Barth, Luther und die Lutheraner : Anmerkungen zu einer spannungsvollen Beziehung

Autor(en): **Gockel, Matthias**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **73 (2017)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-877628

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Barth, Luther und die Lutheraner

Anmerkungen zu einer spannungsvollen Beziehung

«Karl Barths dogmatisches Denken gleicht einem weiten Raum, den er der gegenwärtigen Theologie und Kirche […] erschloss. Auch seine Kritiker stehen und bewegen sich in diesem Raume. Manchem schien es zuweilen, als würde Barth sich selbst in ihm verlaufen. *Er* tat es nicht. Finden *wir* uns in ihm zurecht?»[1]

Mit dieser Frage beendete der lutherische Theologe Gerhard Gloege vor 51 Jahren seine kritische Würdigung der Prädestinationslehre Karl Barths. Die folgenden Ausführungen[2] nehmen das Bild von dem weiten, durch Barth erschlossenen Raum auf. Sie erkunden einen Teil dieses Raums und stellen das spannungsvolle Beziehungsdreieck, das mit den Stichworten «Barth», «Luther» und «die Lutheraner» bezeichnet wird, in den Mittelpunkt. Dabei konzentrieren wir uns hauptsächlich auf Barths eigene Position, die er, wie so oft, im direkten und indirekten Gespräch mit anderen Theologen und Zeitgenossen entwickelte.[3] Der erste Teil beleuchtet zwei theologiegeschichtliche Stationen, der zweite Teil widmet sich dem für unser Thema zentralen Topos «Evangelium und Gesetz». Am Schluss steht eine Überlegung zur Deutung des Verhältnisses von Barth und Luther.

1 G. Gloege: Zu Karl Barths Prädestinationslehre (1956), in: ders.: Heilsgeschehen und Welt. Theologische Traktate, Bd. 1, Göttingen 1965, 77-132 (132).

2 Erweiterte Fassung eines öffentlichen Vortrags im Rahmen einer Veranstaltung des *Karl Barth-Zentrums* an der Universität Basel am 12. Mai 2017, die unter dem Titel «Die Autorität des Wortes Gottes und die Autoritäten dieser Welt. Karl Barths Lutherdeutung» stattfand.

3 Grundlegende Fragen von Barths Luther-Interpretation im engeren Sinn sind unter lutherischen Theologen bis heute umstritten. Während für B. Lohse der «alte Luther» (seit 1530) bei keinem anderen Theologen der Neuzeit eine so wichtige Rolle spielte wie bei Barth, meinte G. Ebeling, dass Barths Kenntnis der späteren Schriften Luthers beschränkt blieb (G. Ebeling: Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths, in: Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstags. ZThK, Beiheft 6 [1986], 33-75 [38 Anm. 21]). Ebelings Behauptung, Barth habe sich nie mit Luthers Disputationen nach 1533 beschäftigt ist indes leicht widerlegbar (vgl. K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich ^{2}1960, 582). Vgl. zur Gesamtthematik E. Maurer: Barth-Rezeption bei lutherischen Theologen in Deutschland, in: M. Leiner/M. Trowitzsch (Hg.): Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 367-386.

1. Zwei theologiegeschichtliche Stationen

1.1. 1914

Zwischen 1906 und 1908 studierte Karl Barth in Deutschland. Besonders beeindruckt war er von Adolf (von) Harnack in Berlin und Wilhelm Herrmann in Marburg. Harnack und Herrmann galten, jeder auf seine Weise, als liberale oder moderne Theologen. Zudem waren beide Lutheraner, die der konfessionell-lutherischen Theologie eher distanziert gegenüber standen.

In Barths erster grösserer Veröffentlichung aus dem Jahr 1909, «Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit», benannte er seine damalige Grundhaltung: «[W]er Schüler, nicht bloß Schulbube gewesen ist, als er bei Herrmann oder Harnack seine Kollegienhefte füllte», für den stehe die Wissenschaft nicht fernab des wirklichen Lebens, sondern sei vielmehr «ein Anwendungsfall seiner sittlichen Aufrichtigkeit»[4].

Fünf Jahre später, im August 1914, war es im Land der theologischen Lehrer Barths vorbei mit dem menschenfreundlichen Klang, der die Rede von der «sittlichen Aufrichtigkeit» umgab. Denn nun ging es um vermeintlich höhere Werte, an die kein ethischer Humanismus heranreichen durfte, vor allem um das «Sein oder Nichtsein» deutscher Macht, Stärke und Kultur, die es mit allen Mitteln zu verteidigen galt: «Auf! Zu den Waffen! Gott will es!» Jedes Schwanken und Zögern war «Verrat am Vaterland»[5].

So hatte es Harnack seinem Kaiser Wilhelm II. vor-geschrieben, und so wurde es von diesem am 6. August 1914 in seinem Aufruf «An das deutsche Volk!» proklamiert.[6] Die Verbindung von militärischer und religiöser Mobilmachung war deutlich: «Wir werden uns wehren bis zum letzten Hauch von Mann und Ross. [...] Vorwärts mit Gott, der mit uns sein wird, wie er mit den Vätern war!»[7]

4 K. Barth: Moderne Theologie und Reichgottesarbeit (1909), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909 (GA 21) , hg.v. H.-A. Drewes, Zürich 1992, 334-366 (346).

5 Zitiert nach Axel von Harnack: Der Aufruf Kaiser Wilhelm II. beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges, Die Neue Rundschau 64 (1953) 612-620 (615).

6 Am 1. August 1914 unterzeichnete Wilhelm II. den Mobilmachungsbefehl, dem sich am 4. August der Reichstag anschloss, und am 6. August erschien der kaiserliche «Aufruf». Harnack hatte am Abend des 4. August, unter dem Eindruck der Reichstagsitzung, bei der er als Zuschauer anwesend war, einen Entwurf für diesen Aufruf verfasst. Den Slogan «Gott will es!» liess Wilhelm II. beiseite.

7 Zitiert nach Harnack: Der Aufruf (Anm. 5), 617. Der kaiserliche Aufruf überging die «kraftvolle Färbung» und den «kostbaren Gehalt», die in den religiösen Passagen des Ent-

Karl Barth hingegen erlebte laut eigener Auskunft eine «arge Götterdämmerung», als er sah, «wie Religion und Wissenschaft, Kunst und persönliche Kultur […] restlos sich in geistige 42 cm Kanonen»[8] verwandelten. Als Beispiele für diese Verwandlung nannte er neben Harnack und Herrmann den Jenaer Philosophen Rudolf Eucken, auf dessen Anregung hin 1918 die Luther-Gesellschaft gegründet wurde, sowie seinen Marburger Mentor Martin Rade (1857–1940), den langjährigen Herausgeber der protestantischen Publikumszeitschrift *Die Christliche Welt*. Barth weigerte sich insbesondere, in die weit verbreitete Inanspruchnahme Gottes für die nationalen Kriegsziele einzustimmen.

Rade war wie Harnack und Herrmann ein liberaler Lutheraner, der zum Lutherjahr 1883 eine dreibändige Lutherbiographie verfasst hatte. Ob er tatsächlich in Barths Reihe der «geistigen 42 cm Kanonen» passte, sei dahingestellt. Immerhin wurde er in den ersten Kriegsmonaten von nationalistischen Kreisen in Deutschland angefeindet, als er im Chor der religiösen Mobilmachung mässigende Töne anschlug.[9]

Am 31.8.1914 berichtete Barth seinem früheren Mentor, dass es ihn besonders traurig stimme, wie «in ganz Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander»[10] gerieten. Barth selber bewertete den Krieg als Konsequenz menschlicher Verfehlung und Zeichen des Gerichts Gottes; er vertrat eine internationalistische Haltung, die sensibel blieb für das bekannte Phänomen, dass die Menschen in den kriegführenden Staaten von ihren Regierungen gegeneinander aufgehetzt werden.[11]

wurfs von Harnack lagen – «nicht weil es dem Kaiser an religiösem Empfinden mangelte oder ihn die hier angeschlagenen Töne nicht berührten», sondern «wohl aus Rücksicht auf die Millionen sozialdemokratischer Arbeiter, die dem Staatskirchentum fremd, ja ablehnend gegenüber standen und mit solchen Worten nicht mehr ansprechbar waren» (a.a.O., 619). Zu Harnacks Haltung in den ersten Kriegsmonaten vgl. Chr. Nottmeier: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik (BHTh 124), Tübingen 2004, 378-403.

