch schon auf internationaler Ebene. Er ist ferner während seiner deutschen Professur nicht als politischer Redner aufgetreten, gehörte keiner sozialprotestantischen Vereinigung an, und es ist nicht erkennbar, ob er – neben der sprichwörtlichen Zeitungslektüre – sich ökonomisch oder sozialwissenschaftlich weitergebildet hat. Letzteres ist unter diesen Umständen recht unwahrscheinlich. Barths Kapitalismuskritik war ausgebildet und in sozialanalytischer Hinsicht im Wesentlichen abgeschlossen, bevor er Professor wurde. Damit war sie nicht *ad acta* gelegt, sondern – wie Marquardts Barth-Lektüre sachlich provozierend und sprachlich eigentümlich expressionistisch gezeigt hat – in das Zentrum der Theologie eingewandert (Marquardt 1972). Sie findet sich in der Art, wie er die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit in die Explikation seiner Theologie integriert. Wirklichkeitswahrnehmung ist Grund und Ziel theologischer Reflexion. Dabei spielen die Verarbeitung der »Wirklichkeit der Religion« (Barth 1922/1978, S. 240), ihrer Grenzen und die Aufhebung der Religion durch »den Gott« (Barth 1931b, S. 95) der Offenbarung eine Schlüsselrolle. Der Gesellschaftsbezug von Barths Theologie lässt sich parallel zur linkshegelianischen Auseinandersetzung mit Religion und deren Aufhebung in der Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx begreifen, die zeitlich verschoben und auf einem fachlich und weltanschaulich anderen Terrain, aber doch im selben Wirklichkeitsraum unter bürgerlich-

kapitalistischer Herrschaft stattfindet. Barths Religionskritik ist Korrelat der Wirklichkeitsauffassung (Plonz 1995, S. 202 und 240–243). Um dies auch für die zwanziger und dreißiger Jahre nachvollziehen zu können, sind die Weichenstellungen in den Blick zu nehmen, die Barth sich zuvor bzw. zu Beginn der Weimarer Republik erarbeitet hat, und deren biographische und historische Zusammenhänge zu berücksichtigen. Auf diesen Gleisen fährt er weiter, auch wenn der Zug dann in unbekannte und weitläufige Landschaften rollt und – um im Bild zu bleiben – ab und zu die Spurweite wechselt oder durch Störungen im Stellwerk zu Rangierfahrten genötigt wird.

Zunächst werden also seine theologische Biographie und die Systematik des Werkes aus Sicht der hier interessierenden Fragestellung skizziert, um dann auf die Ausprägung seines religionskritischen religiösen Sozialismus der zwanziger und dreißiger Jahre einzugehen und zuletzt eine Würdigung vorzunehmen.

### Parteilich gegen Kapitalismus und Krieg: der religiös-soziale Pfarrer

Karl Barth entstammt einer Familie, in der es viele Theologen gab. Sein Vater war Pfarrer und Professor für Kirchengeschichte, auch die Mutter war verwandt mit Schweizer Bildungsbürgern und Theologen. Barth war also ausgestattet mit genügend kulturellem Kapital und den nötigen Freiheiten, um in diesem sozialen Milieu zu reüssieren. Zugleich sind die beruflich und persönlich zu beschreitenden Wege weitgehend vorgezeichnet. Barth ist hochbegabt und für die Wissenschaftslaufbahn prädisponiert, die auch sein Bruder, der Philosoph und langjährige Gesprächspartner Heinrich Barth einschlägt. Als Theologiestudent beugt Karl sich dem »Nein« der Eltern zur Ehe mit seiner ersten Liebe Rösy Mürger; stattdessen heiratet er Nelly, eine sehr junge Frau aus seiner Gemeinde, mit der er fünf Kinder hat. Während er das enge Pfarrerleben nach zehn Jahren hinter sich lässt, bleibt er an die Familie gebunden, auch als er sich 1925 in Charlotte von Kirschbaum verliebt, mit der er bis zu ihrer Erkrankung in den fünfzi-

ger Jahren eine Lebens- und Arbeitsgemeinschaft eingeht, aber seine Ehe aufrecht erhält.<sup>2</sup>

Im Studium und als Redaktionsassistent bei der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift *Christliche Welt* begibt sich Barth in die Schule des liberalen Protestantismus und der Marburger neukantianischen Ethik (Marquardt 1980). Er ist ein theoretisch interessierter, denk- und debattierfreudiger junger Mann, der früh wissenschaftlich zu schreiben beginnt. Während seines Vikariats in Genf kommt er direkter in Kontakt mit unkirchlicher und armer Stadtbevölkerung. Als junger Pfarrer begegnet er zudem einer Theologie, die nicht akademisch ambitioniert ist, aber im Gegensatz zu vielem, was Kirchentheologen bis in leitende Positionen zu bieten haben, dennoch reflektiert: Theologie, die sich auf die Praxis und die Lebensumstände der Leute bezieht. Zum einen beeindruckt ihn der Württemberger Pfarrer Christoph Blumhardt, der in der (Kranken-) Seelsorge zwar viele Menschen existenziell ansprach, aber auch an den Rand der Kirche gerät, als er sozialdemokratischer Parlamentarier wurde. Zum anderen erhält Barth Anregungen von Leitfiguren der Schweizer Religiösen Sozialisten: Die Theologen Hermann Kutter und Leonhard Ragaz sind ihm damals Vorbilder in der Art, wie sie die Notwendigkeit sozialkritischer Parteinahme religiös begründen.

Barth wird ein religiöser Sozialist. Auf der liberaltheologischen Karte werden die Orientierungspunkte Arbeiterbewegung, Kapitalismuskritik, »Reich Gottes«-Glaube und politische Praxis eingezeichnet. Theologisch integriert er beide Denkansätze, indem er das Ethos der religiösen Persönlichkeit zum Anker der Theologie macht und den universalen Humanisierungsanspruch des bürgerlich-kapitalistischen Projekts sozialistisch inspiriert und gerechtigkeitsorientiert zu korrigieren sucht. Das religiöse Subjekt sucht Weltgestaltung (Fortschrittsglaube) und Weltüberwindung (»Reich Gottes«-Glaube) zu integrieren, und zwar parteilich, involviert im Engagement gegen Kapitalismus und Klassegegensätze und die von ihm ausgehenden Gefahren für den Völkerfrieden.

---

<sup>2</sup> Vgl. Selinger, *Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth*. Während im Folgenden Barths Rezeption der sozialen Frage als Kehrseite bürgerlicher Weltgewissheit und Korrektiv der Theologie thematisiert wird, muss die Bewältigung der Geschlechterfrage durch den Bürger und Theologen in dieser Ausarbeitung zurückstehen, obwohl sie zur Wirklichkeit der Arbeits- und Sozialordnung und des zeitgenössischen Kapitalismus und damit zum Sachzusammenhang gehört.

Die religiös-soziale Bewegung in der Schweiz und Deutschland ist viestaltig, sowohl in sozialanalytischer als auch in spiritueller Hinsicht. Die dort Aktiven entscheiden sich für unterschiedliche Optionen, wie sie ihren Glauben an Jesus, an den menschlichen Fortschritt, ihre Kritik oder Alternativen zur kapitalistischen Wirtschaftsform leben. Das Eintreten für den Frieden, gegen Militarismus und Nationalismus gehört dazu. Vielleicht kann man sagen: Es kennzeichnet dieses Milieu und seine Mentalität neben der christlichen Prägung eine Mischung aus Idealismus, Tatendrang, Zugehörigkeit zu einer Klasse zwischen den Klassen des Proletariats und der Bourgeoisie, Eingespannt-Sein zwischen der Kritik an den herrschenden Verhältnissen und dem Streben nach Neuem, ohne mit dem Alten wirklich zu brechen. In der Sprache des italienischen Praxisphilosophen Antonio Gramsci ausgedrückt, ist die religiös-soziale Bewegung (der Theologen) damit befasst, sich aus ihrer Funktion als organische Intellektuelle des hegemonialen Bürgertums zu lösen, ohne über die Instrumente zu verfügen, diese Rolle und das angestrebte Neue voll zu begreifen, das sie – wie die Marxisten selbst – im männlichen Proletariat verkörpert sahen.

Zehn Jahre ist Barth der »rote Pfarrer« in einer Schweizer Dorfgemeinde, die von der Textilindustrie geprägt ist, deren Haushalte aber noch keinen Strom haben. Seine Tätigkeit in Safenwil lässt sich als Ellipse mit zwei Polen beschreiben: Der eine ist die Praxis der Industrie-Arbeiterschaft, öffentliche Konfrontation mit dem örtlichen Großunternehmer und sozialideologische Konflikte im Kirchgemeinderat, die Organisation und Beratung von Gewerkschaften und Mitarbeit in der Sozialistischen Partei, also das Eintreten für konkrete Schritte der Befreiung in der Produktionssphäre und der Kampf gegen den Alkoholismus, also Einsatz für eine partielle Befreiung, ausgehend von der Reproduktionssphäre. Der andere Pol seiner Arbeit ist die Reflexion der Verhältnisse im Medium der Theologie: Predigten und Konfirmandenlehre, Vorträge, tägliches Gespräch mit dem befreundeten Pfarrer Eduard Thurneysen und Publizistik, Theorie-Produktion mit der Bibel, die in den beiden Römerbriefkommentaren mündet (1920, 1922).

In der Mitte dieser Lebensphase stehen der Erste Weltkrieg und die revolutionären Umbrüche in Europa. Es ist die Zeit der Krise und der Transformation des Sozialismus und der bildungsbürgerlichen (protestantisch geprägten) Kultur, also den Kräften und Milieus, denen Barth angehört.

Mit dem Weltkrieg spaltet sich die internationale Arbeiterbewegung in nationale Gruppierungen. Ihre älteste und größte Partei, die deutsche Sozialdemokratie, schließt den »Burgfrieden« mit dem wilhelminischen Imperialismus. Die Oktoberrevolution in Russland 1917 und die Novemberrevolution in Deutschland und anderen europäischen Ländern (1918) machen die Arbeiterbewegung in neuer Weise zum politischen Subjekt. Auch in der Schweiz kommt es zu politischen Erschütterungen (Wirtschaftskrisen, Militarisierung, Landesstreik). In den revolutionären Umbrüchen spalten sich die linken Parteien erneut, nunmehr in kommunistische und sozialdemokratische Gruppierungen, die sich in unterschiedlichem Grad untereinander zu Feinden werden. In Deutschland wandelt sich die Rolle der Sozialdemokratie als politischer Akteur. Als wichtigste demokratische Kraft paktiert sie bei der gewaltsamen Niederschlagung der Linken mit der Reaktion und wird zugleich ein Motor des neuen Wohlfahrtsstaats der Weimarer Republik; auch der Status der Gewerkschaften verändert sich in Richtung Systemintegration durch ihre Anerkennung als Arbeitervertretung.

