

## **Andreas Pangritz** **„Politischer Gottesdienst“**

### **Zum Zusammenhang von Theologie und Politik bei Karl Barth<sup>1</sup>**

In einem seiner letzten Interviews hat Karl Barth betont, dass seine Theologie „immer eine starke politische Komponente hatte, ausgesprochen oder unausgesprochen“.<sup>2</sup> Doch das ist genau das Problem. Solange die politische Komponente etwa der „Theologischen Existenz heute!“ von 1933 unausgesprochen blieb, mochte sie zwar Barth selbst bewusst sein; sie konnte aber von anderen auch überhört werden. Und häufig ist sie überhört worden. Was sollte denn politisch sein an Barths Formulierung, wonach er sich bemühe, mit seinen Studenten „in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen – Theologie und nur Theologie zu treiben“? Das wurde als Barths „Ruf zur Sache“ der Theologie gehört, als Warnung vor der Politisierung der Theologie angesichts der aktuellen Lage in Deutschland. Um so größer war dann die Überraschung in dem Moment, als Barth dazu überging, die politische Komponente seiner „theologischen Existenz“ auch auszusprechen. Dabei hätte bei genauem Lesen und Hinhören von Anfang an deutlich sein können, dass Barth ja der Meinung war, dies „sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!“ Eben die Sache der Theologie war aus Barths Sicht nicht zuletzt eine politische; der „Ruf zur Sache“ enthielt in sich zugleich ein

- 
- 1 Leicht überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vom 11. November 2011 im Gemeindehaus der Evangelisch-Reformierten Kirchengemeinde St. Johannis, Vlotho.
  - 2 Musik für einen Gast. Eine Radiosendung [ausgestrahlt am 17. 11. 1968], in: Karl Barth, Letzte Zeugnisse, Zürich 1969, 21.

### „Wort zur Lage“.<sup>3</sup>

Die Rezeption von Barths Theologie hat zumindest in Deutschland lange Zeit ein anderes Bild ergeben. Dafür waren nicht zuletzt Sympathisanten Barths verantwortlich, sogenannte Barthianer, die der Meinung waren, die politische Linksorientierung des jungen Barth habe auf seine Theologie im allgemeinen und insbesondere auf seine spätere *Kirchliche Dogmatik* keinerlei Auswirkungen gehabt. Man könne also Barths Theologie rezipieren, ohne ihre politischen Implikationen mitmachen zu müssen. So hatte schon Dietrich Bonhoeffer, als er in einer Berliner Vorlesung die durch Karl Barth initiierte „Wende“ in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts beschrieb, betont: „Barth [kommt] nicht aus dem Schützengraben, sondern aus einer Schweizer Dorfkanzel.“ Die durch Barth bezeichnete Wende sei „nicht Kriegspsychose, sondern Hören auf Gottes Wort“.<sup>4</sup> Bonhoeffer wollte damit sagen, dass Barths Theologie ihren eigenen Gesetzen folge, nicht aber als politische Reaktion auf die Ereignisse der Zeitgeschichte zu verstehen sei. Ich habe schon angedeutet, dass ich diese Alternative für falsch halte, da sie jedenfalls nicht dem Selbstverständnis Barths als politischer Theologe entspricht. So sehr Bonhoeffer mit seiner Feststellung im Recht sein mag, dass Barths Theologie einem neuen „Hören auf Gottes Wort“ entspringt, so sehr war dieses Wort Gottes nach Barths Auffassung doch ein Wort, das von Hause aus,

---

3 Karl Barth, *Theologische Existenz heute!* [abgeschlossen am 25. Juni 1933], wieder abgedruckt in: „Dialektische Theologie“ in *Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, hg. v. Walther Fürst, München 1966, 43.

4 Dietrich Bonhoeffer, *Vorlesung: Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Mitschrift)*, in: ders., *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, hg. v. E. Amelung u. C. Strohm (DBW 11), Gütersloh 1994, 195.

schon in seinem biblischen Kontext, tief in Geschichte und Politik hineinverwickelt ist.

Mit seinem späteren Vorwurf gegen Barth, dieser habe einen abstrakten theologischen „Offenbarungspositivismus“ vertreten,<sup>5</sup> repräsentiert Bonhoeffer zugleich eine unter Anti-Barthianern verbreitete Auffassung, die dem Lob der theologischen „Sachlichkeit“ Barths unter den Barthianern spiegelverkehrt entspricht. Danach steht Barth unter dem Verdacht, mit der steilen Theologie der *Kirchlichen Dogmatik* zur politischen Dramatik des 20. Jahrhunderts zu wenig und dazu noch falsch Stellung genommen zu haben. Dieses anti-barthianische Ressentiment konnte sich zeitweilig bis zu dem absurden Vorwurf aufschaukeln, wonach Barths Theologie aufgrund ihrer „Struktur der Gleichschaltung“ – der denunziatorische Begriff ist sehr bewusst gewählt – „Züge von Gewaltherrschaft“ annehme. So sei „die inhaltliche Struktur der Barthschen Theologie nicht nur dem Sozialismus, sondern auch dem Faschismus und seiner Theoriebildung verwandt“.<sup>6</sup>

Der Vortrag will zeigen, dass solche Urteile auf einer Fehlwahrnehmung beruhen: In allen Phasen seiner theologischen Entwicklung hielt Barth daran fest, dass dem Evangelium von Gottes freier Gnade eine bestimmte „Richtung und Linie“ im politischen Leben entspreche. Dies gilt für die „Sozialistischen Reden“ der Safenwiler Jahre ebenso wie für den

---

5 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. C. Gremmels u.a. (DBW 8), Gütersloh 1998, 404, 415 u. 481.

6 Falk Wagner, *Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth*, in: *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, hg. v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1975, 38 u. 41.

„Politischen Gottesdienst“ im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, für seine Verhältnisbestimmung von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wie auch für seinen Einspruch gegen die „herrenlosen Gewalten“ in der späten Versöhnungsethik.

Ich will mich dem Thema nähern, indem ich zunächst einmal die von Karl Barth geprägte Formel des „politischen Gottesdienstes“ in ihrem Kontext erläutern werde. Von dort aus soll dann an zwei Beispielen gezeigt werden, wie Barth selbst diesen „politischen Gottesdienst“ praktizierte: einem frühen, dem sog. Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ aus der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, und einem späten, dem Vortrag „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, mit dem Barth sich in den demokratischen Neuaufbau Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg einzumischen versuchte.

