

Die „Summe der Geschichte Gottes in der Geschichte“ und die Weisheit des „alttestamentlichen Gesellschaftsphilosophen“

Zum Gebrauch der Bibel in Karl Barths Tambacher Vortrag

1. Einleitung

Als „eine nicht ganz einfache Maschine [...], vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel“,¹ hat Karl Barth seinen Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ bezeichnet, den er im September 1919 in Tambach in Thüringen gehalten hat. Wenig untersucht worden ist bisher, soweit ich sehe, auf welchem biblischen Räderwerk Barth seine komplexe Maschine montiert hat. Das ist erstaunlich, da der Vortrag mit Bibelzitat und biblischen Anspielungen geradezu gespickt ist. Zählt man nur die von Barth selbst als Zitate ausgewiesenen Bibelstellen zusammen, kommt man auf ungefähr 25 Stellen. Folgt man den Herausgebern der Neuauflage im Rahmen der *Karl Barth-Gesamtausgabe*, dann kommt man auf weit über hundert Stellen.

Dabei beziehen sich die biblischen Anspielungen nicht gleichmäßig auf die ganze Bibel; vielmehr handelt es sich zu ungefähr zwei Dritteln um neutestamentliche Zitate. Angesichts der Entscheidung Barths, den Christen in der Gesellschaft als Jesus Christus zu verstehen,² ist diese Akzentuierung nicht weiter überraschend. Auffällig sind aber Barths Vorlieben sowohl in-

1 Karl Barth, Brief an Eduard Thurneysen am 11.9.1919, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 1: 1913–1921* (GA V), hg. von Eduard Thurneysen, Zürich 1973, 344.

2 Vgl. Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (GA III), hg. von Hans-Anton Drewes / Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich

nerhalb der Hebräischen Bibel wie auch innerhalb des Neuen Testaments. Im Neuen Testament haben es Barth insbesondere „die großen Synthesen“ (558; 576) aus dem ersten Kapitel des Kolosserbriefes mit seinem Christushymnus angetan, aber auch das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes, in dem Paulus von der Auferstehung als dem „Ziel der Geschichte“ (594) schreibt. Daneben sind nur wenige Zitate aus den Evangelien und aus dem Römerbrief zu vermerken. Diese Schwerpunktsetzung ist angesichts der christologisch-eschatologischen Zielsetzung des ganzen Vortrags kaum überraschend. Doch innerhalb der Hebräischen Bibel gilt Barths Vorliebe ganz überwiegend Kohelet, dem Prediger Salomo: Der „alttestamentliche Gesellschaftsphilosoph“ (590) kommt an nicht weniger als fünf Stellen zu Wort. Daneben gibt es nur noch ein Zitat aus dem 1. Buch Mose.

Auffällig ist auch, wie Barth seine Bibelzitate über den Vortrag verteilt. Der Tambacher Vortrag gliedert sich in fünf Abschnitte: In der Einleitung (I.) klärt Barth, wie er die Themenstellung – das spannungsvolle Verhältnis von Christ und Gesellschaft – verstehen will. Im folgenden Abschnitt (II.) geht es zunächst um die „Bewegung von Gott her“ (566), in der wir stehen, die Barth als „Gottesgeschichte“ (575) deutet. Diese wird dann als eine Drei-Reiche-Lehre in der Bewegung vom *regnum naturae* (III.) über das *regnum gratiae* (IV.) zum *regnum gloriae* (V.) entfaltet. Barths Denkweg führt also von einer schöpfungstheologischen „Thesis“ (577) über eine soteriologische „Antithesis“ (587) zu einer eschatologischen „Synthesis“ (596; 598).