Mit Kriegsbeginn hatten sich wichtige Vertreter des (deutschen) Kulturprotestantismus nationalistisch und expansionistisch positioniert, so dass sein universalgeschichtlich auftretendes Ethos der religiösen Persönlichkeit als ideologische Ummantelung der bürgerlich-kapitalistischen Interessen, deren konkrete Formen Barth als Pfarrer vor Ort schon häufig attackiert hatte, nunmehr auch als Legitimation des Imperialismus in seiner kriegerischen Form offenbar geworden war.<sup>3</sup> Mit der deutschen Revolution verliert die protestantische Kirche ihren Status als Staatsorgan; Theologie und evangelische Organisationen verhalten sich weitgehend ablehnend zur Weimarer Republik und suchen zivilgesellschaftlich ihre Stellung zu behaupten.

Die Erfahrungen der politischen und moralischen Katastrophe der bürgerlichen Moderne *und* der sozialistischen Antwort darauf entziehen Barths Vertrauen auf die alles integrierende, gesellschaftlich engagierte religiöse Persönlichkeit seine Grundlage. Als Theologe verabschiedet er sich von der Religion des Subjekts als dem Garanten einer besseren Welt.

---

<sup>3</sup> Der »Kampf ums Dasein im Wirtschaftskrieg« hatte moderne Theologen wie den ehemaligen Sozialpfarrer und Parteigründer Friedrich Naumann schon lange in den Bann geschlagen. Barth rekapituliert seinen Weg in dem spannend zu lesenden Nachruf »Vergangenheit und Zukunft« (Barth 1919a), mit dem er zugleich den ebenfalls 1920 verstorbenen Blumhardt würdigt.

»Religion und Leben« (Barth 1917) – diese Gleichung war gesprengt. Das Jenseits der Gesellschaft musste vom Jenseits auch und gerade der Religion kommen. Hinter die Einsicht in den Projektions- und Ideologiecharakter der Religion kann jetzt auch die Theologie nicht mehr zurück. Das aber meint, dass »Gott selbst« und Religion zweierlei sind und innerhalb der realen Verhältnisse hingesehen muss, welche Wirklichkeit unter dem religiösen Dach wohnt. So geht Barth auch auf Distanz zur Deutung politischer Prozesse und Akteure im Modus der realisierten Eschatologie. Barth wandelt sich vom religiösen Idealisten sozialistischer Prägung zum Begründer der modernen theologischen Religionskritik. Zwar war nach Marx und Engels die »Kritik der Religion« in Deutschland 1844 »im Wesentlichen beendet«, und sie wandten sich der Kritik der politischen Ökonomie zu, auf deren Grundlage säkular auftretende Phänomene mit quasireligiöser Wirkung entstehen (Fetischismuskritik im *Kapital*). Doch Barth bewegt sich auf dieser Linie Feuerbach–Marx, zeitversetzt und im Milieu von Theologie, Religion, Kirche. In der Relektüre der biblischen und theologischen Traditionen vollzieht und fundiert er seinen Perspektivwechsel. Dafür stehen besonders die beiden schnell nacheinander verfassten Römerbriefkommentare, aber auch eine Reihe weiterer Veröffentlichungen der politischen Übergangsperiode.

Durch seine Berufung zum Professor in die Weimarer Republik nimmt seine Entwicklung als Theologe und organischer Intellektueller eines neuen historischen Subjektes, das er in der Arbeiterbewegung verkörpert sah, eine andere Richtung, als sie aus der Perspektive des Schweizer Pfarrers, des Parteimitglieds der SPS (Sozialdemokratische Partei der Schweiz) und Sympathisant der Sozialistischen Internationale zu erwarten war. Die politische Aktivität tritt bis zu seiner Absetzung durch die NS-Regierung und die Rückkehr in die Schweiz weitgehend in den Hintergrund. Die zwanziger und frühen dreißiger Jahre sind ein von Barth mit großer theologischer Aktivität und vielen Veröffentlichungen gefülltes Praxis- und Politikmoratorium, allerdings nicht im Sinn eines Unpolitisch-Werdens oder gar Paktierens mit antirepublikanischen Kräften, wie es in der deutschen Rezeption zeitweilig behauptet wurde. Vielmehr wird hier die These aufrecht erhalten, dass Barths »Widerstehende Theologie« der Epoche 1920–1935 (Winzler 1982) mit seiner religiös-sozialistischen Praxis in der Zeit davor und der von der »Menschlichkeit Gottes« geprägten politischen Ethik der fünfziger Jahre auch in ihrem kapitalismuskritischen Gehalt verknüpft ist, wenngleich alle Phasen ein eigenes Gepräge haben.

Bevor auf die hier besonders interessierende Phase eingegangen wird, soll in diesem Sinn die Kontinuität im Wandel seines Werkes knapp zusammengefasst werden. Das lässt sich angelehnt an die drei größeren Etappen seiner Tätigkeiten als Pfarrer sowie als Professor in Deutschland und in der Schweiz tun.

### Dialektik von Gottesrede und Götzenkritik: das theologische Werk

Das Kontinuum von Barths Theologie ist die dialektische Verbindung zwischen der »Exegese« des Handelns Gottes und der Kritik der widergöttlichen Mächte, die in der Praxis des Subjekts, das zur Überwindung und Gestaltung der »Welt« berufen ist. Die Unterschiede in der Ausführung sind einerseits bedingt durch die jeweils behandelten theologischen Themen mitsamt den untersuchten, umgewandelten oder auch verworfenen geistesgeschichtlichen Ressourcen und andererseits durch die jeweiligen gesellschaftlich-ideologischen Herausforderungen, auf die seine Theologie reflektiert. Die Theologie ist Auseinandersetzung mit dem historisch-politischen Kontext der Epoche im Medium theologischer Weltverarbeitung, einer Welt, die nach wissenschaftlicher Auffassung für viele Götter, aber nach Barths Einsicht seit 1916 von sich aus nicht für »Gott selbst« einen Ort bietet.<sup>4</sup>

Nachdem der imperialistische Krieg, die moralische Desavouierung des Kulturprotestantismus und das politische Versagen der Sozialdemokratie Barths Denken vom Kopf auf die Füße zu stellen begonnen hatten und er

---

<sup>4</sup>Wenngleich man die Kontextgebundenheit der Theologie für eine wissenschaftliche Binsenweisheit halten könnte, zeigt sich gerade in der Rezeption und Kritik eines epochalen Werkes wie dem von Barth, dass sie oft eine geringe Rolle spielt. Stattdessen werden ihm Fragen gestellt, die jenseits dieses Kontextes lagen, für die es dann auch keine Antworten bereit hält. So hat es immer wieder eine im engeren Sinn religiöse Diskussion seiner Religionskritik gegeben. Sie wäre aber fehlsituiert, wenn man sie als hierarchisierende Auseinandersetzung mit der Pluralität von Religionen verstünde, auch wenn man bei Barth zweifellos mangelnde Sensibilität etwa für den Islam oder die östlichen Religionen konstatieren kann. Es steht noch aus, im aktuellen Kontext den religionskritischen Ansatz Barths fruchtbar zu machen für eine an dieser religiösen Pluralität interessierten, politisch denkenden Theologie (vgl. Plonz, »Der Islam gehört auch zu Deutschland«, S. 141–152).

sich der »Revolution Gottes«<sup>5</sup> als Begründung und Garanten des »Reiches« bewusst geworden war, liest er die Bibel anders als zuvor. Sie steht für eine »überlegte, qualifizierte Weltlichkeit« (Barth 1920). Die *Neulektüre der Bibel des Pfarrers Barth* ist ein Ringen um die Realpräsenz des von der kapitalistischen und militärischen Todesherrschaft befreienden Gottes in der Welt. Besinnung auf den »Ursprung« im Handeln Gottes meint, sich in der Gegenwart der Zukunft der erneuerten Menschheit zu erinnern. Die im Neuen Testament bezeugte »Auferstehungswirklichkeit« fordert heraus, die Welt im Licht ihrer Aufhebung zu sehen. Das geht und geschieht inmitten des Getümmels, in dem Armut, Elend, Erniedrigung herrschen; dort wird der durch die Auferstehung vollzogene Umbruch aus dem Tod zum Leben angekündigt. Die Erneuerung der Welt macht sich in der Welt bekannt: unter der Form ihres Gegenteils. »Die Negativität unsres sehr wenig jesusgemäßen alten Menschendaseins aber ist in der Hoffnung voll von der heimlichen Positivität der *Auferstehung*.« (Barth 1922/1978, S. 177)

Die realiter erfahrenen Negationen menschlichen Lebens sind es, die Barth nunmehr als Zeichen, als Hinweis auf das »Leben selbst« sieht. Darum, und nicht aus moralischen Gründen, nehmen die Armen einen vorrangigen Platz ein; weil die Sozialdemokraten praktisch und theoretisch dort stehen, sind sie faktisch richtungsweisend für den religionskritischen religiösen Sozialisten Barth.<sup>6</sup>

Das *systematisch-theologische Werk des Professors* hebt an als Relektüre der historischen christlichen Theoriebildung (reformatorische und neuzeitliche Theologie, Dogmatik im Gespräch mit verschiedenen philosophischen Ansätzen) im Lichte des in der Bibel bezeugten Sieges des Lebens angesichts des Anspruchs der herrschenden Mächte auf die Welt. Es sucht, besonders in den zwanziger Jahren, die Differenz zwischen dem biblischen Gott und der menschlichen Gottesrede in Theologie und Kirche bewusst

5 Diese Formel nutzte Barth zeitlebens. Im Folgenden wird eine Reihe von Begriffen und Formulierungen von Barths Texten der jeweiligen Zeit genutzt, die gekennzeichnet sind, aber um der Entlastung des Apparates willen nicht jedesmal zitiert und mit Seitenangaben belegt werden.