8 Karl Barth an Willy Spoendlin, 4.1.1915, unveröffentlicht, Original im Karl Barth-Archiv (KBA 9215.0002). Barth erkannte, dass die «Mobilmachung des Geistes» auch in anderen kriegführenden Nationen stattfand. Er meinte allerdings, sie sei nirgends so «akzentuiert» und gegenüber den neutralen Staaten so «aufdringlich» gewesen wie in Deutschland (ebd.).

9 Vgl. Chr. Schwöbel: Einleitung, in: Karl Barth–Martin Rade: Ein Briefwechsel, hg.v. Chr. Schwöbel, Gütersloh 1981, 9-56 (30f.); dazu H. Ruddies: Karl Barth und Martin Rade. Ein theologisch-politischer Briefwechsel, EvTh 44 (1984) 298-306.

10 Karl Barth an Martin Rade, 31.8.1914, in: Barth–Rade Briefwechsel (Anm. 9), 96.

11 Vgl. seine Predigten vom 26.7. und 23.8.1914 (K. Barth, Predigten 1914 [GA 5], hg. v. U.

Die angemessene christliche Antwort konnte für Barth nur «der unbedingte Protest gegen den Krieg überhaupt und gegen all das Menschliche, was ihn herbeigeführt hat»[12], sein. Er habe aus dem Studium vieler Schriften und Reden den Eindruck gewonnen, dass die Deutschen sich in besonderer Weise von Gott beauftragt fühlten und meinten, «mit gutem Gewissen schießen und brennen»[13] zu dürfen. Diese Bewertung machte er daran fest, dass Rade in der *Christlichen Welt* Luthers Schrift «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können» (1526) wieder abgedruckt und als «deutsche Grundschrift frommer Kriegsfertigkeit»[14] bezeichnet hatte. Barth konnte Luthers Schrift im Zusammenhang dieser Instrumentalisierung nur als eine «Mischung von Naivität und Sophisterei»[15] wahrnehmen.

Barth war sich mit Rade darin einig, dass Gottes Wille und die Wirklichkeit der Welt aufeinander zu beziehen seien. Aber er sah in der Art und Weise, *wie* dies geschah, einen deutlichen Gegensatz zwischen beiden Parteien. Er meinte, dass Gottes Vorsehung auch *trotz* der menschlichen Verwirrungen Gutes hervorbringe. Rade und andere deutsche Lutheraner dagegen identifizierten Gottes Wollen mit dem Weltgeschehen und verorteten es dabei wie selbstverständlich vor allem auf *ihrer* Seite des Konflikts. Sie betrachteten die Ehre der Nation als höchstes Gut und wiesen Gott und der Religion die Aufgabe zu, das deutsche Volk für die Verteidigung dieser (vermeintlichen) Ehre mit einem ‹festen Herz› auszustatten. Barth betonte, dass es sich für ihn in erster Linie nicht um einen politischen Gegensatz, sondern um einen religiös-theologischen Gegensatz handelte: «noch nie ist mir so klar gewesen wie jetzt, wie recht Luther hatte, als er unserem Zwingli das Wort vom ‹andern Geist› sagte.»[16]

Einen Monat später vertiefte Barth seine Diagnose und bekannte *pars pro toto* für die deutschsprachigen Schweizer Theologen seine Erschütterung: «Es ist uns Allen unendlich wehmütig ums Herz, wenn wir an [...] *das* Deutschland

und J. Fähler, Zürich [2]1999, 388f. und 430ff.).

12 Barth an Rade, 31.8.1914 (Anm. 10), 96.

13 A.a.O., 97. Der besondere Auftrag des «deutschen Volks» wurde auch in Harnacks Entwurf für den Kriegsaufruf Wilhelm II. erwähnt: «Gott der Herr hat das deutsche Volk erschaffen, damit es den Beruf auf Erden erfülle, zu dem Er es verordnet hat» (zitiert nach Harnack: Der Aufruf [Anm. 5], 615). Worin dieser Beruf bestand, blieb jedoch unklar.

14 Zitiert nach Barth an Rade, 31.8.1914 (Anm. 10), 99 Anm. 6.

15 A.a.O., 97.

16 Ebd.

[denken], das wir lieb haben und dem wir so viel Dank schuldig sind. In mir ist etwas von der Hochachtung deutschem Wesen gegenüber für immer zerbrochen, […] weil ich sehe, wie eure Philosophie und euer Christentum nun bis auf wenige Trümmer untergeht in dieser Kriegspsychose.»[17]

Rades Antwort, die er gemeinsam mit Barths Brief in der *Christlichen Welt* veröffentlichte, ging zunächst auf Barths Vorbehalte gegenüber einer theologischen Legitimierung des Krieges ein und stimmte ihnen weitgehend zu. Rade warnte jedoch vor einem Übermass an Reflexion und unterschied die von ihm geteilte *theologische* Zurückhaltung von einer *religiösen* «Abscheu»[18] vor dem Krieg, die er bei Barth wahrnahm und nicht teilte. Laut Rade konnte Barth die Ereignisse in Deutschland nicht verstehen, weil er aus einer Position der Neutralität heraus urteilte. Es fehlte ihm das *Erlebnis*, wie der Krieg «über die *Seele [des deutschen] Volkes* kam.»[19]

Rade erklärte seine anfängliche Skepsis gegenüber der Idee einer «Volksseele», doch dann wurde auch er überwältigt von dem kollektiven hingerissen-Werden in die «unerhörte neue Wirklichkeit»[20] des Krieges. Dabei handelte es sich um ein derartig «großes» und «ungeheures» Erlebnis, dass den Deutschen «alles andere Denken und Fühlen [vergangen sei] über dem Einen: *Gott.*»[21] Rade betonte, dass der nationale Appell des «Gott mit uns» für ihn nicht im Zentrum stand. Er wusste, dass diese Parole zur landläufigen Kriegspropaganda zählte, meinte aber, man sollte sich «nicht zu sehr an Worte halten»[22], tatsächlich gehe es um Gott als den Herrn der *ganzen* Geschichte.

Diesen Gedanken erläuterte er mit Hilfe der alten lutherischen Unterscheidung zwischen dem *Deus revelatus* und dem *Deus absconditus*, dem offenbaren Gott und dem verborgenen Gott, und würzte das Ganze mit einer Prise Schleiermacher. Jesus blieb für ihn Gottes Offenbarung und die «Zuflucht» vor dem verborgenen Gott, gleichwohl sei dieser verborgene Gott auch unabhängig von

17 Karl Barth an Martin Rade, 1.10.1914, a.a.O., 101.

18 Martin Rade an Karl Barth, 5.10.1914, a.a.O., 108.

19 A.a.O., 109. Chr. Schwöbel merkt an, dass Rades Erlebnisbegriff sich von demjenigen Wilhelm Herrmanns darin unterschied, dass er «eingefasst [war] in die Erinnerung des Glaubens an Gottes Handeln in Jesus und die Hoffnung des Glaubens auf das Reich Gottes» (Schwöbel: Einleitung [Anm. 9], 32).

20 Rade an Barth, 5.10.1914, a.a.O., 109.

21 A.a.O., 110.

22 Ebd.

Jesus in der Geschichte am Werk, und die ihm entsprechende Frömmigkeit sei ebenso legitim wie der Glaube an den Gott Jesu Christi: «wenn nun in der Erschütterung eine solchen Kriegserlebnisses, das ein ganzes Volk auf die Knie wirft, Gott noch andere Züge trägt als Jesus, wenn er über uns kommt als die reine Macht, von der wir zunächst nichts spüren als unsere absolute Abhängigkeit – weshalb wollen Sie diese Frömmigkeit schelten?»[23] Abschliessend erklärte Rade, er könnte den Krieg nicht nur als blosses Menschenwerk verstehen, als ob Gott mit der Geschichte eigentlich etwas anderes anstrebte.

Barth reagierte erst fünf Wochen später und teilte seinem Mentor mit, dass es keinen Sinn hätte, den Dialog weiterzuführen. Statt einer weiteren Antwort an Rade schrieb er an seinen Marburger Lehrer Wilhelm Herrmann. In diesem Brief widmete er sich dem von Rade betonten Aspekt des «Erlebnisses».

