Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 75 (1981)

Heft: 6

Artikel: Leonhard Ragaz und die Anfänge der Dialektischen Theologie (zweiter Teil und Schluss). 3., Der Kampf um Blumhardt zwischen Barth und Ragaz ; 4., Barths Weg vom Religiösen Sozialismus zur ersten Fassung des Römerbriefes

Autor: Herkenrath, Silvia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-142913

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SILVIA HERKENRATH

Leonhard Ragaz und die Anfänge der Dialektischen Theologie

Zweiter Teil und Schluß

3. Der Kampf um Blumhardt zwischen Barth und Ragaz

Religiöser Sozialismus oder Hausandachten?

Die jüngeren religiös-sozialen Pfarrer — obwohl bereits eher auf der theologischen Linie Kutters — fühlten sich immer noch von Ragaz' «praktischem Ernstmachen» angezogen und waren noch nicht zur endgültigen Abkehr bereit. Die Loslösung Barths vom Religiösen Sozialismus und der Bruch mit Ragaz erfolgten erst im Jahre 1916, im gleichen Jahr, in welchem Barth zum Präsidenten der religiös-sozialen Konferenz gewählt worden war. Barths Entschluß, sich von Ragaz loszusagen, war die Konsequenz einer Auseinandersetzung mit diesem über das Verständnis von Christoph Blumhardt.

In der Zeit der erwähnten Zusammenkunft von Pratteln las Barth Zündels Blumhardtbuch und rezensierte ein Jahr später Christoph Blumhardts «Hausandachten». Im Sommer 1916 schickte er die Rezension an die Redaktion der «Neuen Wege». Ragaz war mit Barths Blumhardt-Verständnis nicht einverstanden. Seine Bedenken bezogen sich vor allem auf jene Stellen der Rezension, wo Barth schrieb: «unserer Sache — unserer Hoffnung» sei «gegenwärtig besser gedient mit Hausandachten als mit Abhandlungen. Unsere Dialektik ist auf einem toten Punkt angelangt, und wenn wir gesund und stark sein wollen, müssen wir von vorn anfangen» — «und zwar nicht aufs neue mit dem eigenen Tun, sondern mit einem stillen 'Warten' auf Gottes Tun». Der Hinweis, Blumhardt gehe «freundlich, aber ganz unbeteiligt vorbei an uns sozialistischen Theologen» und sei «ohne schwarze und rote Brillen» zu lesen, muß Ragaz besonders tief getroffen haben. Ragaz schien Barths Blumhardt-Interpretation zu eng, zu sehr mit einer theologischen Richtung verbunden. Nach seiner Meinung sollte Blumhardt nicht «zum Heiligen einer theologischen Schule» gemacht werden. «Er soll auf seiner einsamen jesusnahen Höhe bleiben; es sollen zu ihm alle möglichen, vom Kampf des Tages verwundeten Leute kommen dürfen und nicht neue Wunden empfangen.» Barth habe Blumhardt vielleicht doch etwas «mit Seitenblicken» gelesen, schrieb er diesem. «Sie werden den Theologen eben auch nicht so leicht los, er sitzt bei uns allen leider zu tief.»[25]

Damit wies Ragaz die Rezension zurück mit der Bitte um Neubearbeitung. Barth fühlte sich verletzt. Einige Tage später schrieb Ragaz erneut an Barth, um seine Bedenken zu konkretisieren: «Daß Sie Blumhardt nach meinem Gefühl außerordentlich richtig verstanden und das Gold in dem schlichten Gefäß dieses Andachtsbuches meisterhaft herausgeholt haben, will ich nicht versäumen nochmals zu sagen. Meine Einwände beziehen sich also wirklich nur auf die Form der Einführung. Und da ist es beim abermaligen Durchlesen des Aufsatzes wieder der gleiche Punkt gewesen, der mir zu schaffen gemacht hat: Sie stellen Blumhardt zu sehr dar als Einen, durch den Andere gerichtet werden.»[26]