6 Das Christentum »sieht die Wahrheit mehr im Nein als im Ja [...] Es liebt darum die Armen, die Leidtragenden, die Hungernden und Dürstenden, die Unrechtleidenden [...] Es hat – und darum haben die Sozialdemokraten auf weite Strecken seinen Beifall! – eine gewisse parteiliche Vorliebe für die Bedrückten, zu kurz Kommenden, Unfertigen, Grämlichen und in Auflehnung Begriffenen. Es sieht den armen Lazarus als solchen nicht geradezu bei Gott zwar, aber immerhin in Abrahams Schoß« (Barth, *Römerbrief*, S. 447f.).

zu machen, deren Missachtung diesen Mächten – Nation, Ausbeutung, Kriegstreiberei – weiterhin Vorschub leisten würde und leistet. Es reflektiert, besonders seit den dreißiger Jahren, die in der Wirklichkeit Gottes begründete Möglichkeit menschlicher Gottesrede, die der Praxis des Gottes der Freiheit entsprechen und mithin dem totalen Anspruch der Nazi-Diktatur, des Unrechtsregimes und seiner mörderischen Taten widersprechen kann. Die Auslegung des Credo muss sich daher als Gehorsam gegen das erste Gebot erweisen und als Bestreitung der Herrschaft der »natürlichen Theologie« vollziehen, deren konkret-politische Ausprägung seinerzeit der Glaube an die Geschichtsoffenbarung nationaler und völkischer Prägung ist.<sup>7</sup>

Die *Kirchliche Dogmatik* (KD) reflektiert die Wirklichkeit des biblischen Gottes als eine der neuzeitlichen Subjektivität gegenüber autonome realgegenständliche Praxis und die daraus resultierende menschliche Freiheit, die sich kontinuierlich, aber jeweils historisch spezifisch des Herrschaftsanspruchs des religiösen Subjekts, dem Zugriff des »Christ als Bourgeois« (Barth, KD II, 1), auf die von Gott ins Werk gesetzte Befreiung erwehrt. Damit ist die »Bilderkritik« beständige Aufgabe bei der Rezeption der theologisch-dogmatischen Tradition sowie bei der Prüfung der aktuellen Gottesrede, und zwar im vollen Bewusstsein der Unvermeidbarkeit der Bilder oder der religiösen Projektion.<sup>8</sup> Barths Theologie ist in diesem Punkt nicht nur reformiert, sondern auch alttestamentlich verankert, was eine Hürde für seine Rezeption im zeitgenössischen lutherisch dominierten Kontext darstellt.

Die *Kirchliche Dogmatik* der fünfziger Jahre mündet in der Auslegung der Geschichte Jesu Christi (dem »Reich Gottes in Person«, Barth, KD IV, 2) als der Geschichte des freien Menschen in einer mit Gott versöhnten und zurechtgebrachten Welt. Darin sind die religiös-sozialen Anfänge theologisch aufgehoben: Barth bezieht sich auf Blumhardt und Ragaz, wenn er

<sup>7</sup> Zu diesen beiden Etappen der zwanziger und dreißiger Jahre gleich, S. 93 ff.

<sup>8</sup> Z.B. resümiert er die alt-dogmatische Tradition, Spuren der Trinität in der Welt auszumachen, die auf die Trinität des christlichen Gottes verwiesen: »Das Bild Gottes im Bewußtsein ist eben zunächst, an sich und als solches fraglos das Bild des freien Menschen. Wer in diesem Bild als solchem das Bild Gottes sieht, der sagt damit, daß er den freien Menschen als Gott erkennt. Wenn dieser freie Mensch wirklich Gott ist, dann ist der Beweis gelungen. Wenn aber Gott gerade nicht der freie Mensch sein, sondern dem freien Menschen souverän gegenüberstehen sollte, dann wäre offenbar gerade dieser zugleich naheliegendste und tiefsinnigste und geschichtlich mächtigste Beweis in besonders ausgezeichneter Weise daneben gelungen.« (Barth, KD I, 1, S. 363)

über das prophetische Amt Christi spricht (»Jesus als »Sieger«; Barth, KD IV, 3, § 69) und in Entsprechung dazu den »Kampf um menschliche Gerechtigkeit« (Barth, KD IV, 4, § 78) reflektiert. Das Reich Gottes lässt sich inhaltlich zwar als »Spiegelung der Wirklichkeit Gottes« verstehen, wie es einst der religiös-soziale Pfarrer formuliert hatte (Barth 1913); aber diese Wirklichkeit erschließt sich nicht durch religiöse Projektion des glaubenden Subjekts, die er als Theologe der »Krise« im Anschluss an Feuerbach verworfen hatte, sondern durch das Offenbarungshandeln des Gottes, der sich in der Geschichte Jesu Christi vergegenständlicht. In seinem Geist erkennen Christen Ungerechtigkeit, Gewalt, Absolutismus und Kapitalismus und nehmen ihrerseits den revolutionären Kampf dagegen und für die »Sache des Menschen« auf (Barth 1979/1959–1961, S. 356f. und insgesamt S. 457–470).

»Das christliche Ethos besteht darin, daß Menschen, die dazu frei gemacht und aufgerufen sind, zu beten: *»Es komme dein Reich!«, auch dazu frei gemacht und aufgerufen sind, von ihrer Freiheit auch dazu Gebrauch machen, dem ihnen gegebenen Gebot gehorsam, dem kommenden Reich ihrerseits entgegenzuleben«* (ebd., S. 454, Hervorhebungen im Original).

In der Versöhnungstheologie kommen die »Revolution Gottes« als die Aufrichtung der Menschlichkeit und die Revolution von Christen gegen unmenschliche Ordnungen überein.<sup>9</sup>

So lässt sich auf der Linie Feuerbach–Marx denkend sagen: Was der Feuerbachschüler und -kritiker Marx vom sich befreienden historischen Subjekt, dem Proletariat als Schöpfer der Menschheit, jenseits von »Religion« erwartet hatte, dazu sieht der Feuerbachschüler und -kritiker Barth nunmehr die Christenheit gerufen: zum Streit für eine politische Ordnung, in der analog zur Menschwerdung Christi der »Mensch das Maß aller Dinge« (Barth 1946, S. 68) wird. Der kategorische Imperativ, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1844, S. 385), ist eingezogen in die christlich-theologische Zentrale der Versöhnungsgeschichte. In ihrem Licht kann Barth also das durch Weltkrieg, Nationalismus, Kapitalismus (zum Ende des »langen 19. Jahrhunderts«) untauglich erwiesene religiöse Subjekt berufen sehen, tätiger Zeuge für Frieden, Versöhnung

---

<sup>9</sup> Barth bricht daher hier gegen eine lange kirchliche Tradition dem Aufstand eine Lanze, in Fortsetzung seines Bruchs mit einer Rechtfertigungstheologie, die sich nicht für das Recht der Gesellschaft interessiert.

und Freiheit in Gerechtigkeit in einer nicht mehr vom »absolutistischen Menschen« (Barth 1947/1981) beherrschten Welt zu werden. In dieser Welt hatte sich das Bürgertum zur herrschenden Klasse herausgebildet, die, wie Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* erklären, alle Verhältnisse permanent revolutionierende Klasse und deren Kulturleistungen mit Gewalt und Zerstörung einhergehen.<sup>10</sup> Auch Barth hatte Anfang der dreißiger Jahre in der Vorlesung *Die Protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts* den absolutistischen Menschen als den Menschen mit Expansionsdrang auf allen Gebieten charakterisiert. Zur Epoche gehören gleichzeitig Sklavenjagd, Wissenschafts- und Kulturleistung – und Krieg in Permanenz.<sup>11</sup> Dem Bürgertum kommt eine Theologie zupass (»Mittelstandsideologie«; Barth 1985 [1947], S. 71), die ihren Gegenstand durch Verstaatlichung, Verbürgerlichung oder Moralisierung, Verwissenschaftlichung oder Philosophierung, Individualisierung oder Verinnerlichung zu beherrschen sucht (ebd., S. 65).

Barth bewegt sich sowohl mit dieser theologiegeschichtlichen Vorlesung als auch insgesamt als Lehrer und Autor zeitlebens in eben diesem Milieu. Er hat seinen extraterritorialen Standpunkt zum Absolutismus des neuzeitlichen Menschen nicht wie der Marxismus im »Proletariat« als Klasse seiner Überwindung gefunden, sondern in dem Gott, der dessen Welt »souverän gegenübersteht«. Barth treibt bürgerliche Theologie im Ringen mit dem bürgerlichen Prinzip (Dieter Schellong).<sup>12</sup>

## Religionskritik in der Weimarer Republik

Wenn damit sein theologischer Weg profiliert ist, so lässt sich sagen, dass Barth die Professur im Deutschland der Weimarer Republik als *religionskritischer »religiöser Sozialist«* ausgeübt hat. Diese These soll in diesem Abschnitt in dreierlei Hinsicht belegt werden: Barth gehörte *erstens* weiterhin zur poli-

<sup>10</sup> »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter«; vgl. Marx, *Das Kapital*, S. 530.

<sup>11</sup> Vgl. Barth, *Die Protestantische Theologie*, S. 21ff., zur Gleichzeitigkeit von christlicher Frömmigkeit, Sklaverei und Dichtung, s. a.a.O. S. 21 u. 26.

<sup>12</sup> Dem Werk Dieter Schellongs verdankt die hier vertretene Auslegung erste und entscheidende Anstöße. Siehe stellvertretend Schellong, Karl Barth als Theologe der Neuzeit; und ders., »Ein gefährlichster Augenblick«.

tischen Linken; er spitzt *zweitens* die Religionskritik am deutschen Protestantismus politisch zu; und von der göttlichen Befreiung ausgehend hebt er *drittens* das ökonomische Verwertungsprinzip aus.

#### Sozialistische Orientierung in zeitgenössischen Konflikten

Barths Ausgangsposition beim Eintritt in die Weimarer Republik war die Solidarität mit der Sozialdemokratie als der wichtigsten kapitalismuskritischen Bewegung auch und gerade nach deren politischem Versagen gegenüber Internationalismus und Völkerfrieden. Wohl hatte der Tambacher Vortrag bei der religiös-sozialen Konferenz 1919 ein kontroverses Echo in den einschlägigen Kreisen ausgelöst, und die radikale Krisentheologie des zweiten Römerbriefkommentars hatten manche als Rückzug aus der Welt aufgefasst. Doch blieb er bei aller Kritik an ihr Angehöriger dieser Bewegung, wurde als solcher wahrgenommen und argumentierte dementsprechend, so in der Diskussion mit Paul Althaus. Von diesem als »gemäßigter« Religiös-Sozialer angesprochen, reagiert Barth »scharf« (Barth 1922a, S. 165). Er fordert »eine deutliche und kräftige Darlegung, inwiefern das Evangelium diese [von Althaus selbst zugestandene; S.P.] gesellschaftskritische Kraft besitzt« (ebd., S. 153f.). Er distanziert sich nicht davon, »gelegentlich bei Beantwortung der schweren Frage nach der praktischen Anwendung des Christentums, einfach, direkt und ungebrochen auf Demokratie, Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus hingewiesen« zu haben (ebd., S. 155). Der Artikel hält fest an der am »Sozialismus orientierten Lebensordnung« (ebd., S. 154), stellt sich zum Pazifismus (als praktisch-politischer Option, also auch zum Völkerbund) (ebd., S. 155 und 162) und weist die im Luthertum verbreitete »Lehre von den Schöpfungsordnungen oder gottgewollten Abhängigkeiten« (ebd., S. 154) zurück, mit der die Deutschen vielleicht sogar mehr als vor 1918 Staat, Krieg und Nation theologisch legitimierten.

