

Das reformierte Erbe erwerben : Karl Barths Wahrnehmungen der reformierten Theologie vor 1921

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **54 (1998)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878015>

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.

Das reformierte Erbe erwerben

Karl Barths Wahrnehmungen der reformierten Theologie vor 1921

Zu den Feldern der Barth-Forschung, die bislang eher ein Schattendasein führten, gehört Karl Barths Göttinger Lehrtätigkeit 1921-1925. Diese Professur für reformierte Theologie stellte den akademischen Neuling Barth vor die Aufgabe, die Studierenden in die Theologie und Kirchengeschichte des reformierten Zweiges der Reformation einzuführen. Er kam dieser Herausforderung in der Weise nach, dass er sich intensiv in zentrale Quellentexte des reformierten Protestantismus eingearbeitet hat. Die Göttinger Professur bedeutete für ihn eine entscheidende Weichenstellung auf seinem Weg zur Dogmatik und stellte eine formative Periode seiner theologischen Entwicklung dar.¹ In diesem Zusammenhang ist nun die Frage von Belang, über welche Voraussetzungen Barth für die ihm überraschend angetragene Professur verfügte. Im folgenden sollen einige Schlaglichter auf die markanten Linien von Barths Wahrnehmung der Reformation und speziell der reformierten Theologie vor Antritt seiner Göttinger Professur geworfen werden. Wenn auch überlagert durch vorübergehende theologische Interessen, lassen sich im Verlauf der Entwicklung seiner frühen Theologie selbst gesuchte sowie durch äussere Umstände bedingte Entdeckungsvorgänge des reformatorischen bzw. reformierten Erbes feststellen.²

1. Frühe Begegnungen mit der reformierten Theologie im Studium

Eine nachhaltige sowohl grundsätzlich theologische als auch konfessionelle Prägung erhält Barth durch sein Elternhaus. Zumindest mittelbar wird er durch seinen Vater, den Berner Ordinarius für ältere und mittlere Kirchengeschichte Johann Friedrich Barth, zum Theologiestudium angeregt, das er im WS 1904/05 in Bern aufnimmt. Neben seinem Elternhaus hat auch Barths Konfirmator Robert Aeschbacher, der offenbar sein Interesse an der Theologie insbesondere durch die Belehrung über die christliche Tradition und ihre Glaubensdokumente zu wecken vermag, massgeblichen Einfluss auf seine

¹ Vgl. dazu meine Studie: Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit, Neukirchen-Vluyn 1997.

² Vgl. H. Anzinger, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur »vordialektischen« Theologie Karl Barths, München 1991; C. van der Kooi, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909-1927), München 1987; E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1986, 13-138.

Entscheidung zum Theologiestudium. Während seiner Berner Anfangssemester (WS 1904/05-SS 1906) studiert Barth Neues Testament und Kirchengeschichte in erster Linie bei seinem Vater, dem er nach eigenem Bekunden eine «gediegene Anleitung»³ verdankt. Bereits im ersten Semester wird seine Aufmerksamkeit durch die Vorlesung seines Vaters «Geschichte des Reformationszeitalters» auf Calvin gelenkt. Später berichtet er noch in seiner eigenen Calvin-Vorlesung (SS 1922) von den Anregungen, die er damals gerade aus dieser Vorlesung erhalten hat. Er führt die Methode seines Vaters, Calvins Theologie implizit durch eine ausführliche und anschauliche Erzählung seines Lebens vorzustellen, als Vorbild jeder kongenialen Calvin-Erklärung an. Und zugleich bedauert er, dass er selbst zu einer solchen Leistung nicht imstande sei.⁴ Über die kirchenhistorischen Vorlesungen bei seinem Vater hinaus hört er bei Wilhelm Hadorn die Vorlesung «Bernische Reformationsgeschichte», dessen Mitschrift er acht Jahre später wieder zur Vorbereitung einer Vortragsreihe im Safenwiler Blauen Kreuz heranzieht.⁵

Die einzige reformationshistorische Seminararbeit seines Studiums verfasst Barth 1906 im Rahmen der «Kirchenhistorische[n] Übungen», die er bei seinem Vater besucht. Die Arbeit des Drittsemesters Barth trägt den Titel «Zwinglis <67 Schlussreden> auf das erste Religionsgespräch zu Zürich 1523».⁶ Wenn er auch zur Darstellung der Schlussreden im wesentlichen auf die Zwingli-Monographie von Rudolf Staehelin zurückgreift, so verdient dennoch seine eigenständige Beurteilung von Zwinglis Thesen Beachtung.⁷

Eingangs gibt Barth eine historische Einführung in die kirchlichen und politischen Verhältnisse Zürichs der Jahre 1522/23, um Zwinglis Anlass für die Abfassung der Schlussreden einsichtig zu machen. Er merkt an, dass er seine Arbeit nicht nur als Beitrag zu einem lokalhistorischen Vorgang versteht, sondern in ihr ein Bild von Zwinglis theologischer Position in Abgrenzung zum Papsttum und zur lutherischen Reformation geben will. Damit deuten sich schon in dieser frühen Arbeit zwei später immer wieder wahrzunehmende Charakteristika seiner Behandlung historischer Stoffe an: zum einen das

³ Lebenslauf, in: Schweizerköpfe der Gegenwart, Zürich 1945, 118. Barth besucht folgende Lehrveranstaltungen bei seinem Vater: «Gleichnisse Jesu», «Einführung in das Studium der Theologie», «Kirchengeschichte I-IV», «Leben Jesu», «Leben und Schriften des Paulus» und «Kirchenhistorische Übungen».

⁴ Die Theologie Calvins, hg. v. H. Scholl, Zürich 1993, 174f. Barth greift zur Vorbereitung seiner Vorlesungen über Calvin (SS 1922) und Zwingli (WS 1922/23) auf die Vorlesungsmanuskripte «Zwinglis Leben und Schriften» und «Calvins Leben und Schriften» seines Vaters zurück.

⁵ Reformation in Bern, Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914, hg. v. H.A. Drewes/H. Stoevesandt, Zürich 1993, 693-703.

⁶ Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909, hg. v. H.A. Drewes/H. Stoevesandt, Zürich 1992, 104-119.

⁷ R. Staehelin, Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken, Bd. I-II, Basel 1895/1897.

Interesse an der Ermittlung des Grundsätzlichen und über die Zeiten hinaus theologisch Wesentlichen in der Geschichte; zum anderen die Einordnung der reformierten Wendung der Reformation in den Gesamtzusammenhang der Kirchen- und Theologiegeschichte.

Im zweiten Teil der Arbeit stellt er die 67 Schlussreden im Umriss vor und unterteilt sie in zwei Gruppen: die theoretisch-dogmatischen Thesen als das religiöse Fundament und die praktisch-kirchlichen Thesen mit den praktischen Konsequenzen. Während Zwingli laut Barth zunächst den Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Autorität im Streit mit dem römischen Kirchentum thematisiert (Thesen 1-16)⁸, zieht er sodann fernab jeder Irenik die notwendigen ekklesiologischen und ethischen Konsequenzen (Thesen 17-67).

Die theologische Würdigung der Schlussreden, die Barth unter der Fragestellung der Beziehung zwischen Zwinglis Standpunkt und dem gegenwärtigen kirchlichen Leben in der Schweiz vornimmt, verrät seine sich schon 1906 herausbildende historische Hermeneutik: Statt archaischer Traditionspflege liegt sein Interesse auf der Ermittlung der bleibenden Bedeutung des theologischen Erbes für die Gegenwart. Es handelt sich damit um ein Interesse, das die Freiheit zur kritischen Aneignung und Neuformulierung des theologischen Erbes ausdrücklich einschliesst.⁹ In diesem Sinn formuliert er vier auch für die gegenwärtige Theologie bedenkenswerte Charakteristika der zwinglischen Theologie:

a) Das Schriftprinzip als Formalprinzip der reformatorischen Verkündigung hat bei Zwingli einen übergeordneten Stellenwert. Die der menschlichen gegenüber tretende göttliche Autorität findet in den Schriften des Alten und Neuen Testaments ihren Ausdruck.

b) Zwinglis Sakramentsauffassung ist von Nüchternheit geprägt. Die äusseren Formen werden in den Hintergrund gedrängt und sind nur Sinnbilder einer geistigen Realität.¹⁰

c) Zwingli übt Kritik am ästhetizistischen Gottesdienst. Entsprechend warnt auch Barth vor dem Verlust der Religion im Spannungsfeld mit der Kunst.