## 1. Politischer Gottesdienst

Der Ausdruck „politischer Gottesdienst“, unter den ich den Vortrag gestellt habe, ist von Barth im Jahr 1938 geprägt worden, um den politischen Widerstand gegen Hitler und das Nazi-Regime in Deutschland theologisch zu begründen. Während des „Anschlusses“ Österreichs im März 1938 hielt Barth in Aberdeen in Schottland Vorlesungen über das „Schottische Bekenntnis“ von John Knox aus dem Jahr 1560,<sup>7</sup> in denen er auch die Möglichkeit und Notwendig-

7 Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938. – Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

keit „aktiver Resistenz gegen gewisse politische Machthaber“ bedachte (215).

Barth will den Begriff „Gottesdienst“ nicht nur als „Gottesdienst des christlichen Lebens“ verstehen oder als „kirchlichen Gottesdienst in dem engeren Sinn des Begriffs“, sondern auch als „politischen Gottesdienst“. Bei diesem dritten Aspekt gehe es um die Bewährung der Christen in der „noch nicht“ erlösten Welt (203f.). Christus ist „nicht nur der Herr der Kirche“, sondern, wenn auch in „ganz anderer Weise“, der „Herr auch der Welt“ (206). Wie in der Kirche, so ist auch im politischen Raum nach dem „rechten Gottesdienst“ zu fragen (207), d. h. danach, ob der Staat seine ihm von Gott übertragene Aufgabe, „für Recht, Frieden und Freiheit“ einzutreten, wahrnimmt oder nicht (211). Barth spielt damit auf die fünfte Barmer These an, wonach der Staat den Auftrag hat, in der noch nicht erlösten Welt für Recht und Frieden zu sorgen; es muss aber auffallen, dass Barth diesen Auftrag hier zugleich erweitert, indem er auch die „Freiheit“ in den staatlichen Auftrag hineinnimmt.

Es sei nämlich keine Frage, dass der Staat seine Aufgabe verfehlen und zur Tyrannei werden könne. In einem solchen Unrechtsstaat könne dann das „tyrannidem opprimere“ des Schottischen Bekenntnisses gelten, die Notwendigkeit, den Tyrannen zu unterdrücken (213). „Es könnte sein“, formuliert Barth, „daß wir es mit einer Regierung von Lügnern und Wortbrüchigen, Mördern und Brandstiftern zu tun hätten, mit einer Regierung, die sich selbst an die Stelle Gottes setzen, die die Gewissen binden, die Kirche unterdrücken und sich selbst zur Kirche des Antichrist machen wollte. ... Müßte dann das Gebet für diese Regierung, ohne aufzuhören, für ihre Personen ... einzutreten, nicht doch ganz schlicht zum

Gebet um ihre Beseitigung als politische Machthaber werden? Und würden wir dann nicht, diesem Gebet entsprechend, auch handeln müssen?“ (214) Politischer Gottesdienst – so können wir vorläufig zusammenfassen – besteht im Gebet der Gemeinde und ihrem entsprechenden politischen Handeln, durch das der Staat an seinen Auftrag erinnert und im Notfall auch durch direkten politischen Widerstand dazu gezwungen wird, für Recht, Frieden und Freiheit zu sorgen.

In dem Vortrag „Rechtfertigung und Recht“ aus dem Juni 1938 fragt Barth ganz ähnlich: „Gibt es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechtes ..., durch die ... auch das menschliche Recht in irgend einem Sinn zum Gegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Verantwortung und damit auch des christlichen Bekenntnisses wird?“ Anders gefragt: Gibt es neben dem Gottesdienst der Gemeinde als solchem „auch so etwas wie einen politischen Gottesdienst ...?“<sup>8</sup> Und erneut erinnert er hier an die im Schottischen Bekenntnis formulierte Pflicht, den Tyrannen zu stürzen, und verweist zugleich auf Zwingli, der bereits gefordert habe, „daß solche Machthaber, die untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, *mit gott entsetzt*‘ werden“ müssten.<sup>9</sup>

---

8 Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Zürich 1938 [Theologische Studien, H. 1], 3.

9 K. Barth, *Rechtfertigung*, 43f. – In diesem Zusammenhang gibt Barth in einer Fußnote auch den folgenden theologisch-politischen Hinweis zur im lutherischen Deutschland als „Adiaphoron“ behandelten Frage nach der dem Evangelium entsprechenden Staatsform: „Die Phrase von der gleichen Affinität bzw. Nichtaffinität aller möglichen Staatsformen dem Evangelium gegenüber ist nicht nur abgenützt, sondern falsch. Daß man in einer Demokratie zur Hölle

Vor dem Hintergrund dieser theologischen Begründung des politischen Widerstands,<sup>10</sup> wird der berühmte Satz Barths aus dem Brief an Josef Lukl Hromádka aus Anlass des Münchner Abkommens über den Anschluss des Sudetenlandes an Hitler-Deutschland im September 1938 verständlich: „Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann.“<sup>11</sup> Mit diesem Satz handelte sich Barth in Deutschland, auch in der Bekennenden Kirche, den Vorwurf ein, er habe „den Weg verlassen, den er als Lehrer der Kirche einst gewiesen“ habe, indem er „politische Bestrebungen mit der Sache Jesu Christi“ vermische.<sup>12</sup>

---

fahren und unter einer Pöbelherrschaft oder Diktatur selig werden kann, das ist wahr. Es ist aber nicht wahr, daß man als Christ ebenso ernstlich die Pöbelherrschaft oder die Diktatur bejahen, wollen, erstreben kann wie die Demokratie“ (a.a.O., 43, Anm. 30b).

- 10 Es ist wahrscheinlich, dass Barths Schrift Dietrich Bonhoeffer zur Beteiligung an der militärischen Verschwörung ermutigt hat (vgl. D. Bonhoeffer, Brief an Sabine und Gerhard Leibholz vom 7. 3. 1940, in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hg. v. Dirk Schulz (DBW 15), Gütersloh 1998, 298f.).
- 11 Karl Barth, Brief an Josef Lukl Hromádka in Prag, Bergli-Oberrieden (Kt. Zürich), 19. September 1938, in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zollikon-Zürich (2. Aufl.) 1948*, 524-526.
- 12 Vorläufige Leitung der DEK, Schreiben an die Landeskirchenregierungen und Landesbruderräte vom 28. 10. 1938, und Landesbischof Theophil Wurm, Schreiben an sämtliche Dekanatsämter vom 10. 11. 1938; zit. nach Martin Rohkrämer, Karl Barth in der Herbstkrise 1938, in: *Evangelische Theologie* 48 (1988), 533f.