Kurz darauf schreibt er in seinem Vortrag »Das Problem der Ethik in der Gegenwart« (Barth 1922b) programmatisch:

»In *diesem* Sinn: als Aufgabe nicht, als Wunschobjekt, als Ziel, nicht als Ende des sittlichen Kampfes ist das gemeint, was der enthusiastischen, idealistischen, kommunistischen, anarchistischen und (trotz aller echt-lutherischen Belehrung) wohl zu merken auch immer wieder der *christlichen* Hoffnung als Wirklichkeit hier auf Erden vor Augen steht:

Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit als reines *direktes* Motiv gesellschaftlichen Handelns und eine in Gerechtigkeit verfaßte Gemeinschaft als sein *direkter* Gegenstand, Aufhebung der Bevormundung oder vielmehr der Ausbeutung und Unterdrückung der einen durch die andern, Aufhebung der Klassenunterschiede und Ländergrenzen, des Krieges, des Zwanges und der Gewalt überhaupt, Kultur des Geistes anstelle der Kultur der Dinge, Menschlichkeit an Stelle von Sachlichkeit, Brüderlichkeit an Stelle des allgemeinen Gegeneinander!« (ebd., S. 141).

So also skizziert er die christliche Hoffnung; sie setzt – mit den genannten anderen Gruppierungen – an den Strukturen der erfahrenen gesellschaftlichen Wirklichkeit an, und von ihr her entsteht das Verständnis dessen, was »Reich Gottes« unter diesen historischen Umständen bedeutet. Es gibt kein religiös gezeichnetes Bild von ihm, sondern es ist aus der Wirklichkeitserfahrung heraus präpariertes Kriterium. Das »Reich« der überwundenen Entfremdungsverhältnisse ist Realutopie, der, von der erhofften Zukunft her entworfen, eine transzendental-kritische Funktion zukommt: »Der Christ in der Gesellschaft« (Barth 1919b) vertritt daher kein von der Welt separiertes Ethos und kann nicht darauf verzichten, die Welt, »wie sie ist« und das »Nein« gegen die Verhältnisse »an sich« (der Autorität, Familie, der Arbeit ...) wahrzunehmen.<sup>13</sup> Der Christ ist daher aufgefordert, sich am tagespolitischen Geschehen, seinerzeit konkret in der Sozialdemokratie zu beteiligen.<sup>14</sup>

Es muss den Religiösen Sozialisten – wie den Sozialdemokraten und anderen Protestbewegungen – darum gehen, die »Ideologien, mit denen sich die Todesmächte zu umgeben gewußt haben« (Barth 1919b, S. 15) zu entzaubern und deren falsche Versprechungen klar von dem in der Bibel bezeugten Leben aus der Auferstehung zu unterscheiden. Um dies zu leisten, haben sie kein »extramundanes« religiöses Geheimwissen, sondern sie lesen die *Zeichen der Zeit*: in den Niederungen der Gesellschaft wird offenbar, dass hier nicht Leben, sondern Tod ist, aber umso mehr sind die dortigen Nöte auch *Zeichen* dafür, dass *Neues Leben* kommen muss (Barth 1922/1978, vgl. S. 410–521, und Plonz 1995, S. 187–195).<sup>15</sup>

13 Das »wie sie ist« aber fordert die Nutzung entsprechender sozialanalytischer Instrumente (über die Barth sich als Professor praktisch nicht mehr äußert). Als Pfarrer hatte er sich ausführlicher mit Fachliteratur befasst.

14 Die geschlechterexklusive Sprache ist zwar falsch, aber in Bezug auf Barths Denkhorizont nur zu wahr.

15 Sofern die Sozialdemokraten hier ihren Ort haben, im Kampf gegen das Elend stehen und auf das kommende Leben hinweisen, sind sie Gleichnis des Reiches Gottes in unserer Zeit (Barth, *Römerbrief*) – was natürlich bedeutet, dass in anderen historischen Kon-

Die in der Weimarer Republik etablierte Demokratie erlebt eine gewisse Sozialdemokratisierung. Mit dem Wiederstarken der alten Mächte und dem Terraingewinn der neuen Radikalen, welche durch die Weltwirtschaftskrise einen großen Schub bekommen, werden aber die republikanischen Kräfte massiv geschwächt. Die herrschenden Mächte des Kapitalismus, Nationalismus und Militarismus ballen sich zusammen in den neuen politischen Regimen des Faschismus, Franquismus und Nationalsozialismus. In Deutschland erodiert die Demokratie. Die SPD-geführte Koalitionsregierung zerbricht 1930, die Nationalsozialisten steigern ihren Stimmenanteil erheblich und beteiligen sich an Landesregierungen, 1932 kommt es zum Staatsstreich gegen die von den Parteien der »Weimarer Koalition« gestellte und von der SPD geführte Regierung in Preußen. Die Reaktion herrscht in weiten Teilen der Justiz, der Zeitungen, verbündet sich mit den Rechten auf der Straße und im Hörsaal.

In Theologie und Kirche der Zeit haben ein zugleich romantisierender und modernisierender Autoritarismus und Nationalismus erhebliches Gewicht. Die alten konservativen und die neuen rechtsradikalen Kräfte finden in der Pfarrerschaft große Resonanz und Fürsprecher. Ein exemplarischer Vorgang für den Weg des Nationalsozialismus zur Staatsmacht, der ihm von Teilen des Protestantismus gebahnt wird, ist die Kampagne gegen den sozialdemokratischen Berliner Pfarrer Günther Dehn, der sich friedenspolitisch bzw. kriegskritisch engagiert hatte und dafür (1928) disziplinarisch belangt worden war (vgl. Winzeler 1982, S. 143–149; Schellong 1982). Gegen seine spätere Berufung als Professor für Praktische Theologie nach Heidelberg (1931) und dann nach Halle intervenierten kirchliche, theologische und politische Rechte einschließlich nationalistischer und nationalsozialistisch gesonnener Studierender und Professoren. Der Konflikt wurde publizistisch, rechtlich und mit rechtsradikalen Demonstrationen ausgefochten.

Barth distanzierte sich wie einige weitere Professoren von diesen Umtrieben und solidarisierte sich sachlich und persönlich mit Dehn. Er stellte in einem Artikel für die *Frankfurter Zeitung* den Zusammenhang der nationalistischen Empörung gegen Dehn mit seiner eigenen theologischen und politischen Haltung heraus. Dann trat er in die SPD ein (1931), die er Thurneysen gegenüber immer noch als Partei der Arbeiter, der Demokra-

---

texten ganz andere »Gleichnisse« auftreten. In der Versöhnungslehre wird dann dieser dialektische Erkenntnisweg christologisch abgeschritten: Der Weg des Sohnes in die Fremde/die Heimkehr des Menschensohnes.

tie, des Nicht-Militarismus und des recht verstandenen deutschen Volkes und Staates sieht. Der Vorgang ist umso sprechender, als im Religiösen Sozialismus der Weimarer Republik durchaus Verwirrung über die Haltung zum zeitgenössischen Nationalismus herrschte. Einige religiös-soziale Theologen, die ebenfalls auf Lehrstühle berufen wurden und sie auch unter Hitler behalten, sympathisieren mit dem Nationalsozialismus aufgrund der an das 19. Jahrhundert anknüpfenden Deutschtums- und Gemeinschaftsdeologie (Georg Wünsch, Dedo Müller).

#### Theologischer Protest und Widerstand gegenüber der herrschenden Religion

Barths Entdeckung, dass von »Gott selbst« reden bedeutet, vom »neuen Menschen und der neuen Welt« (Barth 1922/1978, S. 166) zu reden, konfrontiert Theologie, Christen und Kirche mit einer fundamentalen Umorientierung: »Die Aufdeckung des Sinns der Welt [...] ist ein prinzipiell revolutionärer Vorgang, das ist nicht Fortsetzung eines Gegebenen, Gewordenen, Bestehenden geistiger oder natürlicher Art, sondern neue Schöpfung« (Barth 1920, S. 73). Entsprechend der »Reich-Gottes-Bewegung« des Christus in die Welt und dem Auftrag an die Christen, dieser Bewegung »aufmerksam zu folgen« (so Barth 1919b, S. 37), ergibt sich eine Neudisposition für die Kirche: »Das zentrale Interesse der beiden Testamente ist unleugbar nicht dem Aufbau, sondern dem notwendig drohenden und eintretenden Abbruch der Kirche zugewendet« (Barth 1920, S. 62).

Diese Neudisposition kollidiert mit der in Deutschland gängigen Theologie. Barths Auseinandersetzungen mit Schriften der zeitgenössischen Theologen wie Althaus oder Tillich und seine Vorträge zeigen ihn auf Kollisionskurs immer und überall, wo er Versuche erkennt, eine Synthese aus Religion und Gott, aus Postulaten des »Unbedingten«, der »Seinsgesetze« des Lebens bzw. der Gesellschaft zu vollziehen. Mit ihnen ist er nicht »einig in dem, was wir ›Gott‹ heißen« (Barth 1922a, S. 157). »Wenn der Glaube an Gott und Christus Auferstehungsglaube ist, so dünke ich, es sei ihm wesentlich, gegenüber diesem Gott resoluter, unromantischer, respektloser Unglaube zu sein« (ebd., S. 162).

Entsprechend verlangt das »Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« diese Differenz stetig bewusst zu machen und zwischen Glaube und Reli-

gion zu unterscheiden. Das Gegenteil ist nach Barths Wahrnehmung in der Theologie und Kirche seiner Zeit der Fall. Es dominiert das Bestreben, die verloren gegangene Position als Staatskirche durch Klerikalismus zu kompensieren, die brüchig gewordene kulturelle Hegemonie mit einem aus trüben Quellen schöpfenden Ordnungsglauben zu stabilisieren, der politisch zum Autoritarismus und Nationalismus bis zum Völkischen neigt. Die für die Weimarer Zeit charakteristische Melange aus Protestantismus und Nationalismus konterkariert die Hoffnung auf eine friedliche, herrschaftsfreie und klassenlose Gesellschaft (vgl. Barth 1922b). Die Verkündigung einer solchen Kirche kann nur als Doppelmoral verpuffen.