Ohne Zweifel wendete sich Barth mit seiner Rezension auch gegen seine eigene bisherige Haltung; sie bedeutet Absage an den Religiösen Sozialismus und Hinwendung zu seiner eigenen Theologie des Wortes. Ragaz fürchtete, daß Blumhardts Alterswerk durch Barths Interpretation herausgelöst würde aus dem Gesamtdenken des Boller Theologen; daß eine Teilwahrheit zur ganzen gemacht würde. «Ich weiß», heißt es in diesem zweiten Brief an Barth, «wie er (Blumhardt) sich an Dingen freut, die er selbst nicht machen könnte und die er doch für nützlich und nötig hält. Er weiß, daß es auch Leute geben muß, die Vorträge und Abhandlungen schreiben. Er weiß, daß auch gekämpft und dreingeschlagen werden muß. Er selbst hat das auch getan, und wie! Wenn er nun alt und ruhiger geworden ist, wenigstens äußerlich, sollen wir, sollen vollends ganz junge Menschen ihn nachahmen? Blumhardt jedenfalls weiß, daß wir an unserem Orte auf unsere Weise uns zu stellen haben.»

Gottesreich und Weltreich — Trennung oder Interdependenz?

Einen weiteren Streitpunkt in Barths Interpretation bildete die Frage der Eschatologie. Ragaz wehrte sich gegen eine scharfe Trennung zwischen Diesseits und Jenseits in der Theologie Blumhardts. Ragaz' Sicht der Eschatologie bei Blumhardt entspricht seiner eigenen Reichgottestheologie. Er hat das Reich Gottes nie einseitig als eschatologische, sondern immer auch — in gegenseitiger Interdependenz — als innerweltliche Größe verstanden. Bei vielen Blumhardt-Schülern sah er jedoch die Tendenz, Gottesreich und Weltreich vollständig zu trennen und damit die Linie des «zu Gott hin» abzuschneiden.

Umgekehrt meinte die Theologie auf der Linie Kutters, auch die Dialektische Theologie, im Religiösen Sozialismus eine Ueberbetonung des «zu Gott hin», der «relativen Hoffnung» zu sehen, welche leicht zur Verselbständigung der säkularen Idee — ohne Rückkoppelung zum Ursprung, zu Gott — zur bloßen Ideologie werden

könnte. Barth nun wollte diesen Schritt der Rückbesinnung immer wieder tun, das heißt Gott hinter der Idee immer wieder suchen. Darin knüpft die Dialektische Theologie bei Kutter an und führt die Auseinandersetzung mit dem Religiösen Sozialismus weiter. Daß sie in dieser Schärfe geführt wurde, rührt meines Erachtens von einer Fehlinterpretation der Ragazschen Theologie her. Ragaz war sich der Gefahr einer Ideologisierung der Weltkräfte stets bewußt. Er hat auch immer wieder mit Vehemenz darauf hingewiesen, daß das Kommen des Gottesreiches nicht vom menschlichen Tun abhängig gedacht werden dürfe. Ragaz verstand sich als aktiven Kämpfer, und im Kampf konnte es wohl geschehen, daß sich die relative Hoffnung beinahe zu einer absoluten auswachsen konnte. Grundsätzlich aber galt ihm die These, daß das Relative nur Sinn haben könne vor dem Hintergrund eines Absoluten.

Barth sandte die unveränderte Rezension an den «Freien Schweizer Arbeiter». Damit war die Diskussion abgebrochen: die Wege gingen auseinander. In dieser Zeit begann Barth mit der Auslegung des Römerbriefes, während Ragaz den Kampf für den Frieden in der Welt aufnahm.

4. Barths Weg vom Religiösen Sozialismus zur ersten Fassung des Römerbriefes

Sozialdemokrat ohne «Bekenntnis» zum Sozialismus

1911 kam Barth als 25jähriger Pfarrer in die aargauische Industrie- und Bauerngemeinde Safenwil. Ganz dem Subjektivismus der liberalen Theologie verbunden, wurde der junge Pfarrer in seiner Gemeinde mit den sozialen Nöten der Safenwiler Arbeiterschaft konfrontiert. Barth nahm sein Landpfarramt sehr ernst, sowohl in seinem Verkündigungsauftrag als auch in seiner Seelsorgepflicht. Es war deshalb unerläßlich, daß er sich mit dem Sozialismus seiner Zeit auseinandersetzte. Dies brachte ihn in die Nähe des Religiösen Sozialismus. Für Barth stellte sich — wie schon für Kutter — das Problem, von Gott politisch und theologisch in einem zu reden. Zu diesem Grundproblem Barthscher Theologie sagt Marquardt: «Barth ist vor allem darin ganz Religiöser Sozialist der Kutterschen Provenienz, daß er sein Reden von Gott ... ebenfalls an der politischen, speziell der sozialen Wirklichkeit mindestens entworfen, implizit aber noch in den spätesten Wendungen seiner Theologie auch entwickelt hat.»[27]