Aus Barths Sicht handelte es sich hier nicht um Vermischung, sondern um Benennung eines Zusammenhangs, den er auch etwa in der Barmer „Theologischen Erklärung“ immer mitbedacht habe. Wie eng er diesen Zusammenhang sah, das machte er am 5. Dezember 1938 in dem Wipkinger Vortrag „Die Kirche und die politische Frage von heute“ deutlich.<sup>13</sup> Zwischen 1933 und 1938 habe sich der Nationalsozialismus als „totale und prinzipielle Diktatur“ und darüber hinaus als „religiöse Heilsanstalt“, genauer: als „grundsätzlich antichristliche Gegenkirche“ entlarvt (85 u. 88). Und Barth präzisiert: „Der eigentlich durchschlagende, biblisch-theologische Grund“ für die Feststellung, dass es sich im Nationalsozialismus um eine „grundsätzlich antichristliche Gegenkirche“ handle, liege „nicht in den verschiedenen antichristlichen Beteuerungen und Handlungen des Nationalsozialismus, sondern in der Sache, die uns gerade in den letzten Wochen besonders bewegt hat, nämlich seinem prinzipiellen Antisemitismus“ (89). Die Anspielung auf die jüngsten Ereignisse in Deutschland, den Pogrom vom 9. und 10. November, ist deutlich. Daher: „Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heißt Verwerfung der Gnade Gottes. Der Nationalsozialismus aber lebt und webt eben im Antisemitismus. Wo ist Jesus Christus selber in der Anfechtung, wenn er es hier nicht ist?“ (90)

In dieser Lage müsse „zwischen dem Glauben an Jesus Christus und der Bejahung der inneren und äußeren Herrschaft des Nationalsozialismus ... gewählt werden“. Dies sei in der Tat auch „eine politische Entscheidung“, und zwar „eine Entscheidung, in der ich lieber mit dem primitivsten

---

13 Karl Barth, Die Kirche und die politische Frage von heute, in: ders., Eine Schweizer Stimme, 69-107. – Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

demokratisch denkenden Mitbürger Nein, als mit dem frömmsten Mitchristen Ja oder Ja und Nein sage! Was ist denn eine Glaubensentscheidung, wenn sie nie, wenn sie gerade heute, gerade in dieser Sache nicht eine politische Entscheidung wird?“ (93) Und erneut betont Barth, dass das Gebet für die „Beseitigung des Nationalsozialismus“ und die „Wiederherstellung von Kirche und Staat“ eo ipso das Bemühen einschließe, „das Menschenmögliche für das, um was wir beten, selber zu tun“ (100f.).

Wichtig ist Barth die christologische Begründung des Widerstands wegen der „praktischen Folgerungen“ die sich daraus ergeben: Dazu zählt Barth zunächst die Verbindlichkeit und „Unwiderrufflichkeit“ der Entscheidung, wenn ihr Grund wirklich Jesus Christus ist. „Dann wissen wir ja: die politische Sphäre, in der wir diese Verantwortlichkeit übernommen haben, ist keine Fremde, der wir als Christen auch ebenso gut oder besser den Rücken wenden könnten, um sie ihren eigenen Gesetzen und Schicksalen zu überlassen. ... Wir sind aber, weil sein Leib nicht auf die Mauern der Kirche beschränkt ist, weil auch die politische Sphäre ihm und weder dem Menschen, noch dem Teufel gehört, eben als Glieder seiner Kirche zum Gottesdienst auch in dieser Sphäre unweigerlich verbunden.“<sup>14</sup> Eine andere „praktische Folgerung“ der christologischen Begründung des Widerstandes ist nach Barth die „große Nüchternheit“ dieser Entscheidung. Es geht im Krieg gegen Nazi-Deutschland nicht darum, „die Schlacht Gottes gegen seine Feinde zu schlagen“, auch nicht darum, „das Reich Gottes zu verteidigen oder auszubreiten. ... Wir werden also in diesem Krieg weder einen Kreuzzug, noch einen Religionskrieg sehen.“ Vielmehr ist dieser Krieg „eine notwendig gewordene Polizeimaßnahme großen Stils,

---

14 Karl Barth, Ein Brief aus der Schweiz nach Großbritannien (1941) in: ders., Eine Schweizer Stimme, 192f.

eine Abwehr eines prinzipiell gewordenen aktiven Anarchismus. ... Alles andere wäre ein Übergriff in die Majestätsrechte Gottes, dessen wir uns als Christen am Letzten schuldig machen sollten.“<sup>15</sup>

## 2. Der Tambacher Vortrag (1919) als Beispiel

Berühmtheit hatte Barth in Deutschland zunächst durch den Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ im September 1919 erlangt.<sup>16</sup> Dieser trug wesentlich dazu bei, dass sein *Römerbrief*-Kommentar zunächst in der 1. Auflage von 1919 in Deutschland gelesen wurde, was Barth wiederum den Ruf an die Universität Göttingen einbrachte.

Zwei hessische Pfarrer, die einem schwer definierbaren christlichen Sozialismus anhängen, hatten für den 22.-25. September 1919 zu einer Tagung im Erholungsheim „Tannenbergl“ in Tambach (Thüringen) eingeladen. „Dabei sollte den deutschen Interessenten der schweizerische religiöse Sozialismus vorgestellt werden.“<sup>17</sup> Zu dieser Versammlung war Barth als einer der Redner eingeladen worden, nachdem der zunächst angefragte Leonhard Ragaz aus gesundheitlichen Gründen hatte absagen müssen. Zu der Konferenz erschienen ca. 100 Teilnehmer, teils aus der Jugendbewegung, teils Außenseiter aller Art, denen bei allen Unterschieden gemeinsam war, dass sie als Christen angesichts der revolutionären

---

15 K. Barth, Ein Brief, a.a.O., 193f.

16 Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, hg. v. Jürgen Moltmann, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München (4. Aufl.) 1977, 3-37 (Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe).

17 Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 122.