⁸ Die Thesen 1-16 fasst Barth unter der Parole «Los von Rom! Zurück zum Evangelium!» zusammen; vgl. R. Aeschbacher, *Los von Rom! Die ev. Bewegung in Oesterreich*, Zürich 1902.

⁹ Vgl. die für Barths Hermeneutik aufschlussreichen Sätze: «... soviel ist sicher, dass sie (sc. die Schlussreden) ... für die Gegenwart und Zukunft ihre bleibende Bedeutung behalten, selbst wenn wir vielleicht bei diesem und jenem Punkt die Grenzen etwas anders ziehen oder sogar mit einem Fragezeichen uns begnügen würden.» (Zwinglis «67 Schlussreden», 112).

¹⁰ Barth stimmt Zwinglis «significat» zu: «Gegenüber der ... Auffassung des Abendmahls als *mysterium tremendum* ... dürfte etwas von Zwinglis «Nüchternheit» am Platze sein.» (ebd., 117).

d) Zwinglis Bild der christlichen Obrigkeit und das Recht zum Widerstand gegen sie ist von der Leitvorstellung der theokratischen Demokratie bestimmt.

Barth beschliesst seine Arbeit mit der Aufforderung, der Abständigkeit von Zwinglis Prosa zum Trotz «bei den gegenwärtigen Kämpfen um Theologie und Kirche ... auch auf seine Stimme zu hören»¹¹. Er selbst unternimmt indes ein solches gründliches Zwingli-Studium erst 16 Jahre später im Rahmen seiner Göttinger Vorlesung «Die Theologie Zwinglis» (WS 1922/23). Zunächst tritt während seines Studiums in Deutschland an den Universitäten Berlin (WS 1906/07), Tübingen (WS 1907/08) und Marburg (SS 1908) sein Studium der Reformatoren und erst recht der reformierten Tradition deutlich in den Hintergrund. Insbesondere in Berlin und Marburg entfernt er sich von der Positiven Theologie seines Vaters und widmet sich mit der Lektüre Schleiermachers und Kants der Aufklärung und dem Neuprotestantismus.¹² Und auch nach seiner theologischen Abschlussprüfung im Oktober 1908, als er für zehn Monate den Posten des Redaktionsgehilfen bei der von Martin Rade in Marburg herausgegebenen Zeitschrift «Christliche Welt» (ChW) übernimmt, scheint sein theologischer Weg jedenfalls nicht in die Richtung der Rezeption der reformatorischen bzw. reformierten Tradition zu weisen.¹³

2. Vikariat in der Stadt Calvins 1909-1911

Nach Barths Marburger Tätigkeit beginnt schliesslich im Herbst 1909 mit seiner praktisch-theologischen Arbeit als Hilfsprediger in Genf (1909-1911) und als Pfarrer in Safenwil (1911-1921) eine zwölf Jahre andauernde Unterbrechung des Aufenthalts im akademischen Milieu. Bereits ein Jahr zuvor wird Barth 1908 die Möglichkeit angetragen, in der reformierten Gemeinde Nürnberg-Schwabach die vakante Pfarrstelle einzunehmen und damit fränkischer reformierter Pfarrer in einer alten Hugenottengemeinde zu werden. Doch er lehnt dieses Angebot mit der Begründung ab, dass er sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht in die kirchliche Praxis begeben, sondern sich noch weiter in die sog. «moderne Theologie» unter Anleitung seines Marburger Lehrers Herrmann einführen lassen wolle.¹⁴

Mit «gläubiger Gutheissung der Elemente der damals «modernen» Theologie»¹⁵ nimmt er am 16.9.1909 seine Arbeit als pasteur suffragant an der

¹¹ Ebd., 119.

¹² Barth erwähnt die Lektüre von Kants Kritiken und Schleiermachers Reden (Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl, hg. v. H. Bolli, Hamburg/München 21980, 290f.); vgl. Selbstdarstellung (1964, Karl Barth-Archiv).

¹³ Vgl. die Einleitung zu K. Barth - M. Rade. Ein Briefwechsel, hg. v. C. Schwöbel. Gütersloh 1981, 9-20, sowie die Briefe Barths an D. Rade (17.4.1940), ebd., 281, und an M. u. D. Rade (7.10.1939), ebd., 280.

deutschsprachigen reformierten Gemeinde der Genfer Église national auf. Nachdem sein Mentor, der Pfarrer der ersten Pfarrstelle Adolf Keller, bereits im Oktober 1909 nach Zürich gewechselt war, hat Barth die Gemeinde zunächst ein halbes Jahr lang kommissarisch allein zu betreuen, bis Ende Februar 1910 die Pfarrstelle wieder besetzt werden kann. Dieser Umstand trägt u.a. dazu bei, dass er den ursprünglichen Plan, während des Vikariats bei Herrmann eine Lizentiatendissertation zu schreiben, nicht realisieren kann.¹⁶ An seinen Predigten fällt auf, dass er der calvinischen Praxis und alten Genfer Tradition der fortlaufenden Erklärung der biblischen Bücher folgt, so etwa bei der lectio-continua-Auslegung des Jakobusbriefs. Dass er schon in seiner Genfer Zeit bei Predigtvorbereitungen auf Calvins biblische Kommentare zurückgreift, ist indirekt aus einer Notiz in seiner Calvin-Vorlesung (SS 1922) zu schliessen. Denn in ihr erwähnt er seine jahrelange Praxis, «den Calvin-Kommentar vorher zu Rate»¹⁷ und aus dessen historischer und pneumatischer Exegese jeweils grossen Gewinn gezogen zu haben. Ob allerdings Calvin an seinen Predigten Freude gehabt hätte, zieht Barth selbst in Zweifel.¹⁸ Vor allem zwei Umstände tragen dazu bei, dass Barth erstmals in Genf in nennenswerter Weise auf Person und Werk Calvins aufmerksam wird:

Zum *einen* gibt Barth ohne jeden Zweifel seine Tätigkeit als Hilfsprediger an Calvins langjähriger Wirkungsstätte Genf den Anstoss dafür, sich gerade an diesem Ort für diesen Reformator zu interessieren und sein Werk zu studieren. Wie er in Briefen aus dieser Zeit und im Rückblick schreibt, veranlasst ihn vor allem der Genius loci zur Lektüre von Calvins Institutio (1559).¹⁹ Denn schliesslich predigt er neben der Kathedrale St. Pierre im Auditoire, auf dessen Kanzel schon Calvin und Beza ihre Schriftauslegungen vortrugen und Knox seine Predigten hielt. Dieses Calvin-Studium beginnt er im Frühjahr

¹⁴ Die Hauptmerkmale jener «modernen Theologie» formuliert Barth zustimmend mit «religiöser Individualismus» und «historischer Relativismus» (Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit, Vorträge 1909-1914, 334-347).

¹⁵ Selbstdarstellung (1964).

¹⁶ Autobiographische Skizze (1927), in: K. Barth - R. Bultmann, Briefwechsel 1911-1966, hg. v. B. Jaspert, Zürich ²1994, 295. Vermutlich ist das Manuskript «Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie», Vorträge 1909-1914, 126-138 eine Vorarbeit für die geplante Dissertation.

¹⁷ Nachträglich korrigierter Satz in Theologie Calvins, 531.

¹⁸ Vgl. Briefe an F.J. Leenhardt (14.2.1959) und A. Keller (20.5.1956), in: Busch, Lebenslauf, 65.

¹⁹ Nachwort, 294. Ebd. erwähnt Barth, dass er die Hauptschriften Luthers schon früher gelesen habe. In seinem Exemplar der Institutio von 1559 (CO 2) finden sich Lesespuren aus der Genfer Zeit; vgl. das Vorwort von H. Scholl in Theologie Calvins, VII. Die Deutsche reformierte Kirchengemeinde war seit 1903 in der Kirche Notre Dame la Neuve beheimatet. Sie wurde L'auditoire wegen ihrer Verwendung als Hörsaal für Calvins und Bezas Vorlesungen ab 1562 genannt. Die Würde, auf der Kanzel Calvins zu predigen, hebt Barth auch im Brief an Rade (28.9.1909), Briefwechsel, 68, hervor.