Kutter löste das Spannungsverhältis zwischen sozialer Wirklichkeit und theologischem Reden von Gott dergestalt, daß die soziale Frage von der Wirklichkeit getrennt und zur gottimmanenten theolo-

gischen Größe wurde. Barth hingegen hielt — wenn ich es richtig sehe — das Spannungsverhältnis aus, entwickelte es weiter und machte es zu einem wesentlichen Bestandteil seiner Theologie. Thurneysen weist darauf hin, daß biblisches Denken bei Barth immer existentielles Denken bedeutet. «Darum ist Karl Barths theologisches Denken von Anfang an ausgerichtet auf das Leben des Menschen. Die Existenz, das Dasein des Menschen auf der einen Seite, das Wort Gottes auf dieses Dasein zukommend, es aufgreifend und umwandelnd auf der andern Seite, das sind die beiden Pole, zwischen denen es wieder zu blitzen beginnen muß, damit der Lichtbogen entstehe, der alles erhellt.»[28]

Im Spannungsfeld dieser beiden Pole war es Barth auch möglich, zum konkreten Zeitgeschehen Stellung zu nehmen und selbst Mitglied der Sozialdemokratischen Partei zu werden, ohne dabei «seine Seele zu verlieren», wie sich Ragaz einmal bei ähnlicher Gelegenheit ausgedrückt hat. Allerdings mußte Barth durch jene Krise hindurch, in welcher sich der religiöse Individualismus der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts mit dem praktischen Tun des Sozialismus nicht mehr vereinbaren ließ. Die autobiographisch bezeugte zweifache Desillusionierung zu Beginn des Ersten Weltkrieges — das Bekenntnis eines großen Teils seiner theologischen Lehrer zur Kriegspolitik Wilhelms II. und die Zusage des internationalen Sozialismus an die Kriegführung je beider Mächtegruppen — hatte für Barth eine radikale Neubesinnung auf das Wesen von Theologie und Sozialismus zur Folge. Diese frühen Erfahrungen bewahrten ihn davor, «die Theologie vom Proletariat her zu entwerfen»[29], wie Kutter dies getan hat.

So erfuhr auch sein Parteieintritt keine religiöse Deutung, sondern war einfach als praktischer Schritt zu verstehen. Barth selbst sagte dazu: «Gerade weil ich mich bemühe, Sonntag für Sonntag von den letzten Dingen zu reden, ließ es es mir nicht mehr zu, persönlich in den Wolken über der jetzigen bösen Welt zu schweben, sondern es mußte gerade jetzt gezeigt werden, daß der Glaube an das Größte die Arbeit und das Leiden im Unvollkommenen nicht aus- sondern einschließt.»[30] Als die SPD 1933 ihren Mitgliedern freistellte, sich auf einen inneren Ueberzeugungssozialismus zurückzuziehen, wenn ihnen ihr Amt eine offene Zugehörigkeit nicht zulasse, schrieb Barth an Paul Tillich, der von dem Angebot Gebrauch gemacht hatte: «Die Zugehörigkeit zur SPD bedeutet für mich nicht das Bekenntnis zur Idee und Weltanschauung des Sozialismus. Ich kann mich nach meiner Auffassung von der Exklusivität des christlichen Glaubensbekenntnisses zu keiner Idee noch Weltanschauung in einem ernsthaften Sinn 'bekennen' ... Die Zugehörigkeit zur SPD bedeutet für mich schlechterdings eine praktische politische Entscheidung.»[31]

