

2 Welt ist Welt: Zur Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie

Inwiefern ist mit dem Wirken Gottes bzw. mit der Präsenz Jesu Christi auch in einer Gesellschaft zu rechnen, die ihren Gottesbezug von sich aus nicht mehr artikuliert? Auf diese theologische Grundfrage im Umgang mit der gesellschaftlichen Säkularisierung wird Barths reife Theologie, wie angedeutet, mit der Entwicklung und Anwendung einer christologisch-inklusive Theologie der Welt reagieren, die auch die säkulare Welt als in Gottes Heilsplan inkludiert versteht. Dieser theologische Blick auf die Welt hat in der Genese von Barths Denken jedoch eine komplexe Vor- und Entwicklungsgeschichte, die in diesem und dem nächsten Kapitel in Grundzügen nachgezeichnet werden sollen.

In den dialektisch-theologischen Texten der 20er Jahre, die Barths Theologie im deutschen Sprachraum popularisiert haben und weiten Teilen ihrer Rezeption bis heute ihr charakteristisches Gepräge geben, ist die positive Aussage, Christus wirke auch im Weltgeschehen – und schaffe auch ausserhalb der Kirche Heil und Wahrheit –, weitgehend abwesend. Dominant ist in dieser Schaffensphase gerade nicht das Modell der christologischen Inklusion, sondern jenes der *Diastase* zwischen Gott und Welt, der theologischen Betonung und Fruchtbarmachung ihres unendlichen qualitativen Unterschieds.¹ Das folgende Kapitel zielt auf die Erhellung der von da her konzipierten Welthermeneutik der dialektischen Theologie, die in Barths Werk der Entwicklung des christologisch-inklusive Blicks auf die Welt chronologisch vorangeht und von diesem, wie später zu zeigen sein wird, nicht einfach abgelöst, sondern ergänzt wird.

Die im Folgenden vorgenommene Analyse des Tambacher Vortrags *Der Christ in der Gesellschaft* von 1919 zeigt, dass sich schon in diesem frühen Text eine erstaunlich präzise Formulierung jenes Problems findet, das in Barths späterer Theologie mit Hilfe der christologisch-inklusive Theologie der Welt gelöst wird: das der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und einer in sich abgeschlossenen Gesellschaft. Diese welttheologische Positionierung wird in einem knappen Exkurs als Etappe von Barths Emanzipation vom religiösen Sozialismus dargestellt, die sich um 1920 vollzieht. Anstelle der Wahrnehmung von Christi Wirken im Weltgeschehen, etwa in der sozialen Bewegung, dominiert in diesem Vortrag eine vom Neuplatonismus Heinrich Barths geprägte, durch einen theologisch-kritischen Blick auf die

1 Vgl. dazu Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), S. 16 f.: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte.“

Welt geleitete Wahrnehmung der Gesellschaft (2.1). Das primäre Interesse der dialektisch-theologischen Welthermeneutik, die hier entwickelt wurde, bestand auch in den Folgejahren in der Wahrung der der (theologisch qualifizierten) *Weltlichkeit* der Welt gegenüber den in der Gesellschaft wirksamen quasi-religiösen Bindungskräften. Als problematisch sah man in dieser Perspektive gerade nicht die Säkularität, sondern die uneingestandene Religiosität der Welt an, wie sie etwa in der Form politischer Religion begegnet. Schon diese Sicht der Gesellschaft wurde, wie anschliessend aufgezeigt wird, im Kontext der damaligen theologischen Debatte mit kritischem Impetus als theologisches Akzeptieren gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse interpretiert (2.2).

2.1 Das Problem von Tambach

2.1.1 Zur Vorgeschichte des Tambacher Vortrags

Barths Tambacher Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft*² entstand 1919 in der Übergangs- und Radikalisierungsphase zwischen der Veröffentlichung der beiden Auflagen des Römerbriefkommentars, also in jenen formativen Jahren der dialektischen Theologie, in die auch die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus Heinrich Barths,³ die erste Begegnung mit Friedrich Gogarten (in Tambach)⁴ sowie später die Entdeckung Franz Overbecks⁵ fielen. Er gehört zu jenen Texten dieser Zeit, in denen ein „theologisches und terminologisches Suchen und Tasten“⁶ wahrnehmbar ist und die theologische Grundfragen auf neue Weise zu stellen suchten. In Tambach stand besonders die Kontrastierung des in Entwicklung begriffenen neuen theologischen Ansatzes mit den schnell in die politische Aktivität drängenden Konzepten der religiösen Sozialisten im Vordergrund, die auch einen Grossteil des dortigen Publikums ausmachten.⁷ Ihnen gegenüber sollte vor direkten Verbindungslinien zwischen Christus und dem politischen Zeitgeschehen, etwa der sozialen Bewegung, gewarnt werden.

2 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*.

3 Vgl. H. Barths 1919 in Aarau gehaltenen Vortrag *Gotteserkenntnis*; vgl. dazu insgesamt Chalamet, *Dialectical Theologians*, S. 120f.; Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 252–272.

4 Vgl. Barth, *Autobiographische Skizze [aus dem Fakultätsalbum der Theologischen Fakultät in Münster]*, S. 297.

5 Vgl. Barth, *Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie*, S. 622 (Hg.-Einleitung).

6 So Berkhof, *200 Jahre Theologie*, S. 189.

7 Zu Vorgeschichte und Kontext des Tambacher Vortrags vgl. die Hg.-Einleitung in Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 564–556; ferner Tietz, *Karl Barth*, S. 108; Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 122f.

Vor der eigentlichen Rekonstruktion dieses Vortrags gilt es kurz an die von der Forschung bereits gut dokumentierte Tatsache zu erinnern, dass Barth vom religiösen Sozialismus herkam⁸ und acht Jahre zuvor in seinem Vortrag *Jesus Christus und die soziale Bewegung* selbst noch die doppelt identifikatorische Leitthese vertreten hatte: „Jesus ist die soziale Bewegung und die soziale Bewegung ist Jesus in der Gegenwart“.⁹ Barth hatte damals argumentiert, es gebe eine „innere Verbindung [...] zwischen dem Ewigen, Bleibenden, Allgemeinen in der modernen Sozialdemokratie und dem ewigen Wort Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist“.¹⁰ In seinen politischen Zielen sei der Sozialismus der Gegenwart „mit Jesus eins“, da dieser der materiellen Not ebenfalls ein überzeugtes „*sie soll nicht sein*“ entgegengehalten habe.¹¹ Insofern lasse sich der „eigentliche Inhalt der Person Jesu“ durch „die beiden Worte: *soziale Bewegung* zusammenfassen“ – und andererseits sei die (reale, empirische) soziale Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts „ein ganz direkter Forttrieb der [...] mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft“.¹² Barth konnte sie daher 1911 sogar als „das größte und eindringlichste Wort Gottes an die Gegenwart“ bezeichnen.¹³

Die in diesem frühen Vortrag bezeugende Deutung der (weitgehend säkularen) sozialen Bewegung ist stark vom religiösen Sozialismus Hermann Kutters¹⁴ und Leonhard Ragaz,¹⁵ indirekt aber auch bereits vom Denken Christoph Blumhardts¹⁶

8 Über Marquardt, *Theologie und Sozialismus* hinaus erschien in den letzten Jahrzehnten eine kaum mehr überblickbare Forschungsliteratur zu Barths Verhältnis zum Sozialismus; vgl. als knappe Auswahl aus aktuellen, inhaltlich jeweils unterschiedlich akzentuierten Publikationen Plonz, *Religiöser Sozialismus als dialektische Theologie: Karl Barth*; Štefan, *Der Safenwiler Genosse Pfarrer als Kronzeuge des Linksbarthianismus?*; Link, *Art. Barth und der religiöse Sozialismus*.

9 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 386 f.

10 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 389.

11 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 398. – Hingegen könne und müsse die Sozialdemokratie von Jesus lernen, „daß wir Zukunftsmenschen brauchen, um den Zukunftsstaat zu bekommen, nicht umgekehrt“ (a.a.O., S. 397 f.).

12 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 387.

13 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 387.

14 Kutter hatte 1904 in seinem Buch *Sie müssen* die These vertreten, in den „Sozialdemokraten“ erfüllten sich „Gottes Verheißungen“ (Kutter, *Sie müssen*, S. 261). Es gehe nicht an, eine Bewegung, die in ihrem politischen Wirken „so sehr den Stempel des lebendigen Gottes an sich“ trage, „gottlos“ zu nennen (a.a.O., S. 7). Gerade angesichts der allgemeinen Schmähung der Sozialdemokraten durch die Gesellschaft seiner Zeit vermutete Kutter (a.a.O., S. 5): „Ich glaube fast, da ist etwas von Gott offenbar geworden.“

15 Ragaz nannte die „soziale Bewegung“ seiner Zeit „ein Aufbrechen des Christuslebens, der Christusoffenbarung in unserer Welt“ (Ragaz, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, Bd. 1, S. 106), ein „Aufbrechen der Wahrheit Christi“ (ders. *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, Bd. 2, S. 11). Er war der Ansicht, heute schreite „Christus [...] in die Welt hinein. Das ist das Erdbeben unserer Tage,

geprägt.¹⁷ Sie begegnet bei Barth auch in anderen Frühschriften.¹⁸ Trotz all seiner „Unvollkommenheiten“ sei der Sozialismus, wie Barth noch 1915 festhielt, „eines der erfreulichsten Anzeichen dafür, dass Gottes Reich nicht stille steht, dass Gott an der Arbeit ist“.¹⁹

das der große Eisbruch, den wir erleben“ (ders. *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft*, Bd. 1, S. 106). Aufgrund seiner Überzeugung, Christus selbst rufe gegenwärtig von der Kirche in die Welt, lautete seine Parole schlicht und eindeutig: „Los von der Kirche!“ (a.a.O., S. 311).