1910 und setzt es bis Anfang 1911 fort, nachdem er im Winter 1909/10 zunächst Melanchthons *Loci communes* durchgearbeitet hat. Über die *Institutio* bemerkt er, dass sie ein «Buch von ungeheurem Gewicht und Umfang, äusserlich und innerlich»²⁰ sei, dessen wissenschaftlicher Charakter in ihrer stringent durchgeführten Interpretation der religiösen Wirklichkeit bestehe.²¹ Im Unterschied zu Calvin habe er selbst allerdings «keine *subita conversio*» erlebt, sondern den Versuch unternommen, «idealistisch-romantische und reformatorische Theologie» miteinander zu vermitteln.²² Sein Calvin- und Lutherstudium habe er darum nicht mit einer den Reformatoren adäquaten Hermeneutik vorgenommen, sondern unter dem Einfluss v. Harnacks und Herrmanns aus einer liberalen und neuprotestantischen Perspektive heraus betrieben. Ungeachtet des Interesses an Calvin kommt er ferner in einem späten Rückblick zu dem überraschenden Resümee, dass er sich zu jener Zeit weniger an den Reformatoren denn an Blumhardt, Dostojewski, Kierkegaard und Beck orientiert habe.²³

Zum *anderen* ist es für Barth unausweichlich, sich im Jahr des Calvin-Jubiläums 1909 in Genf schon von Berufs wegen mit Calvin zu befassen. Wenn auch die Genfer Festwoche zum 400. Geburtstag des Reformators (2.-7.7.1909) vor seinem Amtsantritt liegt, äussert er sich im Rückblick überaus kritisch zum ganzjährig anhaltenden Persönlichkeitskult um Calvin.²⁴ Er begegnet der Tendenz mit Skepsis, das Jubiläum zu einer rein archaischen, nur an der Vergangenheit interessierten und Calvins Grösse unkritisch rüh-

²⁰ Brief an Loew (30.4.1910), Vorträge 1909-1914, 37;262; vgl. Brief an Lauterburg (29.1.1911), ebd., 115: In der *Institutio* ist «viel Ungemeines darin, spekulativ und praktisch».

²¹ Der Glaube an den persönlichen Gott, Vorträge 1909-1914, 503.

²² Autobiographische Skizze, 295. Auch im Brief an Loew (8.1.1910), Vorträge 1909-1914, 262 tritt Barth für eine Vermittlung von Calvin mit Schleiermacher und Kant ein: Er halte Calvin für einen «sehr respektablen Theologen, aus dem sich viel machen lässt, wenn man ihn in der richtigen Weise mit Kant u. Schleiermacher kombiniert». Später korrigiert er diese Sicht, indem er feststellt, dass man sich in der Theologie nicht gleichzeitig auf Schleiermacher *und* die Reformatoren berufen könne, sondern zu einer Entscheidung gezwungen sei (*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg. v. H. Finze, Zürich 1990, 158).

²³ Selbstdarstellung (1964).

²⁴ Vgl. die Dokumentation: *Les Jubilés de Genève en 1909*, Nr. 1-3, Genf 1909. Seine Kritik äussert Barth im Brief an Thurneysen (14.12.1919), in: K. Barth - E. Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 1: 1913-1921, hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1973, 360. Neben Gottesdiensten, Vorträgen und Festschriften in Genf und anderen Schweizer Orten erfolgt an der Genfer Promenade des Bastions die Grundsteinlegung zu einem über 100 Meter langen Reformationsdenkmal für Calvin, seine Mitarbeiter und weitere Persönlichkeiten der reformierten Kirche. Barth dazu 1923: «Die Frage wird erlaubt sein, ... ob ihm (sc. Calvin) nicht die reformierte Siegesallee, die das *neue* Genf zu seinem und seiner grimmigen Genossen Gedächtnis erstellt hat, ganz einfach ein Greuel wäre?» (*Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*, Vorträge 1922-1925, 220f.).

menden Gedächtnisveranstaltung geraten zu lassen. Zu diesem Eindruck Barths dürfte neben den öffentlichen Veranstaltungen in Genf gewiss auch die Qualität und Quantität der Calvin-Artikel, die 1909 publiziert wurden, beigetragen haben.²⁵ Statt gemeinsam mit den zahlreichen Lobrednern Calvins und Verfassern von Calvin-Homagen die reformatorische Vergangenheit zu verklären, stellt Barth nachhaltig die Frage nach dem bleibenden und in der Gegenwart wirksamen Erbe der Reformatoren. So formuliert er pointiert im Artikel «*Etwas über die Kirche!*» aus dem Jahr 1910: «Es (sc. das Reformationsfest) wird eine sinnlose Feier sein, wenn wir uns da nur zum so und sovielten Mal vorhalten lassen, was Genf und die Kirche der Reformation *gewesen* ist.»²⁶ Vermutlich hat bei ihm darum auch die Festrede seines Vaters über «Calvins Persönlichkeit», mit der dieser Calvin im Rahmen der Calvin-Jubiläumsfeier der Universität Bern geradezu pietätvoll würdigt, kaum uneingeschränkte Zustimmung finden können.²⁷

Über die Calvin-Lektüre hinaus macht sich Barth weiterhin in Ansätzen mit der Genfer Lokalhistorie vertraut und vertieft dieses Interesse mindestens einmal auch durch Archivstudien, die er im Auftrag des Basler Kirchengeschichtlers Paul Wernle ausführt.²⁸ Doch ungeachtet des Respekts vor dem Genius loci, der damit verbundenen Wahrnehmung des reformatorischen Erbes und der öffentlichen Aufmerksamkeit für Calvin im Genf des Jahres 1909 setzt Barth vorübergehend seine Schleiermacher-Studien aus der Marburger Zeit fort. Aus einem Brief gegen Ende seiner Genfer Zeit lässt sich jedoch auch schliessen, dass er zwischen 1909 und 1911 offenbar zunehmend auf Distanz zu Schleiermacher geht. Vermutlich durch die Calvin-Lektüre angeregt, gelangt er zu der Überzeugung, vor einer weiteren Beschäftigung mit Schleiermacher und dem 19. Jahrhundert zunächst die Reformatoren noch intensiver studieren zu sollen.²⁹ Folgendes Bild von Barths theologischen Studien seiner Genfer Zeit bietet sich also: Wenn er auch laut eigenem Urteil zwischen 1909 und 1911 sehr in dem «aus dem Kreis der <Christlichen Welt> und

²⁵ Zum Jubiläumsjahr 1909 wurden 108 Reden und Würdigungen sowie 27 Artikel über die Jubiläumsfeier veröffentlicht.

²⁶ Vorträge 1909-1914, 213-218.

²⁷ J.F. Barth, Calvins Persönlichkeit, in: Christus unsere Hoffnung. Sammlung von religiösen Reden und Vorträgen von F. Barth. Mit biographischem Vorwort v. M. Lauterberg, Bern 1913, 265-291. Aus dem gleichen Jahr stammt der Vortrag «Calvin und Servet» (ebd., 233-264).

²⁸ Barth nimmt für Wernle eine textkritische Korrektur zu CO 14,329 vor, die in P. Wernle, Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius 1535-1552, Basel 1909, 107, Anm. 391, notiert ist mit: «Op. XIV 329 ist ex legatis vestris statt nostris zu lesen (Notiz von Vikar C. Barth in Genf)».

²⁹ Brief an Loew (19.2.1911), Vorträge 1909-1914, 50f., in dem Barth erwägt, neben Calvin Luther und Zwingli zu lesen und von dort aus rückwärtsgehend die Scholastiker, Augustin und das Neue Testament zu studieren, um dann wieder auf Schleiermacher zurückzukommen.

ihrer Freunde mitgebrachten religiösen Pathos»³⁰ gefangen bleibt, zieht seine Tätigkeit an der Wirkungsstätte Calvins und die Lektüre seiner *Institutio* eine wesentliche theologische Neuorientierung mit Spätwirkungen nach sich. Denn hier entwickelt er ein ausgeprägtes Interesse an Calvins Bestimmung der Gotteserkenntnis und des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik. Dieses Interesse lässt in den folgenden Jahren seine anfängliche Begeisterung für Schleiermacher und die idealistische Theologie deutlich in den Hintergrund treten.