Pointiert fragte Barth, ob das von Rade beschriebene Kriegserlebnis ein «Wotan-Erlebnis», also ein Ausdruck des Neuheidentums, oder ein Gotteserlebnis im genuin christlichen Sinne sei. Sein Vorwurf gegen die liberalen Lutheraner lautete, dass ihr Gottesbegriff letztlich zu einer Dualität zwischen der Weltwirklichkeit und der Wirklichkeit des Reiches Gottes führte. Die Welt werde ihren tatsächlichen oder vermeintlichen Eigengesetzlichkeiten überlassen und damit dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums entnommen. Das «Gotteserlebnis» habe ausserhalb des engen Bereichs individueller Verantwortung keinerlei ethische Relevanz. Dagegen betonte Barth, das recht verstandene christliche Gotteserlebnis enthalte immer auch eine «normative Stellungnahme zu den Erscheinungen des sozialen [...] Lebens»[24], und er spitzte diese Differenz auf die Alternative zwischen dem ethischen «Monismus» Calvins und dem ethischen «Dualismus» Luthers zu.

23 A.a.O., 111. Rade assoziierte die Figur des *Deus absconditus* mit der alttestamentlichen Frömmigkeit. Geradezu schwärmerisch fragte er, ob es nicht gelte, «stillzustehen, wenn ein Volk wie das deutsche vom Geist der Psalmen und Propheten etwas verspürt» (ebd.). Wenn der von Jesus unabhängige Gottesbegriff in Denkmustern politischer Herrschaft entfaltet wird, ist die Verquickung von Religion und Nationalismus naheliegend.

24 Karl Barth an Wilhelm Herrmann, 4.11.1914, a.a.O., 115. Sieben Monate später kam Barth auf das Thema zurück und fragte, ob in Jesus «dem Ganzen der menschlichen das Ganze der göttlichen Lebensbedingungen» begegne und «gegenüber dem bösen Gemeinwille ein neuer guter Gemeinwille» auftrete (Karl Barth an Martin Rade, 19.6.1915, a.a.O., 134). Leider hat Rade auf diesen Brief offenbar nicht geantwortet.

An dieser Stelle deutet sich eine Konstante der Theologie Barths an, die er nach seinem Eintritt ins universitäre Lehramt 1921 ausführlicher entfalten wird: die Kritik an der lutherischen Dualität von Gesetz und Evangelium und das Gegenmodell des Gesetzes als Form oder Gestalt des Evangeliums. Auch die Verknüpfung des Gegensatzes zwischen Calvin bzw. Zwingli und Luther mit dem Unterschied zwischen der Schweiz und Deutschland ist ein Thema, das Barth gelegentlich wieder aufnehmen wird.

1.2. 1939–1945

Mein zweites Beispiel für die spannungsvolle Beziehung zwischen «Barth», «Luther» und den «Lutheranern» stammt aus der Zeit des 2. Weltkriegs. Es enthält vieles von dem, was bereits 1914 aktuell war – mit dem Unterschied, dass Barth jetzt ein religiös-ethnographisches Modell entwirft, um die deutsch-lutherische Seelenlage besser zu verstehen. Dieses Modell verbindet er mit dem Postulat einer geschichtlichen Linie, die von Friedrich II. über Bismarck zu Hitler führte.

1.2.1. Ein schweres Erbe

Barth diagnostizierte Ende 1939 eine «ungewöhnliche Torheit, Verworrenheit und Hilflosigkeit des deutschen Volkes.»[25] Er erklärte, Deutschland leide einerseits an dem Erbe eines «besonders tiefsinnigen und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums», andererseits an dem Erbe des «größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht.»[26] Barth meinte, durch den jahrhundertelangen lutherischen «Irrtum» über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium sei das «natürliche Heidentum» der Deutschen ideologisch «verklärt» und «bestärkt» worden.[27] Diese Diagnose beruhte auf der Annahme, alle «christlichen» Völker seien geprägt von dem spezifischen Erbe ihres ursprünglichen Heidentums

25 K. Barth: Ein Brief nach Frankreich (1939), in: ders.: Offene Briefe 1935–1942, hg.v. D. Koch (GA 36), Zürich 2001, 205-223 (219).

26 A.a.O., 220. Das Attribut «größter christlicher Deutscher» impliziert für Barth offensichtlich eine tiefe Ambivalenz, die analog dann auch für Aussagen über «christliche Schweizer», «christliche Engländer» etc. gilt.

27 Ebd.

und zudem von bestimmten, dieses Heidentum bestärkenden christlichen Irrtümern; sie hätten daher ihre «bösen Träume» und Rückfälle ins Heidentum. Der «Hitlerismus» sei der gegenwärtige «böse Traum» des «erst in der lutherischen Form», d.h. spät und unzureichend «christianisierten deutschen Heiden.»[28]

Wenige Wochen später erhielt Barth aus den Niederlanden eine Anfrage zu diesen Aussagen und zu dem kurz zuvor von Hermann Rauschning geprägten Wort des Nationalsozialismus als «nihilistischer Revolution». Er wurde gefragt, ob eine nihilistische Revolution nur in einem lutherischen Land die Herrschaft erlangen könnte.[29] Barth antwortete, eine «nihilistische Revolution» sei keineswegs nur in Deutschland und auch nicht nur in einem lutherischen Land möglich. Er habe speziell an den *nationalsozialistischen* Nihilismus gedacht und an die Art und Weise, wie dieser durch die «Absonderung» der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium dem Bereich des Politischen einen eigenen «sakralen Raum» und der faschistischen Herrschaft in Deutschland damit den Status «wahrer obrigkeitlicher Autorität»[30] zugewiesen habe. Die lutherische Lehre von der Autorität des Staates konnte laut Barth einerseits dem deutschen Heiden als willkommene *christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus* und andererseits dem deutschen Lutheraner als willkommene Einladung zur *Anerkennung des Nationalsozialismus* dienen.

Barth bot damit eine gewagte, aber zu seiner Zeit nicht unübliche geistes- und kulturgeschichtliche Erklärung an, um das Phänomen des deutschen Faschismus und Nationalsozialismus zu verstehen. In seinem Schreiben in die USA vom Oktober 1942 argumentierte er ähnlich und betonte, dass er keine kausale Ableitung vornehme: die Trennung zwischen Evangelium und Gesetz sowie zwischen christlichem und politischen Leben habe dem deutsch-preußischen Nationalismus und Militarismus im 19. Jahrhundert sowie dem deutschen Faschismus «Vorschub geleistet»[31].

28 Ebd. Barths Aussagen trafen auf heftigen Widerspruch von mehreren Seiten (vgl. E. Busch: Karl Barths Lebenslauf, München [4]1986, 318). Ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe sind m.W. noch nicht erforscht worden.

29 Vgl. K. Barth: An Pfarrer Frans M. Kooyman, in: ders.: Offene Briefe 1935–1942 (Anm. 25), 224-237 (227).

30 A.a.O., 232.

31 K. Barth: Brief an einen amerikanischen Kirchenmann (Samuel M. Cavert) (1942), in: ders.: Offene Briefe 1935–1942 (Anm. 25), 358-398 (380).

Auch Barths Vortrag «Die Deutschen und wir», den er im Januar und Februar 1945 an mehreren Orten in der Schweiz hielt, verzichtete auf kausale Ableitungen. Barth erwähnte verschiedene Erklärungsmodelle. Ein Modell verwies auf Preußen und den «preußischen Kasernendrill.» Demnach sei das deutsche Volk nie über «seine Fürsten» hinausgekommen und habe noch nie die Gelegenheit gehabt, «im Staate etwas Anderes als einen Befehlsapparat zu erblicken», und durch Luther sei es dazu «geradezu erzogen worden». Dieses Modell, so Barth, erklärte den Nationalsozialismus «sehr einfach als die höchste Blüte dieser dem Deutschen zur zweiten Natur gewordenen [...] Autoritätssucht und Subordinationsgesinnung.»[32] Die Wortwahl zeigt allerdings, dass der Hinweis auf den typisch deutschen Untertanengeist für Barth eine *zu* einfache Erklärung der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands darstellte.

Das Gesamturteil Barths relativierte die verschiedenen Erklärungen. Er stellte fest, dass sie alle «viel Beachtliches» enthielten, aber letztlich nicht erklären konnten, warum es ausgerechnet in Deutschland zu dieser Entwicklung und ihren verheerenden Konsequenzen kommen konnte. Ratsamer sei es, so Barth, die verschiedenen Modelle zu kombinieren und sich «für den wirklichen deutschen Menschen offen zu halten»[33].