16 Während Barths erste vertiefte Berührung mit dem Werk Blumhardts erst auf das Jahr 1915 zu datieren sein dürfte (vgl. dazu Thurneysen, *Karl Barth*, S. 8 f.; Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 96 f.), waren sowohl Kutter als auch Ragaz tief von der Gedankenwelt Christoph Blumhardts geprägt, und zwar insbesondere von deren politischster Phase in der Zeit um seinen Beitritt zur SPD (1899). Blumhardt konnte in diesem Jahr formulieren, im „Streben [...], welches die Sozialdemokratie vertritt“, begegne ein „Christuszeichen“, denn auch Christus wolle „eine Menschheit, in welcher Gerechtigkeit und Wahrheit, Liebe und Leben alles durchdringt“ (Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 472). Die sozialistische Bewegung erschien ihm „wie ein Feuerzeichen am Himmel, welches Gericht ankündigt“ (a.a.O., S. 451), „wie eine Prophetenstimme aus der Welt“ (a.a.O., S. 288 f.). Auch Blumhardt war – schon vor Ragaz – der Ansicht, Christus gehe gegenwärtig „über Kirche und Christentum weg, Christus kommt zu den Menschen“ (a.a.O., S. 414). Darauf sei hier eigens hingewiesen, da die Hauptvertreter der dialektischen Theologie ihre theologische Entwicklung später zwar als Bruch mit Kutter und Ragaz, aber als Weiterführung der theologischen Anliegen Blumhardts verstanden haben (vgl. dazu Barth, *Auf das Reich Gottes warten*; ders., *Vergangenheit und Zukunft*, S. 538–545; Thurneysen, *Christoph Blumhardt*). Beide, Barth wie Thurneysen, hielten sich in ihrer Blumhardt-Rezeption, wie Gerhard Sauter festhält, „offensichtlich fast nur an die letzte Phase (1907–1917“ dessen Denkens (Sauter, *Art. Barth und Blumhardt*, S. 78).

17 Die markanten und bereits gut dokumentierten Unterschiede zwischen den Denkansätzen Kutters und Ragaz' sowie Blumhardts Phase um 1900 können für die Zwecke dieser Studie zurückgestellt werden. Vgl. dazu Pfeiffer, *Kutter und Ragaz – Variationen des religiösen Sozialismus*; Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 70–83.124–126, Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Bd. 1, S. 100–107, Link, *Art. Barth und der religiöse Sozialismus*, S. 71 f., sowie schliesslich die instruktive Gegenüberstellung von Kutter und Ragaz in KD I/1, S. 75 f.

18 Zwei weitere Beispiele seien hier genannt: Nach dem Tod des sozialistischen Politikers August Bebel im Jahr 1913 nannte Barth dessen „Leben und Wirken“ in einer Predigt über Ps 95,6–8 eine „Gottesstimme“, der man „im Grunde nicht widersprechen“ könne; sein Leben sei eine „Ankündigung des kommenden Reiches Gottes, ein Anklopfen des göttlichen Willens“ gewesen (Barth, *Predigten 1913*, S. 434 f.). Und 1915 fühlte er sich im „Glaubef[n]“ der Sozialdemokraten an Christus erinnert (vgl. Barth, *Christus und die Sozialdemokraten*, S. 134); im Sozialismus breche nämlich, „obgleich seine Bekenner es z.T. nicht wissen u. leugnen u. trotz all ihrer Fehler etwas auf vom Himmelreich, etwas von den Kräften Gottes“ (a.a.O., S. 135).

19 Barth, *Religion und Sozialismus*, S. 219. – Barth betonte in diesem Zusammenhang, er sei „der Überzeugung, dass Gott noch auf ganz andre Weise an der Arbeit ist in der Welt, als durch die Religion“; in den „Gedanken u. Bestrebungen“ der Sozialdemokratie sehe er „soviele Anzeichen von dieser Arbeit u. Herrschaft Gottes, dass ich mich ihr trotz ihrer gelegentlichen relig[iösen] Irrtümer und Missverständnisse nicht verschliessen kann, weil ich mich damit Gott selbst verschliessen würde“ (a.a.O., S. 220).

Dieser theologisch geladene Blick auf die Welt und einzelne Weltphänomene, dieser welttheologische Optimismus bezüglich des säkularen Sozialismus geriet nun bei Barth mit dem Fortschreiten des Ersten Weltkriegs in eine tiefe Krise. Seine Theologie der 20er Jahre muss als bewusster Abbruch dieses religiös-sozialen, letztlich stets zur Identifikation von Gottes bzw. Christi Handeln mit sozialen und politischen Grössen der Gegenwart tendierenden Denkwegs gelesen werden. Dass Gott auch im politischen Leben der Zeit, wie eben zitiert, „an der Arbeit“ sei, wird von Barth zwar auch in der nun folgenden Schaffensperiode nicht aktiv negiert – die inklusive Welttheologie, die hinter diesem Satz steht, jedoch merkbar zurückgenommen.

Frühe Beispiele für diese Zurücknahme finden sich ebenfalls bereits 1915, also zeitlich parallel zu den eben zitierten religiös-sozialen Weltdeutungen. Markant ist Barths Vortrag *Kriegszeit und Gottesreich* – der erste, in dem Barth die bereits beim jüngeren Blumhardt mehrfach begegnende Wendung „Gott ist Gott“ verwendete,²⁰ und auch der erste, der als welttheologisches Analogon dazu festhielt: „Welt ist Welt“.²¹ Diese tautologische Formel nutzt die negative Konnotation des Weltbegriffs und erinnert an die (kritisch gewendete) Weltlichkeit, an die *Weltverfallenheit* sämtlicher gesellschaftlicher Strömungen und Bewegungen – auch der sozialistischen. Von ihr her beschrieb Barth in seinem Vortrag die gegenwärtige Kriegszeit als eine „Zeit besonderer Bewegung von Gott her“, weil sie „von den Bildern von

20 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 193; zur Verwendung dieser Formel bei Christoph Blumhardt vgl. etwa Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 238.245.364. – Auf diesen Zusammenhang weisen Winn, *Jesus is Victor*, S. 175, und Lim, „Jesus ist Sieger“ bei Christoph Friedrich Blumhardt, S. 101, hin.

21 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 193. – Thurneysen gab später an, nicht nur die Formel „Gott ist Gott“, sondern auch „Welt ist Welt“ stamme ursprünglich von Blumhardt, und zwar aus einem Gespräch zwischen Blumhardt, Barth und Thurneysen aus dem Jahr 1915 (vgl. dazu Thurneysen, *Karl Barth*, S. 8; auch darauf weist Lim, „Jesus ist Sieger“ bei Christoph Friedrich Blumhardt, S. 101, hin). Entsprechend hiess es noch in seiner 1925 – also in der Hochphase der dialektischen Theologie – erschienenen, positiv gestimmten Würdigung des Lebenswerk Christoph Blumhardts (Thurneysen, *Christoph Blumhardt*, S. 110): „Es kann nicht ganz bestritten werden, dass Blumhardt gelegentlich die Gefahr drohte, dass ihm die Gleichnisse zu Gleichungen wurden, dass er allzu direkt, allzu unmittelbar Gott und die Welt, die Welt und Gott einander gleichsetzte. Aber wirklich erlegen ist er dieser Gefahr doch nicht. Er hat doch nie mit einem nicht mehr gehemmten, stürmisch optimistischen ‚das ist es!‘ das Reich Gottes mit irgend einem dieser weltlichen Vorgänge und Gebilde, die ihm zum Gleichnis geworden waren, wirklich gleichgesetzt. Er wusste immer, wer Gott war, und was die Welt sei. ‚Welt ist Welt‘, sagte er, ‚Gott aber ist Gott!‘[,] das blieb ihm zweierlei. Zur religiösen Verklärung auch idealster und reinsten Geschehnisse hienieden hätte er seine Hand niemals geboten.“ Ob dieses Urteil angesichts der auch bei Blumhardt vorfindlichen theologischen Deutung des Sozialismus in der Zeit nach 1899 einer kritischen Überprüfung standhält, kann an dieser Stelle offenbleiben.

allerlei Nicht-Göttern mit Macht zu dem einen realen Gott hindräng[e]“. ²² Die verschiedenen Götter der Welt – auch jener „des proletarischen Klassenkampfes, an den wir eine Zeitlang doch geglaubt haben“ – seien aufgrund des im ersten Kriegsjahr Erlebten ²³ erledigt: „Was sollen uns alle diese Götter, nach dem wir gesehen haben, wie sie alle ‚feldgrau‘ geworden sind?“ ²⁴ Die Welt werde durch diese Entwicklung „entgöttert“ und erweise sich „als das, was sie ist, als Welt. Dafür erweist sich Gott umso kräftiger als Gott.“ ²⁵