Im Rahmen dieser Gesamtkomposition spricht Barth bereits in der Einleitung (I.) von den „großen Synthesen des Kolosserbriefes“, um darauf im Abschnitt über die „Gottesgeschichte“ (II.), aber auch in der schöpfungstheologischen „Thesis“ (III.) zurückzukommen und in der soteriologischen „Antithesis“ (IV.) noch einmal kurz daran zu erinnern. Zitate aus dem Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefes finden sich zunächst im Abschnitt über die „Gottesgeschichte“ (II.), dann erst wieder in der soteriologischen „Antithesis“ (IV.) und gehäuft schließlich im eschatologischen Ausblick der „Synthesis“ (V.), wo die paulinische Rede vom „Ziel der Geschichte“ ins Spiel gebracht wird. Demgegenüber sind die Zitate aus Kohelet gleichmäßig über die drei Abschnitte verteilt, in denen Barth die „Gottesgeschichte“ als Bewegung des Reiches Gottes vom *regnum naturae* (III.) über das *regnum gratiae* (IV.) zum *regnum gloriae* (V.) entfaltet. Kohelet hat demnach sowohl zur

2012, 546–598, 557. Seitenzahlen in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

schöpfungstheologischen „Thesis“, als auch zur soteriologischen „Antithesis“, als auch schließlich zur eschatologischen „Synthesis“ etwas beizutragen.

2. Die „großen Synthesen des Kolosserbriefs“

Barth interpretiert das Thema „Der Christ in der Gesellschaft“ in der Einleitung des Vortrags (I.) so, dass es nicht etwa um „die Christen“ als „die Masse der Getauften“ gehen solle, auch nicht um das „das erwählte Häuflein der Religiös-Sozialen“, sondern um Jesus Christus allein (557), der als „Verheißung“ (556) einer „Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft“ (557) wirke. Bereits in diesem Zusammenhang kommt Barth auf das Bild von Christus zu sprechen, wie es im ersten Kapitel des Kolosserbriefs erscheint: „Ist Christus [...] in uns, dann ist die Gesellschaft trotz ihres Irrweges jedenfalls nicht gottverlassen. Das ‚Ebenbild des unsichtbaren Gottes‘, der ‚Erstgeborene aller Kreatur‘ (Kol 1,15), er bedeutet Ziel und Zukunft. [...] ‚Hoffnung der Herrlichkeit‘ hat Paulus dieses ‚Geheimnis unter den Heiden‘ genannt (Kol 1,27). Also: Wir heißen *euch* hoffen“ (558).

Allerdings hat das Thema gerade in dieser Zuspitzung für Barth eine schmerzliche Kehrseite darin, dass die kosmische Christologie des Kolosserbriefs, in der Christus die ganze Gesellschaft umfasst, in der erfahrbaren Gegenwart als unreal erscheinen muss. Denn: „Der Christ – in der Gesellschaft! Wie fallen diese beiden Größen auseinander, wie abstrakt stehen sie einander gegenüber! Wie fremdartig, fast phantastisch berühren uns heute die großen Synthesen des Kolosserbriefes!“ Christus erscheint als „besondere Erscheinung neben anderen Erscheinungen“ (558). Statt sich „auf das Leben der Gesellschaft“ zu beziehen, sondert sich die „Religion“ vom Leben ab (559). Und umgekehrt wirkt die „nun einmal gewonnene [...] Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens“ „auch im Revolutionszeitalter unerbittlich“ fort (561). „Behauptet das Heilige heute, und heute erst recht, zu unserem Leidwesen sein Eigenrecht gegenüber dem Profanen, so behauptet das Profane nun ebenso das seinige gegenüber dem Heiligen“ (562).

Im zweiten Abschnitt (II.) kommt Barth darauf zu sprechen, dass unser „Standort“ „tatsächlich ein Moment einer *Bewegung*“ sei, und zwar der „Bewegung der Gottesgeschichte [...], deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (564). Diese „Bewegung von Gott her“ (566), der „lebendige Gott“ selber sei es, „der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch an *unser* Leben zu glauben“ (569). Denn „wir sind keine unbeteiligten Zuschauer. Wir *sind* von Gott bewegt. [...] Gottesgeschichte

geschieht in uns und an uns. [...] Die Hoffnung ist gegenüber der Not das entscheidende, das überlegene Moment“ (575). „Wir stehen in der Gesellschaft als die Begreifenden, also als die Eingreifenden, also als die Angreifenden [...]“ (576). Und in diesem Zusammenhang erinnert Barth erneut an die kosmische Christologie des Kolosserbriefes: „Die großen Synthesen des Kolosserbriefes, sie *können* uns nicht ganz fremd sein. Sie sind uns offenbar. Wir glauben sie. Sie sind vollzogen. Wir selbst vollziehen sie. Jesus lebt. ‚In ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen‘ (Kol 1,16)“ (576).