Die Nähe zwischen Barth und Ragaz in ihrem Verhältnis zur Sozialdemokratie

Im Verhältnis zur Sozialdemokratie zeigt sich meines Erachtens — entgegen andern Ansichten — die Nähe zwischen Barth und Ragaz. Bei Barth ist der Parteieintritt eine ebensolche Solidaritätserklärung an das Proletariat, ein Schritt praktischen Handelns wie bei Ragaz. Dieser war nach den Erlebnissen des Zürcher Generalstreiks, von Kutter darob scharf kritisiert, in die Partei eingetreten. Auch für Ragaz bedeutete die Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie nicht einfach «Bekenntnis zur Idee und Weltanschauung des Sozialismus», wenigstens nicht zum ideologisch-dogmatischen Sozialismus, wie er in der Schweizerischen Sozialdemokratie zur Zeit des Ersten Weltkrieges propagiert wurde. Ragaz war kein bequemer Parteigenosse. In der Frage des Anschlusses an die Dritte Internationale stellte er sich vehement gegen die offizielle Parteidoktrin; in den dreißiger Jahren bekämpfte er das Einbiegen der Partei auf die Linie der bürgerlichen Landesverteidigung. Sozialismus war für Ragaz kein ideologisch gefüllter Begriff, sondern christlich-ethisch geprägte Lebenshaltung, die den Menschen — unabhängig von jeder Parteidoktrin — von Fall zu Fall nach gewissensimmanenten Kriterien handeln heißt. Ragaz hätte mit Barth von der Exklusivität des christlichen Glaubensbekenntnisses sprechen können, das neben sich keine andere Idee oder Weltanschauung dulde. Für Ragaz war der Sozialismus nichts anderes als ein Teil christlicher Verkündigung. Er betonte stets, daß das Christentum die volle Wahrheit des Sozialismus beinhalte, daß es aber umgekehrt mehr sei als bloß Sozialismus. Der Sozialismus ist für Ragaz eine Glaubenswahrheit, dessen A und O Christus bleibt: Christus als die permanente Revolution Gottes.

Ordnen wir Ragaz' Sozialismusbegriff in das zweidimensionale theologische Denken von relativer und absoluter Hoffnung ein, so werden zwei Sichtweisen erkennbar: einerseits der Sozialismus von Gott her als zentrales Anliegen des Evangeliums und als Verheißung des kommenden Gottesreiches und andererseits der politische Sozialismus der Sozialdemokratie als mögliche Aufgabe des Menschen in seiner staatsbürgerlichen Verantwortlichkeit. Ragaz' Arbeitsfeld blieb der «relative» Sozialismus, der aber ohne den «absoluten» göttlicher Gerechtigkeit nicht denkbar ist.

Sozialismus als Standpunkt der Göttlichkeit Gottes (Barth) und als Standpunkt der Menschlichkeit Gottes (Ragaz)

Wenn Ulrich Dannemann in seiner unlängst erschienenen Arbeit «Theologie und Politik im Denken Karl Barths» für diesen den Begriff

des radikalen revolutionären Sozialismus als Standpunkt Gottes nachweist, drängt sich der Versuch auf, gewisse Parallelen zwischen Barth und Ragaz festzustellen. Dieser Versuch kann meines Erachtens nicht darin enden, daß wir mit Marquardt sagen: «Praktisch schloß Barth in seinem Verhältnis zum Sozialismus an Ragaz an, theologisch eher an Kutter.»[32] Der Eindruck, daß Ragaz den Sozialismus als bloße «gottgewollte Dynamisierung des Christentums» im Bereich des Relativen gesehen hat, ist meines Erachtens nur halb zutreffend. Der den beiden Theologen gemeinsame Begriff — nicht expressis verbis bei Ragaz, aber doch deutlich erkennbar — des radikalen Sozialismus als Standpunkt Gottes soll jedoch auch nicht dazu verleiten, eine völlige Identität der beiden Ueberzeugungen zu konstruieren. Hinter Barths Sozialismusverständnis steht ein ganz anderer Gott als hinter demjenigen von Ragaz. In der Terminologie der dialektischen Theologie könnte man bei Barth vom Sozialismus als Standpunkt der Göttlichkeit Gottes, bei Ragaz vom Sozialismus als Standpunkt der Menschlichkeit Gottes sprechen. Diese Unterscheidung kennzeichnet die Differenz besser als eine solche in Theologie und Praxis, die eine Vermischung der beiden Ebenen von Relativem und Absolutem voraussetzt. Von dieser Vergleichsbasis aus lassen sich auch die Unterschiede der beiden Auffassungen in ihrem Bezug zum «relativen Bereich» erklären. Für Barth ist dieser Bezug aus seinem Gottesverständnis heraus irrelevant. «Der radikale revolutionäre Sozialismus ist der Standpunkt des Absoluten, des echten Jenseits aller gesellschaftlichen Relativitäten, der Standpunkt Gottes. Der radikale Sozialismus, der den Standpunkt Gottes vertritt, ist die einzige Position, die mit 'den Wirklichkeiten des gegenwärtigen Aeon, mit Kapitalismus, Nationalismus und Militarismus' keinen Frieden zu schließen bereit ist, weil ihre Zielsetzungen keine 'Gegenwartsarbeit' innerhalb des Bestehenden intendieren, weil sie die Relativitäten dieses Aeons ablösen will durch das Absolute: durch die 'revolutionäre Wirklichkeit' der Gerechtigkeit.»[33]