Die Verweltlichung der Welt und die damit verbundene Warnung vor allen tendenziell identifikatorischen, Gott im Weltgeschehen verortenden Welttheologien führen – im zuletzt zitierten Satz wie in der Weiterentwicklung von Barths Theologie in den Folgejahren insgesamt – zur Konzentration auf *Gott selbst*. Das bedeutet 1915 eine Konzentration auf den von der Welt kategorial unterschiedenen, ihr gegenüber ganz anderen Gott – aber bereits auch auf den Gott, der sich in Jesus Christus zeigt. Es gehe, hielt Barth nun programmatisch fest, um „Gott so wie er im Leben u. Wort Jesu zu erkennen ist. Alles Andre, was sich daneben Gott nennt, ist nicht Gott“. ²⁶ Interessant ist der Rollentausch, den die Christologie hier im Vergleich zur oben zitierten religiös-sozialen Frühschrift Barths vornimmt. Ging es dort noch um die Feststellung der „innere[n] Verbindung“ Jesu zur ‚Welt‘ in der Form der sozialen Bewegung, ²⁷ formulierte Barth nun, in Jesus begegne „die grosse Position des Schöpferischen, Wirklichen, Neuen gegenüber unserm ganzen Lebenszusammenhang“. ²⁸ Jesus wird nicht *im* „Lebenszusammenhang“ verortet, etwa als dessen Spitze oder als dessen wahrer Sinn, sondern steht ihm als Ganzem entgegen. Das naiv-inklusive Denken des religiösen Sozialismus wird durch ein diastatisches Modell ersetzt, in dem Jesus primär als kritisches Gegenüber zur Welt fungiert. Eben im Kontext dieser Emanzipation vom religiösen Sozialismus (und insbesondere seiner theologischen Deutung der sozialen Bewegung) steht nun Barths Tambacher Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft*.

²² Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 194f.

²³ Zu Barths Enttäuschung über die Rolle der Sozialdemokratie beim Kriegsausbruch vgl. etwa Tietz, *Karl Barth*, S. 93f.; Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 94f.

²⁴ Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 195.

²⁵ Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 195.

²⁶ Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 193.

²⁷ Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 389 (wie oben zitiert).

²⁸ Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 195f.

2.1.2 Die diastatische Welthermeneutik des Tambacher Vortrags

Die Abgrenzung nach dieser Seite spiegelt sich bereits im bewussten Missverständnis des Barth vorgeschlagenen Vortragstitels, das 1919 am Anfang seines Gedankengangs stand. Ihm gehe es, erklärte Barth, nicht um *die Christen*, sondern um *den Christus* in der Gesellschaft.²⁹ Aus dieser Umstellung ergab sich nun jedoch nicht mehr, wie noch wenige Jahre zuvor, die Behauptung einer „Verbindung“ von Jesus und der sozialen Bewegung. Nun ging es zentral vielmehr um die Feststellung einer *Diastase* der beiden im Titel genannten Entitäten. „Der Christ – in der Gesellschaft! Wie fallen diese beiden Größen auseinander, wie abstrakt stehen sie sich gegenüber!“³⁰

Im Vortragsthema sei zwar „ein Licht von oben“ enthalten, „dann aber auch eine böse Abstraktion, ein erschreckendes Gegeneinander zweier artfremder Größen“.³¹ Die Gesellschaft des Jahres 1919 skizzierte Barth als „in sich geschlossenes Ganzes [...] ohne Fenster gegen das Himmelreich“,³² als „beherrscht von ihrem eigenen Logos“.³³ „So gerne, ach so gerne“ würde man diese Gesellschaft – etwa nach Art des religiös-sozialen Denkens und Handelns – „in Christus begreifen, in Christus erneuern“.³⁴ Barth schärfte nun jedoch ein: Dass Christus auch in ihr am Werk sei, beispielsweise in der Form des politischen Wirkens und Wollens der Sozialdemokratie, sei in keiner Weise selbstverständlich. Ganz anders gestimmt als 1911 fragte Barth nun: „Ist Christus auch in der heutigen Gesellschaft? Wir zögern, nicht wahr, und wir wissen, warum wir zögern“.³⁵

Wie an dieser Stelle formulierte Barth in Tambach vielerorts in der 1. Person Plural Hemmnisse und Unsicherheiten.³⁶ Das dabei verwendete „Wir“ zielt er-

29 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 557: „Der Christ – wir sind wohl einig darin, dass damit *nicht die Christen* gemeint sein können: weder die Masse der Getauften, noch etwa das erwählte Häuflein der Religiös-Sozialen, noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen, an die wir sonst denken mögen. Der Christ ist *der Christus*.“

30 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 558.

31 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 563.

32 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 560.

33 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 562.

34 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 561.

35 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 557.

36 Vgl. etwa die folgenden Wendungen: „Wir möchten *heraus* aus dieser Gesellschaft; wir möchten eine *andere* Gesellschaft. Aber noch *möchten* wir bloß; noch spüren wir schmerzlich, dass trotz aller Veränderungen und Umwälzungen alles im Alten ist“ (Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 556); „sollten wir nicht vor allem einmal *erschrecken* vor der Aufgabe, Säemann des Wortes für die Welt zu werden [...]?“ (a.a.O., S. 559); „Wir werden [...] nach altbekannter Mahnung nicht nüchtern genug mit der ‚Wirklichkeit‘ rechnen können, wenn wir an die Ausführung unseres Programmes herantreten. Es hat seinen guten Grund, wenn es *rebus sic stantibus* unmögliche Ideale und unerreichbare

kennbar auf die religiös-sozialen Kreise, denen sich Barth formal immer noch zu rechnete und die vor zu schnellen Verbindungslinien zwischen Christus und der Gesellschaft (bzw. der in ihr wirkenden progressiven Kräfte) gewarnt werden sollten.³⁷ Die Gesellschaft steht Christus, die Welt steht Gott vielmehr, wie es schon im Vortrag *Kriegszeit und Gottesreich* vorgezeichnet wurde, als ganze gegenüber. Beide Grössen werden, wie es Friedrich-Wilhelm Marquardt später beschrieb, als sich gegenüberstehende „Totalitäten“ gezeichnet.³⁸ Erst ausgehend von dieser diastatischen Situationsanalyse sollte das Verhältnis beider Grössen neu in den Blick kommen können.

Die Beschreibung der Gott gegenüberstehenden, ihm gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft erfolgte dabei nicht als Kritik eines Abfalls vom Glauben oder von Gott, sondern als schlichtes Feststellen einer Voraussetzung. Insofern ist es unscharf, Barths Fokussierung auf den „ganz andere[n]“ Gott als „Antwort auf den Abfall der Gesellschaft von Gott“ zu interpretieren, wie es Marquardt weiter vorschlug.³⁹ Missverständlich wäre es auch, Barths Position als – etwa Charles Taylor vorwegnehmende – Kritik des Immanenzverhaftetseins moderner Gesellschaften zu reformulieren.⁴⁰ Barths Analyse der Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft konstituiert zunächst nicht die Verurteilung, sondern erst die *Feststellung* der Diastase zwischen Gott und dieser Gesellschaft. Entsprechend rief Barth an keiner Stelle seines Vortrags dazu auf, die Gesellschaft zu (re-)christianisieren, um sie dadurch wieder in einer Beziehung zu Christus sehen zu können. Versuche einer Klerikalisierung der Gesellschaft nach dem Vorbild des „christlichen Mittelalters“

Ziele gibt“ (a.a.O., S. 563); „Warum sind wir so gefangen und gehindert, wie von einem ungeheuren Druck, bei der an sich so schlichten Aufforderung, hier und jetzt den Willen Gottes zu tun?“ (a.a.O., S. 588).

³⁷ Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 559: „Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie ‚christlich-sozial‘, ‚evangelisch-sozial‘, ‚religiös-sozial‘, aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind.“

³⁸ Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft: 1919–1979*, S. 57 u. ö.; vgl. ferner Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 203f. Marquardt versteht Barths Suche nach einer „Logik Gottes“ auch als „Rückstoß gesellschaftlicher Totalitätserfahrung im Denken der Theologie“ (a.a.O., S. 203).

³⁹ Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 206, reformulierte Barths Gedankengang folgendermassen: „Will die totale Gesellschaft Abfall von Gott, so ist auch der totale ‚ganz andere‘ Gott Antwort auf den Abfall der Gesellschaft von Gott“. In dieser Wiedergabe erhält die Skizzierung der Gott gegenüber abgeschlossenen modernen Gesellschaft eine deutlich stärker pejorative Note als bei Barth.