Der dritte Abschnitt, in dem es um das Reich Gottes als *regnum naturae* geht (III.), setzt mit einer Wiederholung des Kolosserzitats vom Ende des vorherigen Abschnitts ein: „Durch ihn und zu ihm *geschaffen*“ (576). Unser Begreifen der Gottesgeschichte beginnt daher mit der „*Bejahung der Welt, wie sie ist*“. Denn „das Reich Gottes fängt nicht erst mit unsern Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die *vor* allen Revolutionen ist, wie sie *vor* allem Bestehenden ist. [...] Gott könnte die Welt nicht erlösen, wenn er nicht ihr Schöpfer wäre“ (577). Reich Gottes als *regnum naturae* ist zunächst „eine ursprüngliche Gnade, die wir als solche bejahen, eine Schöpfungsordnung, in die wir uns finden müssen“. Es sind eben die Synthesen des Kolosserbriefes, die diese Affirmation der Schöpfungsordnung ermöglichen: „*Durch ihn und zu ihm geschaffen*.‘ In diesem ‚Durch ihn‘ und ‚Zu ihm‘: durch Christus und zu Christus hin, liegt die Überwindung der falschen *Weltverneinung*, aber auch die unbedingte Sicherung gegen alle falsche *Weltbejahung*“ (578). Eine weitere biblische Begründung für die rechte *Bejahung der Welt* findet Barth „in den „*Gleichnissen* der synoptischen Evangelien“ (580), die es ermöglichen, „im *Weltlichen* die *Analogie* des *Göttlichen*“ anzuerkennen und sich ihrer zu „freuen“ (582). Gemäß der „sogenannte[n] Markus-Theorie über den Sinn der Gleichnisse (Mk 4,10–12; Mt 13,10–17)“ handelt es sich um „Bilder aus dem Leben, wie *es ist*, [...] Bilder, die etwas bedeuten“ (583).

Dem Ja im *regnum naturae* folgt allerdings im *regnum gratiae* (IV.) das Nein, der „*Lebenbejahung*“ die „*Lebensverneinung*“ (586): „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart. Wir können den *Schöpfer* der ursprünglichen Welt nicht anders ehren, als indem wir schreien nach dem *Erlöser* der jetzigen Welt“ (587). Im *regnum gratiae* liegen „Licht und Finsternis in siegreichem, aber schwerem *Kampf*“, so dass „in Christus das ganze Leben problematisch, bedenklich und

verheißungsvoll wird“. Lehre von Gott dem Schöpfer und Lehre von Gott dem Erlöser treten hier, wo es um den „Übergangscharakter der Mitte, der Gegenwart, in der wir stehen“, geht, in Spannung zueinander: Zwar ist es „derselbe Gott“, der als Schöpfer „ansah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31)“, und der uns als Erlöser „errettet hat aus der Obrigkeit der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes“ (Kol 1,13)“ (588). Aber im erfahrbaren Leben der gegenwärtigen Gesellschaft sind „die großen Synthesen des Kolosserbriefs“ und seiner kosmischen Christologie für uns eben nicht erschwinglich.

3. Die Auferstehung als das „Ziel der Geschichte“

Nun hatte aber schon der Abschnitt über die Bewegung der „Gottesgeschichte“ (II.) deutlich gemacht, dass „[d]en Sinn unserer Zeit in Gott *begreifen*“ heißt: „hineintreten in die Beunruhigung durch Gott [...]“. Es geht darum, „die Auferstehung selbst zu sehen, Gotteserkenntnis zu gewinnen, Gottesgeschichte zu erleben“, wobei „die Auferstehung sehen“ für Barth zugleich bedeutet, „selber an ihr *teilzunehmen* [...]“ (574). Hier kommt nun das Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefs ins Spiel. Es gilt, „allen möglichen Missverständnissen zum Trotz [...] zu verstehen, dass wir von der Kraft der Auferstehung *leben*, trotz aller Armut unserer Erkenntnis und Bewegtheit [...]“. Denn „die Auferstehung Christi von den Toten“ ist, wie Barth betont, das Evangelium, von dem Paulus spricht: „ὁ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, δι’ οὗ καὶ σφύζεσθε“ [das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch steht, durch das ihr auch errettet werdet] (1 Kor 15,1f.). Unter dieser Voraussetzung ist sich Barth gewiss: „Wir *kommen* tatsächlich mit, wir *werden* mitgenommen, mit oder ohne religiöse Stimmung“ (575).