Barths Verständnis der Wirklichkeit Gottes als Extra-nos erlaubt keine Kontinuität der gesellschaftlichen Verhältnisse im Hinblick auf die Revolution des Gottesreiches. Die Wirklichkeit Gottes stößt sich nicht an der Wirklichkeit der Welt. Deshalb ist es auch völlig unbedeutend, ob die Sozialdemokratie von den Grundsätzen des Sozialismus abweicht oder nicht, ob sie sich selbst entfremdet, ob sie atheistisch bleibt oder sich christlich nennt.

Anders bei Ragaz, wie wir festgestellt haben. Für ihn bedeutet die absolute Hoffnung auf die Revolution des Gottesreiches Verpflichtung, Arbeit, Kampf in der Bewegung auf Gott hin, weil Gott in Christus die Revolution anbrechen ließ, weil der Mensch in Christi Nachfolge auf das Reich hin mitwirken soll. So ist es für Ragaz emi-

nent wichtig, daß sich der Sozialismus auf seinen Ursprung besinnt, daß er die Wendung von Marx zu Christus vollzieht.

Barths Entdeckung, daß das Thema der Bibel die Göttlichkeit Gottes sei, führte ihn nach dem Ersten Weltkrieg zur Abfassung der ersten Auflage seines Römerbrief-Kommentars. Darin zeigt sich ein rigoroses Neudenken der Beziehung Gott—Mensch. Gott wird außerhalb jeglichen menschlichen Denkens und Handelns lokalisiert; menschliche Reformversuche werden unwichtig, da sie an Gottes Wirklichkeit vorbeigehen. «Da man Gott radikal nicht 'haben' kann, da 'es' ihn überhaupt nicht 'gibt', deshalb ist Gott auch nicht im Nein, im Unweltlichen oder Irrationalen zu fassen; deshalb führt auch die Kritik am Bestehenden nicht über das Menschliche hinaus, sondern ist sie bestenfalls nur Hinweis auf Gott; deshalb kann sie gerade in ihrer Radikalität auch die relative Würde des Menschlichen anerkennen und lächelnd, geduldig, dankbar im Profanen 'Gleichnisse des Himmelreichs' wahrnehmen.»[34]

Barth selbst schreibt dazu: «Es war immer schon alles fertig ohne Gott. Gott sollte immer gut genug sein zur Durchführung und Krönung dessen, was die Menschen von sich aus begannen. Die Furcht des Herrn stand nicht objektiv am Anfang unserer Weisheit, sondern seine Zustimmung wurde immer nur so im Vorbeigehen zu erhaschen gesucht. Und je größer der Eifer für Gott wurde, desto größer wurde die Nicht-Unterordnung unter das, was Gott eigentlich will, denn wenn es einmal im Ansatz an jenem Merken gefehlt hat, so kann auch das, was daraus folgt, nichts göttlich Neues und Hilfreiches sein, sondern wird im letzten Fall zu einer Reform oder bloß Neudrapierung der alten Weltverhältnisse, die vom Standpunkt Gottes aus betrachtet mehr schadet als hilft, weil es über die Notwendigkeit des Kommens seines Reiches hinwegtäuscht.»[35]