Umbrüche der letzten Jahre „nach neuen Wegen im politischen und kirchlichen Leben“ suchten. Nach zwei Vorträgen über „Der Christ in der Kirche“ und „Der Christ im Staate“ kam am letzten Tag der Konferenz, an dem übrigens auch Rudolf Bultmann anreiste, Karl Barth mit seinem Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ zum Zuge.<sup>18</sup>

Barth selbst charakterisierte seinen Vortrag als „eine nicht ganz einfache Maschine . . . , vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Mangel“.<sup>19</sup> Insofern ist es nicht überraschend, dass der Vortrag eine Vielfalt unterschiedlicher und z. T. gegenläufiger Interpretationen erfahren hat. Heute gilt er merkwürdigerweise im allgemeinen als ein Dokument von Barths „Abkehr“ vom Sozialismus. Diese wurde vor allem aus Barths Verwerfung aller Bindestrich-Theologien herausgehört: „Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie ‚christlich-sozial‘, ‚religiös-sozial‘, aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind“ (5). Der herrschenden Wahrnehmung, wonach sich in Tambach Barths „Abkehr“ vom Sozialismus vollzogen habe, steht jedoch eine „linke“ Lesart gegenüber. Sie beruft sich auf Sätze wie: „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest, als in der Naivität . . .“ (28). Doch Vorsicht! Das Gegenteil findet sich ebenfalls im Tambacher Vortrag,

---

18 Zum historischen Kontext des Tambacher Vortrags vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft 1919-1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, München 1980 (Theologische Existenz heute, Nr. 206).

19 Karl Barth, Brief an Eduard Thurneysen vom 11. 9. 1919, in: Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel*. Bd. 1: 1913-1921, bearbeitet u. hg. v. E. Thurneysen, Zürich 1973, 344.

und zwar schon vorher: „Der direkte, der schlichte, der methodische Weg führt uns notwendig zunächst nicht zu einer Verneinung, sondern zu einer Bejahung der Welt, wie sie ist“ (20). Es wird also darauf ankommen, die Sätze in ihrem Zusammenhang zu lesen, statt sie aus dem Zusammenhang herauszureißen. Zu jeder These lässt sich leicht eine Antithese finden und umgekehrt. Die Struktur der Argumentation wird zerstört, wenn einzelne Sätze isoliert und verabsolutiert werden. Sie wird deutlich nur, wenn der Zusammenhang berücksichtigt wird, in dem solche Spitzensätze stehen.

Barth präziserte das Thema mit der Eingangsthese, dass „der Christ“, von dem hier die Rede sein sollte, „der Christ, von dem Verheißung und Unruhe in der Gesellschaft ausgehe“, natürlich kein anderer sein könne als allein „der Christus“ (4), also: Jesus Christus selbst. Aufsehen erregte die daraus folgende scharfe Unterscheidung zwischen Christus bzw. dem Reich Gottes einerseits und den menschlichen Taten andererseits: „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“ (20). Damit waren natürlich alle politischen Bestrebungen, nicht zuletzt auch die der Religiösen Sozialisten relativiert. Zwar sei mit „Gleichnissen“ des Himmelreiches im weltlichen Geschehen zu rechnen, aber vor kurzschlüssigen Identifikationen des Reiches Gottes mit bestimmten politischen Bewegungen sei zu warnen. So grenzte sich Barth ausdrücklich von der Gefahr ab, „Christus zum soundsovielten Male zu *säkularisieren* ...“ (6). Auf der anderen Seite grenzte sich Barth aber ebenso deutlich von der Gefahr ab, „die Gesellschaft zu *klerikalisieren*“; es komme stattdessen darauf an, ganz neu zu lernen, „auf Gott zu warten“ (8).

Solche Sätze sind in Deutschland seither als eine Absage nicht nur an den Religiösen Sozialismus, die es tatsächlich

war, rezipiert worden, sondern als eine Absage an den Sozialismus bzw. an politisches Engagement überhaupt. Doch dies war ein verhängnisvolles Missverständnis: Schon die wenigen zitierten Sätze sind ja nicht so ausgewogen und neutral formuliert, wie sie von vielen gehört wurden: Die Relativierung der Revolution und des Bestehenden geschieht ja nicht etwa im Namen des Bestehenden, sondern im Namen der größeren Revolution, der Revolution Gottes. Von daher legt es sich nahe, nach „Gleichnissen“ des Himmelreiches im Irdischen eher auf der Seite der sozialen Revolution als auf der Seite des Bestehenden zu suchen. So finden sich im Tambacher Vortrag auch Sätze von sozialistischer Parteilichkeit, die an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig lassen: „Daß eine Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unseres Lebens gegenüber, nicht nur ein in Opposition treten in einigen oder vielen Einzelheiten heute die Forderung des Tages ist.“ Und „diese Wendung im ganzen“ müsse sich „bewähren ... in rücksichtslosen Kampfansagen und geduldiger Reformarbeit, heute wohl ganz besonders ... als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der *Sozialdemokratie*, in der unserer Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist ...“ (32). Barths Vortrag lief demnach auf einen „theologisch begründeten Vorzug“ der als atheistisch verschrieenen Sozialdemokratie gegenüber der religiös-sozialistischen Synthese hinaus.<sup>20</sup> Das ist der politisch-ethische Sinn des scheinbar so harmlosen Satzes: „Denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?“ (37) „Folgen“ meint hier nicht etwa nur als unbeteilte Beobachter mit den Augen folgen, sondern radikale Nachfolge nicht etwa innerhalb der Kirche, sondern in der Gesellschaft, konkret: in sozialistischer Parteilichkeit.<sup>21</sup>

20 F.-W. Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft 1919-1979*, 28.

21 Vgl. Andreas Lindt, *Karl Barth und der Sozialismus*, in: *Reformatio*

Der Tambacher Vortrag gliedert sich in fünf Kapitel, die bereits die trinitarische Struktur der Kirchlichen Dogmatik zu präledieren scheinen: Der Klärung des Denkwegs in der Einleitung folgt ein Kapitel Gotteslehre, die Gottes Gegenüber zur Gesellschaft als revolutionäre Bewegung beschreibt. Diese wird dann in den drei Kapiteln „regnum naturae“ (Gott als Schöpfer), „regnum gratiae“ (Gott als Erlöser), „regnum gloriae“ (Gott als Vollender) ausgelegt. Man könnte die trinitarische Gliederung des Vortrags auch anhand seiner biblischen Tiefenstruktur aufschlüsseln, die sich darin zeigt, dass in allen drei „Reichen“ überraschenderweise der Prediger Salomo zur Grundlage genommen wird.<sup>22</sup>

Meine Aufgabe hier soll es aber sein, in erster Linie den Zusammenhang von Theologie und Politik herauszuarbeiten. Da muss auffallen, dass der Sozialismus als politische Entsprechung zum Reich Gottes in allen fünf Kapiteln eine Rolle spielt:

Der bereits zitierten Absage an die Bindestriche in der Einleitung entspricht es, dass hier auch vor der Synthese des Religiösen Sozialismus gewarnt wird. So warnt Barth vor der Gefahr, „Christus zum soundsovielten Male zu *säkularisieren*, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum, dem Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe“ (6).