⁴⁰ Vgl. Borgman, *The Revolution Prior to All Revolutions*, S. 98: „Barth’s ideas here are fully against what Charles Taylor in *A Secular Age* names ‚the immanent frame‘, which is the typical modern idea of a self-enclosed world functioning according to a mechanical logic, and a world that is not influenced by forces that cannot be mechanistically understood and technologically manipulated.“

werden im Text zwar antizipiert, aber explizit abgelehnt.⁴¹ Ebenso deutlich wird der umgekehrte Versuch zurückgewiesen, mit der genannten Diastase umzugehen: Jede Anpassung Christi an die Bedürfnisse der Gesellschaft, auch etwa an die „Sozialdemokratie“, wird von Barth als „Säkularisieren“ Christi bezeichnet und mit dem Vorwurf des Verrats belegt.⁴² In beiden Ansätzen würde die wirkliche Aufgabe verfehlt, die Beziehung des wirklichen Christus zur Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft zu beschreiben. Es geht, wie Barth einschränkte, um den Gottesbezug nicht einer theologisch imaginierten idealen, sondern der *realen* Welt: „Die Welt, wie sie ist, wie sie uns gegeben ist, und nicht, wie wir sie uns träumen, werden wir also zunächst ganz naiv hinzunehmen und auf ihre Beziehung zu Gott zu befragen haben.“⁴³

In Barths späterer Theologie wird exakt an dieser Stelle die Entwicklung einer mit dem Inklusionsgedanken verbundenen christologischen Theologie der Welt einsetzen, die Christi Wirken auch in dieser Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft beschreibt, ohne aber in die religiös-soziale Identifikationslogik zurückzufallen. In Tambach hingegen ist diese inklusive Perspektive weitgehend abwesend; die Argumentation wird überwiegend durch eine diastatische Motivik dominiert. Wiederum, wie schon in *Kriegszeit und Gottesreich*, begegnen christologische Gedanken primär in charakteristisch gewendeter Weise zur Unterstreichnung, nicht zur Überwindung der grossen Diastase zwischen der Welt und Gott. Die „Lage zwischen Gott und Welt“ sei, wie Barth schon hier schreibt, durch die Auferstehung Christi in „grundsätzlicher umfassender Weise bewegt“.⁴⁴ Was das positiv bedeutet, wird jedoch noch kaum inhaltlich entfaltet; der Rückbezug auf die Auferstehung dient vielmehr dem typisch dialektisch-theologischen formalen Argument, das Reich Gottes sei von allen innerweltlichen Bewegungen, also von revolutionären wie von konservativen, radikal zu unterscheiden.⁴⁵ Der Fokus der

⁴¹ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 562.

⁴² Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 560: „Ja, Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren, heute z.B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten.“ – Zu diesem Begriffsgebrauch vgl. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 61; Lübke, *Säkularisierung*, S. 99f.; Pfeiderer, „Säkularisierung“, S. 139f. Georg Pfeiderer betont zurecht, mit der Rede vom Säkularisieren Christi sei hier etwas sehr anderes gemeint sei als im „alte[n] Lied eines konservativen theologischen Antimodernismus und Antisäkularismus“ (a.a.O., S. 139).

⁴³ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 577.

⁴⁴ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 576.

⁴⁵ Dies wird bei Betrachtung des gesamten Passus deutlich (Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 576f.): „Die Lage zwischen Gott und Welt ist durch die Auferstehung in so grundsätzlicher um-

Argumentation liegt auf der Feststellung und dem ideologiekritischen Fruchtbarmachen der Diastase zwischen Gott und Welt, nicht auf ihrer christologisch-inklusiven Überwindung.

Ein Kernelement des von Barth vorgeschlagenen Blicks auf die Welt ist dabei die Kritik der in der Gesellschaft herrschenden „gottähnlichen Hypostasen und Potenzen“.⁴⁶ Die Gott gegenüber abgeschlossene Gesellschaft wird in dieser Perspektive, entgegen der ihr faktisch eigenen Tendenz zur Freisetzung religiöser Bindungskräfte und zur Produktion von Götzen, bei ihrer Weltlichkeit behaftet. Die „Sachen“ müssen, wie es an einer Stelle heisst, ihres „religiösen Glanzes“ wieder entkleidet werden.⁴⁷ Anderswo formuliert Barth: „Tot sind alle Dinge, die mehr als Stoffe sein, die eine eigene grobklotzige Dinglichkeit für sich in Anspruch nehmen wollen. [...] Tot sind alle ‚Dinge an sich‘“.⁴⁸ Auf diese Feststellung folgt eine ausführliche Kritik der Autorität, der Familie, der Kunst, aber auch der Arbeit und der Religion „an sich“, die als Abstrakta jeweils als hochambivalente Grössen erscheinen.⁴⁹ So führte die Feststellung einer radikalen Diastase zwischen Gott und Welt direkt zur Entwicklung und Anwendung einer theologisch-kritischen Welthermeneutik, die Kritik an allen „Ideologien“ übte, „die eine Dinglichkeit beschönigen und verklären“ wollen.⁵⁰

2.1.3 Der Einfluss Heinrich Barths und des Neuplatonismus

In Rhetorik und Inhalt ist Barths Vortrag an den zuletzt zitierten Stellen erkennbar vom neuplatonisch gewendeten Neukantianismus seines Bruders, des Philosophen Heinrich Barth, geprägt.⁵¹ Dieser hatte wenige Monate zuvor in seinem an der

fassender Weise bewegt, und die Stellung, die wir in Christus dem Leben gegenüber einnehmen, ist so radikal überlegen, dass wir uns, wenn wir nun der Bedeutung und Kraft des Reiches Gottes im einzelnen nachgehen wollen, nicht etwa verleiten lassen dürfen, unsern Blick auf diejenigen Vorgänge und Erscheinungen zu beschränken, die wir im engeren und einzelnen Sinn als gesellschaftskritische, revolutionäre zu bezeichnen gewohnt sind. [...] 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. Die große Negation geht den kleinen voran, wie sie auch den kleinen Positionen vorangeht.“

⁴⁶ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 562.

⁴⁷ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 562.

⁴⁸ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 571.

⁴⁹ Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 571–573.

⁵⁰ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 574.

⁵¹ Vgl. zu diesem Zusammenhang die folgende Literaturauswahl: Berkhof, *200 Jahre Theologie*, S. 190–193; Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 207–219; Spieckermann, *Gotteserkenntnis*,

Aarauer Christlichen Studentenkonferenz gehaltenen Vortrag *Gotteserkenntnis*⁵² eine Kritik der „Herrschaft der Sachenwelt“⁵³ formuliert und beobachtet, „autonom gewordene Potenzen“ würden der Seele „erfolgreich mit dem Anspruch gegenübertreten, ihre Kräfte an sich zu binden und in sich zu begrenzen“. ⁵⁴ Ähnlich wie später Karl Barth zielte Heinrich Barth auf eine Kritik der „Welt der Dinge“, die „uns“ ihre Forderungen diktiert.⁵⁵ Zentral war für ihn der dieser Herrschaft der Dinge entgegengesetzte stete Rückbezug auf den *Ursprung*, von dem her alles Seiende permanenter Kritik ausgesetzt sei. Heinrich Barth hielt fest: „Orientierung am Ursprung heißt immerwährendes Brechen mit dem Gewordenen.“⁵⁶ Alles, was in der Welt geschieht, steht von daher unter dem permanenten Vorbehalt, *nicht* der Ursprung zu sein,⁵⁷ sondern *nur* Welt, *blosses* Diesseits. Aus dieser Grundentscheidung leitete sich in Heinrich Barths Denken eine doppelte ethische Konsequenz ab. Einerseits folgte aus ihr die Kritik bruchloser politischer Eschatologien, in denen die „Distanzen“ – etwa zwischen dem Ursprung und einzelnen weltlichen Gegebenheiten – nicht gewahrt blieben.⁵⁸ Andererseits ergab sich aus ihr, in kritischer Überbietung dieser Ideologien, der emphatische Ruf nach „Sachlichkeit“⁵⁹ im Reden und Handeln. In der steten, kritischen Orientierung am Ursprung erscheint die profane Weltlichkeit des Weltlebens in einem neuen Licht. „Das Göttliche“, heisst es bei Heinrich Barth, „hat die Freiheit, profan zu werden. In seinem Zusammenhange ist es erlaubt, sachlich zu sein, sei es in der Wissenschaft, sei es in

S. 108–121; van der Kooi, *Anfängliche Theologie*, S. 124.155–157; Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, bes. S. 252–272; Beintker, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, S. 224–230; Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, S. 152f.; Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie*, S. 317–331; Hofheinz, *Der „Alleszermalmer“?*, S. 38; Mützlitz, *Gottes Wort als Wirklichkeit*, 61–69.

52 H. Barth, *Gotteserkenntnis*.

53 Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 226: „Wer sich die Ursachen unseres Zusammenbruchs [...] klarzumachen versucht, trifft gewiß den Kern des Übels: Herrschaft der Sachenwelt über den freien Willen und Bindung des Willens an die Begrenztheit des geschaffenen oder des zu erschaffenden Dinges.“

54 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 227.

55 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 226.

56 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 239.

57 „Jenseits liegt der Ursprung – und nur Jenseits!“, konnte Heinrich Barth in diesem Sinne wenige Jahre später an Emil Brunner schreiben (Brief vom 29. November 1921, zit. nach Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 185).

58 Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 253f.: „[...] um der Wahrheit willen bitten wir, in diesen letzten Dingen die Distanzen zu wahren, die Entfernungen nicht zu verkürzen, die Entscheidungen nicht vorwegzunehmen. Eine erneuerte Menschheit, hoffen wir, werde aus der Krisis der Gegenwart hervorgehen. Aber Völkerfrieden, Sozialismus, Genossenschaftsbewegung, [...] sie bedeuten doch nicht etwa eine Vorbereitung oder gar einen kontinuierlichen Übergang zur Enderfüllung!“.