Dialektische «Reaktion» auf den Religiösen Sozialismus

Barth fordert im Römerbrief die Absage an jede Kompromittierung Gottes, das heißt auch die Absage an jene weltlichen Bewegungen, mit denen man das Reich Gottes herbeizuführen meint. «Aller Glanz und alle Wucht einer 'christlichen Politik' können nicht darüber täuschen, daß sie gerade als solche den Wurm in sich trägt. Gott ist nicht dabei, gerade wenn und weil wir ihn dabei haben wollen.»[36] Fraglos gilt diese Zurechtweisung auch dem Religiösen Sozialismus: «Sozialdemokratisch, aber nicht religiös-sozial. Der Verrat am Evangelium gehört nicht zu den politischen Pflichten.»[37]

Ragaz hat die Seitenhiebe Barths aus dessen Römerbriefauslegung wohl herausgehört. So wie er jedoch der Reformation in ihrem Ver-

hältnis zur spätmittelalterlichen Theologie des Katholizismus ein großes Recht zubilligt, die Wahrheit, die der Katholizismus gehütet hat, jedoch nicht verkennt, so sieht Ragaz die Rolle der Dialektischen Theologie darin, die Bäume des Religiösen Sozialismus nicht in den Himmel wachsen zu lassen, das heißt auf die Wahrheit aufmerksam zu machen, welche die «religiöse Revolution in ihrem einseitigen Vorwärtsstürmen» übersehen könnte. Grundsätzlich aber sah Ragaz die dialektische «Reaktion» auf den Religiösen Sozialismus nur als vorübergehendes Zurückdrängen der Revolution Christi: «Wenn diese (gemeint sind die autoritären und pietistischen Ruheasyle der Dialektischen Theologie) ihren Dienst getan haben, dann werden die gestauten Fluten die Dämme zerbrechen und in Kraft weiterstürmen, der Freiheit entgegen, die ihre Autorität in sich selber hat, nämlich im lebendigen Christus und seinem heiligen Geist, Christus entgegen, der mehr ist, als Paulus und Augustinus, dem ganzen Reich Gottes entgegen.»[38]

«Bindestrich-Christentum»?

Im September 1919 sprach Barth an der religiös-sozialen Konferenz in Tambach (Thüringen) zum Thema «Christ in der Gesellschaft». Eigentlich hätte Ragaz bei dieser Gelegenheit zu Worte kommen sollen, er war jedoch infolge Krankheit verhindert. Günther Dehn sieht in Ragaz' Fernbleiben sein großes Versäumnis. Dadurch sei er in Deutschland nie recht wirksam geworden.[39] Ragaz selbst fügt bedauernd bei: «Viele der Deutschen lernten dadurch die Hauptelemente unserer religiös-sozialen Botschaft zum ersten Male kennen und wurden dadurch mächtig angezogen; aber sie lernten sie in ihrer dialektischen Fassung und Entstellung kennen, und dadurch wurde ihre revolutionäre Wirkung paralysiert.»[40]

Barth ist mit seinem Tambacher Vortrag erstmals einer größeren Oeffentlichkeit bekannt geworden. Er betonte darin, daß das Reich Gottes nicht erst mit unseren Protestbewegungen beginne, sondern eine Revolution bedeute, die vor allen Revolutionen wie vor allem Bestehenden dagewesen sei. Damit erteilte er erstmals öffentlich eine Absage an jegliches Bindestrich-Christentum: «Schnell zur Hand sind alle Kombinationen, wie 'Christlich-sozial', 'evangelisch-sozial', 'religiös-sozial', aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind.» Barth bezweifelte die Annahme, daß Menschendienste, wenn diese auch in christlicher Liebe und durch die Erleuchtung Gottes geschähen, Gottesdienste werden könnten. Es sei nicht damit getan, Christus ein weiteres Mal zu säkularisieren, zum Beispiel durch die Sozialdemokratie oder durch den Pazifismus ... «da

graut uns davor», meinte er, «wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten». Nicht unsere sogenannten Gottesdienste, sondern «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.»[41] Neben diesem Leben, neben Gott, ist kein anderes Leben möglich. Gott als das ganz andere Leben bereitet uns Unruhe und führt uns in eine Oppositionshaltung allem Bestehenden gegenüber: «Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart. Wir können den Schöpfer der ursprünglichen Welt nicht anders ehren, als indem wir schreien nach dem Erlöser der jetzigen Welt.»[42] Aber, meint Barth an die Adresse auch der Religiösen Sozialisten, wir können nicht «durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demonstrieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten».[43]