Im zweiten Kapitel wird dann Gott, genauer: das Reich Gottes, noch genauer: die „Gottesgeschichte“ (9) als revolutionäre Bewegung jenseits aller menschlichen Bewegungen

---

24 (1975), 399.

22 Vgl. dazu die Tabelle im Anhang.

verstanden, der im Politischen bezeichnenderweise allenfalls der revolutionäre Radikalismus nahekommt: „Es ist die Revolution des Lebens gegen die es umklammernden Mächte des Todes, in der wir begriffen sind“ (15), – „... so wollen wir uns wenigstens nicht bis auf den Grund unserer Seele verwundern und entrüsten, wenn uns die Spartakisten ... antworten, daß sie lieber zugrunde gehen und alles zugrunde richten wollen, als wieder unter das Joch der *Arbeit an sich* zurückzukehren“ (16).

Die Überlegenheit des Reiches Gottes und der von dort ausgehenden Revolution Gottes führt aber im „regnum naturae“ – drittes Kapitel – gerade nicht zur Negation, sondern zunächst einmal „zu einer *Bejahung* der Welt, wie sie ist. Nur aus dieser Bejahung kann sich dann die echte, die radikale Verneinung ergeben, die bei unsern Protestbewegungen offenbar gemeint ist“ (20). Diese Bejahung des Bestehenden schließt aber offenbar auch eine Bejahung der Sozialdemokratie – nicht als revolutionäre Kraft, sondern eben als Teil der bestehenden Gesellschaft – ein: „Eine demütige, aber zielklare und auch wohl freudige Freiheit, uns auf dem Boden dieses Äons zu bewegen, wird uns nie ganz verboten und unmöglich sein: die Freiheit, im Lande der Philister zu wohnen, die Freiheit im Haus der Zöllner und Sünder mit ruhiger Überlegenheit ein- und auszugehen, so auch ... im Hause der gottlosen Sozialdemokratie, so auch ... endlich und zuletzt sogar im Kirchenhaus“ (26).

Erst im vierten Kapitel, in dem das Reich Gottes als „regnum gratiae“ zur Sprache kommt, wird dann die Kritik, die Verneinung auch in politischer Hinsicht konkretisiert: „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest, als in der Naivität ...“ (28). – „So wendet sich das Reich Gottes zum *Angriff* auf die Gesellschaft“ (29). Daraus ergibt sich die rhetorische Frage: „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?“ (30) – „Wir *müssen* uns des Ernstes der Lage, der Wucht des gegen uns und doch von uns selbst geführten Angriffs einmal bewußt werden. ... *Haben* wir verstanden, was wir verstanden haben? Daß eine Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unseres Lebens gegenüber ... heute die Forderung des Tages ist?“ Und hier folgen die bereits zitierten Sätze: „Daß wir diese Wendung im Ganzen dann aber auch erwahren und bewähren müssen ... nicht als unverantwortliche Zuschauer und Kritiker *gegenüber*, sondern als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der *Sozialdemokratie*, in der *unserer* Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Himmelreiches gegeben ist ...“ (32).

Doch „Gleichnis“ ist nicht Identifikation. Daher schärft Barth im abschließenden fünften Kapitel – „regnum gloriae“ – erneut die Differenz zwischen dem Reich Gottes und dem sozialistischen Reich der Freiheit ein: „Wir glauben also darum an einen Sinn, der den einmal gewordenen Verhältnissen innewohnt, aber auch an Evolution und Revolution, an Reform und Erneuerung der Verhältnisse, an die Möglichkeit von Genossenschaft und Bruderschaft auf der Erde und unter dem Himmel, weil wir noch ganz anderer Dinge warten, nämlich eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (35).

Wie gesagt: In der Rezeption ist der Tambacher Vortrag weitgehend als Barths Absage an den Sozialismus verstanden worden – zu unrecht, wie ich meine.

Marquardt hat in seiner Untersuchung von Barths Tambacher Vortrag aufgezeigt, dass der „unpolitischen“ Rezeption eine erste Rezeption vorausgegangen war, die ihn noch

durchaus als politischen Beitrag verstanden hat. So fasste einer der beiden Initiatoren der Konferenz zusammen, was er verstanden hatte: „Wo wir Menschen um Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Wahrheit ringen sehen, sind wir gewiß, daß in ihnen der Auferstandene, der lebendige Gott ringt und arbeitet. Sie selber brauchen davon gar nichts zu wissen. ... Das macht Gott gar nichts aus, denn er ist ein Gott der Freiheit.“<sup>23</sup> Leonhard Ragaz jedoch war über Barths Auftritt in Tambach unglücklich: Durch seinen Vortrag hätten die Deutschen die Botschaft des Schweizer Religiösen Sozialismus nur in einer „dialektischen Fassung und Entstellung“ kennengelernt.<sup>24</sup> Entsprechend wurden in der späteren „Wirkungsgeschichte“ des Vortrags „im Weimarer Deutschland“, für die dann der Münchner Pfarrer Georg Merz und der Chr. Kaiser-Verlag stehen, die „politischen Implikationen“ ausgeblendet und nur noch das „apolitisch verstandene ... ‚nur senkrecht von oben‘ ... rezipiert“.<sup>25</sup>

### 3. Christengemeinde und Bürgergemeinde

Dass Barth in Tambach mitnichten dem Sozialismus „abgesagt“ hat, wird auch im Rückblick noch einmal deutlich,

---

23 Otto Herpel, Vertrauliche Mitteilungen für die Freunde des „Neuen Werks“, 3. Folge, 1; zit. nach F.-W. Marquardt, Der Christ in der Gesellschaft 1919-1979, 25.