Diese von der Auferstehung motivierte, hoffnungsvolle Perspektive wird in der soteriologischen Mitte der „Gottesgeschichte“ (IV.) wieder aufgenommen: Da „Gott der Schöpfer“ zugleich „der Erlöser“ ist, „dessen Spuren wir von uns aus folgen müssen“, bleibt auch uns nichts anderes übrig, als mit ihm „von der Verteidigung zum Angriff“ überzugehen, „von Ja zum Nein, von der Naivität zur Kritik der Gesellschaft gegenüber“ (590). Es ist ja „etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hindrängt [...]“. Das Gleichnis ist Verheißung, und Verheißung will Erfüllung“ (590f.). Hier redet Barth in Erinnerung an den Römerbrief vom „Harren in der Kreatur auf die Offenbarung der Söhne Gottes“, deren „Geburtswehen“ und „Seufzer“ doch keine anderen seien als „unsere eigenen“ (Röm 8,18–23). Und erneut kommt Barth auf das

Auferstehungskapitel aus dem 1. Korintherbrief zu sprechen: Nicht umsonst habe uns „das Vergängliche das Gleichnis des Unvergänglichen geboten“; nun könne „keine Ruhe mehr sein fern vom Reiche Gottes“. Wenn Paulus davon redet, dass „*dieses* Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und [...] *dieses* Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,53), dann folgt daraus für Barth: „Wir müssen ganz hinein in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und in die Gnade, die die Gegenwart Gottes für die jetzige und jede uns vorstellbare Welt bedeutet [...]. Wir *müssen* Gott gegenüber in unserer sicheren Kreatürlichkeit einmal aus dem Gleichgewicht kommen [...]“ (591).

Aber auch damit ist die Bewegung des Reiches Gottes noch nicht am Ziel. Unter dem Aspekt des *regnum gloriae* (V.) betont Barth zunächst, dass weder „die schlichte sachliche Mitarbeit im Rahmen der bestehenden Gesellschaft“, die unter dem Aspekt des *regnum naturae* behandelt worden war, noch „die radikale Opposition gegen ihre Grundlagen“, die unter dem Aspekt des *regnum gratiae* behandelt worden war, „dem Sinn des Reiches Gottes Genüge leisten“ könne. „Das *andere*“, nach dessen Erscheinung wir uns sehnten, könne nur „das *ganz andere* des Reiches [...] Gottes“ sein (593). Das „Verwesliche“ sei nicht eine „Vorstufe des Unverweslichen“, sondern die „Unverweslichkeit“, von der Paulus im 1. Korintherbrief spricht, sei nach dem 2. Korintherbrief „ein Bau [...], von Gott erbaut, ein Haus, das nicht mit Händen gemacht ist, das ewig ist, im Himmel“ (593f.; vgl. 2 Kor 5,1). Von den „Analogien“ führe „keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit“. Das „Himmelreich“ sei „eine Sache für sich“ (594).