»Wenn sie ›Jesus Christus‹ sagt, muß und wird man, und wenn sie es tausendmal sagte, ihre eigene Satttheit und Sicherheit hören und sie soll sich nicht wundern, wenn sie mit allem ihren ›Jesus Christus‹ in den Wind, an der wirklichen Not der wirklichen Menschen vorbeiredet, wie sie am Worte Gottes vorbeigehört [...] hat« (Barth 1930, S. 31).<sup>16</sup>

In zwei Schriften der Jahre 1930/31, dem Protestschreiben »Quousque tandem?« (Barth 1930) und dem Aufsatz über die »Not der evangelischen Kirche« (Barth 1931a) interveniert Barth gegen den dominanten deutschen Protestantismus, den er vor allem in der Theologenzunft repräsentiert sieht, die sich zum Sprachrohr reaktionärer Interessen macht. Barths Protest hat im Licht seiner religionskritischen Theologie auf der Linie Feuerbach–Marx zwei Stoßrichtungen. Zum einen: Ist Religion zugleich Ausdruck des Elends und »Protestation« dagegen (Marx), so verfehlt christliche Religiosität ihren Auftrag, gegen die Not der Welt zu protestieren, wenn sie die »wahre Not der Kirche« verfehlt, eine »Kirche des Kreuzes« zu sein, die (wie gesehen) in der Not der Welt das Zeichen ihrer Überwindung und im Kreuz Christi den definitiven Protest gegen angemaßte »Höhenstellungen« (Barth 1922/1978) erkennt.<sup>17</sup> Diese religiöse Fehlleistung lässt sich darauf zurückführen, dass sie zu den herrschenden Klassen hält. »Es ist in biblischer Sprache – manchmal freilich auch in sehr anderer Sprache – ausge-

<sup>16</sup> Vgl. auch Barth, Fragen an das Christentum (1931b), wo es darum geht, bei Christen in der Schweiz Aufmerksamkeit für den Religionscharakter von Faschismus, Kommunismus und »Amerikanismus« zu wecken.

<sup>17</sup> »Wer sich ärgert an dem hier aufbrechenden Gegensatz, der sehe zu, ob er sich nicht im Grunde an Christus ärgert: daran, daß es Gott gefallen hat, uns nun einmal so und nicht anders, in dieser Niedrigkeit, in dieser Verborgenheit der Synthese offenbar zu sein.« (Barth, Die Not der evangelischen Kirche (1931a), S. 46f.)

drückt, eine Ideologie des gehobenen Mittelstandes, die hier zu Worte kommt« (Barth 1931a, S. 57)

Zum anderen: Wenn Religion zur Herrschaftsideologie mutiert ist, so steht sie für ein historisch-politisches Projekt, das aus Sicht der »Kirche des Kreuzes« zu überwinden ist. Barth wirft den kritisierten Sprechern des Protestantismus vor, sich im Gegensatz dazu mit diesem zu verbünden. »Ist es nicht schon an sich ein ernstes Problem, daß die Wendung nach rechts innerhalb der Kirche wieder einmal so genau zusammenfällt mit allerlei entsprechenden Weltbewegungen derselben Zeit?« (ebd., S. 51)

»Was soll man davon denken, daß die Assoziation und der Bindestrich zwischen Christentum und Volkstum, evangelisch und deutsch, nachgerade in der Weise in den eisernen Bestand der mündlichen und gedruckten Rede unserer Kirche aufgenommen worden ist, daß man sagen muß: Das, dieser Bindestrich, ist heute das eigentliche Kriterium der kirchlichen Orthodoxie geworden.« (ebd., S. 57)<sup>18</sup>

Prophetisch im Wortsinn ist der Protest unter »Außerachtlassung aller professoralen Umständlichkeit, Rücksicht und Vorsicht« (Barth 1930, S. 28) gegen die kirchliche Selbstdarstellung anlässlich des 400. Jubiläums der *Confessio Augustana*.<sup>19</sup> Denn der Prophet sagt nicht wie ein Hellseher in spekulativer Weise die Zukunft in Form kalendarischer Ereignisse voraus. Er deutet die Gegenwart als eine durch die Zukunft (*futurum resurrectionis*) gerichtete und benennt, wie die Gegenwart die Zukunft determiniert. Barth deckt hegemoniekritisch die Ambitionen der Kirchenleute auf:

»Will die Kirche einerseits Macht oder also Potenz oder also Lebensraum haben, will sie aber andererseits nach dem Was und Wozu nicht weiter gefragt sein, hält sie das von ihrem Wesen aus sich erhebende Problem für eine den Theoretikern zu überlassende *cura posterior* oder für erledigt durch die Tatsache, daß sie ja das Evangelium habe, dann will sie eben die Macht oder die Potenz oder den Lebensraum an sich und als solche, die Sicherung gegenüber dem Staat, den Einfluß auf die Gesellschaft, die Schule und Sitte, die Aufmerksamkeit und die Gefolgschaft der Masse, alles an sich und als solches.« (Barth 1931a, S. 55)

<sup>18</sup> »Ich hatte gefragt, ob jener unkritische Wille zur Sichtbarkeit der Kirche nicht notwendig zum Einströmen fremder Gottheiten und Religionen führen müsse und hatte beispielsweise auf die allzu geläufige Kombination »deutsch-evangelisch« hingewiesen. Das Entscheidende, was mir darauf geantwortet wird, besteht in der Eröffnung, daß ich als Schweizer »das, was da in deutschen Herzen vorgeht, nicht in der Tiefe mitempfinden kann.« Vgl. Barth, Die Not der evangelischen Kirche (1931a), S. 61f.

<sup>19</sup> 400 Jahre Augsburger Konfession wurde offenkundig mit ähnlichen Argumenten vorbereitet wie derzeit die Lutherdekade – einige von Barths Äußerungen könnte man durchaus auch als Kommentar zur aktuellen Feier der »Kirche der Freiheit« zitieren.

Wenige Jahre später erweisen sich die genannten Ambitionen als real: Kirche und zahlreiche Theologen begrüßen den Nationalsozialismus als Wiederherstellung von Lebensraum und Autorität – und als illusorisch: Die NS-Regierung unterdrückt zunehmend auch diese so konforme Kirche.

Zukunftssicherung durch Sichtbarkeits- oder Marketingkampagnen der Kirche ist ein illusorisches Unternehmen. Daher mag das aufwändig vorbereitete Reformationsjubiläum kurzfristig seine öffentliche Wirkung tun.<sup>20</sup> Langfristig ist eine solche Kirche tot: »Für dieses Opium werden sich auch die Kleinbürger, die heute noch den Trost der Pastoren bilden, eines Tages bedanken.« (Barth 1930, S. 29f. sowie 32)

Im Rückblick stellt sich auch die Prognose, dass die Kleinbürger als protestantische Basis wegbrechen werden, als treffend heraus. Seinerzeit war hier das Milieu, das besonders leicht dem Nationalsozialismus verfiel und sich ab 1933 noch häufig mit dessen Parteiprogramm, nach dem dieser auf der Basis eines »positiven Christentums« stehe, über die kirchliche Integrität in der Diktatur täuschen oder für seine Kooperation mit ihr entschuldigen wollte. Von Barths Theologie her war gerade das positive Christentum, das sich natürlich, geschichtlich, ontologisch gerierte, der Todfeind, der das Evangelium vernebelte und verfälschte.<sup>21</sup>

Die Arbeit an der *Kirchlichen Dogmatik* begriff er als »wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhaltes der ihr eigentümlichen Rede von Gott« (Barth, KD I, 1, S. 1).<sup>22</sup> Dogmatik würde wie Predigt und Exegese über die Beziehung Gottes zur Welt angesichts der Vergöttlichung weltlicher Vorgänge nachzudenken haben. In den Schriften der dreißiger Jahre arbeitete Barth heraus, dass Theologie sich im Gehorsam gegenüber dem ersten Gebot des Gottes Abrahams, Isaaks und

20 »Ein tüchtiger Reklame-Chef eines beinahe und doch noch nicht ganz fallit gegangenen alten Hauses mag und darf vielleicht so reden. Er würde es wahrscheinlich mit mehr Geist und Geschmack tun. Aber nicht wie, sondern daß die Kirche hier mittut, ist empörend. Wenn sie das tut, wenn sie dazu übergeht und dabei bleibt als eine Marktbude neben anderen [...] sich selbst anzupreisen und auszuposaunen, dann hat sie einfach und glatt aufgehört, Kirche zu sein. Die Kirche kann nicht Propaganda treiben – Schmach und Schande, wenn die Universität anfängt, auf diese Wege zu geraten!« Vgl. Barth, *Quousque tandem?* (1930), S. 30.

21 Auch andere religiöse Sozialisten waren in Bezug auf den Nationalsozialismus und die kirchliche Anbietung ähnlich kritisch. Vgl. dazu und zur theologischen Lage um 1930 Schellong, »Ein gefährlichster Augenblick«.

22 »Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, [...] nach der Übereinstimmung der von Menschen vollzogenen und zu vollziehenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung.« (Barth, KD I, 1, S. 261)

Jakobs vollziehen muss. Darin eingelagert ist die Ablehnung jeder Form der »natürlichen Theologie«, die entgegen ihrem menschenlichen, kulturellen oder volkstümlichen Anstrich der Unmenschlichkeit der in der Welt herrschenden Mächte unbewusst oder auch absichtlich Vorschub leistete (Barth 1933; ders. 1934; ders., KD I, 1). Bei der »Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche« an Pfingsten 1934 gelang es für kurze Zeit, reformierte, lutherische und unierte Kirchenleute mit der »Barmer Theologischen Erklärung« auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wie sie in beiden Teilen der Bibel bezeugt wird, zu verpflichten und sich von jenen anderen Quellen eines positiven Christentums zu distanzieren. Allerdings war dieser Konsens theologisch und politisch nur für eine Minderheit tragfähig, wie die Geschichte der Bekennenden Kirche in der NS-Zeit zeigte.

Barth hat nach seiner Entlassung 1935 anlässlich des Konflikts um den Beamteneid auf den »Führer« von der Schweiz aus agiert. Deutschland annektierte bzw. besetzte das Saarland, die Nachbarländer Österreich und die Tschechoslowakische Republik und begann kurz darauf den Zweiten Weltkrieg. Angesichts der totalitären Herrschaft nach innen und der aggressiven deutschen Expansionspolitik wandte Barth die religionskritische Theologie nun auch auf die Politik an: Die Kirche Jesu Christi stehe mit dem Nationalsozialismus im Kampf um Leben und Tod, weil dieser selbst »Kirche« zu sein beanspruche (Barth 1938c). Das kann man nur richtig hören, wenn man die im Evangelium bezeugte »neue Welt« (1916), den »Wechsel der Prädikate« bei beharrendem Subjekt (Barth 1920, S. 75) und mithin die Begründung von Freiheit und Recht als Ursprung und Ziel der kirchlichen Gottesrede versteht. Dann ist Barths Aufruf an die Tschechen zum bewaffneten Widerstand gegen die Nationalsozialisten als einem Streit, der »für die Kirche Jesu Christi« geführt werde, folgerichtig (Barth 1938b, S. 58f.). Es geht nun um die »Kirche« als der immer nur aktuell und zeichenhaft real werdenden Nachfolgegemeinschaft, die von der Verheißung des Lebens der Welt her denkend sich in der vom Tod bedrohten Welt bewegt.<sup>23</sup> Wenige Jahre nach seinem Protest gegen die selbstgefälligen Kirchenführer der Weimarer Republik zeigt diese politische Konfrontation mit der nationalsozialistischen Gefahr für das freie Europa, wie wichtig der

---

23 Der Zeitungsartikel über die *Fragen an das Christentum* von 1931 präludiert diese religionskritische Sicht auf den Nationalsozialismus. Dass es seinerzeit nicht um den Tod im uneigentlichen, abgehoben theologischen Sinn geht, ist deutlich, genauso wenig wie in der Zeit des Ersten Weltkrieges und der europäischen Revolutionen 1914–1919.