59 Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 252, vgl. insgesamt a.a.O., S. 251f.

der Politik.“⁶⁰ Dieser Gedanke mündete schliesslich in eine – auch religiös gemeinte – Rehabilitation sachlicher Arbeit.⁶¹

Zwischen Heinrich Barths in Aarau vorgetragener philosophischen Analyse und den theologischen Pointen des Tambacher Vortrags bestehen durchgehend weitreichende Parallelen, die besonders augenfällig werden, wenn auch bei Karl Barth explizit vom „Ursprung“ die Rede ist.⁶² Das Wort „Ursprung“, das er sogar synonym mit Gott verwenden konnte, diente auch ihm dazu, die Differenz zwischen Gott und jedem menschlichen Erlebnis zu markieren: „Das Unmittelbare, der Ursprung wird als solcher nie erlebt. Nur *Hinweis* auf den Ursprung, auf Gott ist alles ‚Erleben‘.“⁶³ Entsprechend betonte er, wie Heinrich Barth, die kategoriale Differenz noch zwischen dem besten politischen Handeln und dem Reich Gottes.⁶⁴ Bei beiden Brüdern begegnet wortgleich das Insistieren darauf, die Antwort auf das im jeweiligen Vortrag gestellte Problem liege „in Gott“.⁶⁵ Und so überrascht es nicht, dass – neben weiteren, bezeichnenden Übereinstimmungen im Einzelnen⁶⁶ – auch bei Karl Barth „Sachlichkeit“ zum Leitbegriff für das Leben und Arbeiten in der Welt erkoren wurde,⁶⁷ einmal sogar unter explizitem Rekurs auf Paulus, die Propheten

60 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 251.

61 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 252: „Vollmacht zum Werke ist etwas Tiefes und Göttliches; vollbürtig im Reich Gottes sind auch das Können und die Meisterschaft.“

62 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 557/561.564 f.569 f.

63 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 566.

64 Vgl. z. B. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 593: „[...] so müssen wir uns jetzt sichern gegen den Irrtum, als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten. Darum kann es sich wirklich nicht handeln.“

65 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 563 („Es gibt nur *eine* Lösung, und die ist in Gott selbst.“) mit H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 243: „Die Antwort kann nur in Gott liegen. Denn Gott ist Ursprung und Idee schöpferischen Handelns“.

66 So z. B. im Bezug auf das „Leben“ (H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 223.234 f. u. ö.; K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 556), in der Rede vom „archimedischen Punkt“ (H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 238; vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 575) sowie in der analogen Verwendung der Siegesmetaphorik (H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 255: „siegshafter Reinheit und Ursprünglichkeit [...] tritt uns hier entgegen“; K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 575: „Gottesgeschichte ist a priori Siegesgeschichte“). Zu weiteren Parallelen im Gedankengang vgl. Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 253–272.

67 Vgl. bes. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 583, wo es in Auslegung der jesuanischen Gleichnisse heisst: „Der so kühn und frei Welt und Himmelreich, Gegenwärtiges und Ursprünglich-Zukünftiges zusammen schaute, der hatte offenbar einen starken Sinn für *Sachlichkeit*. Eines kommt in den Gleichnissen nicht vor, nämlich Dilettantismus, Pfuscherei und Halbheit.“ Vgl. ferner a.a.O., S. 584.590.

und Plato.⁶⁸ Ein übereinstimmender Grundgedanke der Vorträge beider Brüder lautet, dass gerade die Orientierung am Ursprung – bzw. am totaliter aliter gedachten Gott – zur Sachlichkeit in den profanen Fragen des Weltlebens nötigt und befreit. Gerade die „echte Transzendenz“⁶⁹ beinhaltet bei beiden Brüdern auch (abgeleitete und relative) Immanenz; die umfassendste Negation führt zu einer echten Position.⁷⁰ Direktere Verbindungen zwischen Gott und Welt lehnen 1919 beide ab: „Distanz wahren!“, heisst es bei Karl Barth in direkter Übernahme von Heinrich Barths Formel.⁷¹ Dass Karl Barth 1919 unter unmittelbarem Eindruck von Heinrich Barths Vortrag in einem Brief schrieb, dieser sei ihm „zum Antrieb geworden, das totaliter aliter des Gottesreiches noch viel kräftiger ins Auge zu fassen“,⁷² unterstreicht diesen historisch-genetischen Zusammenhang.⁷³

Unter dem Einfluss dieser spezifisch neuplatonischen Denkmuster Heinrich Barths, die an entscheidender Stelle über Plato hinausgingen,⁷⁴ lag Barths Reaktion auf die Diastase zwischen Christus und der ganz ihrer eigenen Logik folgenden

68 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 567: „Wir müssen die große Sachlichkeit wiedergewinnen, in der sich Paulus mit den Propheten, mit Plato begegnet.“ – Noch im Alter hat Barth den Namen Plato verwendet, um den Einfluss neuplatonischer Philosophie auf sein frühes dialektisch-theologisches Denken zu bezeichnen: 1963 nannte er unter den „älteren Autoritäten, durch die wir uns in den Jahren 1919–20 teils in unserer eigenen Beunruhigung bestärkt, teils gebieterisch vorwärts getrieben fanden“, neben Dostojewski, den Blumhardts, Overbeck und Kierkegaard auch den „großen Plato – ja, Sie haben recht gehört: Plato!“ (Barth, *Dank und Reverenz*, S. 339).

69 So K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 577; H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 238, spricht von der „einzig legitimen, echten und wahren Transzendenz des Ursprungs“.

70 Vgl. z. B. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 238: „Er [der Ursprung, M.P.] wird so zum unumgänglichen Durchgangspunkt einer zunächst negativen und dann um so unbedingter positiv gerichteten Geistesbewegung“; K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 573f.: „Sich auf den Anfang zurückwerfen lassen ist keine öde Verneinung, wenn wir wirklich auf den Anfang, auf Gott geworfen werden; denn nur mit Gott können wir positiv sein.“ – Vgl. dazu Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 265.

71 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 567.

72 Brief Barths an Thurneysen vom 13. April 1919 (Barth, *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel*, Bd. 1, S. 324f., hier S. 325).

73 Nach Abfassung des Tambacher Vortrags schrieb Barth wiederum: „Heiners Vortrag hat mit Wind und Gegenwind mächtig auf meine Fahrt eingewirkt“ (Brief an Thurneysen vom 11. September 1919; Barth, *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel*, Bd. 1, S. 343–345, hier S. 344).

74 Zum Verhältnis des radikal-diaistatischen neuplatonischen Denkens zur Ideenlehre Platos vgl. wiederum Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 204: „Heinrich Barth geht [...] über Platon hinaus, indem er das Jenseits der Idee so radikal auffasst, daß zwischen der Wirklichkeit des Lebens und der Idee eine unüberwindliche Kluft bleibt.“ – Zum ebenfalls spannungsvollen Verhältnis von Heinrich Barths Ursprungsdenken zum Neukantianismus der beiden Marburger Paul Natorp und Hermann Cohen vgl. a.a.O., S. 182f.; ferner Beintker, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, S. 226; McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 200.

Gesellschaft also in einem Blick auf diese Gesellschaft, der sie stets neu mit dem von ihr kategorial verschiedenen Ursprung konfrontierte. Ausführlicher noch als bei seinem Bruder führte dieser Gedanke bei Karl Barth zu einer Kritik der Herrschaft der Dinge „an sich“ – und damit zum, wenn auch ganz im Relativen verbleibenden und auf die direkte Verortung Gottes bzw. Christi im politischen Weltgeschehen nun programmatisch verzichtenden, politischen Widerspruch gegen die Gesellschaft. In der hier verfolgten Fragerichtung können die Unterschiede, die sich zwischen Karl und Heinrich Barth dabei in konkreten politischen Fragen ergaben, zurückgestellt werden.⁷⁵ Entscheidend ist an dieser Stelle vielmehr, dass das Denken beider Brüder in dieser Zeit nicht primär an einer *Kritik* der zunehmenden Verweltlichung der Welt, sondern an der *Sicherung* ihrer legitimen Weltlichkeit interessiert war. Darum stand im Zentrum des Tambacher Vortrags, wie beschrieben, nicht das Programm einer (Wieder-)Verchristlichung der modernen Welt, sondern die kritische Auseinandersetzung mit ihrer quasi-polytheistischen Verfasstheit⁷⁶ durch die stete Forderung nach Sachlichkeit. Diese Forderung ist nun aber noch nicht mit dem für Barth später so charakteristischen christologisch gewendeten Ruf ‚zur Sache‘, also nach an Christus orientierter, *theologischer* Sachlichkeit⁷⁷ zu identifizieren: Sie zielte 1919 nicht primär auf die Korrektur einer sich selbst missverstehenden Theologie, sondern auf die theologische Kritik einer sich selbst überhöhenden Welt.⁷⁸

75 Uneinig waren die beiden Brüder 1919 insbesondere in der Frage, ob die zeitgenössische Sozialdemokratie immerhin als *Gleichnis* des Gottesreichs angesehen werden könne. Vgl. dazu Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 592, sowie zum politischen Dissens zwischen Karl und Heinrich Barth insgesamt Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 267–272.

76 Vgl. zu dieser Feststellung bereits Pfeleiderer, *„Inkulturationsdialektik“*, S. 224, Anm. 5, der überdies auf die Verwandtschaft dieser Situationsanalyse zur Wahrnehmung der Moderne bei Max Weber hinweist.

77 Vgl. zu dieser Begriffsverwendung etwa KD I/1, S. 302: „Der wirklich durchschlagende Ruf zur theologischen Sachlichkeit wird nur von einer selbst ganz sachlichen Theologie ausgehen, ja er wird letztlich nur in der Arbeit einer solchen selbst ganz sachlichen Theologie bestehen können.“ Vgl. ferner a.a.O., S. 265.269.294.300.