So sei „das Ziel der Geschichte, das τέλος, von dem Paulus 1 Kor 15,23–28 geredet, kein geschichtliches Ereignis neben anderen, sondern die Summe der Geschichte Gottes in der Geschichte“ (594). Das griechische Wort τέλος heiße ja „weniger Ende als Zweck“, wie Barth in Erinnerung an Kants Rede vom „Reich der Zwecke“ betont. „Nur in Gott ist die Synthesis [...] für uns zu finden. Finden wir sie dort nicht, so finden wir sie gar nicht. ‚Hoffen wir nur in diesem Leben auf Christus, so sind wir die unglücklichsten Menschen‘ (1 Kor 15,19). [...] ‚Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben‘ (1 Kor 15,50).“ Doch jenseits all dieser Bestreitung von Kontinuität von hüben nach drüben sieht Barth eine Kontinuität von dort nach hier. „Noch einmal: nur in Gott ist die Synthesis zu finden, – aber in Gott *ist* sie zu finden, die Synthesis, die in der Thesis gemeint und in der Antithesis gesucht ist“. An dieser Stelle zitiert Barth Ernst Troeltsch: „Die Kraft des Jenseits ist die Kraft des Diesseits.“ Und er erläutert: „Die *Auferstehung* Jesu Christi von den

Toten ist *darum* die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt, weil sie die Erscheinung einer totaliter aliter – mehr können wir nicht sagen – geordneten Leiblichkeit ist“ (595).

4. Kohelet, der „alttestamentliche Gesellschaftsphilosoph“

Anders als die „großen Synthesen“ des Kolosserbriefs und das Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefs funktioniert Kohelet im Zusammenhang des Vortrags. Er kommt in allen drei Abschnitten über die Bewegung des Reiches Gottes vom *regnum naturae* über das *regnum gratiae* zum *regnum gloriae* ausführlich zur Sprache.

Im schöpfungstheologischen Einsatz (III.) wird zunächst „die nur scheinbar epikureische Lebensweisheit“ Kohelets relevant: „So gehe hin und iss dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott. Lass deine Kleider immer weiß sein, und lass deinem Haupte Salbe nicht mangeln. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das die Gott unter der Sonne gegeben hat, solange dein eitel Leben währt; denn das ist dein Teil im Leben und in deiner Arbeit, die du tust unter der Sonne. Alles, was dir vor Händen kommt zu tun, das tue frisch; denn in der Hölle, da du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit“ (578f.; Koh 9,7–10). Barth will hier „alle Erklärungen“ unterlassen. Aber er betont doch, dass man Jesus schlecht kenne, „wenn man meint, er könnte das nicht auch gesagt haben“. Gerade in der „Erkenntnis der *absoluten Eitelkeit* des Lebens unter der Sonne“ (vgl. Koh 1,2) liege nun einmal auch die „Erkenntnis der *relativen* [...] *Möglichkeit* und *Berechtigung* dieses eitlen Lebens“ (579).

Wie die synoptischen Gleichnisse als „Hinweis“ darauf gelesen werden können, „dass schlichte *Sachlichkeit* unseres Denkens, Redens und Tuns auch innerhalb der jeweiligen bestehenden Verhältnisse und im Bewusstsein der Gefangenschaft, in der wir uns hier befinden, eine *Verheißung* hat [...]“, so dürfen auch wir uns nicht „als Zuschauer *neben* den Lauf der Welt stellen“, sondern sollen uns im „Bewusstsein der solidarischen Verantwortung“ daran beteiligen (584). Und so folgt aus dieser verheißungsvollen Sachlichkeit „eine demütige, aber zielklare und auch wohl freudige Freiheit, uns auf dem Boden dieses Äons zu bewegen“, die Freiheit, „auch im Hause der gottlosen Sozialdemokratie [...] und zuletzt sogar im Kirchenhaus“ ein- und auszugehen. In der „Furcht Gottes“ können wir als Christen „ein- und ausgehen, ohne darum zu Götzendienern zu werden“ [...]. Und an dieser

Stelle kommt Barth erneut eine Stelle aus Kohelet als biblische Begründung in den Sinn: „Die Furcht Gottes ist unsere Freiheit in der Freiheit. ‚Ist’s nun nicht besser dem Menschen, dass er esse und trinke und seine Seele guter Dinge sei in seiner Arbeit? Aber solches sah ich auch, dass es von Gottes Hand kommt. Denn wer kann fröhlich essen und sich ergötzen ohne ihn?‘“ (585; Koh 2,24f.). In der Perspektive dieser „biblischen Lebenserkenntnis“ bekommt die Bejahung des Lebens ihr relatives Recht. „Auch das *regnum naturae* [...] kann ja immer *regnum Dei* sein oder werden, wenn nur *wir* im Reiche Gottes sind und Gottes Reich in *uns*“ (585).