1.2.2. Von Friedrich II. zu Hitler

Bereits im Dezember 1939 hatte Barth gemahnt, dass es nach dem Krieg nötig sein werde, eine weitere Entwicklung Deutschlands «auf der fatalen Linie von Friedrich dem Großen über Bismarck zu Hitler physisch unmöglich zu machen.»[34] Anfang 1945 variierte er diese Einschätzung und resümierte: «Konsequenter konnte das Werk Friedrichs des Großen und Bismarcks nicht vollendet und gründlicher konnte es nicht zerstört werden[,] als es durch Adolf Hitler geschehen ist.»[35]

32 K. Barth: Die Deutschen und wir, in: ders.: Eine Schweizer Stimme 1938–1945, 334-370 (341).

33 A.a.O., 343. Ein eindeutiges Urteil fällte Barth im Hinblick auf die Einzigartigkeit des faschistischen Deutschlands: «Lüge, Unfreiheit und Brutalität und auch große, gen Himmel schreiende Ausbrüche [der] Unmenschlichkeit hat es in Kriegs- und Friedenszeiten immer und überall gegeben. Wir wollen gewiss nicht vergessen, dass unsere eigenen […] Vorfahren gerade in ihrer kriegerischen Glanzzeit alles Andere als Engel gewesen sind. Das heutige Deutschland aber – das unterscheidet es auch vom revolutionären Russland – hat die Unmenschlichkeit zum Prinzip, zum System und zur Methode erhoben» (a.a.O., 337).

34 Barth: Ein Brief nach Frankreich (Anm. 25), 220.

35 Barth: Die Deutschen und wir (Anm. 32), 346.

Die Idee einer Linie von Friedrich II über Bismarck zu Hitler war keine Erfindung Barths. Die Berufung auf das ‹preußische Beispiel› und Appelle an das ‹Preußentum› gehörten neben Parolen gegen den ‹jüdischen Bolschewismus› und den Versailler Vertrag zu den «zugkräftigsten Losungen»[36] der NSDAP. Sie dienten zur Legitimierung der faschistischen Herrschaft und wurden auch verwendet, um w*ährend des Kriegs* die bedingungslose Unterordnung einzufordern. Die *überragende Rolle spielte dabei Friedrich II*. Er galt als ‹Garant des Erfolgs› einer «risikofreudigen expansiven Außenpolitik» und wurde als «Vorbild für Standhaftigkeit und Durchhaltevermögen auch in scheinbar ausweglosen Situationen»[37] heroisiert.

Barth kannte die Propaganda, aber er ging mit seiner Einschätzung einen Schritt weiter. In seiner Antwort auf den Vorwurf, er entwerfe ein «Zerrbild», wies er darauf hin, dass die Idee einer Linie von Friedrich II. zu Hitler nicht nur im Rahmen der ideologisch-politischen Propaganda, sondern auch unter den «berufenen Hütern und Deutern der friderizanisch-bismarckisch-wilhelminischen Tradition» kursierte. «*Hier* ist sie von den geeichten Historikern beredt oder mindestens schweigend anerkannt worden.[38] Die problematischen Kontinuitäten der deutschen Geschichte wurden auch im anglikanisch-anglophonen Bereich debattiert, wobei man sogar eine Linie von Luther bis Hitler postulierte,[39] die bis heute im Feuilleton anzutreffen ist.[40]

36 M. Schlenke: Nationalsozialismus und Preußen/Preußentum, in: Das Preußenbild in der Geschichte. Protokoll eines Symposions, bearb. u. hg.v. O. Büsch (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 50), Berlin/New York 1981, 247-264 (263).

37 A.a.O., 264.

38 Karl Barth an Ernst Friedlaender, 12. März 1945, in: ders.: Offene Briefe 1945–1968 (GA 15), hg.v. D. Koch, Zürich 1984, 3-24 (21). Vgl. auch die Fortsetzung: «Ist diese Linie ein ‹Zerrbild›, dann wäre damals in Wort und Tat dagegen protestiert worden. Dass das nicht geschah – wo blieb damals der andere Fridericus, der andere Bismarck? –, das scheint mir (abgesehen von dem, was über Fridericus und Bismarck auch historisch auszumachen ist) zu beweisen, dass es sich hier um kein ‹Zerrbild› handelt» (a.a.O., 21f.)

39 Vgl. dazu kritisch P.C. Matheson: Luther and Hitler. Controversy Reviewed, JES 17 (1980) 445-453. Für Deutschland vgl. W. von Hanstein: Von Luther bis Hitler. Ein wichtiger Abriss deutscher Geschichte (Dresden 1947). Namhafte Historiker verwarfen Hansteins Pamphlet als «Tief- oder Höhepunkt der Geschichtsklitterung» (M. Steinmetz: Das marxistische Lutherbild in der Literatur seit Marx und Engels, ZdZ 37 [1983] 199-202 [200]).

40 So kürzlich in dem Bild von der «unheilvollen Traverse vom Bauernfeind Luther zum Diktator Hitler» (U. Hafner: Wie geht Demokratie? Neue Zürcher Zeitung 21.2.2017,

Nach dem Krieg präzisierte Barth seine Position. Er sprach nun von falschen politischen «Weichenstellungen» im Verlauf der deutschen Geschichte, die mit den Namen Friedrich II. und Bismarck zu bezeichnen seien und den Verlauf der deutschen Geschichte nachhaltig beeinflusst hätten. Mit ihnen sei «außenpolitisch die Macht dem Recht in so [...] grundsätzlicher Weise vorgeordnet» und «innenpolitisch die Verantwortlichkeit der einzelnen Bürger [...] so grundsätzlich vernachlässigt, ja unterdrückt [worden], dass eine Tradition entstehen konnte, die [...] schließlich mühelos ins Hitlerreich hinüberführen konnte.»[41] Barth betonte die geschichtliche Kontinuität zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert, sprach aber nicht von einer Gesetzmässigkeit oder Unausweichlichkeit.

Abschliessend fasse ich den theologiegeschichtlichen Teil in vier Punkten zusammen:

a.) Barths Urteil über die Wirkmächtigkeit des preußischen Militarismus wird von neueren Darstellungen bestätigt. Die herausragende Stellung des Militärs und der Staatsbürokratie sowie die «anhaltende Ungewissheit» über die «Trennlinie zwischen ziviler und militärischer Befehlsgewalt» werden als Preußens «verhängnisvollstes Vermächtnis»[42] für die deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts benannt.

b.) Dabei geht es Barth nicht um das Postulat eines deutschen «Sonderwegs», sondern um bestimmte problematische Traditionen Preußens, vor allem dessen Militarismus und Grossmachtstreben, die durch das lutherische Obrigkeitsdenken und die sog. Zwei- Reiche-Lehre faktisch befördert worden seien.

c.) Luthers Person bleibt für Barth zweideutig. Einerseits sieht er in Luther den kaum gebändigten deutschen ‹Heiden›, andererseits würdigt er Luther als Lehrer der christlichen Kirche. Der «deutsche Luther» ist für Barth jedenfalls nie der ganze Luther. Das verdeutlicht ein Text zur Lutherfeier 1933. Wenn es wahr ist, so erläutert Barth dort, dass Luther «das merkwürdige Buch des Alten und des Neuen Testamentes lesen und auslegen» und dabei «ans Licht stellen

www.nzz.ch/feuilleton/der-historiker-peter-blickle-ist-gestorben-wie-geht-demokratie-ld.146923 [eingesehen am 2.10.2017]).

41 K. Barth: An den Nachrichtendienst der Pressestelle der Evangelischen Kirchen der Rheinprovinz (Vikarin Ingrid Rehmann) (1946), in: ders.: Offene Briefe 1945–1968 (GA 15), hg.v. D. Koch, Zürich 1984, 94-107 (106f.).

42 Chr. Clark: Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München 2007, 688.

wollte, dass es dem Menschen gut ist, […] seine Gerechtigkeit ganz und gar in Gott zu suchen, weil Gott ganz und gar entschlossen ist, mit seiner Gerechtigkeit für den Menschen einzutreten – wenn das wahr ist, was ist Luther dann anderes gewesen als ein Lehrer der christlichen Kirche, den man dann schwerlich anders feiern kann als indem man […] das hört, was er selber gehört und darum zu sagen hat.»[43]

d.) Man hat Barths theologischen Aufbruch vor 100 Jahren oft als Abwendung von Schleiermacher interpretiert. Da Schleiermachers Theologie für Barth jedoch erst seit 1917, und auch dann nur allmählich, in ein kritisches Licht rückte,[44] ist es treffender, Barths Aufbruch zuerst als Abwendung von der Theologie des liberalen deutschen Luthertums zu charakterisieren. Zugleich bleibt zu beachten, dass es bei Barth zwischen 1921 und 1930 eine deutliche Hinwendung und Nähe zu Luthers Theologie gab, bevor mit dem erstarkenden Nationalismus und Faschismus sowie den zahlreichen positiven lutherischen Reaktionen auf diese Entwicklung die Skepsis gegenüber Luther und den Lutheranern wieder zunahm.