78 Damit ist nicht bestritten, dass auch im Tambacher Vortrag Motive begegnen, die vom späten Barth her als Vorwegnahme von Gedanken gelesen werden könnten, die erst in späteren Texten umfassender ausgeführt werden. In dieser Perspektive läge hier erst verborgen und implizit vor, was etwa in der KD offen ausgesprochen würde. Eine solche Lesart stünde jedoch in der Gefahr, die Eigenständigkeit von Barths frühen Texten tendenziell zu unterlaufen. So konnte Barth zwar bereits hier formulieren, man dürfe die Grenze zwischen „sogenannte[n] Christen und sogenannte[n] Nicht-Christen“ nicht überschätzen, da Christus „immer auch für die andern, für die, die draußen sind, gestorben“ ist (Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 557). Die hier angedeutete Universalität des Heils, die den Grundton von Barths späterer Erwählungs- und erst recht seiner Versöhnungslehre bilden wird, spielt im weiteren Argumentationsgang aber keine bestimmende Rolle mehr und

2.2 Die Weltlichkeit der Welt als Thema der dialektischen Theologie

2.2.1 Verschiebungen in Barths Welthermeneutik in den 20er Jahren

In den Jahren nach Tambach bleibt es ein Grundanliegen der dialektischen Theologie, vom Gedanken der Diastase zwischen Gott und Welt her einen kritischen Blick auf die Welt und die in ihr wirksamen religiösen und ideologischen Bindungskräfte zu entwickeln. Im Folgenden werden aus verschiedenen Texten der damaligen Zeit Beispiele für diese primär diastatisch konzipierte Welthermeneutik angeführt, namentlich aus Barths zweitem Römerbriefkommentar, aus Eduard Thurneysens Aufsatz *Sozialismus und Christentum* von 1923 sowie zuletzt aus Barths Schrift *Fragen an das Christentum* von 1931.

Angesichts der Bedeutung, die Heinrich Barths neuplatonische Philosophie für den Tambacher Vortrag von 1919 hatte, ist es nicht überraschend, dass auch die 1921 vollendete und 1922 erschienene zweite Auflage des Römerbriefkommentars von

wird insbesondere nicht bis zu einer Ekklesiologie des Zeugnisses an die Welt weitergeführt (vgl. dazu unten Kap. 5). Ferner mag man an Barths spätere politische Ethik erinnert werden (vgl. dazu unten Kap. 6), wenn es gegen Vortragsende heisst: „Wir setzen *darum* unsere Kraft ein zur Erledigung nächstliegendster banalster Geschäfte und Aufgaben, aber auch für eine neue Schweiz und ein neues Deutschland, weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt [...], gewärtig sind (a.a.O., S. 596). Wie sich diese eschatologische Vision und jene politischen Aufgaben und Zielsetzungen konkret zueinander verhalten und was dieser Zusammenhang für die politische Alltagsarbeit bedeutet, blieb in Tambach aber noch programmatisch offen. Und schliesslich begegnet schon 1919 die Vorstellung, dass man „aus einer letzten Ruhe heraus ebensogut im Weltlichen die Analogie des Göttlichen anerkennen und sich ihrer freuen“ könne (a.a.O., S. 582). Insofern konnte Barth, wie erwähnt, auch hier noch die „Sozialdemokratie“ ein „Gleichnis des Gottesreiches“ nennen (a.a.O., S. 592). Die im Tambacher Vortrag vorfindlichen Konzepte von Analogie und Gleichnis sind jedoch, obwohl letzteres anhand einer Auslegung der jesuanischen Gleichnisse gewonnen wird (vgl. a.a.O., S. 580–583), noch nicht direkt mit der Grundaussage der Lichterlehre von KD IV/3 in eins zu setzen, *Christus* wirke in der Profanität des Weltlebens Gleichnisse des Gottesreiches (vgl. dazu unten Kap. 7). Stattdessen ist die Art, wie Karl Barth hier von Gleichnis und von Analogie sprach, wiederum erkennbar neuplatonisch geprägt. Christofer Frey stellt (allerdings mit Blick auf Barths Texte der frühen 20er Jahre) fest: „Hier stehen wir an der deutlichen Grenze Barthschen Denkens in den frühen 20er Jahren. Er deutet das *Gleichnis* platonisierend: Das Ewige (der Ursprung, die Idee) erscheint gebrochen im Zeitlichen“ (Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 107). Kucharz betont zwar die Durchgängigkeit des Gleichnisdenkens bei Barth (vgl. Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 139 f.), hält aber ebenfalls fest (a.a.O., S. 140): „Gleichnis bedeutet für Barth Hinweis, verstanden von *Platons Höhlengleichnis* her, durch das menschliches Tun strikt in seinem Hinweischarakter zu begreifen ist. Der Gleichnisbegriff verhindert gerade jede Überhöhung menschlichen Tuns zu göttlichem Tun.“ Erst später werde er „zunehmend christologisch zentriert“ und dadurch zur „methodischen Grundfigur“ des Barthschen Denkens (a.a.O., S. 147).

diesem Denken geprägt war. Diese von Barth nicht etwa bestrittene, sondern im Vorwort dieses Buches ausdrücklich anerkannte Abhängigkeit von der Philosophie seines Bruders⁷⁹ wirkte sich wiederum dann am offensichtlichsten aus, wenn Barth sich explizit auf die Denkfigur des Ursprungs bezog.⁸⁰ Sie prägte die von den diastatischen Grundentscheidungen her entfaltete Welthermeneutik aber auch andernorts. So beschrieb Barth etwa, wie das Übersehen der notwendigen Distanz zwischen dem Menschen und „dem Letzten, der ihn begründet“ notwendigerweise zum Entstehen „herrenlose[r] Gottheiten“ und zur Verehrung innerweltlicher Grössen als Götzen führe.⁸¹ Als Beispiele nannte er „Familie, Volk, Staat, Kirche [!], Heimat usf.“⁸² In der Folge werde der Mensch zum „Knecht und Spielball der Dinge“.⁸³ Heinrich Barths Kritik an der „Herrschaft der Sachenwelt“ und der „Dinge“, die hier wiederum anklingt, wurde bei Karl Barth anschliessend, wie es sich ebenfalls schon in Tambach angedeutet hatte, zu einer nun auch explizit polytheistischen Zeichnung der Welt ausgearbeitet.⁸⁴ Auf derselben Linie wie damals begegnet schliesslich auch im zweiten Römerbriefkommentar, allerdings nur noch vereinzelt, eine Würdigung der „Sachlichkeit“ in politischen Alltagsfragen.⁸⁵ Do-

79 Barth nannte „die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe“ als einen der bestimmenden Faktoren, die „bei der nun vollzogenen Weiterbewegung und Frontverlegung mitwirkten“ (Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 7). Aufschlussreich ist auch die folgende, ebenfalls im Vorwort vorgenommene Parallelisierung: „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus“ (a.a.O., S. 17). An dieser Aussage fällt nicht nur die Parallelisierung von Christus mit dem „Ursprung“ auf, sondern auch die Identifikation der „Philosophen“ insgesamt mit dem (neuplatonischen) Ursprungsdenken.

80 So findet sich wiederum die Gleichsetzung Gottes mit dem „Ursprung“ (vgl. z.B. Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 80: „der Schöpfer, der ewige Ursprung“; a.a.O., S. 129f.: „Redet der Ursprung, redet Wiedererinnerung an unsre Heimat bei dem Herrn Himmels und der Erde. [...] Gott spricht.“). Ferner fällt Barths Feststellung auf, „[p]latonische Weisheit“ habe „als Ursprung alles Gegebenen längst das Nicht-Gegebene erkannt“ (a.a.O., S. 67). – Zum Ursprungsdenken in Barths zweitem Römerbriefkommentar vgl. ferner McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 201–203.

81 Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 78.

82 Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 78.

83 Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 78.

84 Vgl. Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 78: „Die vergötterten Natur- und Seelenkräfte sind nun Götter und beherrschen als Jupiter und Mars, Isis und Osiris, Kybele und Attis unsere Lebensatmosphäre. Unser Handeln wird nun bestimmt durch das, was wir ja wollen. Zwangsläufig erreichen wir das Ziel, das wir uns selbst gesetzt haben: dass alle die von uns in ihrer Bedeutung verkannten Abbilder und Gleichnisse sich selbst Zweck und Inhalt und Ende werden.“

85 Vgl. die Auslegung von Röm 13,3, wo Barth über den „von Gott schon gerichtete[n]“, aber eben darum schon gerechtfertigte[n] Mensch[en]“ (Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 651) schlicht

minanter ist hier die negative Seite dieses Gedankens, nämlich die umfassende Kritik jedes religiösen und politischen Pathos als die Welt religiös verzeichnende, der gebotenen Sachlichkeit gerade nicht entsprechende Haltung.⁸⁶

An vielen Stellen des zweiten Römerbriefkommentars ist ausserdem zu beobachten, dass dieser Grundgegensatz von Welt und Gott jenen von Welt und *Kirche* (und erst recht jenen von *nichtchristlich* und *christlich*) nivelliert. Die Kritik alles Bestehenden durch Gott als seinem Ursprung macht vor der Kirche nicht halt, sondern schliesst diese, wie in der eben zitierten Auflistung potenziell götzenhafter innerweltlicher Entitäten deutlich wurde, durchgehend mit ein. Gottes Weltverneinung, wie Barth sie 1922 beschreibt, betrifft die Welt in ihrer Totalität, was zu einer tiefen Solidarität zwischen Menschen führt: der „Solidarität“ in der „radikalen Fragwürdigkeit“. ⁸⁷ „Echte religiöse Höhe negiert sich selbst, ist restlose Solidarität mit der Tiefe“. ⁸⁸ Die so begründete Solidarität der Sünde relativiert innermenschliche Grenzen und macht es der Kirche unmöglich, sich ex negativo über die Abgrenzung von einer als gottlos bezeichneten Welt zu definieren. Vielmehr steht sie mit dieser auf einer Ebene, hat an der Weltlichkeit der Welt umfassend Anteil und ist nicht zur Aufhebung, sondern zur Sicherung dieser (recht verstandenen) Weltlichkeit berufen.