Neben dem naiven Gebrauch von Kohelet im Rahmen des *regnum naturae* kennt Barth aber auch einen kritischen Gebrauch in der soteriologischen Mitte der „Gottesgeschichte“ (IV.): „Unser Ja gegenüber dem Leben trug ja von vornherein das göttliche Nein in sich, nun bricht es hervor in der Antithesis, gegenüber der ursprünglichen Thesis hinweisend auf die ursprünglich-endliche Synthesis [...]“. So kann es kaum überraschen, dass Barth unseren Schrei „nach dem *Erlöser* der jetzigen Welt“ mit dem geradezu lebensmüden Refrain des Buches Kohelet erläutert: „Zu sehr bedrängt uns bei aller erlaubten und nötigen Lebensbejahung die Tatsache, dass unser Handeln in diesem Äon wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität mit dem göttlichen Handeln steht. Zu wirksam ist gerade die Voraussetzung unserer Lebensbejahung, die darin besteht, dass alles eitel, alles ganz eitel ist“ (587; vgl. Koh 1,2; 12,8 u. ö.).

„So wendet sich das Reich Gottes“ im *regnum gratiae* „zum Angriff auf die Gesellschaft“ (588). In einer rhetorischen Frage bringt Barth hier Kierkegaard, Tolstoj, Ibsen, Kutter, Nietzsche, aber auch den Sozialismus ins Spiel: „Warum können wir uns [...] gerade im letzten Grunde nicht verschließen gegenüber dem Protest [...], den der Sozialismus mit zusammenfassender Wucht gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft richtet?“ Dieser Protest stehe ebenso wie Dostojewskis „Christusverständnis“ in einer Linie mit dem „radikalen Protest“ der „Mystik des Mittelalters“, der „ursprünglichen Reformation“ und des „Taufertum[s]“ gegen die real existierende Religion, der seinerseits wieder in den Antithesen der „Bergpredigt“ begründet sei (589; vgl. Mt 5,21–48). Und die Kaskade rhetorischer Fragen mündet schließlich bei Kohelet: „Warum sind wir so verlegen und antwortlos gegenüber der Anklage, die der alttestamentliche Gesellschaftsphilosoph gegen das Leben – nicht nur gegen die und jene heutigen Zustände, sondern gegen das Leben selbst erhebt: ‚Ich wandte mich um und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne; und siehe, da waren Tränen derer,

die Unrecht litten und hatten *keinen* Tröster; und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig, dass sie keinen Tröster haben konnten. Da lobte ich die *Toten*, die schon gestorben waren, mehr denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten. Und besser denn alle beide ist, der *noch nicht* ist und des Bösen nicht inne wird, das unter der Sonne geschieht“ (590; Koh 4,1–3).

Jenseits des naiven Gebrauchs als Lebenbejahung und eines kritischen Gebrauchs als Lebensverneinung kennt Barth schließlich noch einen dritten, einen dialektischen Gebrauch von Kohelet. Dieser kommt im eschatologischen Ausblick auf das *regnum gloriae* (V.) zur Sprache. Zwar sei „das letzte, das *ἔσχατον*, die Synthesis, *nicht* die Fortsetzung, die Folge, die Konsequenz, die nächste Stufe des Vorletzten etwa, *sondern* im Gegenteil der radikale Abbruch von allem Vorletzten“; aber gerade deshalb sei es „auch seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft“ (596). Unter dem Aspekt von Calvins „Prädestinationsbewusstsein[...]“ werden wir, so Barth, „sowohl in unserer Naivität als in unserer Kritik des Gesellschaft gegenüber“ „gehemmt“. Aber solche „Hemmung“ bedeute „nicht „Kraftverlust, sondern Kraftansammlung“. „Der Blick von der Schöpfung und Erlösung hinüber auf die Vollendung“ bedeute, „dass unsere naive wie unsere kritische Stellung zur Gesellschaft [...] *in Gott ins rechte Verhältnis gesetzt*“ werde. Es gehe hier nicht um ein „systematisches“, sondern um ein „geschichtliches, gottesgeschichtlich und lebensgeschichtlich geordnetes Verhältnis“. Und zur biblischen Begründung des Gedankens fällt Barth erneut Kohelet ein: „Wir lassen uns dann vom Prediger Salomo sagen: ‚Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise, dass du dich nicht verderbest! Sie nicht allzu gottlos und narre nicht, dass du nicht sterbest zur Unzeit! Es ist gut, dass du dieses fassst und jenes auch nicht aus deiner Hand lässt; denn wer Gott fürchtet, der entgeht dem allem‘“ (597; Koh 7,16–18).