2. Evangelium und Gesetz

Traditionell gibt es nach protestantischer Vorstellung zwei oder drei Gebräuche des Gesetzes. Der «zivile oder politische Gebrauch» des Gesetzes dient der Eindämmung der (zerstörerischen Folgen der) Sünde. Er ist nicht auf biblische Gesetze beschränkt, sondern umfasst auch die jeweils herrschende Rechts- und Gesellschaftsordnung und legitimiert daher grundsätzlich die politischen Mächte und Gewalten. Zweitens dient das Gesetz der Aufdeckung der menschlichen Sünde. Das geschieht durch seinen «verurteilenden oder theologischen Gebrauch»: das Gesetz verurteilt den Sünder und führt ihn zum Evangelium, das ihn von der Strafandrohung des Gesetzes befreit. Umstritten zwischen Lutheranern und Reformierten blieb die Frage, ob es auch einen dritten Gebrauch des Gesetzes für die Wiedergeborenen, d.h. die an Christus Glaubenden gibt, wie etwa im Zweiten Buch von Jean Calvins *Institutio Christianae Religionis* von 1559 (II.7.12-17).

43 K. Barth: Luther (1933), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933 (GA 49), hg.v. M. Beintker/M. Hüttenhoff/P. Zocher, Zürich 2013, 478-487 (486f.).

44 Vgl. M. Gockel: Einführung und Überblick, in: ders./M. Leiner: Barth und Schleiermacher. Zur Neubestimmung ihres Verhältnisses, Göttingen 2015, 17-30 (20).

Barths Position basiert auf zwei Grundannahmen, der Priorität des Evangeliums und der Definition des Gesetzes als Form oder Gestalt des Evangeliums. Die erste Annahme ist bereits in Barths früheren Werken zu finden.[45] Zugleich wurde er in den 1930er Jahren durch Äusserungen lutherischer Kollegen zu einer Entfaltung seiner Position veranlasst. Zwei Aspekte standen dabei im Zentrum: die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium und die Ausweitung des Gesetzesbegriffs. Während der erste Aspekt auch unter Barth und seinen lutherischen Mitstreitern in der Bekennenden Kirche umstritten war, wurde der zweite Aspekt vor allem in der Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen und ihren lutherischen Sympathisanten akut. Exemplarisch dafür steht Friedrich Gogartens Erklärung aus dem Jahr 1933, der Christ in seiner irdischen Wirklichkeit lebe in der Bindung an das besondere Gesetz, das seine geschichtliche Existenz regiert, d.h. an das Gesetz des jeweiligen *Volkes*.[46] Für die deutschen Christen sei daher das Gesetz Gottes identisch mit dem Gesetz des deutschen Volkes. Barth konnte in dieser Identifizierung des Gesetzes Gottes mit dem deutschen Volkstum nur den «vollzogenen Verrat am Evangelium»[47] erkennen.

2.1. Evangelium und Gesetz (1935)

Nachdem Barth im Sommer 1935 in die Schweiz zurückgekehrt war, reiste er im Oktober desselben Jahres nach Wuppertal-Barmen, um dort der Verlesung seines Vortrags über Evangelium und Gesetz beizuwohnen; ihm selber war in Deutschland ein Redeverbot erteilt worden. Der Vortrag wurde später als sein persönliches ‹Abschiedswort› an die Christen in Deutschland empfunden[48] und führte zu einer lebhaften Debatte, die allerdings keine klaren Ergebnisse zeitigte.[49]

45 Etwa in der Versöhnungslehre der Göttinger Dogmatik, vgl. K. Barth: «Unterricht in der christlichen Religion», Bd. 3: Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung (GA 38), hg.v. H. Stoevesandt, Zürich 2003, 20f. Dort unterscheidet Barth noch die sachliche Vorordnung des Evangeliums von der zeitlichen Vorordnung des Gesetzes. Ganz ähnlich sprach die reformierte Theologie von zwei heilsgeschichtlichen «Ökonomien» des einen Gnadenbundes.

46 F. Gogarten: Die Selbständigkeit der Kirche, in: Deutsches Volkstum 15 (1933), 445-451 (448).

47 K. Barth: Abschied (1933), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933 (Anm. 43), 492-515 (504).

48 Vgl. Busch: Karl Barths Lebenslauf (Anm. 28), 279.

49 Vgl. Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, hg.v.

Am Anfang steht für Barth das Evangelium, das Wort der freien Gnade Gottes. Das Gesetz ist «vom Evangelium her und auf das Evangelium hin»[50] geordnet und bezeugt damit Gottes Gnade. Es ist «im» Evangelium wie die Tafeln des Sinai in der Bundeslade, und das Evangelium ist «im» Gesetz, «in der Krippe und in den Windeln der Gebote»[51]. Barth betont, die Zweiheit von Evangelium und Gesetz impliziere Entgegensetzung und sogar Streit, doch wichtiger sei ihre Einheit im Frieden des einen Wortes Gottes.[52]

Barths Vortrag verzichtet auf die Terminologie der «Gebräuche» des Gesetzes und zielt offensichtlich auf eine grundlegende Umformung der traditionellen Lehre. Gleichwohl bleiben seine Ausführungen mit Vorstellungen zum ersten und dritten «Gebrauchs» des Gesetzes kompatibel. Doch wie verhält es sich mit dem zweiten, dem verurteilenden Aspekt des Gesetzes? Barth schliesst ihn keineswegs aus, aber er verbindet ihn mit dem *Miss*brauch des Gesetzes durch den sündigen Menschen bzw. durch die Sünde. Nicht das Gesetz selber, sondern erst dessen Missbrauch durch den Menschen führe zur Verurteilung durch Gott. Dieser Missbrauch bestehe darin, dass der Mensch den Anspruch Gottes, wie er im Gesetz ausgesprochen wird, zu seinem eigenen Anspruch macht und das Gesetz zur Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit in Dienst nimmt. Der so von der Sünde verleitete Mensch erkenne nicht, dass das Gesetz auf Christus zielt und damit «unsere Rechtfertigung durch Gott verkündigt.»[53] Auf diese Weise werde aus Gottes gnädigem Gesetz das «durch den Betrug der Sünde *entehrte*» Gesetz als der «große Gegenspieler des Evangeliums»; dienen wir *diesem* Gesetz, «dann gibt es vor Gottes Gericht kein Entlaufen und in der Anfechtung, in der uns dieses Gericht offenbar wird, keinen Rat, keinen Trost, keine Hilfe.»[54]

E. Kinder/K. Haendler, Darmstadt 1968; W. Joest: Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium, KuD 24 [1978] 86-103.

50 K. Barth: Evangelium und Gesetz, in: ders.: Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 81-109 (81).

51 A.a.O., 89. Auch heutige lutherische Theologen betonen den *sachlichen*, *prinzipiellen* oder *logischen* Vorrang des Evangeliums, halten aber an dem *faktischen* Vorrang des Gesetzes fest (vgl. exemplarisch O. Bayer: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen [4]2016, 56f.). Barth lehnt diese Differenzierung ab. Für ihn kommt dem Evangelium sowohl sachlich als auch faktisch der Primat zu. Genau darin besteht die Provokation seiner Theologie.

52 Vgl. Barth: Evangelium und Gesetz (Anm. 50), 82.

53 A.a.O., 96.

54 A.a.O., 103.

Ob dieses Gesetzesverständnis der paulinischen Theologie, die bekanntlich an diesem Punkt besonders umstritten ist, entspricht, sei dahingestellt.[55] Jedenfalls klingt Barths Betonung der Antithese des (falsch verstandenen) Gesetzes zum Evangelium beinahe lutherisch.[56] Tatsächlich gesteht er in dieser Passage – soweit ich sehe, zum letzten Mal – der klassischen Reihenfolge Gesetz und Evangelium ihr relatives Recht zu. Denn diese Reihenfolge bringe die Teleologie des göttlichen Gerichts zum Ausdruck: Gott lässt das Gesetz für den Menschen zum Gericht werden, damit der Mensch an den glaube, der ihn in Wahrheit rechtfertigt und befreit, Jesus Christus. Die Reihenfolge vom Gesetz zum Evangelium bedeutet also: vom Tod zum Leben.