24 Vgl. F.-W. Marquardt, Der Christ in der Gesellschaft 1919-1979, 29.

25 A. Lindt, Karl Barth und der Sozialismus, in: Reformatio 24 (1975), 401: „Nicht die politischen Implikationen, von denen Barth in Tambach auch sprach, sondern nur das apolitisch verstandene, ‚nur Gott‘, ‚nur senkrecht von oben‘ wurde von den meisten derer, die überhaupt hinhörten, rezipiert und ist theologiegeschichtlich und kirchengeschichtlich wirksam geworden.“

wenn wir uns nun seiner Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* aus der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg zuwenden, die ich als Alternativvorschlag zu einer (missverstandenen) lutherischen Zwei-Reiche-Lehre verstehen möchte.<sup>26</sup> Während eine der Zwei-Reiche-Lehre entsprechende Aufteilung der Wirklichkeit in zwei „Bereiche“ dem Staat bzw. der Obrigkeit eine gewisse „Eigengesetzlichkeit“ zuspricht, schlägt Barth – in Anknüpfung an den Christozentrismus der Barmer „Theologischen Erklärung“ – ein Denken in konzentrischen Kreisen vor, in dem Jesus Christus im Zentrum steht, so dass sich seine „Herrschaft“ nicht nur über den engeren Kreis der Christengemeinde, sondern auch über den weiteren Kreis der Bürgergemeinde erstreckt (8f. [Abschnitt 5]).<sup>27</sup> Bewusst redet Barth nicht von „Staat und Kirche“ in ihrem Gegenüber, sondern von „Christen- und Bürgergemeinde“, um den Zusammenhang, die „positive Beziehung und Verbindung“ zwischen beiden Größen als Gemeinden auch terminologisch zu verdeutlichen (3).

Man kann hier kritisch fragen, ob die Zentralität Jesu Christi nicht die Gefahr einer Fremdbestimmung des Politischen durch die Kirche mit sich bringt. Dazu könnte Barths Hinweis auf das „schweizerische Dorf“ Anlass geben, wo „oft hintereinander im gleichen Lokal und in Personalunion der Mehrheit aller Beteiligten der Einwohner-, die Bürger- und die Kirchgemeinde“ tagen (3 [Abschnitt 1]). In der Tat fragt Barth – nachdem er in den Abschnitten 2 und 3 „Bürgergemeinde“ und „Christengemeinde“ definiert hat – nach der

---

26 Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1946 (Theologische Studien, H. 20). – Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

27 Vgl. Oskar Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zürich 1941 (Theologische Studien, H. 10).

„positiven Beziehung“ (Abschnitt 4) zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde (7).

Die Gliederung des Essays, der nicht zuletzt als Auslegung der fünften These der „Barmer theologischen Erklärung“ verstanden werden will (vgl. die Abschnitte 3; 6; 9; 13; 35), ist im übrigen recht locker: Den Einleitungsabschnitten (Abschnitte 1-3) folgen zunächst die grundsätzlichen Abschnitte (ab Abschnitt 4), bevor Barth zu Konkretionen übergeht (ab Abschnitt 15), denen noch ein paar Anmerkungen (ab Abschnitt 28) folgen.

Die positive Beziehung zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde liegt biblisch gesprochen darin, dass es sich in beiden Fällen um eine „polis“ handelt. Die Christengemeinde erkennt dementsprechend die „Notwendigkeit“ der Bürgergemeinde an (8 [Abschnitt 5]), die auf einer „göttlichen Anordnung“ beruht (9 [Abschnitt 6 unter Verweis auf die fünfte Barmer These]). Zwar muss „Kirche ... *Kirche bleiben*“ – „innerer Kreis“ (11 [Abschnitt 7]) –; aber „weil Jesus Christus der Mittelpunkt auch dieses äußeren Kreises ist“, hat die Christengemeinde auch eine „Mitverantwortung“ für die Bürgergemeinde (Abschnitt 8). So will Barth das „Untertansein“ von Röm 13,1 verstehen (13). Dabei wird – das ist entscheidend! – die Bürgergemeinde nicht etwa zum „Duplikat der Kirche im politischen Raum“; es gibt „keinen der christlichen Kirche entsprechenden christlichen Staat“. Die Christengemeinde wird sich also „wohl hüten, *ein* politisches Konzept – und wenn es das ‚demokratische‘ wäre – als *das* christliche gegen alle anderen auszuspielen“ (14f. [Abschnitt 9]). Dennoch gibt es „keine christliche Indifferenz gegenüber den verschiedenen politischen Gestalten und Wirklichkeiten“; vielmehr redet Barth von einer „ganz bestimmten Richtung“ des politischen Engagements der Christengemeinde (15f. [Abschnitt 10]).

Von Abschnitt 11 an spricht Barth von einer „unter allen Umständen zu erkennenden und innezuhaltenden *Richtung und Linie*“ (17), in der die Christengemeinde „zwischen dem rechten und dem unrechten Staat“ zu unterscheiden habe (16). Dies wird im folgenden dahingehend konkretisiert, dass sie jedenfalls „nicht für sich selbst“ streitet, sondern „Gott und eben darin und damit den Menschen“ dient (19 [Abschnitt 12]). So „*erinnert*“ sie „an Gottes Reich“ (21 [Abschnitt 13 unter Anspielung auf die fünfte Barmer These]). Als Scharnier erscheint mir Abschnitt 14, in dem die „Richtung und Linie“ des politischen Unterscheidens der Christengemeinde „auf die *Gleichnisfähigkeit* und *Gleichnisbedürftigkeit* des politischen Wesens“ bezogen wird (22). Es geht also um die „Gerechtigkeit des Staates“ als „Analogon“ zum „Reich Gottes“, um die Wahl zwischen verschiedenen „politischen Möglichkeiten“ unter dem Aspekt ihres Charakters als „Entsprechung“, „Analogie“, „Spiegelbild“ des Reiches Gottes (23f. [Abschnitt 14]).