Während der Vakanzzeit der Gemeindepfarrstelle fällt auch die Herausgabe des «Gemeinde-Blatts für die Deutsche reformierte Gemeinde Genf» in Barths Verantwortung. Durch seine Marburger Redaktionsarbeit an der ChW ist er für diese publizistische Aufgabe gut qualifiziert. Er findet Gelegenheit, neben dem Abdruck von Gemeindenachrichten und literarischen Texten auch noch zahlreiche eigene Beiträge für das Blatt abzufassen.³¹ Mehrere dieser Artikel und abgedruckten Vorträge Barths vermitteln einen Eindruck von seiner frühen Beurteilung der reformierten Kirchengeschichte und Theologie:

(1) Zum Festsonntag des Reformationsgedächtnisses 1909 schreibt Barth unter dem Titel «*Reformation*» einen ersten Artikel im Gemeinde-Blatt. Unter dem Eindruck des Genfer Calvin-Jubiläums macht er auf die latente Gefahr aufmerksam, über der Reformationsfeier sowohl Calvins Anliegen als auch die theologischen und kirchlichen Erfordernisse der Gegenwart zu vergessen. Die Vergangenheit darf nach Barth nicht zur Antiquitätenkammer, der pseudoreligiöse Verehrung erwiehen wird, verkommen. Vielmehr muss über alle äussere Feierlichkeit hinaus zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart eine lebendige Beziehung hergestellt werden. Die Gewissensfrage, wie es mit uns steht und ob wir den in den Reformatoren wirksamen Geist Gottes haben, nötige dazu, Reformation zur gegenwärtigen Aufgabe zu machen. Und zu ihrem Gelingen möge man sich von Gott die notwendige Besinnung auf das Erwerben der reformatorischen Erkenntnisse schenken lassen.³²

(2) Für den Eidgenössischen Betttag 1910 verfasst Barth einen einleitenden Artikel, den er «*Gott im Vaterland*» überschreibt.³³ Seiner Mahnung, die von Gott gewährte Gabe und gestellte Aufgabe im eigenen Vaterland nicht zu vergessen, verleiht er Nachdruck, indem er an Calvin erinnert: Dieser sei Gott darin gehorsam gewesen, dass er «nicht überall und nirgends»³⁴, sondern

³⁰ Ebd.

³¹ Während seiner Redaktionsarbeit für das Gemeinde-Blatt gelingt eine Steigerung von 6 auf 7 und später auf 8 Nummern im Jahr. Zwischen 1909 und 1911 verfasst Barth 17 Artikel.

³² Am Schluss des Artikels zitiert Barth J.W. v. Goethe: «Was du ererbt von deinen Vätern hast / Erwirb es, um es zu besitzen!» (Faust I, V. 682f.).

³³ Vorträge 1909-1914, 139-144.

³⁴ Ebd., 141.

in Genf, wo Gott ihn wirken liess, den Staat Gottes errichten wollte. Barth verknüpft diese Erinnerung mit dem Calvins Institutio entnommenen Vorsehungsgedanken: Gott wirkt mit seiner Vorsehung aller Verwirrung zum Trotz im Volk. Er regiert, lenkt die Geschichte und nimmt selbst das menschliche Unvermögen für die ewige Weisheit in Anspruch. Barth schliesst: «Des Menschen Unverstand und Gottes Vorsehung machen die Schweizergeschichte.»³⁵

(3) In einem aus Anlass des Reformationsfestes 1910 mit spitzer Feder und beissender Ironie verfassten Artikel «*Etwas über die Kirche!*», den Barth selbst als «Revolverartikel» bezeichnet, moniert er den schlechten Besuch der Genfer Gottesdienste und Gemeindeveranstaltungen.³⁶ Diese Haltung, sich nicht am Geschehen der Gemeinde zu beteiligen und die Theologie allein an die Geistlichen zu delegieren, laufe dem reformatorischen Gemeindeverständnis zuwider. Positiv hebt Barth wiederum die gegenwärtige Bedeutung der Reformation hervor: Nur dann hat ein Reformationsfest Sinn und Bedeutung, wenn die nominellen Gemeindeglieder, statt in die Vergangenheit der Reformationszeit zu blicken, sich um den wünschenswerten gegenwärtigen Zustand der Gemeinde sorgen und dabei zu einer in Wort und Tat lebendigen Gemeinde werden.³⁷

(4) Im Januar 1911 druckt Barth eine Lesefrucht aus seiner Lektüre von Calvins Institutio (Inst. I,17,4f.) im Gemeinde-Blatt unter der an Prov 16,9 angelehnten Überschrift «*Gott lenkt und der Mensch soll denken*» ab.³⁸ Wenn auch Barth nach eigenem Bekunden angesichts seiner mässigen Lateinkenntnisse auf Müllers Übersetzung der Institutio zurückgreift, grenzt er sich hier von ihr ab.³⁹ Er wählt eine neue Überschrift für den Abschnitt über die Vorsehung und überträgt Müllers Text in eine lebendige Rede. Mit dem Abdruck

³⁵ Ebd., 143 unter Bezug auf Inst. II,17.

³⁶ Vorträge 1909-1914, 213-218; vgl. Brief an die Eltern (20.11.1910), ebd., 213.

³⁷ Ferner hält Barth am 6.11.1910 im Gottesdienst zum Reformationsfest eine Lehrpredigt über Röm 5,1f., der er die Überschrift «Philipp Melanchthon, dessen Loci analysierend» gibt.

³⁸ Vorträge 1909-1914, 262-265. Im Hintergrund des Artikels steht die Sentenz «*Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur*», die Barth seit 1910 immer wieder als vorsehungstheologisches Theologumenon verwendet. So umschreibt er zu Kriegsbeginn 1914 sein homiletisches Konzept mit der Spannung von «*Dei providentia*» (Krieg als göttliche Notwendigkeit) und «*hominum confusio*» (Krieg als Folge menschlicher Verwirrung); vgl. Brief an Thurneysen (4.9.1914), Briefwechsel, 10. Und in den Predigten zum Bettag 1914 erscheint das homiletische Programmwort *expressis verbis*: Es gehe in diesen Predigten «über Gottes Vorsehung und unsere menschliche Torheit» (Predigt über Mt 8,23-26 am 13.9.1914, Predigten 1914, hg. v. U. u. J. Fähler, Zürich 1974, 469) um die Gewissheit, «dass all die menschlichen Irrungen und Wirrungen ... zusammengefallen sind durch das Walten der göttlichen Vorsehung» (Predigt über Ex 14,14 am 20.9.1914, ebd., 500).

³⁹ Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe bearb. u. übers. v. E.F.K. Müller, Neukirchen 1910.

seiner Übersetzung beabsichtigt er, der Gemeinde Calvins Entfaltung des Lehrstücks von der Vorsehung als Zuspruch (Vergewisserung der Providenz Gottes) und als Denkanstoss (Erinnerung an das eigenverantwortliche Denken und Tun) zugänglich zu machen.

(5) Schliesslich schlägt sich Barths Lektüre von Calvins *Institutio* überaus deutlich in einem Vortrag nieder, der allerdings nicht im Gemeinde-Blatt, sondern erst 1912 in revidierter Fassung an anderer Stelle abgedruckt ist: «*Der christliche Glaube und die Geschichte*». ⁴⁰ Im Zentrum dieses Vortrags steht der Gedanke, dass der Glaube, der geschichtlich durch die «dagewesene *Persönlichkeit Jesu*» vermittelt ist, «*nicht* als im Begriff des Menschen gegeben *vorausgesetzt* werden» dürfe. ⁴¹ Vielmehr ist der Christus des Glaubens «schlechterdings Christus ausser uns», und erst als solcher wird er, wie Barth unter Berufung auf Melanchthon und Calvin formuliert, als «*der wirkende affizierende Christus*» zum Christus in uns. ⁴² Der Glaube ist die vermittelnde Instanz, und sein Verhältnis zur Geschichte wird als «*Ineinanderstellung*» ⁴³ beschrieben. Zahlreiche Rückgriffe auf die reformatorische und besonders calvinische Theologie sind in Barths Argumentation festzustellen:

a) Begründung des Glaubens: Calvin radikalisiert und theoretisiert Luthers «Es stehet geschrieben», indem er folgenreich die inspirierte Schrift als Quelle der theologischen Wissenschaft und oberste Autorität bestimmt und vermittels dieser Inspirationslehre den Schriftkanon zur formalen Autorität erklärt. ⁴⁴

b) Glaubensbegriff: In der Orthodoxie degeneriert der Glaubensbegriff Luthers und Calvins, indem nun in fataler Parallele zur katholischen Autoritätsvorstellung die Heilsaneignung zum Synergismus Gottes und des Menschen mutiert. So wandelt sich Calvins fruchtbare Bestimmung des Glaubens als «*cognitio*» und seine Polemik gegen die «*fides*» als rationale Zustimmung bei seinen Epigonen zum Glaubensintellektualismus. ⁴⁵

c) *Christus extra nos et noster factus*: Diese doppelte Gedankenreihe hat Calvin konsequent durchgeführt und verfällt damit noch nicht dem Konstrukt eines abgesehen vom Glauben bedeutungsvollen «Christus an sich» als Objekt der Glaubensaneignung. Barth findet bei den Reformatoren und Schleiermacher bezeugt, dass die wirksame Erscheinung Christi zugleich die den Glauben schaffende und die Rechtfertigung bewirkende Offenbarung ist: Glaube ist die Verlängerung der Geschichte im Leben des Individuums. Dabei ist es

⁴⁰ Vorträge 1909-1914, 149-212; vgl. Anzinger, *Glaube*, 32-54; van der Kooi, *Anfängliche Theologie*, 21-50.

⁴¹ Ebd., 164; 186.

⁴² Ebd., 188; 193.

⁴³ Ebd., 210.

⁴⁴ Ebd., 166-170; Barth stützt sich auf Inst. I,6-9, lehnt jedoch den Begriff Verbalinspiration zur Charakterisierung von Calvins Schriftverständnis ab.

⁴⁵ Ebd., 170-174.

Calvins Verdienst, an dieser Stelle entschieden auf das christliche Leben (Heiligung) als Inhalt und Ausdruck des Glaubens (Rechtfertigung) hinzuweisen.⁴⁶

d) Inneres Zeugnis des Geistes: Calvin gleicht die beiden Gedanken der Inspiration des Kanons und des «Christus in uns» dadurch aus, dass er die These eines «arcanum testimonium spiritus» formuliert und die Autopistie der Schrift verteidigt.⁴⁷ Barths Erweiterung dieser calvinischen These zur Theopneustie einer Vielzahl von vermittelnden Individuen der Kirchengeschichte lässt ihn später zu dem Urteil gelangen, sein Aufsatz wäre «besser ungedruckt geblieben», da er zu jener Zeit versucht habe, «idealistisch-romantische und reformatorische Theologie»⁴⁸ miteinander zu vermitteln.

3. Pfarramt in der reformierten Gemeinde Safenwil 1911-1921

Nach dem Studium, der Arbeit an der ChW in Marburg und dem Genfer Vikariat beginnt 1911 für Barth mit der Berufung ins Pfarramt der Aargauer Arbeiter- und Bauerngemeinde Safenwil ein neuer Abschnitt seiner theologischen Entwicklung.⁴⁹ Aus seinen Briefen geht hervor, dass er zur Predigtvorbereitung und zum Selbststudium u.a. die Auslegungen Calvins zum Kollosserbrief, zu Röm 9-11, zur Apostelgeschichte, zu I Kor 15 und zum Hebräerbrief zu Rate zieht.⁵⁰ Für die Frage nach Barths Beurteilung der Reformation und ihrer gegenwärtigen Relevanz sind besonders seine Predigten zum Reformationstag der Jahre 1913, 1914 und 1915 aufschlussreich.

(1) In der *Predigt am 2.11.1913 über II Kor 5,16* erinnert Barth an den Berner Synodus (1532) und hebt die tiefe Kluft ins Bewusstsein, die sich von den Tagen des Paulus an durch die Christenheit zieht. Paulus und in seiner Tradition das Geistchristentum der Reformatoren hätten diese Scheidung offen zur Sprache gebracht. Es sei nun das Verdienst der Reformatoren, bleibend gültig ihren Protest gegen das auch heute noch in Gestalt der römisch-katholischen Kirche opponierende Buchstaben- und Vergangenheitschristentum angemeldet zu haben. Barth schliesst mit dem Aufruf, man möge sich als die Erben der Reformation deren Erkenntnisse in der Gegenwart immer wieder neu zu eigen machen, um diesseits der Kluft zwischen Geist- und Buchstabenchristentum im Machtbereich von Gottes Geist zu leben.⁵¹

⁴⁶ Ebd., 188-202. Barth erklärt den Gedanken des «Christus in uns» mit ausführlichen Zitaten u.a. aus Calvins Institutio (Inst. III,1-3;11;14).

⁴⁷ Ebd., 204-210 unter Bezug auf Inst. I,7,4f.

⁴⁸ Autobiographische Skizze, 295.

⁴⁹ Vgl. Busch, Lebenslauf, 72-138.

⁵⁰ In Briefen an Thurneysen erwähnt Barth die Lektüre von Calvins Auslegungen: Kol (Briefwechsel, 184); Röm 9-11 (ebd., 269; 271); Apg (ebd., 293f.); I Kor 15 (ebd., 320); Hebr (ebd., 349).

(2) Der Gedanke, nicht in der Repristination, archaischen Konservierung oder Heroisierung der Reformation zu verharren, sondern sich immer wieder neu durch die Schrift auf Gott hin orientieren zu lassen, bestimmt die *Predigt am 1.11.1914 über Joh 17,20f.* Angesichts des Krieges bedeutet für Barth die Formel ‹Treue gegenüber den Reformatoren›, dass man nicht die aus Kämpfen resultierende Scheidung der Christenheit im 16. Jahrhundert als Erbe der Reformation feiert. Es gelte vielmehr, sich auf das Gemeinsame zwischen Protestantismus und Katholizismus im Gegenüber zu einer Welt des Unglaubens und der Zerstörung zu besinnen. Nicht an das Trennende, sondern an das Verbindende der Konfessionen soll man sich am Reformationstag erinnern: an die gemeinsame Schuld an der Wahrheit, an die Macht des Gebets und an die Hoffnung auf das Gottesreich.⁵²

(3) Besonders aufschlussreich für Barths Verständnis der Reformation ist seine *Predigt am 7.11.1915 über Mt 9,14-17.*⁵³ Eingangs äussert er seine Skepsis gegenüber Kirchenfesten wie dem Reformationstag sowie jeder in die *Vergangenheit* gerichteten Verehrung der Reformatoren. Die Kirche würde geradezu ihren Sinn und Zweck verfehlen, wenn sie nicht Gott, sondern ihr Jubiläum und damit sich selbst feiern wolle. Im Unterschied dazu lenkt Barth den Blick auf die Notwendigkeit, dass der lebendige und gegenwärtige Gott *heute* zu den Menschen reden müsse. Die überragende und bleibende Bedeutung der Reformation erklärt Barth mit folgender geschichtstheologischen Argumentation: Die Reformation hat darum Relevanz für die Gegenwart, weil sich in ihr der Geist des lebendigen Gottes Gehör verschafft hat und seine Gedanken mitten in der Weltgeschichte wirksam wurden. Es ist Gott selbst, der durch seinen Geist in die Weltgeschichte eingreift und gerade die Reformationszeit als *seine Zeit* qualifiziert hat. So hat er sich in der Reformation konkreter Menschen – allen voran Luther, Zwingli und Calvin – bedient, um durch ihr Werk in konzentrierter Weise zu den Menschen zu sprechen. Gottes Zeit ragte gerade in der Anfangszeit der Reformation in die Weltgeschichte herein mit der Folge, dass die Menschen zu einer neuen Gotteserkenntnis, zu einer immensen religiösen und kulturellen Neuorientierung und zum Ziehen von praktischen Konsequenzen für das kirchliche und gesellschaftliche Leben in der Lage waren. Mit diesem Gedanken unterstreicht Barth, dass sich die unbestrittenen Leistungen der Reformatoren dem Einbruch von Gottes Geist in die Welt verdanken. Am Reformationstag will er

⁵¹ Predigten 1913, hg. v. N. Barth/G. Sauter, Zürich 1976, 555-570. Um seine Forderung nach ihrer lebendigen Aneignung zum Ausdruck zu bringen, zitiert Barth auch hier die Goethe-Sentenz: «Was du ererbt von deinen Vätern hast / Erwirb es, um es zu besitzen.» (Faust I, V. 682f.).