Auf dieser Linie hat Barth jedoch nicht weitergedacht. Stattdessen lässt er sich bei seiner nächsten ausführlichen Beschäftigung mit dem Thema von der in seiner Erwählungslehre vollzogenen «christologischen Revolution»[57] leiten.

2.2. Evangelium und Gebot (1942)

Barths Erörterungen zu Gottes Gesetz und Gebot bilden den zweiten Teil des zweiten Bands seiner Gotteslehre (KD II/2) und folgen auf das Kapitel über Gottes Gnadenwahl. Barth bezeichnet Evangelium und Gesetz als die zwei zentralen Elemente des christlichen Begriffs vom *Bund* Gottes mit den Menschen. Darin besteht eine wesentliche Neuerung. Wie zuvor bezeichnet Barth das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums. Er bezieht diese Definition nun grundsätzlich auf Jesus Christus als den heiligen Gott und den geheiligten Menschen «in Einem»[58]; das Evangelium verhalte sich zum Gesetz wie die Erwählung zur Heiligung und Inanspruchnahme des Menschen durch den ihn erwählenden Gott. Wie zuvor betont Barth, das Wort Gottes als Evangelium und Gesetz ziele auf die «Konformität» des menschlichen Handelns mit Gottes Handeln und interpretiert das «Ihr sollt vollkommen sein» aus Matthäus 5:48

55 Dass Paulus mit seiner Rede von Christus als Telos des Gesetzes nur den *Miss*brauch des Gesetzes im Blick hat, wird zurückgewiesen von O. Hofius, der sich damit zugleich gegen die verbreitete Annahme, Paulus polemisiere gegen menschliche «Gesetzlichkeit» wendet (vgl. O. Hofius: Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi [1983], in: ders.: Paulusstudien I, Tübingen [2]1994, 50-74).

56 Vgl. R. Schwarz: Martin Luther als Lehrer der christlichen Religion, Tübingen [2]2016, 227f.

57 Vgl. M. Gockel: Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison, Oxford 2007, 164-195.

58 K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zollikon-Zürich [3]1959, 564.

als «Ihr *werdet* vollkommen sein».[59] Das Schema von Indikativ und Imperativ sei nicht als Abfolge, sondern als Einheit von Gnade und Gebot zu verstehen. Theologische Ethik ist die Bezeugung und Auslegung des Handelns Gottes mit dem Menschen und damit «Ethik der Gnade»[60].

Barth entfaltet seine materiale Ethik als Ethik der Schöpfung (KD III/4) und Ethik der Versöhnung (KD IV/4). Die Grundlegung der Ethik erfolgt in der Lehre von Gottes Gebot als *Anspruch*, *Entscheidung* und *Gericht*.

Barth deutet die «Aufrichtung des Gesetzes»[61] als Implikat der Gnade und verweist auf den «Rechtsgrund der alttestamentlichen Gesetzgebung», wie er insbesondere im Buch Deuteronomium erläutert wird. Das Gesetz der Gnade umfasst für Barth die Thora, die Bergpredigt, als Auslegung des Dekalogs, und die apostolischen Weisungen, ohne dass eine Näherbestimmung erfolgt. Sein Hauptinteresse gilt der Zurückweisung jedes abstrakten Verständnisses des göttlichen Anspruchs, etwa im Sinne einer Reihenfolge von Evangelium (als Erstes) und Gesetz (als Zweites). Inhaltlich besteht Gottes Anspruch darin, dass der Mensch es sich gefallen lassen möge, nicht in sich selber, sondern in Gott seine Gerechtigkeit zu finden, genauer: in Gottes Gnade als «Widerspruch gegen unseren Widerspruch»[62].

Gottes Gebot ruft den Menschen zu einem befreiten Leben in Entsprechung zu Gottes souveräner gütiger Entscheidung über ihn auf und validiert damit seine Autorität. Im Gebot widerfährt dem Menschen «keine Härte und kein Unheil; in ihm ist Gott nicht gegen, sondern in seiner ganzen Herrlichkeit für den Menschen.»[63] Von einer Entgegensetzung oder einem Streit

59 Vgl. a.a.O., 567 mit Barth: Evangelium und Gesetz (Anm. 50), 88.

60 Barth: KD II/2 (Anm. 58), 598.

61 Vgl. a.a.O., 624 und Barth: Evangelium und Gesetz (Anm. 50), 88. Die Rede von der «Aufrichtung» des Gesetzes geht zurück auf Römer 3:31. Ob das Wort *nomos* an dieser Stelle tatsächlich die Thora oder eher die Schrift des Alten Testaments (so Hofius: Das Gesetz des Mose [Anm. 55], 66-68) meint, ist umstritten.

62 Barth: KD II/2 (Anm. 58), 647.

63 A.a.O., 792. Barth legt grossen Wert darauf, dass Gottes Gebot durchweg ein konkretes Gebot ist und veranschaulicht dies mit einem längeren Exkurs über die Bergpredigt und den Dekalog (a.a.O., 762-782). Dass in diesen biblischen Texten für Barth «nicht das eigentliche Gebieten Gottes» ergehen soll, ist unwahrscheinlich, und die Vermutung, dass es ihm, gerade im Blick auf die Bergpredigt, darauf ankommt, Hindernisse im Kampf gegen den Nationalsozialismus aus dem Weg zu räumen» (A. Maßmann: Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik, ÖfTh 27 [2011] 185) greift zu kurz. Barth hält auch angesichts der faschistischen Verbrechen am Gebot der Feindesliebe und am paulinischen

zwischen Evangelium und Gesetz ist nun nicht mehr die Rede. Bei der Erwägung von Gottes Gebot als Gericht nimmt Barth noch einmal Gedanken auf, die traditionell dem zweiten, verurteilenden Gebrauch des Gesetzes zugeordnet wurden. Er betont aber, dass diese Verurteilung exklusiv durch Gottes Gnade, d.h. durch Jesus Christus ausgesprochen und vollzogen wird. Indem Gott uns gnädig ist, richtet er uns, nicht durch das «Gesetz», aber durch den Rechtsspruch des Evangeliums, indem er in Jesus Christus das Gericht über die Sünde auf sich selber nimmt, d.h. im Tod Jesu Christi «unser ganzes Tun als Übertretung verurteilt und uns durch seine Auferweckung gerecht spricht.»[64]

2.3. Versöhnung und Sünde (1951–1959)

Barth begann im Sommersemester 1951 mit der Arbeit an seiner Versöhnungslehre (KD IV/1–IV/4),[65] doch die Einsicht, dass die Versöhnung der Welt mit Gott die Mitte der gesamten Dogmatik darstellt, findet sich bereits in der Gotteslehre.[66] Dem Zusammenhang von Evangelium und Gesetz oder Gebot entspricht demnach der Zusammenhang von Versöhnung und Sünde. Im Einleitungsparagraphen heisst es daher: Kein abstraktes «Gesetz», sondern Gottes Gnade offenbart die Sünde und deckt auf, «dass der Mensch sein Heil verwirkt» hat. «Aus der *Errettung*, die hier geschieht, ist zu entnehmen, aus was und von was der Mensch hier errettet wird.»[67]

In dem Abschnitt, der uns hier beschäftigen soll, erklärt Barth daher, dass der christliche Begriff der Sünde nur aus dem Evangelium gewonnen werde. Erneut schärft er ein: Das Evangelium als «die gute Botschaft von des Menschen Befreiung durch und für den freien Gott» habe immer auch den Charakter und die Gestalt des «wahren Gesetzes, des Gesetzes Gottes»[68]. Die ethische Forderung diene dabei der Erkenntnis nicht von Gottes Allmacht, im Gegensatz zur Ohnmacht und Verlorenheit des Menschen, sondern von Gottes Güte und von dem mit Gott versöhnten Menschen.

Wort von der Überwindung des Bösen durch das Gute fest.