Die dialektische „Hemmung“ aufgrund des Prädestinationsbewusstseins hat dann auch ethische Implikationen, wie Barth gegen Ende des Vortrags erneut anhand von Kohelet erläutert: „Denn ‚ein jegliches hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde: geboren werden und sterben, pflanzen und ausrotten das Gepflanzte, würgen und heilen, brechen und bauen, Steine zerstreuen und Steine sammeln, behalten und wegwerfen, zerreißen und zunähen, schweigen und reden, lieben und hassen, Streit und Friede haben ihre Zeit‘“ (598; Koh 3,1–8). Vor allem aber: „Gott tut alles fein zu seiner Zeit und hat dem Menschen *die Ewigkeit ins Herz gegeben*, ohne welche er das, was Gott tut vom Anfang bis zum Ende – nicht finden könnte“

(Koh 3,11). Die „Synthesis“ bestehe eben darin, dass der Mensch „die Ewigkeit im Herzen“ „finden kann“ (598).

Es bleibt die Frage: „Was sollen wir denn nun tun?“ Die knappe Antwort ist eine rhetorische Gegenfrage: „Was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?“ (598) Nach allem, was wir über unser Begreifen als Eingreifen und Angreifen gehört haben, meint dieser Schlusssatz zweifellos mehr als ein bloßes Zuschauen.

5. Schluss

Fassen wir zusammen, wie Barth das biblische Räderwerk konstruiert hat, auf dem er die komplizierte Maschine des Tambacher Vortrags laufen lässt: Die „großen Synthesen des Kolosserbriefs“, nach denen alles und damit eben auch die „Zerfahrenheit der Gesellschaft“ ihre „Einheit“ in Christus findet, stellen gleichsam den Ursprung dar, von dem aus die gesellschaftlichen Verhältnisse und Vorgänge als Bewegungen innerhalb der „Gottesgeschichte“ begriffen werden können. Diese „Geschichte Gottes in der Geschichte“ findet ihre „Summe“ in der Auferstehung, von der im 1. Korintherbrief die Rede ist. An der Bewegung des Reiches Gottes durch die drei Phasen vom *regnum naturae* über das *regnum gratiae* zum *regnum gloriae* sind wir beteiligt, indem wir ihrem dialektischen Weg von der Naivität über die Kritik zum „Ziel der Geschichte“ hin folgen. Dabei kann uns gerade der „alttestamentliche Gesellschaftsphilosoph“ Kohelet jeweils die ethischen Implikationen unserer Beteiligung an der „Gottesgeschichte“ zeigen.

Nun ist die Kanonizität des Kohelet wegen seiner scheinbaren Gottlosigkeit, seiner resignativen Stimmung und seines Hedonismus immer wieder in Frage gestellt worden. Christliche wie jüdische Ausleger hatten ihre liebe Mühe mit der Weisung: „Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise, daß du dich nicht verderbest!“ (Koh 4,16) Sie scheint ja dem Gerechtigkeitsethos der Bibel ins Gesicht zu schlagen. Auch der Refrain „Alles ist eitel“ (Koh 1,2 u.ö.) scheint in seiner Resignation gegenüber allem menschlichen Handeln und aller menschlichen Hoffnung dem ethischen Ermutigungsmotiv der biblischen Verheißungen und Gebote zu widersprechen. Umgekehrt scheint der anthropologische Materialismus Kohelets – „Ist's nun nicht besser dem Menschen, dass er esse und trinke und seine Seele guter Dinge sei in seiner Arbeit?“ (Koh 2,14) – jedes geistliche Verständnis des Glaubens zu untergraben.