Diese Grundausrichtung dialektisch-theologischer Weltwahrnehmung blieb auch dann bestehen, als in den Folgejahren, parallel zur zunehmenden Zentralstellung der Christologie in Karl Barths Denken, der Einfluss der Philosophie Heinrich Barths auf seine Theologie merklich zurückging. Nun verschwand die platonisierende Rede vom Ursprung fast vollständig aus Barths theologischer Ter-

sagen kann: „Er wird sachlich. [...] Er wird [...] (gerade weil nur ironischerweise!) ein ‚guter Bürger‘ sein, eben wegen jener Umkehr von aller Romantik zur Sachlichkeit“ (a.a.O., S. 652).

⁸⁶ Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 652: Jener Mensch „verliert alles Pathos, alle Hemmungslosigkeit und Ungebrochenheit“; ferner insbes. a.a.O., S. 647: „Es gibt keine energischere Unterhöhlung des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose *Geltenlassen* des Bestehenden. Staat, Kirche, Gesellschaft, positives Recht, Familie, zünftige Wissenschaft usf. leben ja von der durch Feldpredigerelan und feierlichen Humbug aller Art immer wieder zu nährenden Gläubigkeit der Menschen. Nehmt ihnen das Pathos, dann hungert ihr sie am gewisesten aus!“.

⁸⁷ Vgl. z. B. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 141: „Es kann nicht etwas menschlich Positives sein, worin unsre Solidarität untereinander begründet ist. Denn in allem menschlich Positiven [...] stecken immer schon die Keime sozialer Zersetzung. Was positiv ist an diesem Positiven, das ist etwas Differenziertes und Differenzen Begründendes. Reale Gemeinschaft zwischen Menschen findet statt im Negativen, in dem, was ihnen fehlt. Als Brüder erkennen wir uns, indem wir uns als Sünder erkennen. Festen Boden hat unsre Solidarität mit den andern dann, wenn wir mit ihnen (oder ohne sie, denn wir dürfen nicht auf die andern warten!) über alles, was wir sind und haben, hinausgreifen und uns selbst begreifen in unsrer radikalen Fragwürdigkeit.“

⁸⁸ Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 182.

minologie. Weiter trat das in der Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs noch durchgehend verwendete allgemein verstandene Konzept der Sachlichkeit, wie angedeutet, tendenziell hinter die für Barth später so charakteristische Forderung nach *theologischer* Sachlichkeit zurück, nicht ohne jedoch in ethischen Zusammenhängen gelegentlich weiter Verwendung zu finden.⁸⁹ Der götzen- und ideologiekritische Blick auf die Welt hingegen blieb erhalten und erfuhr in den Folgejahren eine Akzentverschiebung, indem man ihn noch stärker als zuvor explizit politisch verstand.

2.2.2 Die ideologiekritische Dimension dialektisch-theologischer Welthermeneutik

An dieser Stelle legt sich ein kurzer Seitenblick auf den von Thurneysen 1923 in *Zwischen den Zeiten* – also prominent – veröffentlichten Text *Sozialismus und Christentum* nahe. Thurneysen spitzte darin nämlich die von Barth in Tambach formulierten Gedanken in neuer Weise auf die politische Realität der 20er Jahre zu. Er formulierte eine umfassende Kritik der zeitgenössisch bestimmenden politischen Ideologien,⁹⁰ die auch bei ihm als „Götzen“ firmieren und als zentrales Hindernis für die „Gesundung“ der Gesellschaft gesehen werden.⁹¹ Gegen diese Herrschaft der Ideologien wurde das bereits bekannte Ideal der „tiefen besonnenen Sachlichkeit“ ins Feld geführt;⁹² Thurneysen konnte „Sachlichkeit“ und „Furcht des

⁸⁹ Vgl. z.B. den Gebrauch des Konzepts in Barth, *Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik* [1931], S. 133 f.: „Die Aufgabe der Humanität bedeutet jedesmal, im Blick auf jeden besonderen Zweck, das Gebot einer ganz bestimmten *Sachlichkeit*, d.h. der Erfüllung ganz bestimmter technischer Notwendigkeiten. Unsere Arbeit kann beiläufig auch den sachlichen Erfordernissen anderer Zweckgebiete gerecht zu werden suchen; sie ist aber vor allem und unbedingt nach ihrer eigenen, der ihr immanenten *Sachlichkeit* gefragt.“ Schliesslich findet sich in KD IV/2 zwar im Kontext der Hamartiologie die Warnung davor, Sachlichkeit gegenüber *Mitmenschlichkeit* auszuspielen und also aufgrund einer *abstrakten*, absolut gesetzten Sachlichkeit die Bindung an den Mitmenschen aus den Augen zu verlieren (KD IV/2, S. 493–496). Aber auch hier noch sprach Barth vom „ernstlich respektablen Begriff der *Sachlichkeit*“ (a.a.O., S. 493) und erinnerte daran, dass „Menschlichkeit auch in ihrem echten Sinn als *Mitmenschlichkeit* gewiß immer auch solche *Sachlichkeit* in sich“ schliesse (a.a.O., S. 494). „Nicht die verschiedenen ‚Sachen‘ und nicht die ihnen zugewendete *Sachlichkeit* sind ja schlimm, sondern der Unmensch in uns, der sich ihrer unter dem Vorwand des Dienstes am Menschen so unheimlich zu bemächtigen und zu bedienen weiß“ (a.a.O., S. 496).

⁹⁰ Thurneysen nennt pauschal die „zahllosen nationalen und internationalen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Ideologien, die heute den Himmel des Abendlandes bedecken wie eine Dunstschicht“ (Thurneysen, *Sozialismus und Christentum*, S. 245).

⁹¹ Thurneysen, *Sozialismus und Christentum*, S. 245.

⁹² Thurneysen, *Sozialismus und Christentum*, S. 245.

Herrn“ geradezu synonym verwenden.⁹³ In kaum einem Aufsatz der Zeit tritt der dialektisch-theologische Blick auf die Welt deutlicher zutage als hier.

Wie in den zuletzt zitierten Barth-Texten begegnet auch bei Thurneysen das Insistieren auf der Weltlichkeit der Welt gegenüber allen Verabsolutierungen des Relativen. Ein (vom ‚Ursprung‘ her entwickelter) kritischer Blick auf alles, was in der Welt religiöse Bindungskräfte freizusetzen vermochte, führte zur Forderung nach Sachlichkeit in Alltagsfragen. Darüber hinaus und davon abgeleitet formulierte Thurneysen nun aber eine umfassende, aprioristische Kritik politischer Ideologien,⁹⁴ die über das Denken Heinrich Barths, aber auch über Karl Barths in Tambach geäußerte allgemeine Warnungen vor vorschnellen Identifikationen hinausging. Barth enthielt sich in den ersten Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit in Deutschland weitgehend solcher offensiv ideologiekritischen Applikationen des dialektisch-theologischen Blicks auf die Welt, wie er in jener Zeit öffentlich-politischen Stellungnahmen gegenüber insgesamt meist Verzicht übte.

Das änderte sich in den letzten Jahren der Weimarer Demokratie, wobei Barths 1931 verfasster Text *Fragen an das Christentum* das prominenteste Dokument dieses Wandels darstellt.⁹⁵ Hier wurden nun auch von Barth die politischen Ideologien des Kommunismus, Faschismus und des „Amerikanismus“⁹⁶ als dem Christentum feindlich gegenüberstehende „Fremdreligionen“ beschrieben, von denen das Christentum darum einen „Kampf bis aufs Messer“⁹⁷ zu erwarten habe, da es seinem Wesen nach die Göttlichkeit der von ihnen postulierten Götter in Zweifel ziehen müsse. Das Christentum stelle „die Gottheit aller Götter und mit ihnen den Ernst aller Religiositäten in Frage. [...] Das ist's, was keine Religion dem ‚Christentum‘ verzeihen kann.“⁹⁸ An dieser Stelle sind die Auswirkungen des theologisch-kritischen Blicks auf die Welt als Welt deutlich erkennbar: Die nicht näher bestimmte Grösse „Christentum“ begegnet als Agent eines theologischen Verweltlichungsprozesses, einer Entgötterung der Welt. Das Christentum bekämpft dabei nicht die Säkularität der Welt, sondern verteidigt deren Weltlichkeit gegen die nur

93 Thurneysen, *Sozialismus und Christentum*, S. 245f.: „Diese Sachlichkeit, oder sagen wir verdeutlichend diese ‚Furcht des Herrn‘ weiß, was Welt ist und hält sich darum frei von jeder Neigung zur Verabsolutierung alles bloß Relativen, Endlichen und Vergänglichen“.