64 Barth: KD II/2 (Anm. 58), 819.

65 Vgl. Busch: Karl Barths Lebenslauf (Anm. 28), 391. KD IV/1 wurde 1953 veröffentlicht.

66 Vgl. Barth: KD II/2 (Anm. 58), 819f.

67 Barth: KD IV/1 (Anm. 3), 10.

68 K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3.1, Zollikon-Zürich 1959, 427.

Barth hat dieses Verständnis von Evangelium und Gesetz zum «eisernen Bestand»[69] seiner Dogmatik gerechnet und in fünf Rückfragen an die lutherische Kritik seiner Position zusammengefasst, worum es ihm geht:

a.) Evangelium und Gesetz sind das *eine* Wort Gottes.

b.) Das Evangelium erschöpft sich nicht in der Proklamation der Vergebung der Sünden und das Gesetz nicht darin, dass es als «abstrakte Forderung» einerseits nur «äußere Lebensordnung» sein soll (der erste Gebrauch), anderseits nur dazu bestimmt sein soll, «den Menschen anzuklagen und damit auf das ‹Evangelium› hinzuweisen und vorzubereiten»[70] (der zweite Gebrauch). Mit der Betonung der Einheit von Evangelium und Gesetz hinterfragt Barth erneut die traditionelle Rede von den Gebräuchen des Gesetzes. Sein Gesetzesbegriff unterscheidet sich von Luther, der die Paraklese nicht mehr als Gesetz, sondern als Wort des Evangeliums verstand und von einem *usus practicus evangelii* sprach,[71] aber auch von Calvin, der die paulinische Unterscheidung zwischen Gesetz und Paraklese noch weitgehend zur Geltung brachte.[72]

c.) Barth will an der Kohärenz des paulinischen Gesetzesverständnisses mit dem «Selbstverständnis» des alttestamentlichen Gesetzesverständnisses festhalten und verweist auf die Forschungen von M. Noth, G. v. Rad und H. J. Kraus, in denen die positive Beziehung des Gesetzes zum (Gnaden-)Bund Gottes mit Israel betont wird.[73]

d.) Barth betont, dass die Vorstellung eines vom Evangelium abstrahierten «Gesetzes» durch den – geschichtlich verhängnisvollen – Rückbezug auf

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Vgl. W. Joest: Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen [4]1968.

72 Das betont E. Schlink: Gesetz und Paraklese, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, hg.v. E. Wolf/Ch. v. Kirschbaum/R. Frey, Zollikon-Zürich 1956, 323-335 (334). Barth würdigt diesen Beitrag als «besonders umsichtig» (Barth: KD IV/3.1 [Anm. 68], 427). W. Pannenberg betont, dass Barths «treffende Einsichten in die Eigenart neutestamentlicher Paraklese» über den Streit um den dritten Gebrauch des Gesetzes hinausführen, auch wenn Barth es versäumt habe, genauer zwischen Gesetz und Paraklese zu unterscheiden (W. Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 106).

73 Barth: KD IV/3.1 [Anm. 68], 427. Diese Anfrage richtet sich auch an Schlink (Anm. 72), der mit Paulus und gegen Barth die heilsgeschichtliche und eschatologische Differenzierung der Rede von Evangelium und Gesetz anmahnt. Bemerkenswert ist, dass Schlinks Position dem Denken Barths in der Göttinger Dogmatik sehr nahe kommt (vgl. o. Anm. 45).

das Gewissen oder das Naturrecht und damit auf eine allgemeine «natürliche» Gottesoffenbarung (etwa den ‹Volksnomos›) gefüllt wurde, und dass diejenigen Lutheraner, die sich seiner Theologie verbunden wissen, durch dieses «Dilemma»[74] eigentlich gewarnt sein sollten.

e.) Barth fragt schliesslich, ob die Konfrontierung des Menschen mit diesem abstrakten «Gesetz» wirklich zur präzisen Erkenntnis der menschlichen Sünde führe, und ob ein solches «Gesetz» ohne das Evangelium die «Autorität und Macht Gottes» habe, den Menschen «unter sein Gericht zu bringen und zu beugen»[75].

Barth fasst seine kritischen Rückfragen zusammen mit der Frage: «Verstehe ich Martin Luther nicht, wenn ich das Alles nicht verstehe?» und fügt sogleich hinzu, ob es nicht «auch in dieser Hinsicht mehr als einen Luther geben [könnte], darunter einen, auf den sich die klassisch ‹lutherische› Lehre und deren mir in ihrem Namen widersprechende moderne Ausleger und Vertreter nun gerade nicht berufen könnten?»[76] Als Stichwort für diesen anderen Luther nennt Barth das theologische Programm *Nihil nisi Christus praedicandus* und erwägt schliesslich, ob er von daher «nicht endlich und zuletzt auch ein gar nicht so übler – Lutheraner sein möchte.»[77]

Antworten auf Barths Fragen können hier nur angedeutet werden. Hinsichtlich der Punkte d.) und e.) fällt das Ergebnis wohl positiv aus. Hier bestehen tatsächlich grundlegende Übereinstimmungen zwischen Barth und Luther, auf die auch sowohl von lutherischer als auch von reformierter Seite hingewiesen wurde.[78] Im Hinblick auf den ersten Punkt, wird die Antwort davon abhängen, wie das Verständnis von Evangelium und Gesetz als dem einen Wort Gottes in zwei Gestalten theologisch entfaltet wird. Wird das Gesetz auf die anklagende und verurteilende Funktion reduziert, bleibt es zwar eine Gestalt des richtenden Wortes Gottes, aber auch eine Macht, die grundsätzlich durch das Evangelium zu überwinden ist. Das lässt sich mit Barths Theologie kaum vereinbaren. Wenn man den Gesetzesbegriff jedoch weiterfasst und berück-

74 Barth: KD IV/3.1 (Anm. 68), 428.
75 Ebd.
76 Ebd.
77 Ebd.
78 Vgl. E. Jüngel: Gesetz und Evangelium. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ders.: Barth-Studien (ÖTh 9), Zürich-Köln/Gütersloh, 180-209; B. Klappert: Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth (FSÖTh 34), Göttingen 1976.

sichtigt, dass es im Evangelium um die Befreiung primär von der Macht der Sünde und nur sekundär von der Macht des Gesetzes geht,[79] erscheint eine Annäherung möglich.

Eng damit verbunden ist Barths zweiter Punkt. Hier stellt sich die Frage, ob man auch als Lutheraner die Bedeutung des biblischen Rechtsbegriffs für die christliche Theologie festhalten kann. Dass dies möglich ist, zeigt W. Pannenberg, der die Diskussion zwischen Barth und den lutherischen Theologen konstruktiv weiterführt. Allerdings unterscheidet er dabei zwischen dem unabänderlichen Rechtswillen Gottes und dessen historisch vorübergehender Manifestation im Gesetz des alttestamentlichen Bundesvolkes, so dass er mit der traditionellen Aussage endet, das Gesetz sei «durch Jesus Christus abgetan»[80]. Diese Folgerung kann dann wiederum im Sinne Barths auf der Basis eines biblischen, soziologisch und kulturtheoretisch angereicherten Gesetzes- und Gerechtigkeitsbegriffs kritisiert werden.[81]

Umstritten ist Barths dritter Punkt, der eine bundestheologische, christologisch begründete Einheit von Altem und Neuem Testament annimmt. Die These vom Gesetz als Gestalt des Evangeliums entspricht alttestamentlichen Traditionen, aber wird sie dem paulinischen Denken gerecht, ganz zu schweigen von einer Schrift wie dem Hebräerbrief? Warum sollte es nicht denkbar sein, dass Paulus das Alte Testament teilweise gegen dessen eigene Aussageintention liest? Lutherische Theologen mahnen hier eine genauere hermeneutische Differenzierung an, verbunden mit der Frage, wie das «biblische Christuszeugnis»[82] in der Bibel spricht – und wie es nicht spricht.

Festzuhalten bleibt gleichwohl die Stärke von Barths Position, das Gesetz konsequent im Licht der Erkenntnis Jesu Christi und ferner nicht nur als Rechts*forderung*, sondern auch als Rechts*bestimmung* zu verstehen.[83] Die Schwäche der lutherischen Position lag darin, dass sie den Charakter des Gesetzes als «Forderung» zuweilen so stark betonte, dass verdeckt wurde, inwiefern das

79 Dieses Thema ist diffizil und wird durch Luthers häufige Gleichsetzung von «Gesetz, Sünde und Tod» noch verwickelter (vgl. Schwarz: Luther als Lehrer [Anm. 56], 235f.).

80 Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. 3 (Anm. 72), 110.