Kirchenbegriff im Rahmen von Barths Denkansatz ist und wie notwendig es ist, die vom Klerikalismus okkupierte bürgerlich selbstgefällige Religionsanstalt zu kritisieren. Die religionskritische Aufgabe der Christen in jenem historischen Kontext bestand darin, den Totalitätsanspruch der NS-Diktatur – *et in intellectu et in re*<sup>24</sup> – als Ideologie und militärischen Gewaltapparat zu erkennen. Die Kirche Jesu Christi muss die Diktatur bekämpfen, weil diese in ihrem gesamten Handeln die konkret-praktische Bestreitung des Raumes ist, in dem die Realutopie der christlichen Zukunftshoffnung und damit die Überwindung der Herrschaftsverhältnisse in der Welt bezeugt werden können.<sup>25</sup> Deshalb steht 1938 im Duktus seines theologischen Ansatzes Kirche gegen Antikirche.<sup>26</sup> Unter den Bedingungen des totalitären und aggressiven NS-Regimes ist die Kirche des Evangeliums verwiesen auf den Widerstand, militärisch, publizistisch, konspirativ. Barth hat sich auf den genannten Ebenen von Basel her betätigt, einschließlich seines Militärdienstes, dem innerschweizerischen Protest gegen die Kollaboration und der Zusammenarbeit mit dem »Nationalkomitee Freies Deutschland« (NKFD). Seine *Kirchliche Dogmatik* tut ihren Dienst in diesem Kampf, sie ist insofern kontextuelle kritische Theologie, mit entsprechenden Stärken und situativ bedingten Grenzen:

»Gottes Erkenntnis im Sinn der neutestamentlichen Botschaft, die Erkenntnis des dreieinigen Gottes bedeutete im Gegensatz zu der ganzen religiösen Welt der ersten Jahrhunderte und sie bedeutet bis heute: radikalste Götterdämmerung [...] Es war nicht aus der Luft gegriffen, wenn das älteste Christentum von seiner Umwelt des Atheismus beschuldigt wurde [...] Olymp und Walhalla entvölkern sich, wenn wirklich die Botschaft von dem Gott laut und geglaubt wird, der der Einzige ist [...] Kein gefährlicherer, kein revolutionärerer Satz als dieser: daß Gott Einer, daß Keiner ihm gleich ist [...] An der Wahrheit des Satzes, daß Gott Einer ist, wird das Dritte Reich Adolf Hitlers zu Schanden werden« (Barth, KD II, 1, S. 499f.).

24 Um seine methodische Studie zu Anselms Gottesbeweis zu zitieren, deren von Barth dort entwickelte Grundfigur die Argumentationslogik in der *Kirchlichen Dogmatik* bestimmen wird: Vorrang der Wirklichkeit, der gegenständlichen Praxis und das ihm entsprechende Erkennen.

25 Hier besteht ein Zusammenhang der Texte des Jahres 1938 mit These VI der »Barmer Theologischen Erklärung« von 1934.

26 Die Begrifflichkeit ist im historischen Abstand, in einer Zeit relativierter Kirchlichkeit und überbordender politischer Präsenz von Religion, nicht vor Missverständnissen gefeit und bedarf daher theologischer und politisch-historischer Einordnung, um weiterhin kritisch wirken zu können.

## Über Feuerbach hinaus: die Revolution Gottes

Mit Barths Wechsel in die Hochschule hatte sich seine Agenda vollständig verändert gegenüber seiner Tätigkeit als Pfarrer, der sich in der Arbeiterbewegung engagiert hatte. Außer mit den theologischen Kollegen und der systematischen Literatur setzte er sich mit philosophischen Ansätzen auseinander, um sein Denken fachlich zu konsolidieren, er macht Anleihen bei Kierkegaard, seinem Bruder Heinrich Barth, dem Münsteraner Scholz und anderen. Die Auseinandersetzung mit der Religionsfrage nimmt viel Raum ein. Mehrfach kommt er auf Feuerbach zurück, dessen Kritik, Theologie sei Projektion, er als nicht hintergebar ansieht.<sup>27</sup> Er kritisiert aber Feuerbachs Anthropologie als abstrakt und illusionär, als typische Erscheinung der Theologie des 19. Jahrhunderts. Feuerbach, dem Barth einen »platten, bürgerlichen, liberalen Glauben an den Menschen und die Welt« attestiert (Barth 1922d, S. 11), ist mit seiner Kritik insofern nicht weit genug gegangen. Den Vorwurf der Abstraktion und des Verharrens im bürgerlichen Denken teilt er mit Marx und Engels, die zur Konkretisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse drängen und damit dem Problem der Verdinglichung wissenschaftlich durch ökonomische Analyse auf den Grund gehen wollen.<sup>28</sup> Barth geht seinerseits, ohne das Genre zu wechseln, auf der Linie von Feuerbach zu Marx weiter.<sup>29</sup>

Mit der marxistischen Überholung von Feuerbach steckt er einen Pfeil in seinen Köcher, den er als religionskritischer Theologe in zwei Richtungen abschießt. Zum einen nimmt er Marx' Transformation der Religionskritik in die Kritik der politischen Ökonomie als gegeben an. Sie besteht kurz gesagt in der Enthüllung der Fetischisierung der Waren- und Kapitalverhältnisse durch die Revolutionierung des Wertkonzeptes auf der Grundlage der menschlichen Arbeit. Dies erinnernd, verweist Barth die christliche oder theologische Feuerbachrezeption auf die »gesellschaftliche Funktion der Religionskritik«.

Nach Barths Vorlesung von 1926 ist Feuerbachs Kritik wichtig wegen »ihre[r] unbewußten, aber offenkundige[n] Affinität zu der Ideologie der sozialistischen

27 Vgl. Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, S. 218–221 und 340–353.

28 Dies war 1844/45 der Fall: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« Vgl. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, S. 378–391, bes. S. 378.

29 Details und Fragen an seine theologische Feuerbachkritik müssen hier außer Acht bleiben.

Arbeiterbewegung [...] Um die Entlarvung und um den Sturz von Hypostasen, Mächten und Gewalten, von denen sich der unaufgeklärte Mensch irrümlicherweise mehr oder weniger abhängig fühlt, um die »Negation der Negation«, um die Expropriation der Expropriateure handelt es sich offenbar hier, wo der extramundane, bzw. extrahumane Gott in Frage steht, wie dort, wo es darum geht, die Abstraktion des kapitalistischen Privateigentums rückgängig zu machen, den Arbeitsertrag und darum die Arbeitsmittel dem wieder zu geben, dem sie von Rechts wegen gehören, dem Arbeiter.« (Ludwig Feuerbach, in: Barth 1928, S. 233f.)

Ohne diese Erinnerung an den realgesellschaftlichen Ort der philosophischen, anthropologischen oder religiösen Erwägungen würden die Arbeit des Dogmatikers, die Theologie und kirchliche Verkündigung in der Luft hängen.<sup>30</sup> Wie sonst könnte christliche Zukunftshoffnung Verhältnisse ohne Klassenherrschaft und Entfremdung anvisieren, so wie Barth es vor und nach der Krisis getan hat (etwa in Tambach oder dem »Problem der Ethik« oder in der Versöhnungslehre)? Auch wenn offen bleiben muss, wie sehr Barth mit Marx' Werk vertraut war (er war ihm wahrscheinlich eher aus der Sekundärliteratur bekannt), und wenn offensichtlich ist, dass er bei der Theologie blieb und Wirtschaftsfragen kaum mehr vertieft und aktualisiert hat, ist das Weitergehen auf der Linie von Feuerbach zu Marx, von der Religion zum Fetischismus im Duktus seiner Theologie folgerichtig. Wenn Marx und andere über die ökonomischen Gesetze und deren ideologische Erscheinungsformen aufklären, welche die Verdinglichung und Entfremdung ummanteln, als den Subjekten gegenüberstehende Eigengesetzlichkeiten wirksam werden und ein kapitalismusspezifisches Ethos generieren (deutlich vor Webers Umkehrung der ökonomischen Analyse), so ist diese Aufklärungsarbeit ein unverzichtbares Pendant einer Theologie, bei der Wirklichkeitswahrnehmung und Religionskritik zwei Seiten einer Medaille sind.<sup>31</sup> Die fetischismuskritische Transformation der Religionskritik von Marx und seiner Schule gehört insofern zu den denknötwendigen Voraussetzungen einer christlichen Verkündigung, die jenseits der Herrschaft der Dinge über die Menschen (»Hypostasen, Mächten und Gewalten«) und der Menschen in den Dingen über die anderen Menschen ansetzt, wenn sie von ihrem, vom biblischen Gott spricht.

<sup>30</sup> Und genau das tut sie meistens. Indem Barth selbst die Linie Feuerbach–Marx und die Sozialanalyse nicht, sondern die Dogmatik zum Hauptthema macht, hat er es der Theologie erleichtert, weiterhin in der Luft zu hängen.

<sup>31</sup> Zur Relevanz der frühen ökonomisch-ideologischen Kritiken von Marx für eine kontextbewusste Christologie vgl. Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, S. 330–333.