⁵² Predigten 1914, 544-552.

⁵³ Predigten 1915, hg. v. H. Schmidt, Zürich 1996, 442-453; vgl. Brief an Thurneysen (4.11.1915), Briefwechsel, 99: «... ich kann im Grunde mit dieser Sorte von Kirchen-‹Festen› nichts anfangen, wo es sich ... um die menschliche ‹Religion› handelt.»

somit an die Möglichkeit erinnern, dass durch Gottes Geist keineswegs nur damals, sondern auch in der Gegenwart eine solche Gotteszeit in die Weltgeschichte einbrechen und in ihr wirksam werden könne. Für das Reformationsgedenken bedeutet das, auf die Fortsetzung der Reformation zu warten und um sie zu beten: «Die neue Reformation ist eine Notwendigkeit ... von Gott aus.» (Predigten 1915, 452).

Drei Aspekte bestimmen also Barths Predigten zu den Reformationstagen der Jahre 1913-1915: erstens die Notwendigkeit, die Unterschiede innerhalb der Theologiegeschichte und zwischen den Konfessionen zu benennen und Position zu beziehen; zweitens die Aufgabe, sich neben dem Trennenden vor allem auf das Gemeinsame zwischen den Konfessionen zu besinnen; drittens die Erkenntnis der Tiefendimension der geschehenen und erhofften Reformation («ecclesia semper reformanda») als qualifizierte Gotteszeit in der Weltzeit.

In den Vordergrund der inner- und übergemeindlichen Vorträge seiner Safenwiler Zeit stellt Barth in zunehmendem Mass religiös-soziale und sozialpolitische Themen.⁵⁴ Entsprechend finden sich fortan nur noch selten explizite Äusserungen zu spezifisch kirchenhistorischen und reformationstheologischen Fragen. Zu den wenigen Dokumenten jener Zeit gehören etwa die Stichworte, die Barth sich für eine Vortragsreihe über die «Reformation in Bern» im Blauen Kreuz vom 9.11.1913 bis 15.2.1914 notiert hat.⁵⁵ Dabei greift er für die exakte chronologische Darstellung der Berner Ereignisse zwischen 1520 und 1531 neben kirchengeschichtlichen Kompendien insbesondere auf seine Nachschrift einer Vorlesung zurück, die er im WS 1905/06 bei Hadorn gehört hat. Ferner ist bekannt, dass in den Sitzungen der Kirchenpflege (Presbyterium) u.a. auch von Barth gelegentlich über die Reformatoren und die Reformationszeit referiert wurde.⁵⁶ Zur Vierhundertjahrfeier der Reformation hält Barth am 31.10.1917 einen Gemeindevortrag über Luthers 95 Thesen.⁵⁷ Den Zwingli-Vortrag des Präsidenten der Kirchenpflege Widmer Anfang 1918 nimmt Barth zum Anlass, ein distanziertes Urteil über Zwingli zu fällen. Er weist auf die problematische Parallelität zwischen Zwingli auf der einen und dem Liberalismus (Wernle) bzw. religiösen Sozialismus (Ragaz) auf der anderen Seite hin. Allerdings räumt er dabei auch seine eigene unzureichende Kenntnis der historischen Zusammenhänge von Zwinglis Refor-

⁵⁴ Vgl. F.-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, GTS 7, München ³1985; Busch, *Lebenslauf*, 72-109. Folgende Texte thematisieren die Frage nach der religiös-sozialen Dimension des Christentums: *Jesus Christus und die soziale Bewegung* (Vorträge 1909-1914, 380-409); *Die Arbeiterfrage* (ebd., 573-682); *Evangelium und Sozialismus* (ebd., 729-733).

⁵⁵ Vorträge 1909-1914, 693-703.

⁵⁶ Vgl. F.-W. Marquardt, *Der Aktuar. Aus Barths Pfarramt, Einwürfe 3*, München 1986, 93-139.

⁵⁷ Vgl. Brief an Thurneysen (1.11.1917), Briefwechsel, 241.

mation ein.⁵⁸ Enttäuscht von Zwingli erhofft sich Barth von Calvin Erfreulicheres, «wo die Dinge ja allerdings anders stehen»⁵⁹. Wie bereits beim Calvin-Jubiläum 1909 sieht Barth auch dieser Feier mit Skepsis entgegen. Das wird u.a. dadurch deutlich, dass er sich gegen die Bestellung der Jubiläumsschüre von Hadorn für die Gemeinde ausspricht und diesen Vorgang im Protokollbuch der Kirchenpflege kommentiert: «Was soll dabei herauskommen, immer wieder auf Kosten der Gegenwart eine grosse Vergangenheit zu feiern? Die Kirche will wieder einmal sich selbst verherrlichen!»⁶⁰

Vor 1916 jedoch findet in erster Linie Zwingli Barths Lob, der von ihm als «Schweizerbürger von Gottesgnaden»⁶¹ bezeichnet wird und in dem er den «Prototyp des Reformpfarrers (= liberalen Pfarrers)»⁶² zu erkennen meint. Beeinflusst vom Zwingli-Bild der religiös-sozialen Bewegung führt Barth nicht zuletzt das praktische Beispiel Zwinglis und dessen Auffassung vom rechten Hirten der Gemeinde, der als Volkstribun, Politiker und Anwalt der Entrechteten agiert, mit anderen Pfarrern 1915 zur Schweizer Sozialdemokratie.⁶³ Überhaupt entfernt er sich auch nach eigener Aussage seit Anfang 1914 von der reinen dogmatischen Theologie und wendet sich verstärkt der sozialen Problematik und der theoretischen Beschäftigung mit dem Sozialismus zu.⁶⁴ Zu jener Zeit erwägt er im Vortrag «Evangelium und Sozialismus» die Möglichkeit einer Synthese von Evangelium und Sozialismus. Er erklärt, dass er gerade durch Calvins Idee des Gottesstaates auf Erden zu der Auffassung gelangt sei, dass Jesus das Gottesreich als einen Zustand vollkommener Gottes- und Bruderliebe beschrieben habe.⁶⁵ Und auch einem Brief an Rade lässt sich indirekt entnehmen, dass neben dem Lebensbeispiel Zwinglis zumindest ein Hintergrund von Barths Beschäftigung mit dem Sozialismus in

⁵⁸ Brief an Thurneysen (25.3.1918), Briefwechsel, 270: «... der hl. Geist ist für ihn z.B. ganz offenkundig = Frömmigkeit, ganz wie bei Wernle und Genossen. Und dass sich Ragaz so eifrig auf ihn berufen kann, beleuchtet ihn doch auch seltsam; es eröffnen sich da unheimliche Parallelen.»

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Zitiert in Marquardt, Aktuar, 115; ebd., 115f.: «Die Reformation ist vor 400 Jahren kaum erwacht, wieder stillgestanden. Unserer heutigen Kirche fehlt gerade der reformatorische Geist. So haben wir auch kein Recht, die Männer zu feiern, deren lebendiges Wort uns gänzlich fremd und erschreckend wäre.» Vgl. Brief an Thurneysen (26.10.1917), Briefwechsel, 237: «Wäre doch die fatale Reformationswoche schon vorüber.»

⁶¹ Predigt über Jer 29,7 am 21.9.1913, Predigten 1913, 490.

⁶² Brief an Thurneysen (25.3.1918), Briefwechsel, 270.

⁶³ Vorlesung «Die Theologie Zwinglis» (WS 1922/23), § 3: «... so kann ich Sie beiläufig und auf die Gefahr hin, Ihnen Zwingli *ganz* verdächtig zu machen, darauf hinweisen, dass ziemlich genau die Gedankengänge dieser Schrift vom Hirten es waren, die ... so manchen Theologen (auch mich) mehr oder weniger tief in die Ideen und in die Reihen der Sozialdemokratie hineingeführt haben.»