In Barths Lektüre ist Kohelet gerade wegen seiner inneren Widersprüchlichkeit als „alttestamentlicher Gesellschaftsphilosoph“ geeignet, die Bewegung der „Gottesgeschichte“ zu konkretisieren. Es ist „eine dreifache Schnur“ (Koh 4,12), die Kohelet durchzieht: ein heller Faden, der die Freude am Leben betont; ein dunkler Faden, der das Leben als „eitel“ durchschaut und kritisiert; und schließlich ein roter Faden, der vor den Extremen der beiden anderen warnt: „Ein jegliches hat seine Zeit“ (Koh 3,1). „Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise“ (Koh 7,16).

In der jüdischen Tradition findet Kohelet Verwendung als Festrolle zu *Sukkot*, dem Laubhüttenfest. Demnach wird hier nicht so sehr das Gefühl der Vergänglichkeit – „Alles ist eitel“ – als vielmehr der Aspekt der Festfreude betont. Gewiss hat der jüdische Festkalender für die Konzeption des Tambacher Vortrag keine Rolle gespielt.³ Es muss aber doch auffallen, dass der erste Kontext, in dem Barth Kohelet gebraucht, der einer freudigen, naiven Bejahung des Lebens im schöpfungstheologischen Abschnitt ist.

Wenn Barth diesem Aspekt dann im soteriologischen Abschnitt eine Problematisierung des Lebens folgen lässt, so präludiviert dies bereits das Kohelet-Zitat im Vorwort zur neuen Bearbeitung des *Römerbrief*-Kommentars – „Gott ist im Himmel und du auf Erden“ (Koh 5,1) –, womit dort der „unendliche[...] qualitative Unterschied“ (S. Kierkegaard) von Zeit und Ewigkeit charakterisiert werden soll.⁴ Damit wird die Mitte der „Gottesgeschichte“ betont, in der die göttliche Gnade primär als Gericht über das menschliche Leben wirkt.

Doch sollte auch dieser kritische Aspekt nicht isoliert werden: Im Tambacher Vortrag betont Barth seinen „Übergangscharakter“ (588), der in die zukunfts offene Perspektive der Auferstehung als der „Summe der Geschichte Gottes in der Geschichte“ (594) mündet. Dieser Summe entspricht wegen ihrer Unverfügbarkeit eine pragmatisch-nüchterne Ethik im Sinne des Römerbriefs: „die Freiheit [...], jetzt Ja und jetzt Nein zu sagen“, indem wir „nicht nach äußerem Zufall und innerer Willkür, sondern nach dem wohlgeprüften Willen Gottes jeweilen ‚das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene‘“ wählen (598; Röm 12,2).

3 Der 25. September 1919, an dem Barth den Vortrag hielt, war nicht *Sukkot*, sondern *Rosch haSchana*, das jüdische Neujahrsfest, mit dem der Festzyklus beginnt, der am *Jom Kippur*, dem Versöhnungstag, seinen Höhepunkt erreicht, um dann fünfzehn Tage nach Neujahr in der Festfreude von *Sukkot* zu münden.

4 Vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* (GA II), hg. von Cees van der Kooij und Katja Tolstaja, Zürich 2010, 17 [Vorwort zur neuen Bearbeitung von 1922].

Barth kann seine Drei-Reiche-Lehre auch darin zum Ausdruck bringen, dass er in den drei Abschnitten über die Bewegung des Reiches Gottes jeweils darauf anspielt, dass Jesus Christus nach dem Hebräerbrief „gestern“ (577), „heute“ (592) und „in Ewigkeit“ „derselbe“ sei (598; vgl. Hebr 13,8). Diese dogmatische Aussage über die Einheit Jesu Christi über die Zeiten hinweg wird aber konkret in der dreifachen Perspektive des „alttestamentlichen Gesellschaftsphilosophen“: Kohelet repräsentiert die Erfahrung des Lebens, die „Zerfahrenheit der Gesellschaft“, die ihre „Einheit“ in Christus findet.