»Hätte die Kirche früher als Marx sagen *und betätigen* müssen und können, daß gerade Gotteserkenntnis die Befreiung von allen Hypostasen und Götzenbildern automatisch kräftig in sich schließe und aus sich erzeuge?« (Ludwig Feuerbach, in: Barth 1928, S. 235).<sup>32</sup>

Zum anderen fliegt der Pfeil gleichsam vom biblischen Zeugnis her und weist auf die theologische Überbietung Feuerbachs (der bürgerlichen und der linken Religionskritik) durch die »qualifizierte Weltlichkeit«, die in der Bibel bezeugt ist. Barth wird sie im Verlauf der *Dogmatik* als Geschichte Jesu Christi inhaltlich und methodisch füllen. In den zwanziger Jahren ist er auf dem Weg dorthin, wenn er aus seiner Feuerbachlektüre folgert:

»Einem wirklichen Gottesglauben müßte vielleicht ein sehr realer Auferstehungs-glaube entsprechen als Voraussetzung der Möglichkeit gegenüber dem Feuerbach-schen Illusionismus innerlich den Vorsprung zu gewinnen.« (Barth 1947/1985, S. 488; und auch Barth 1922d)

Man kann daher auch sagen, dass vom biblischen Gottesverständnis her eine Linie zur marxistischen Fetischismuskritik führt, sofern die Auslegung dessen Materialismus und seine Götzenkritik durchhält. Beim religionskritischen »religiösen Sozialisten« Barth, dessen Gottesrede »alttestamentlich gemeint und reformiert« (Barth 1922e, S. 218) war, kommt der Zusammenhang zum Tragen.

Schließlich: Theologie muss dabei dialektisch bleiben, kann nicht plötzlich die Seite wechseln und sich selbst als vom Projektionsvorwurf ausgenommen verstehen. Denn Projektion, die »Gestaltung der Gottheit« (Barth, KD I, 1, § 17, S. 344) und religiöse Bemäntelung von Unfreiheit, die »Erfüllung des Gesetzes« (ebd.), gehört nach Barth zur bürgerlichen, konservativen, liberalen, progressiven, atheistischen oder mystischen Weltaneignung des »neuzeitlichen Menschen«. Philosophische oder theologische Gottesbeweise hingegen können nur das Selbstbewusstsein dieses Menschen spiegeln.<sup>33</sup> Und wiederum auf der Linie, die Marx/Engels nach

<sup>32</sup> Das impliziert nun offensichtlich nicht, dass sich die Theologie oder Kirche selbst den sozialanalytischen Anstrengungen von Marx bzw. im Sinne solcher Aufklärung unterziehen, aber es impliziert, dass ohne solche Aufklärung christliche Theologie erhebliche Probleme bekommen würde, sich in ihrem geschichtlichen Kontext zu artikulieren.

<sup>33</sup> Das Anselmbuch ist ein sehr spezieller Antwortversuch darauf. »Es haftet an aller entstandenen und geübten Religion, an aller äußeren Befriedigung des religiösen Bedürfnisses [...] eine ganz bestimmte *Schwäche*. Sie wird nämlich nie grundsätzlich mehr und etwas anderes sein als ein Spiegelbild dessen, was der Mensch selbst, der zu dieser äußeren Befriedigung seines Bedürfnisses schreiten zu sollen meint, ist und hat« (Barth, KD I, 2, S. 345).

Feuerbach ausziehen, geben nicht theoretische Beweise die Antwort, auf die »Frage, ob's denn auch wahr sei« – die Frage nach Gott und Gerechtigkeit, nach dem Jenseits im Diesseits –,<sup>34</sup> sondern die Praxis: »Wenn irgendein Wort der Begründung, der Beglaubigung, der Erfahrung durch die sittliche, soziale, politische Tat bedarf, so ist es das biblische Wort vom Tode, der verschlungen ist in den Sieg« (Barth 1920, S. 70). Diese muss in Entsprechung zur Praxis des Gottes des Lebens stehen und wird von daher immer vorläufig, ereignis- und zeichenhaft sein: »Keine ›Praxis‹ neben der Theorie soll hier empfohlen, sondern festgestellt soll hier werden, daß eben die ›Theorie‹, von der wir herkommen, die Theorie der Praxis ist« (Barth 1922/1978, S. 412; Hervorhebung im Original)

Im Artikel zur »Arbeit als Problem der theologischen Ethik« (Barth 1931d) und später in der Schöpfungsethik der *Kirchlichen Dogmatik* kommt Barth auf Grundlagen der »Wirtschaftsordnung« zu sprechen. Er greift Marx' Wendung gegen die Theologie, dass sich der Mensch durch seine Arbeit als Schöpfer verwirkliche, so auf, dass er Arbeit als Existenzsicherung und Kulturaufgabe schöpfungstheologisch verankert. Arbeit gehört zur *conditio humana*, die ihrerseits kapitalistisch konditioniert ist. Die Christenheit muss sie als Realbedingung und Zone des Auftreffens ihrer Hoffnungsbotschaft begreifen. So stellt sich die Frage, »ob unsere Arbeit [...] als Mitarbeit an der Sache der Menschheit zu verstehen ist« oder ob sie »Arbeit als Krampf« (Barth 1931d, S. 252) ist.<sup>35</sup>

Wenn Barth den Sabbat, also das Aufhören mit der Arbeit, als ihren Anfang setzt, so sichert er darin biblisch argumentierend die Hoffnung auf

34 Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922c), S. 99–124.

35 Die Schöpfungsethik der *Kirchlichen Dogmatik* (1951) setzt diesen Ansatz fort. Barth würdigt Arbeit als »des Menschen tätige Bejahung seines Daseins als menschliches Geschöpf«, das Gott in Christus zu seinem Bundesgenossen gemacht hat (Barth, KD III, 4, § 55.3, S. 593); zugleich relativiert er sie, indem er ihr den religiös anmutenden absoluten Charakter nimmt, den sie in der kapitalistischen und der sozialistischen Wirtschaftsordnung hat. Arbeiten bedeutet nicht Kooperation, sondern »Ko-Existenz mit dem Schöpfer« (ebd., S. 683ff.). Auch hier wirkt die Differenz zwischen menschlichem und göttlichem Tun entmythologisierend, diesmal in Bezug auf das tätige Leben, das weit mehr ist, als die »Arbeitsgesellschaft« vorgibt. Und auch hier richtet sich Dogmatik als kirchliche Selbstprüfung zuerst auf die religiöse Erscheinungsform von Arbeit im zeitgenössischen Christentum: es geht daher um die Entmythologisierung des protestantischen Arbeitsethos und die Kritik des Konzeptes des Berufs. Zu Barths Schöpfungsethik des tätigen Lebens vgl. Plonz, Arbeit, Schöpfung und Befreiung.

den »Anfang aller Erlösung in unserer Arbeit« (ebd., S. 256).<sup>36</sup> Unter den gesellschaftlichen Bedingungen des Realregimes der kapitalistischen Verwertungslogik und des Moralregimes des Arbeitsethos, das die Protestanten im 19. und 20. Jahrhundert so kapitalismuskompatibel gemacht hatte, kann der Christ als Subjekt des Zeugnisses auftreten, wenn er frei ist davon und befreit dazu, menschliche Arbeit als Daseinsäußerung zu leben. Praktisch besteht dieses Zeugnis in zweierlei: sonntägliche Unterbrechung des grenzen- und schrankenlosen kapitalistischen Verwertungsprinzips und Einsatz für ein anderes, humaneres Zeitregime in der Arbeitswelt (ebd., S. 255f.). Beides Tun verweist exemplarisch auf die göttliche Befreiung, auf die neue Welt der Bibel und damit auf die Hoffnung auf eine Welt ohne Klassenherrschaft und Ausbeutung.<sup>37</sup>

Arbeitsfreiheit im Kontext des kapitalistischen Arbeitszwangs politisch zu organisieren und sonntäglich zu leben ist mithin in Barths Theologie der »Revolution Gottes« so etwas wie eine Revolutionsetüde, mit der die Menschen auf die göttliche Freiheitsfanfare zu antworten üben.<sup>38</sup> Unter dem Gesichtspunkt der Utopie der Befreiung der Arbeit wäre es also Sache der Christen, sich für relative Befreiungen praktisch und sachkundig einzusetzen. Barths Theologie der Revolution Gottes bringt eschatologische Hoff-

---

36 Daher: »Wir würden gottlos arbeiten, wenn wir nicht grundsätzlich im Zeichen dieser Unterbrechung unserer Arbeit arbeiten würden« (ebd.). In Barth, KD III, 4, baut er diesen Ansatz bei der sonntäglichen Freiheit und dem Zeugnis der Gemeinde erheblich aus, was einigen Rezipienten als wirklichkeitsfern erscheint. Doch diese Kritik, so wünschenswert tatsächlich mehr sozialökonomische Sachkompetenz bei den Christen wäre, übersieht den Zusammenhang des Bezeugens des Reiches der Freiheit und der Befreiung vom protestantischen Arbeitsethos oder -mythos des 19. Jahrhunderts in den §§ 55.3 und 56.2 (Barth, KD III, 4). Dies ist die Pointe des Wirklichkeitsbezuges der Arbeitsethik Barths, was nicht bedeutet, dass sie die einzige bleiben sollte.

37 In der Phase der politischen Revolutionen 1918/19 hatte Barth den Protest der Spartakisten gegen das »Joch der Arbeit an sich« (Barth 1920, S. 16) als Zeichen der Gottesreichbewegung erkannt.

38 In den fünfziger Jahren wird Barth diese Gedanken weiter ausarbeiten (§ 55, KD, III, 4, S. 592–648). Die Korrelation zwischen der Kritik im Licht der göttlichen Revolution und dem Auftrag, diese Revolution praktisch zu bezeugen, dominiert auch dort. Die reale Arbeitswelt offenbart sich daher vielfach als »Dienst am Nichtigen« und Widerspruch zur menschlichen Berufung zum Leben in Freiheit. Barth konkretisiert das Widergöttliche der Arbeit als kapitalistischen Konkurrenzkampf, getarnt mit der Ideologie des gemeinnützigen Egoismus und des Sozialdarwinismus, als Ausbeutung und soziales Unrecht, überlagert von der Ideologie des freien Arbeitsvertrages und der freiheitlichen Koordination (vgl. auch Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, S. 336f.).

nung und daran ausgerichtetes aktuelles Handeln zusammen.<sup>39</sup> Sie steht für »revolutionäre Realpolitik«, um es mit einem Wort seiner Zeitgenossin Rosa Luxemburg zu sagen. Ihre Konkretisierung ist – im Gefolge Barths – nicht Sache der Theologie und ihre Organisation nicht Sache der Kirche.

### Kritische Theologie braucht Kontextualisierung: mit Barth über ihn hinaus

Barth ist kein Protestant, der im klassisch sozialemischen Sinn »religiösen Einfluss auf die Wirtschaftsordnung« ausübte. Seine Relevanz für die Ökonomiekritik liegt darin, dass er als bürgerlicher Theologe die religiösen Identifikationen und Legitimationen der »Ordnungen« aufzubrechen suchte, weil sie gerechteren und freieren Alternativen Platz machen sollten. Diese theologische Religionskritik ist auf die Ergänzung durch das angewiesen, was Marx in der Kritik der politischen Ökonomie als Fetischismustheorie für die kapitalistische Akkumulationslogik herausgearbeitet hat. Dort spielt die schrille Musik, die Barth – um es etwas lyrisch zu sagen – mit der geliebten freiheitlichen Musik Mozarts zu übertönen suchte.