⁶⁴ Vgl. Brief an Rade (19.1.[2.?]1914), Briefwechsel, 88f.: «... ich bin diesen Winter sehr weit weg von der systematischen Theologie beschäftigt, nämlich ganz mit Sozialismus und Sozialpolitik.»

seiner Calvin-Lektüre zu sehen ist: «Doch werde ich auf Umwegen schon wieder zur Theologie zurückkehren, wie ich ja von der Theologie, bes. Calvin, auf die sozialen Sachen gekommen bin.»⁶⁶ Die Zusammengehörigkeit von Christentum und Sozialismus kennzeichnet Barth bereits 1911 im Vortrag «Jesus Christus und die soziale Bewegung» als ein Schweizer Spezifikum, das auf Zwingli und Calvin, denen zufolge Religion einen sozialen Charakter habe, zurückgehe und das er selbst von diesen Reformatoren gelernt habe.⁶⁷ Ohne hier im einzelnen die Entwicklung von Barths vordialektischer Theologie nachzeichnen zu können, lässt sich sein sozialetischer Denkweg zwischen 1909 und 1914 folgendermassen skizzieren: In Genf und anfangs in Safenwil vertritt er eine individualethische Position, nach der die innere Integrität des Einzelnen in Entsprechung zu Jesu «innerem Leben» als entscheidender Massstab der ethischen Beurteilung christlichen Handelns figuriert. Doch später ab etwa 1913 stehen Zwinglis Lebensbeispiel und Calvins Pneumatologie mit der Korrelation von Rechtfertigung und Heiligung Pate bei der Neuorientierung, das soziale Handeln theologisch zu motivieren. In Anlehnung an Zwingli und Calvin wird nun die Vorstellung des Reiches Gottes zur leitenden theologischen und sozialetischen Perspektive, so dass man zwischen 1913 und 1916 von einer eschatologisch motivierten Sozialetik sprechen kann.⁶⁸

Nach der Hinwendung zum Liberalismus und der «modernen Theologie», nach der religiös-sozialen Konzentration und nach der Wahrnehmung der Kriegsproblematik deutet sich bei Barth 1916 ein erneutes Nachdenken über die Fragen der Gotteserkenntnis, des Schriftverständnisses und der Rede von Gott in der Predigt an.⁶⁹ Aus der Einsicht, dass es beim Predigen ganz anders und radikaler um Gott gehen muss, entwirft er in Abstimmung mit Thurneysen sein Programm, mit dem Anfang noch einmal anzufangen und «an(zu)erkennen, dass Gott Gott ist»⁷⁰. Ihm wird die auch später immer wieder formu-

⁶⁵ Vorträge 1909-1914, 729-733. Ebd., 731: «Seitdem halte ich die sozialist. Forderungen für ein wichtiges Stück Anwend(un)g des Evg., glaube allerdings auch, dass sie sich nicht ohne d. Evg. realisieren lassen.»

⁶⁶ Brief an Rade (19.1.[2.?]1914), Briefwechsel, 89; vgl. Brief an Rade (19.6.1915), ebd., 133: «Ihr ginget von Luther aus zu Bismarck, wir zu Tersteegen (oder, etwas anders ausgedrückt, von Calvin aus zum radikalen Sozialismus – sachlich berührt es sich!).»

⁶⁷ Vorträge 1909-1914, 380-409. Ebd., 404f. kontrastiert Barth dieses Schweizer Spezifikum mit dem deutschen Christentum, das unter dem Einfluss Luthers von Verständnislosigkeit gegenüber der Sozialdemokratie bestimmt sei.

⁶⁸ Vgl. die Anfrage an Herrmann (4.11.1914), Briefwechsel, 115: «Soll der ethische Monismus Calvins gelten oder der ethische Dualismus Luthers, Naumanns und Troeltschs?» Vgl. dazu Anzinger, Glaube, 63-97.

⁶⁹ Vgl. Autobiographische Skizze, 296: «Über den liberal-theologischen und über den religiös-sozialen Problembereich hinaus begann mir doch der Gedanke des Reiches Gottes in dem biblisch real-jenseitigen Sinn des Begriffs immer dringlicher und die ... Textgrundlage meiner Predigten, die Bibel, immer problematischer zu werden.»

lierte Prediger-Problematik bzw. Predignot bewusst, in den Widerspruch des Lebens der Menschen hinein von der unerhörten biblischen Botschaft reden zu sollen und so zwischen der Skylla des Lebens und der Charybdis der Bibel den rechten theologischen Weg zu finden.⁷¹ Mit Thurneysen verabredet er darum im Frühsommer 1916 eine erneute Besinnung auf die theologische Wissenschaft. Weder die Reformation und die calvinische Theologie, noch die altprotestantische Orthodoxie kommen für sie als Ansatzpunkt dieser Neubesinnung in Betracht, sondern in wesentlich radikalerer Absicht allein die biblischen Texte.⁷² Darum zieht Barth die Konsequenz, sich dem Studium des Römerbriefs zuzuwenden, um von ihm her den Inhalt und das Zentrum des christlichen Glaubens neu für sich zu entdecken. Allerdings verzichtet er dabei keineswegs auf die Berücksichtigung klassischer und neuerer Römerbriefauslegungen. Vielmehr benutzt er bei der Erarbeitung der ersten Fassung seines Römerbriefkommentars durchgehend Calvins Römerbriefauslegung (1539), die er im Nachwort an erster Stelle nennt und mit dem Prädikat «besonders wertvoll»⁷³ belegt. Während er an zahlreichen Stellen Calvin wörtlich und unkommentiert zitiert, finden sich indes noch häufiger Luther-Zitate, die er dessen Vorlesung von 1515/16 sowie einem Schriftauslegungskompendium entnimmt.⁷⁴ Zwinglis «Annotationes» zum Römerbrief bezeichnet er hingegen als weniger hilfreich.⁷⁵ Die Reife von Calvins Auslegung liegt nach Barth darin, dass dieser die Zentralstellung des Römerbriefs erkannt, ihn zum ersten Thema seiner Predigt und Schriftauslegung gemacht und zum hermeneutischen Schlüssel der ganzen Schrift erhoben habe.⁷⁶ In der Tat ist Barths Orientierung an Calvins Auslegung signifikant. Nur als Beispiel sei auf zwei auffällige Parallelen hingewiesen:

⁷⁰ Predigt über Gen 15,6 am 13.3.1916 (Das Eine Notwendige, in: Die XX. Christliche Studenten-Konferenz, Bern 1916, 5-15); vgl. Briefe an Thurneysen (26.6.1916 und 7.12.1917), Briefwechsel, 143-145. 247.

⁷¹ Not und Verheissung der christlichen Verkündigung, Vorträge 1922-1925, 70.

⁷² Ebd; vgl. Nachwort, 294: «Aber auch nach den Reformatoren haben wir damals, obwohl ich Calvins <Institutio> schon in Genf gründlich gelesen hatte und wenigstens die Hauptschriften von Luther von noch früher her wohl kannte (zu kennen meinte), zunächst nicht gegriffen.» Vgl. Brief an Thurneysen (27.9.1917), Briefwechsel, 236: «Die Reformatoren, auch Luther, reichen doch lange nicht an Paulus heran ...»

⁷³ CO 49, von Barth angeführt unter «Literatur» im Nachwort zur Erstfassung des Römerbriefkommentars (1919). Es finden sich folgende Verweise auf Calvin: 19 Zitate und 4 historische Anmerkungen. Vgl. Brief an Wernle (24.10.1919), in: Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmidt, Zürich 1985, 641: Calvins Kommentar sei «unerschöpflich lehrreich».

⁷⁴ C.G. Eberle (Hg.), Luthers Episteln-Auslegung, Stuttgart 1866. Es finden sich folgende Verweise auf Luther: 28 Zitate und 7 wörtliche Anspielungen.

⁷⁵ Huldrici Zuinglii opera, hg. v. M. Schulerus/J. Schulthess, Vol. VI/2, Zürich 1838. Barths Urteil entspricht der relativ seltene Verweis auf Zwingli: 5 Zitate, 2 indirekte Zitate und 3 Erwähnungen.

⁷⁶ Theologie Calvins, 524;529.