An dieser Stelle müßte Ragaz Barth wiederum entgegentreten und die Anschuldigungen zurückweisen: Das Kommen des Gottesreiches ist die in Christus begründete absolute Hoffnung. Diese «ruht nicht auf Menschen und menschlichen Einrichtungen, sondern auf Gott allein». Wir meinen nicht, «daß eine menschlich gemachte soziale Umwälzung das Kommen des Gottesreiches bedeute, sondern wir wissen, daß ohne das Walten der Kräfte des Gottesreiches die soziale Umwälzung keinen Wert hätte».[44]

Daneben aber steht unwiderruflich Ragaz' Aufforderung zur Mitarbeit im Bereich des Relativen: «für das Reich Gottes arbeiten, heißt immer näher zu Gott dringen».[45] Konsequenterweise müßte nun Ragaz die Frage an Barth richten: Ist es denn überhaupt sinnvoll, irgend etwas in dieser Welt zu tun? Barth antwortet darauf: «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 kommt, das Unvergängliche im Vergänglichen zur Erscheinung kommen.» «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.»[46]

Anmerkungen

25 Ragaz an Barth, 18. 7. 1916.
26 A. a. O., 28. 7. 1916.

27 Marquardt, S. 70.
28 Briefwechsel Barth-Thurneysen, S. 20.
29 Schellong, S. 95.
30 A. a .O., S. 30.
31 Ev. Komm. 2, 1977, S. 111.
32 Marquardt, S. 83.
33 Dannemann, S. 35.
34 Busch, Einleitung Briefwechsel, S. 11f.
35 Römerbrief I, S. 229.
36 A. a. O., S. 385.
37 A. a. O., S. 290.
38 NW, März 1919, S. 123.
39 Dehn, Die alten Zeiten, S. 219.
40 MW, Bd II, S. 191.
41 Tambacher Vortrag, S. 13.
42 A. a. O., S. 28.
43 A. a. O., S. 33.
44 Ragaz, Weltreich, Bd. II, S. 73.
45 Ragaz, Dein Reich komme, Bd I, S. 63.
46 Barth, Tambacher Vortrag, S. 25f.

Bibliographie

K. Barth, Ein Christ in der Gesellschaft (1919), Eine Tambacher Rede, Würzburg 1920.
— Der Römerbrief, 1. Auflage von 1919 (Nachdruck), Zürich 1963.
K. Barth/E. Thurneysen, Ein Briefwechsel, Zürich 1966.
U. Dannemann, Kart Barth und der Religiöse Sozialismus, in: Ev. Theologie 2, 1977, S. 127—148.
— Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München/Mainz 1977.
G. Dehn, Die alten Zeiten, die vorigen Jahre, München 1962.
Gedenkblatt für Hans Mettler, Zürich 1901.
H. Kutter, Die Revolution des Christentums, Leipzig 1908.
— Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Jena 1910.
— Wir Pfarrer, Leipzig 1907.
M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der Religiöse Sozialismus, Eine Biographie, Bde I und II, Zollikon 1957, Zürich 1968.
F. W. Marquardt, Theologie und Sozialismus, Das Beispiel Karl Barths, 2. Aufl., München 1972.
L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes, Erlenbach 1922.
— Ragaz in seinen Briefen, Bd I: 1887—1914, Zürich 1966.
— Mein Weg, Eine Biographie, 2 Bde, Zürich 1952.
— Ein Wort über Christentum und soziale Bewegung, in: Schweiz. Protestantenblatt 1903.
— Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904—1908 am Münster in Basel 1908, 2. vermehrte Aufl. 1911, neu herausgegeben in 2 Bden, Erlenbach 1922.
— Sinn und Werden der religiös-sozialen Bewegung, Zürich 1936.
— Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 2 Bde, Erlenbach 1922.
A. Rich, Leonhard Ragaz. Eine Skizze von seinem Denken und Wirken, in: Zeitschrift für evangelische Ethik, 12. Jg., 1968.
D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion, München 1975.
Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1905.