81 Vgl. M. Welker: Gesetz und Geist, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 4: «Gesetz» als Thema Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1989, 215-229; ders.: Gottes Gerechtigkeit, NZSTh 56 (2014) 409-421.

82 Vgl. Joest: Barth und das lutherische Verständnis (Anm. 49), 98.

83 Dieses Verständnis ist gut paulinisch, vgl. Hofius: Das Gesetz des Mose (Anm. 55), 51-54.

Gesetz, kristallisiert im Ersten Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten, auch eine positive Bestimmung darstellt. Das Evangelium wurde dann zum blossen Freispruch von der «Forderung» und man übersah, dass aus diesem Freispruch die spontane Erfüllung der im Gesetz gebotenen Liebe zu Gott und zum Nächsten folgt. Barths Rede vom Gesetz oder Gebot als Gestalt des Evangeliums lässt sich an diesem Punkt als Korrektur konfessioneller Verengungen verstehen. Dabei stellt sich allerdings die neue Frage, inwiefern ein solches Gebot tatsächlich als konkrete ethische Weisung – auch auf dem Feld der Politik – und nicht eher als von der Versöhnung in Jesus Christus abstrahiertes Postulat erscheint.

3. Eine Schlussüberlegung zum Verhältnis von Luther und Barth

E. Jüngel, profilierter lutherischer Interpret der Theologie Barths, meint, die Differenz zwischen der lutherischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und der Barthschen Zuordnung des Gesetzes zum Evangelium gründe in der Anthropologie. Für Luther entspreche dem Evangelium eine rezeptive und zugleich «höchst kreative Passivität» seitens des Menschen, aus der spontan die guten Werke entsprängen. Das reformatorische *nos extra nos esse* sei die «Grundstruktur des Hörers des Wortes» und damit die «Grundstruktur menschlicher Existenz». Für Barth dagegen sei der Mensch ein handelndes und aufgrund der Bestimmung durch Gott sich selbst bestimmendes Wesen. Darum werde bei Barth das Evangelium «unmittelbar in die Gestalt des den Menschen als handelndes Wesen beanspruchenden Gesetzes» überführt.[84]

Jüngel sieht, dass der Mensch für Barth, anders als für Luther, nicht vom Gesetz «befreit» werden muss. Aber an zwei Punkten greift seine Argumentation zu kurz.

Erstens zielt bei Barth der Anspruch des Gebots nicht so direkt und ausschliesslich auf das menschliche Handeln, wie Jüngel behauptet. Es gibt auch bei Barth das Element der «kreativen Passivität», als wichtiges Moment der Begegnung mit Jesus Christus. In der Grundlegung seiner Ethik der Gnade erklärt Barth, der *erste* Anspruch des Gebots bestehe darin, «dass wir uns in allem unserm Tun [Gottes] Tun recht sein lassen»,[85] konkret, dass der Mensch an Jesus Christus glaube. Dieses Tun, das sich Gottes Tun recht sein lässt, ist auch

84 Vgl. Jüngel: Gesetz und Evangelium (Anm. 78), 205.
85 Barth: KD II/2 (Anm. 58), 612, vgl. 638-648.

ein Handeln des Menschen, aber es ist ebenso ein «sein lassen». Die Annahme eines Gegensatzes zwischen menschlicher Passivität und Aktivität, die Jüngels Beobachtung impliziert, bleibt im Blick auf Barth zu schematisch.

Zweitens passt diese Annahme auch nicht zu Luther. Zwar hat der für Luther zentrale Begriff der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott eine passive Seite. Aber das exklusiv passive Verständnis der Rechtfertigung ist ungeeignet, um Luthers Verständnis von der Dynamik und Prozesshaftigkeit des Heilsgeschehens, das im 20. Jahrhundert neu zur Geltung gebracht wurde (K. Holl, R. Hermann, H. J. Iwand), zu erfassen. Bei Luther gehören Rechtfertigung und Heiligung «innerlich zusammen»[86]. Der zentrale soteriologische Gegensatz besteht nicht zwischen menschlicher Passivität und Aktivität, sondern zwischen Empfangen und Werden einerseits sowie Sein und Haben andererseits; die Gnade wird gelebt, nicht besessen.[87]

Luther erklärt in seiner Auslegung zu Ps 143,1a: «Eines heiligen Menschen Leben steht mehr im Nehmen von Gott als im Geben, mehr im Begehren als im Haben, mehr im gerecht Werden, denn im gerecht Sein, […] darum ist Bitten, Begehren, Suchen das rechte Wesen eines inwendigen Menschen» (WA 18, 522.11-13). Von dort ist es nur ein kleiner Schritt bis zu Barth: «Aller Ruhm des Fleisches – des frommen Fleisches! – […] wird ja daran immer wieder zu Schanden werden, dass wir im Gebet […] nicht müde werden können, eben um die Gnade des Gebetes selber immer wieder zu bitten und als solche, die den Geist empfangen haben, immer wieder zu seufzen – aber fröhlich zu seufzen: *Veni Creator Spiritus!*»[88]

Wir sind in Barths *und* Luthers Theologie eingeführt, wenn wir diesen Seufzer gehört haben.[89]

86 K. Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit (1910), in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I: Luther, Tübingen [6]1932, 111-154 (123). Vgl. dazu meine Diskussion in M. Gockel: Hermann Cremers Umformung der christlichen Lehre von den Eigenschaften Gottes im Lichte ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert, NZSTh 56 (2014) 35-63 (58-61).

87 Vgl. Schwarz: Luther als Lehrer (Anm. 56), 259. Dieser Aspekt ist für das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche von erheblicher Bedeutung.

88 Barth: KD II/2 (Anm. 58), 875.

89 Vgl. K. Barth: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 (GA 19), hg.v. H. Finze, Zürich 1990, 65-97 (97): «Sie sind in ‹meine Theologie› eingeführt, wenn Sie diesen Seufzer gehört haben».

Abstract

The first section of the essay looks at two critical periods of Barth's engagement with Lutheranism. I argue that prior to Barth's turn away from Schleiermacher he broke with the liberalism and religious nationalism of his German Lutheran teachers at the beginning of World War I. I then argue that Barth radicalized his view during World War II, when he concluded that Germany as a whole suffered from its Lutheran heritage and was constantly in danger of relapsing into a neo-pagan worship of power. He also referred to the wide-spread construct of a historical line from Frederick II («the Great») to Adolf Hitler, although he stayed away from one-sided causal explanations of German fascism.

The second section discusses the critical theme of Law and Gospel or, as Barth preferred to put it, Gospel and Law. I look at Barth's essay from 1935 (under the same title) and at two passages from the Church Dogmatics in the doctrine of God (CD II/2) and the doctrine of reconciliation (CD IV/3.1). I argue that Barth wanted to overcome traditional Protestant discourses on the «uses» of the Law. In doing so, he finally asked whether he himself might be a Lutheran theologian.

The third section discusses a recent assessment of the similarities and differences between Barth and Luther.

Der erste, theologiegeschichtliche Teil analysiert Barths Bild des (deutschen) Luthertums in zwei historischen Kontexten. Zu Beginn des 1. Weltkriegs kritisierte Barth den religiösen Nationalismus seiner theologischen Lehrer in Deutschland und warf ihnen vor, dass ihre Begründungsnarrative in einem Dualismus zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt gründeten. Während des 2. Weltkriegs diagnostizierte Barth eine verhängnisvolle lutherische Erbschaft, die den deutschen Protestantismus immer wieder dazu verleitete, den nationalen Staatsgehorsam über das Evangelium zu stellen. Dabei sprach Barth von einer «fatalen Linie» von Friedrich II. zu Adolf Hitler, ohne dass er damit eine monokausale Erklärung des deutschen Faschismus geben wollte.

Der zweite, systematische Teil des Aufsatzes erörtert das zentrale Thema Gesetz und Evangelium bzw. Evangelium und Gesetz, wie Barth es bevorzugt nannte. Neben einem Blick auf den gleichnamigen Aufsatz von 1935 werden zwei Abschnitte aus der Gottes- und Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik (KD II/2 und KD IV/3.1) analysiert. Barth versuchte auf verschiedene Weise die traditionelle Rede von den zwei (oder drei) Gebräuchen des Gesetzes zu überwinden. Dabei gelangte er schliesslich zu der Überlegung, ob er selber «ein gar nicht so übler Lutheraner» sein könnte.

Zum Abschluss wird eine These zum Verhältnis von Barth und Luther erörtert.

Matthias Gockel, Basel