(a) Gotteserkenntnis (Röm 1, 19-21): In deutlichem und z.T. sogar wörtlichem Anschluss an Inst. I,1-5 (1559) und die damit sachlich identische Auslegung von 1539 legt Barth die Unentschuldbarkeit des Menschen dar, Gott weder schauen noch begreifen zu können. Fern von aller natürlichen Theologie heisst es, dass der Mensch durch seinen Fall die ursprünglich mögliche und wirkliche Gotteserkenntnis für immer verdorben hat. Mit wörtlicher Anleihe bei Calvin schliesst Barth: «Der Same der unmittelbaren Gotteserkenntnis in uns wurde unterdrückt, bevor er zur Ernte kommen, bevor sie in Kraft treten konnte.»⁷⁷

(b) Prädestination (Röm 9-11)⁷⁸: Wie schon Calvin, interpretiert auch Barth die Prädestination im Sinn der Doppelprädestination und begründet sie zur Abwehr jedes Verdienstgedankens in Gottes Treue, Souveränität und freiem Willen. Der Glaube ist nicht Ursache, sondern Konsequenz der Prädestination. Sodann nimmt Barth eine Modifizierung von Calvins Prädestinationsgedanken vor. Während Calvin die Prädestination auf ein vorzeitliches Dekret zurückführt, um den Glauben der Erwählten als beständig zu erweisen, will Barth jede Statik des Prädestinationshandelns Gottes vermeiden. Darum verortet er die Prädestination in der gegenwärtigen Äonenwende und Krisis, in der Erwählte und Verworfenen nebeneinander stehen und auf Gottes endgültige Entscheidung warten.⁷⁹

Im Unterschied zur ersten nehmen in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars die wörtlichen Zitate aus den Auslegungen Calvins, Luthers und Zwinglis einen wesentlich geringeren Raum ein. Dennoch macht sich Barth in dieser Fassung ausdrücklich Calvins Auslegungsmethode zunutze und beschreibt deren Vorbildlichkeit im Vorwort folgendermassen: Calvin sei, darin Luther ähnlich, zum eigentlichen Verstehen und Erklären eines biblischen Textes vorgedrungen. Im Unterschied zu modernen Auslegern habe er es unternommen, «seinen Text ... *nach* zu denken, d.h. sich solange mit ihm auseinander zu setzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert *transparent* wird, bis Paulus dort *redet* und der Mensch des 16. Jahrhunderts hier *hört*, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die *Sache*

⁷⁷ Römerbrief I, 27-32 (30); vgl. Anzinger, Glaube, 170f.185f.

⁷⁸ Brief an Thurneysen (23.1.1918), Briefwechsel, 260: «Ich bin eben an Calvin, der da ganz auf der Höhe ist.»; vgl. Brief an Thurneysen (25.3.1918), ebd., 271: «Da kommen erstaunliche Dinge an den Tag, und ich bewundere die Zähigkeit, mit der Calvin seinen Standpunkt festhielt, die doch ganz berechtigt gewesen wäre, wenn nicht die fatale persönliche Heilsfrage, um die es *ihm*, aber nicht Paulus zu tun war, die Sache ganz schief beleuchtet hätte.»

⁷⁹ Römerbrief I, 356-461; vgl. Anzinger, Glaube, 176-181. Ferner orientiert sich Barth mit seiner eschatologischen und inklusiven Christologie an Calvins Christologie der Christusgemeinschaft (Inst. III,1,1; III,24,1-5).

(die hier und dort keine verschiedene sein *kann!*) konzentriert ist.»⁸⁰ Barth findet in Auseinandersetzung mit der einseitig historisch-kritischen Texterschliessung gerade in der theologischen Exegese Calvins eine sachgemässe Methode, um das in der Schrift für den gegenwärtigen Hörer Massgebende zu erschliessen. Im Streit um das Methodenproblem der Exegese erkennt Barth darum – gewiss durch Calvin angeregt – die Interpretation als die notwendige Vertiefung der Rekonstruktion. Schon im Vorwort zur ersten Fassung des Römerbriefkommentars erläutert er sein Vorhaben, «durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist»⁸¹. Und im Vorwort zur zweiten Fassung hält er es für notwendig, zur von Paulus gemeinten Sache und ihrer inneren Dialektik vorzustossen: ««Gott ist im Himmel und du auf Erden». Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel ...»⁸²

Nach Abschluss der ersten Fassung des Römerbriefkommentars liest Barth 1919 die später bei der Vorbereitung der Calvin-Vorlesung benutzten Calvin-Monographien von F.W. Kampschulte und E. Staehelin, arbeitet sich in Calvins Wirken durch die Briefe-Edition von R. Schwarz ein und setzt seine Calvin-Lektüre fort.⁸³ Angesichts der zwischen Verständnislosigkeit und Persönlichkeitskult schwankenden Calvin-Literatur fordert er dazu auf, dass «einmal einer von *uns die* Calvinbiographie schreiben» soll.⁸⁴ Wenn er sich auch zu keiner Zeit dieser Aufgabe gestellt hat, so darf dennoch seine Göttinger Calvin-Vorlesung (SS 1922) trotz ihres fragmentarischen Charakters als kongeniale Einführung in das Denken des Genfer Reformators gelten.

4. Zusammenfassung

(1) *Quellenstudium*: Im Verlauf seines Studiums, Vikariats und Pfarramts arbeitet sich Barth – unterbrochen und begleitet vom Interesse an Kant, Schleiermacher, Kierkegaard, Overbeck, Herrmann und am religiösen Sozialismus – in wesentliche Dokumente besonders der reformierten Theologie

⁸⁰ Der Römerbrief, 13. Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1984, XI.

⁸¹ Römerbrief I, 3 (Vorwort 1919).

⁸² Römerbrief II, XIII (Vorwort 1922).

⁸³ F.W. Kampschulte, Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf, Bd. I-II, Leipzig 1869/1899; E. Staehelin, Johann Calvin, Bd. I-II, Elberfeld 1863; R. Schwarz (Hg.), Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, Bd. 1-2, Tübingen 1909. Vgl. Briefe an Thurneysen (3.12.1919 und 14.12.1919), Briefwechsel, 357; 359-361. Besonders Kampschultes Calvin-Darstellung unterzieht Barth einer vehementen Kritik; vgl. Theologie Calvins, 172: «Ohne Liebe verfasst ...»; Reformierte Lehre, 220: «... böse(r) Kampschulte».

⁸⁴ Brief an Thurneysen (14.12.1919), Briefwechsel, 360; vgl. ebd., 360f.: «Es gefällt mir vieles an ihm (sc. Calvin)... Ich möchte ihn also trotz allem in der Reihe der sehr erheblichen und beachtlichen «Väter in Christo» behalten.»

der Reformationszeit ein. Freilich vollzieht sich dieses Studium in unregelmässigen Abständen, selektiv, in unterschiedlicher Intensität und unter Einbeziehung lutherischer Quellen (Schriften Luthers; Melanchthons «*Loci communes*»). Während er Zwingli eher am Rande wahrnimmt und im Licht des Liberalismus bzw. religiösen Sozialismus deutet, findet eine intensivere und kontinuierlichere Beschäftigung mit Calvin statt, die sich auch in den beiden Fassungen des Römerbriefkommentars ablesen lässt.

(2) *Reformiertes Erbe*: Barths Beschäftigung mit den spezifisch reformierten Quellen steht in unlösbarem Zusammenhang mit den äusseren Umständen seines Studiums in Bern bei seinem Vater, seines Vikariats in Genf und seines Pfarramts in der reformierten Gemeinde Safenwil. Insofern liegt es nahe, dass sich der Schweizer Theologe Barth zunächst mit seiner eigenen theologischen Tradition beschäftigt. Ferner lässt sich zumindest bis 1916 erkennen, dass Kombinationsversuche wie etwa die zwischen Calvin und Herrmanns «moderner Theologie» bzw. zwischen Zwingli und dem religiösen Sozialismus stattfinden.

(3) *Tradition und gegenwärtige theologische Aufgabe*: Schon früh lässt sich bei Barth ein aktualistisches Verständnis der theologischen Tradition feststellen. Negativ wendet er sich gegen jede archaische, heroisierende und pseudoreligiöse Weihe einer zurückliegenden Epoche. Und positiv vertritt er die Überzeugung, dass die Beschäftigung mit der theologischen Tradition in den Dienst der gegenwärtigen theologischen Aufgabe und Anforderung zu stellen und auf ihre aktuelle Relevanz im Ringen um die Wahrheit hin zu befragen ist.

Matthias Freudenberg, Erlangen