Das Modell der konzentrischen Kreise hatte sich ähnlich schon in *Rechtfertigung und Recht* gefunden, wo Barth im Blick auf Kol 1,15 formuliert, es gebe „im Umkreis dieses Zentrums“, d. h. Jesu Christi, „und also *innerhalb* des christologischen Bereichs – wenn auch *außerhalb* der Sphäre, für die das Wort Rechtfertigung bezeichnend sein mag – ... noch eine *andere* sozusagen sekundär-christologische, die Kirche mit dem Kosmos verbindende Sphäre“. Daher könne gesagt werden, „das von der himmlischen Polis auf die irdische Ecclesia *herabfallende*“ Licht reflektiere sich „in einem von der irdischen Ecclesia auf die irdische Polis *hinüberfallenden* Licht“.<sup>28</sup>

---

28 K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 20 u. 34.

Ab Abschnitt 15 von *Christengemeinde* und *Bürgergemeinde* folgen eine Reihe konkreter „Beispiele“ für solche „Gleichnisse des Himmelreiches“ im politischen Leben, darunter auch die von „Rechtfertigung“ und „Recht“, wonach die Christengemeinde sich immer dafür einzusetzen hat, dass der Staat ein „Rechtsstaat“ sei (26 [Abschnitt 16]). Aber auch der Sozialismus erscheint auf der Agenda, sofern „des Menschen Sohn gekommen ist, zu suchen und zu retten, was *verloren* ist“. Dem entspricht der „Einsatz und Kampf für soziale Gerechtigkeit“ und die entsprechende Wahl „zwischen den verschiedenen sozialistischen Möglichkeiten“ (27 [Abschnitt 17]).

Barths Analogiebildungen sind häufig belächelt und als willkürlich zurückgewiesen worden; etwa, wenn er aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als „Licht“, das „die Werke der Finsternis“ zerstört, eine Verwerfung jeglicher „Geheimpolitik und Geheimplomatie“ ableitet, da Politik „das Licht der Öffentlichkeit“ nicht scheuen dürfe (30 [Abschnitt 22]). Barth ist sich des Problems bewusst; er fordert aber dazu auf, seine Beispiele in concreto zu diskutieren und ggfs. „durch größere Weite, Tiefe und Genauigkeit“ zu überbieten, statt auf solche Konkretionen zu verzichten (34 [Abschnitt 27]).

Es folgen noch ein paar ergänzende Anmerkungen: So wird die mögliche inhaltliche Übereinstimmung mit „naturrechtlichen“ Argumentationen, nachdem diese in Abschnitt 11 zugunsten einer Argumentation „vom Evangelium her“ zurückgewiesen worden waren, ausdrücklich begrüßt (35 [Abschnitt 28]). Auch wird, nachdem in Abschnitt 9 die theologische Überhöhung der „Demokratie“ verworfen worden war, nun doch betont, es gebe eine „Affinität“ zwischen der Christengemeinde und einer „Tendenz“ in Rich-

tung „Demokratie“ in der Bürgergemeinde (Abschnitt 29). Jedoch wird die „Bildung und Tätigkeit einer besonderen christlichen Partei“ verworfen (36); „eine einzige, alle anderen ausschließende Staatspartei“ erscheint Barth sogar eher als „politische Entsprechung der Kirche im Staat“ als eine Zusammenballung der Christen in einer mit anderen Parteien konkurrierenden christlichen Partei. Christen sollen im politischen Raum „gerade mit ihrem Christentum nur *anonym* auftreten“ (37f. [Abschnitt 30]). Das hat in der Gründungsphase der Bundesrepublik und eben auch einer CDU natürlich besonders Skandal gemacht. Wenn es keine christliche Politik gibt, dann heißt das aber nicht, dass die Christengemeinde unpolitisch sei; im Gegenteil: die Predigt kann gar nicht „apolitisch“ sein, sie wird immer „politisch“ sein, ob sie will oder nicht (39 [Abschnitt 31]).

Wirksam wird die Christengemeinde im politischen Leben aber nicht nur durch „*Eingaben*“ und „öffentliche *Proklamationen*“ (40 [Abschnitt 32]), sondern v. a. durch „*exemplarische*“ Existenz; das ist ein Plädoyer für Kirchenreform im Sinne von Demokratisierung und Abbau von Bürokratie. Denn die Christengemeinde „redet gerade in der Bürgergemeinde am unmißverständlichsten durch das, was sie ist“ (41f. [Abschnitt 33]). Jenseits aller politischen Parteien und „in jeder Partei gegen die Partei“ sollen sich Christen „für das Ganze“ einsetzen (42f. [Abschnitt 34]).

## **Zusammenfassung und Schluss**

Barth hätte auf die entstellte unpolitische Rezeption seiner Theologie antworten können, wie er der politischen Zensur antwortete, die die Schweizer Behörden über ihn im Lauf des Jahres 1941 verhängt hatten: Die ihm gemachte Vorschrift, „zwar theologisch, aber beileibe nicht politisch“ reden zu dürfen, nannte er „einen Angriff auf das reformierte

Bekenntnis“, sachlich identisch mit dem „verhängnisvollen Irrtum des deutschen Luthertums“, der dieses wehrlos gegenüber dem Nationalsozialismus gemacht habe.<sup>29</sup>

Schon im Tambacher Vortrag<sup>30</sup> fragt Barth nach „*Gleichnissen*“ des Himmelreichs im gesellschaftlichen Leben (22); er will „im *Weltlichen* die *Analogie* des Göttlichen anerkennen und sich ihrer freuen“ (24). Dies führt ihn auf die „Sachlichkeit“ der Politik, die erkennt, dass das Politische in der Gesellschaft „nur *Spiel*“ sein könne „im Verhältnis zu dem, was eigentlich getan werden sollte“, jedoch „ein *sinnreiches Spiel*“ (25f.).

Gerade die Erkenntnis des Spielcharakters der Politik ermögliche z. B. die „Freiheit“ der Christen, „mit ruhiger Überlegenheit ... auch im Hause der gottlosen Sozialdemokratie“ „ein- und auszugehen“ – „endlich und zuletzt sogar im Kirchenhaus“ (26). Dabei geht Barth davon aus, dass „*unserer Zeit*“ „nun einmal“ in der „*Sozialdemokratie*“ „das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist“ (32). Kurz: Es geht um die Erkenntnis, „daß unser Handeln in diesem Äon wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität mit dem göttlichen Handeln steht“ (28).

Es führt zwar „von den Analogien ... keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit“; aber, wie Barth mit Ernst Troeltsch sagen kann: „Die Kraft des Jenseits ist die

---

29 K. Barth, Brief an Oberst Bäschlin vom 22. 9. 1941; zit. nach E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, 324.