Wenngleich Barth in der Zeit als Professor in Deutschland nicht mehr an den Realia arbeitet, sondern die Theologie neu konzipiert, sind es diese, die seine religionskritische Theologie hervorrufen und formen und auf die seine Theologie verweist, die darum ringt, ein transzendental neu eingestelltes Subjekt zu denken.<sup>40</sup> Es kennt die konkrete Bedeutung des »Reiches Gottes« aus der Erfahrung von dessen Abwesenheit unter bestimmten gesellschaftlichen Umständen und tritt für seine Gegenwart als Veränderung der Welt ein, in der wir gegenwärtig leben. Weltlichkeit der Bibel und Weltgewandtheit der Christen sind demnach zwei Seiten einer Medaille. Kapitalismuskritik mit Barth braucht daher das Studium des Kapitalismus, und ohne dieses bleibt die Rezeption seiner Theologie oder ein »barthianisch« auftretender theologisch-ethischer Habitus eine weitere Variante der bürgerlichen Religion.

<sup>39</sup> Wie dies im Einzelnen aussehen würde, wäre dann aber in der Partei, Gewerkschaft usw. zu klären. In der theologischen Ethik geht es um die Grundsatzfrage: Ist unsere Arbeit »Mitarbeit an der Sache der Menschheit«? Vgl. Barth, *Die Arbeit* (1931d), S. 252.

<sup>40</sup> »Ein Wechsel der Prädikate vollzieht sich [...] Das Subjekt beharrt«; vgl. Barth, *Biblische Fragen* (1920), S. 75.

Barths Theologie rang darum, die Wendung der Verhältnisse vom Tod zum Leben gegen die bürgerliche Hegemonie in Christentum und Gesellschaft zu konzipieren. Aber ist sie dadurch auch gegenhegemonial?<sup>41</sup> Auf diese, für die heutige Rezeption seiner theologischen Anregungen wichtige Frage gibt es mit Blick auf seine Biographie und theologischen Schwerpunkte ambivalente Antworten. Konfrontiert mit den Anpassungsforderungen seines Milieus hat er in der persönlichen Lebensführung und dem beruflichen Umfeld der deutschen universitären und kirchlichen Theologen teils nachgegeben, teils widerstanden. Durch die Entscheidung für die Universität fokussiert er sich auf die Theologie und die Kirche, während die Sachanalyse der gesellschaftlichen Verhältnisse zurückbleibt. Seiner Reflexion der Rolle der protestantischen Akteure im gesellschaftlichen Ringen um Hegemonie fehlen daher präzisere und kommunikativere Aspekte. Die Wende von der subjektiven zur objektiven Theologie, in der das Subjekt überwunden und erneuert wird, geht einher mit einer meist verallgemeinernden und androzentrischen Rede vom Menschen.

Damit hat er die De-Kontextualisierung seiner kritischen Theologie gefördert, was nicht legitimieren sollte, sich gegenüber dem revolutionären Gehalt seiner Theologie zu immunisieren. Seine Charakterisierung dieses Menschen als neuzeitlichem und bürgerlichem Menschen und damit als Träger der kapitalistischen Ordnung sowie das Ringen mit der Fetischisierung der bürgerlichen Verhältnisse sind sozialkritisch wichtig. Mit dem »Christ als Bourgeois« ist die kapitalistische Wirtschaftsordnung Gegenstand seiner Gesellschaftskritik. Doch auch eine derart kritisch interessierte Rezeption seines gegenhegemonialen Ansatzes hat sich an der Herauslösung aus dem sozialökonomischen Kontext beteiligt, sofern sie weithin Barths theologische und biographische Identifikation mit der seinerzeit herrschenden These der Geschlechterdifferenz und der männlichen Führungsrolle außen vor lässt. Barth ist ein Exponent der »hegemonialen Männlichkeit«, um es mit Raewyn Connells einschlägiger Formel zu sagen, und geht damit konform mit dem Geschlechterregime seiner Zeit, das zu analysieren relevant für die kapitalismuskritische Frage, für das Thema der Arbeit und auch das Verständnis des Subjektes der Freiheit ist. Es muss einer anderen Studie überlassen werden, herauszuarbeiten, wie diese Dimension der sozialökonomischen Verhältnisse dem bürgerlichen Subjekt und kritischen Theologen Barth als Last und Hürde auferlegt war. Dem-

---

41 Vgl. Gorringer, *Against Hegemony*.

entsprechend muss dann noch einmal neu darüber nachgedacht werden, wie Kapitalismuskritik in der Schule des religiösen Sozialismus und von Barths Theologie der Freiheit heute aussehen müsste.

## Literatur

### Texte von Karl Barth

- »Die Hilfe [1913]«, in: *Christliche Welt* 28 (1914), Sp. 774–778.
- »Religion und Leben [1917]«, in: *Evangelische Theologie* 11 (1951), S. 437–451.
- »Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt [1919a]«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: *Karl Barth, Emil Brunner, Heinrich Barth*, hg. von Jürgen Moltmann, München 41977 (1962), S. 37–49.
- »Der Christ in der Gesellschaft [1919b]«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: *Karl Barth, Emil Brunner, Heinrich Barth*, hg. von Jürgen Moltmann, München 41977 (1962), S. 3–36.
- »Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke [1920]«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: *Karl Barth, Emil Brunner, Heinrich Barth*, hg. von Jürgen Moltmann, München 41977 (1962), S. 49–76.
- Der Römerbrief*, 12., unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978.
- »Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus [1922a]«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: *Karl Barth, Emil Brunner, Heinrich Barth*, hg. von Jürgen Moltmann, München 41977 (1962), S. 152–165.
- »Das Problem der Ethik in der Gegenwart [1922b]«, in: Ders., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 21925 (1924) (Gesammelte Vorträge, Bd. 1), S. 125–155.
- »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung [1922c]«, in: Ders., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 21925 (1924) (Gesammelte Vorträge, Bd. 1), S. 99–124.
- »Feuerbach [1922d]«, in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. v. Holger Finze, Zürich 1990 (Barth-Gesamtausgabe, Reihe III: Vorträge und kleinere Arbeiten), S. 6–13.
- »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie [1922e]«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: *Karl Barth, Emil Brunner, Heinrich Barth*, hg. von Jürgen Moltmann, München 41977 (1962), S. 197–218.
- Die Theologie und die Kirche*, München 1928 (Gesammelte Vorträge, Bd. 2).
- »Quousque tandem? [1930]«, in: Ders., »*Der Götze wackelt*«. *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930–1960*, hg. v. Karl Kupisch, Berlin 21964 (1961), S. 27–32.

- »Die Not der evangelischen Kirche [1931a]«, in: Ders., »*Der Götzte wackelt*«, *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930–1960*, hg. v. Karl Kupisch, Berlin <sup>2</sup>1964 (<sup>1</sup>1961), S. 33–62.
- »Fragen an das Christentum [1931b]«, in: Ders., *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich 1957 (Gesammelte Vorträge, Bd. 3), S. 93–99.
- Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* [1931c], hg. v. Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich <sup>2</sup>1986 (Barth-Gesamtausgabe, Reihe II: Akademische Werke).
- »Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik [1931d]«, in: *Theologische Blätter* 10 (1931), S. 250–256.
- Die Kirchliche Dogmatik* (KD), Bde. I, 1 bis IV, 4, Zürich 1932–1967.
- »Das erste Gebot als theologisches Axiom [1933]«, in: Ders., *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich 1957 (Gesammelte Vorträge, Bd. 3), S. 127–143.
- »Nein! Antwort an Emil Brunner«, in: *Theologische Existenz heute* 14 (1934), S. 1–64.
- »Rechtfertigung und Recht [1938a]«, in: *Theologische Studien* 104 (1970), S. 5–48.
- »Brief an Professor Hromádka in Prag [19.9.1938b]«, in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich <sup>3</sup>1985 (<sup>1</sup>1945), S. 58f.
- »Die Kirche und die politische Frage von heute [1938c]«, in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zürich <sup>3</sup>1985 (<sup>1</sup>1945), S. 69–107.
- »Christengemeinde und Bürgergemeinde [1946]«, in: *Theologische Studien* 104 (1970), S. 49–82.
- Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich <sup>5</sup>1985 (<sup>1</sup>1947).
- Das christliche Leben. *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 4: *Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961*, hg. v. Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich <sup>2</sup>1979 (<sup>1</sup>1976) (Barth-Gesamtausgabe, Reihe II: Akademische Werke).

## Sekundärliteratur

- Gorringe, Timothy J., *Karl Barth. Against Hegemony, Christian Theology in Context*, Oxford 1999.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, 3., um ein Nachwort erweiterte Auflage, München 1985 (<sup>1</sup>1972).
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Der Christ in der Gesellschaft: 1919–1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, München 1980.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [1844], Berlin (DDR) 1976 (Marx-Engels-Werke, Bd. 1).
- Marx, Karl, »Thesen über Feuerbach [1845]«, in: Ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin (DDR) 1958, S. 5–7.
- Karl Marx/Friedrich Engels, »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]«, in: Ders./Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin (DDR) 1976, S. 378–391.

- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, nach der vierten, von F. Engels durchgesehenen und herausgegebenen Auflage 1890 [1867], Berlin (DDR) 1984 (Originalausgabe 1890) (Marx-Engels-Werke, Bd. 23).
- Plonz, Sabine, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz 1995, URL: [www.sabine-plonz.de](http://www.sabine-plonz.de).
- Plonz, Sabine, »Arbeit, Schöpfung und Befreiung. Karl Barths und Dorothee Sölles Theologie »mit und nach Marx«, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 54, Nr. 5 (2012), S. 672–682.
- Plonz, Sabine, »Der Islam gehört auch zu Deutschland«. Theologisch-politische Aufgaben im Kontext von Diskriminierung und Vielfalt«, in: Elisabeth Hartlieb/Stefanie Schäfer-Bossert (Hg.), *Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven*, Sulzbach (Taunus) 2012, S. 141–152.
- Schellong, Dieter, »Karl Barth als Theologe der Neuzeit«, in: Karl Gerhard Steck/Dieter Schellong, *Karl Barth und die Neuzeit*, München 1973, S. 34–102.
- Schellong, Dieter, »Ein gefährlichster Augenblick«. Zur Lage der evangelischen Theologie am Ausgang der Weimarer Zeit«, in: Hubert Cancik (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, S. 104–135.
- Selinger, Suzanne, *Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth. Eine biografisch-theologische Studie*, Zürich 2004.
- Winzler, Peter, *Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920–1935*, Stuttgart 1982.