30 K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie (wie Anm. 15). – Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Kraft des Diesseits“, und zwar seine „bewegende Kraft“ – „immer von oben nach unten, nur nie umgekehrt ...“ (34).

In *Christengemeinde* und *Bürgergemeinde* ist aus dem vertikalen „senkrecht von oben“ des Tambacher Vortrags die horizontale „Richtung und Linie“ im politischen Engagement der Christen in der Bürgergemeinde geworden. Aber auch diese Richtung und Linie wird als die Suche nach „Gleichnissen“ des Himmelreiches auf der Erde verstanden, die nur die Wahl zwischen „verschiedenen sozialistischen Möglichkeiten“ lässt.<sup>31</sup> In der fragmentarischen Versöhnungsethik, die posthum unter dem Titel *Das christliche Leben* veröffentlicht wurde, entspricht schließlich dem „senkrecht von oben“ aus dem Tambacher Vortrag ein „senkrecht von unten“ der Anrufung Gottes,<sup>32</sup> dessen politischen Gehalt Barth in der Auslegung des Vaterunsers deutlich macht: *„Die Christen bitten Gott, daß er seine Gerechtigkeit auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel erscheinen und wohnen lasse. Unterdessen handeln sie ihrer Bitte gemäß als solche, die für das Walten menschlicher Gerechtigkeit, d. h. für die Erhaltung und Erneuerung, für die Vertiefung und Erweiterung der von Gott angeordneten menschlichen Sicherungen menschlichen Rechtes, menschlicher Freiheit, menschlichen Friedens auf Erden verantwortlich sind.“*<sup>33</sup>

---

31 K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 27.

32 Karl Barth, *Das christliche Leben*. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961, hg. v. Hans-Anton Drewes u. Eberhard Jüngel, Zürich 1976, 254: „Aus dem Zwiespalt ... erhebt sich, indem sie sie senkrecht von unten her durchschneidet (wie ein ausbrechender unterseeischer Vulkan die Oberfläche des ruhigen oder bewegten Meeres), die an Gott, unseren Vater, gerichtete Bitte: ‚Geheiligt werde dein Name!‘“

33 Vgl. K. Barth, *Das christliche Leben*, 347 [Leitsatz zu § 78: Der Kampf um menschliche Gerechtigkeit].

So konnte Karl Barth im Blick auf Dietrich Bonhoeffer formulieren, dass dieser ausgesprochen habe, was auch bei ihm immer mitgemeint gewesen sei – in der von ihm „stillschweigend vorausgesetzten oder nur nebenbei betonten Richtung: Ethik – Mitmenschlichkeit – dienende Kirche – Nachfolge – Sozialismus – Friedensbewegung – und in und mit dem Allem eben Politik.“<sup>34</sup>

---

34 Karl Barth, Brief an Eberhard Bethge vom 22. 5. 1967, in: Evangelische Theologie 28 (1968), 555f.

## Der Tambacher Vortrag als Dogmatik in nuce

Der Christ in der Gesellschaft (1919)	<i>Die Kirchliche Dogmatik</i> (1932ff)
<p>I Der Christ in der Gesellschaft ist „der <i>Christus</i>“ in der Gesellschaft: Christus soll nicht „säkularisiert“, die Gesellschaft soll nicht „klerikalisiert“ werden.</p>	<p>Bd. I: Prolegomena Die Lehre vom Worte Gottes</p>
<p>II „Um <i>Gott</i> handelt es sich, um die Bewegung <i>von Gott her</i>, um unser Bewegtsein durch <i>ihn</i>“, denn „<i>Gotteserkenntnis</i>“ ist „wesentlich <i>Gottesgeschichte</i> ...“</p>	<p>Bd. II: Die Lehre von Gott („die real verändernde Tatsache, daß Gott ist“)</p>
<p>III Thesis Das „Reich Gottes“ ist als „<i>regnum naturae</i>“ zunächst „<i>Bejahung</i> der Welt“. Es ist „eine Revolution, die <i>vor</i> allen Revolutionen ist, wie sie <i>vor</i> allem Bestehenden ist“.  „So gehe hin und iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut ...‘ (Pred 9,7-11).“ – „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? ...‘ (Pred 2,24-25).“</p>	<p>Bd. III: Die Lehre von der Schöpfung (Der „Bund“ als „innerer Grund“ der Schöpfung ist bereits „Evangelium“)</p>

<p>IV Antithesis</p> <p>Das „Reich Gottes“ ist als „regnum gratiae“ auch „Angriff auf die Gesellschaft“. – „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja...“, – daher „als mithoffende und mitschuldige Genossen innerhalb der Sozialdemokratie, in der unserer Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist ...“</p> <p>„Ich wandte mich um und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne; ... Da lobte ich die Toten, die schon gestorben waren, mehr denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten ...' (Pred 4,1-3).“</p>	<p>Bd. IV: Die Lehre von der Versöhnung (Christologie und Sündenlehre [-&gt; Evangelium und Gebot]) (unvollendet)</p>
---	---

<p>V Synthesis (als „bewegende Kraft“, in der Thesis und Antithesis wurzeln)</p> <p>Das Reich Gottes ist als „<i>regnum gloriae</i>“ das „ganz Andere“, zu dem „keine Kontinuität“ hinüberführt: „Immer von oben nach unten, nur nie umgekehrt ...“</p> <p>„Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise, daß du dich nicht verderbest! ... (Pred 4,16-19).“</p> <p>– „Denn ‚ein jegliches hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde: geboren werden und sterben ..., Streit und Friede haben ihre Zeit.‘ Und wie es dann weiter heißt ...: ‚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‘ (Pred 3,1-11).“</p>	<p>[Bd. V: Die Lehre von der Erlösung]</p> <p>(nicht mehr ausgeführt)</p>
---	---

## **Weiterführende Literaturhinweise:**

Ulrich Dannemann, *Theologie und Politik im Denken Karl Barths*, München/Mainz 1977.

Helmut Gollwitzer, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, München 1972 (*Theologische Existenz heute*, Nr. 169).

Eberhard Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Beiheft 6, 1986, 76-135.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths* (1972), 3. Aufl. München 1985.

Günther van Norden, *Die Weltverantwortung der Christen neu begreifen. Karl Barth als homo politicus*, Gütersloh 1997.

Sabine Plonz, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz 1995.

Peter Winzeler, *Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920-1935*, Stuttgart 1982.