94 Aprioristisch ist diese Kritik insofern, als Thurneysen nicht nur die materialen Inhalte konkreter politischer Ideologien einer theologischen Kritik unterzog, sondern das Gegenwartsphänomen der „Ideologie“ per se als Problem beschrieb.

95 Barth, *Fragen an das „Christentum“*.

96 Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 146.

97 Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 149.

98 Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 149.

nominell säkulare, faktisch aber religiöse Verabsolutierung einzelner Weltphänomene durch politische Ideologien.⁹⁹

In einer Nebenbemerkung dieses Aufsatzes von 1931 findet sich eine ansatzweise Selbstkontextualisierung von Barths Gedanken, die für die in dieser Untersuchung gestellte Frage von hoher Relevanz ist. Barth brachte nämlich den beschriebenen, religions- und ideologiekritischen Blick auf die säkulare Gesellschaft explizit gegen eine Gegenwartsdeutung in Stellung, in der der *Säkularismus* der Zeit als deren zentrales Problem behandelt wird. Diese in den späten 20er und frühen 30er Jahren ausgesprochen verbreitete Zeitdeutung – vgl. dazu die Ausführungen im folgenden Kapitel¹⁰⁰ – krankt nach Barth daran, die wahre Gefahr gar nicht erst zu erkennen: „[D]ie Rede vom ‚Säkularismus‘ der modernen Welt dürfte auf einem verhängnisvollen Missverständnis beruhen!“, stellte er fest, da man gerade nicht einer in neuer Weise entgötterten, sondern in einer in problematischer Weise von Göttern beherrschten Welt lebe.¹⁰¹ Dass Barth selbst den dialektisch-theologisch geprägten Blick auf die Welt als eine Alternative zur säkularismuskritischen Zeitstimmung empfand, ist beachtlich. Dieser Befund deckt sich überdies, wie im folgenden Abschnitt ausgeführt wird, mit prominenten zeitgenössischen Fremdwahrnehmungen seiner Theologie.

2.2.3 Fremdwahrnehmungen und interne Divergenzen der frühen dialektischen Theologie

In der eben zitierten Abweisung ist ein Phänomen feststellbar, das im Umfeld des dialektisch-theologischen Blicks auf die Welt schon sehr früh zu beobachten ist. Wer nicht primär an der antisäkularen Problematisierung, sondern gerade an der Sicherung der Weltlichkeit der Welt interessiert war, dem mussten jegliche Programme explizit christlicher Gesellschaftsgestaltung und Kulturprägung als suspekt erscheinen. Bereits in Gogartens 1920 unter unmittelbarem Eindruck des Tambacher Vortrags und der Begegnung mit Barth veröffentlichter Programmschrift

⁹⁹ Auch später noch wird Barth die These vertreten, dass die Welt aufgrund ihrer „Weigerung, sich zu ihrer Profanität zu bekennen“, in steter Unruhe lebe, durch die sie das „Geheimnis“ der „Nichtexistenz ihrer Götter“ zu verschleiern suche (Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, S. 193). Vgl. auch die Bemerkung, dass „der auf Gott hörende Mensch – und in Wahrheit nur er! – um seine Profanität“ wisse und die Kirche insofern „*profaner*“ sei „als die übrige sie umgebende Welt“ (a.a.O., S. 192). In der Kirche würden nämlich „die Grenzen des Menschlichen gewahrt und bewacht“, bete man keine „Götter“ an (a.a.O., S. 193) und verschreibe sich keinen Ideologien (vgl. ebd.).

¹⁰⁰ In Kap. 3.1.1.

¹⁰¹ Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 148.

Zwischen den Zeiten findet sich die Feststellung, das „flimmernde Durcheinander von Göttlichem und Menschlichem“ habe nun endlich ein Ende, und zwar nötigenfalls auf die Gefahr der vollständigen Verweltlichung der Welt hin.¹⁰² „Und bliebe uns nichts als diese nur-menschliche Welt, schon das wäre uns eine Erlösung nach jenem elenden Versteckspielen, bei dem man nie wußte, was im gegebenen Augenblick nicht da sein durfte, das Menschliche oder das Göttliche.“¹⁰³ Das Verständnis der Welt als Welt konnte, wie hier bei Gogarten, als Befreiung von falschen Vermischungen von Göttlichem und Weltlichem empfunden werden. Kritikern erschien es aber gleichzeitig als programmatisches Aufgeben des christlichen Weltgestaltungsauftrags. Darin konnte, wie ein kurzer Blick auf Fremdwahrnehmungen der dialektisch-theologischen Welthermeneutik verdeutlichen soll, entweder ein vorschnelles theologisches Akzeptieren der Säkularität der Gesellschaft geortet oder gar eine Vorstufe zum Atheismus gesehen werden.

Der Vorwurf, die dialektische Theologie biete keinen ausreichenden Schutz vor dem Säkularismus, begegnet schon sehr früh. Die *Christliche Welt* unterzog bereits 1921 Barths vermeintliche Ansicht, die Welt sei per se „gottlos“,¹⁰⁴ einer Kritik und fügte warnend hinzu, dass der „Rückfall auf eine vorchristliche Religionsstufe nicht mehr fern“ wäre, wenn „diese Stimmung herrschend würde“.¹⁰⁵ Inhaltlich subtiler, aber im Grunde mit ähnlicher Stossrichtung stellte Paul Tillich 1923 in Barths Theologie, wie bereits erwähnt,¹⁰⁶ eine „Profanisierung und Entleerung des gesamten kulturellen Lebens“ fest und schrieb, er könne es „nicht für einen Gewinn halten“, sondern empfinde es „als einen Widerspruch zu unserer Lage, wenn die Profanisierung der Kultur als unaufhebbar festgelegt“ werde.¹⁰⁷ Anstelle des Akzeptierens der profanen Autonomie gelte es, wie Tillich bereits hier formulierte, diese in „Theonomie“ aufzuheben.¹⁰⁸ Adolf von Harnack erhob im selben Jahr Barth gegenüber den Vorwurf, dessen Theologie biete kein Mittel, die „Kultur“ und „auf die Dauer sich selbst vor *Atheismus* [zu] schützen“.¹⁰⁹ Paul Althaus hielt, wie oben

102 Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, S. 98.

103 Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, S. 98.

104 Liebe, *Der Gott des heutigen Geschlechts und wir*, Sp. 867.

105 Liebe, *Der Gott des heutigen Geschlechts und wir*, Sp. 868. – Namentlich zeichne die dialektische Theologie eine „völlige Blindheit gegen den hohen Gottesberuf der Kultur“ aus (ebd.). Sage man, wie es von ihr her naheliege, schlicht „gar nichts“ mehr über Gott, dann bleibe man „dicht beim Atheismus“ (ebd.). Barth entscheide sich allerdings gegen diesen Weg, sondern mache den „Verzweiflungssprung rückwärts in [...] eine kirchliche Offenbarungslehre“ (ebd.).

106 In Kap. 1.2.3.

107 Tillich, *Antwort*, S. 378.

108 Tillich, *Antwort*, S. 379. – Vgl. zu diesem Motiv Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, S. 103–105.

109 Zit. nach Barth, *Offene Briefe 1909–1935*, S. 60. Auf die Zitate Tillichs und von Harnacks verweist Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 60.

wiedergegeben, Barths Theologie für eine theologische Affirmation der „Säkularisierung alles menschlichen Lebens“.¹¹⁰ Andere befürchteten, wie es der Heidelberger Systematiker Theodor Odenwald in seinem Überblick über die gegenwärtige protestantische Theologie formulierte, dass sich „aus der Theologie der Gottesferne“ – gemeint war die dialektische – „ein Atheismus“ herausbilde.¹¹¹ Am Ende dieser Theologie, so urteilte auch der katholische Dogmatiker Karl Adam, stehe „entweder der zerbrochene Mensch oder – mit oder ohne religiöse Maske – der entschlossene Diesseiter“.¹¹² „An Stimmen, die Barth Anpassung an den Säkularismus vorwarfen, fehlte es nicht“, resümiert Christof Gestrich.¹¹³

Das dialektisch-theologische „Desinteresse am Säkularisierungs-Problem“¹¹⁴ wurde in diesen Fremdwahrnehmungen, sieht man über ihre teils überzogene Polemik hinweg, durchaus erkannt. Die dialektische Theologie Barthscher Prägung brachte in der Tat kein Interesse mehr an einem Kampf um die Christlichkeit von Kultur und Gesellschaft auf. Der religions- und ideologiekritische Blick auf die Welt aufgrund der Betonung des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Zeit und Ewigkeit implizierte auch eine Absage an jede explizit christliche Kulturprägung – und somit an die verbreitete antisäkulare Rhetorik der damaligen Zeit.

Der Befund, dass die Säkularität der Welt von der dialektischen Theologie nicht mehr als Problem betrachtet wurde, gilt – trotz des oben angeführten und bezeichnenderweise im Konjunktiv formulierten Zitats Gogartens aus dessen Aufsatz *Zwischen den Zeiten* – für diesen im Vergleich zu Barth und Thurneysen nur eingeschränkt. Tatsächlich lässt sich die zunehmende Divergenz zwischen Barth und Gogarten in den späten 20er Jahren als Folge eines Konflikts um die konkreten Konsequenzen der dialektisch-theologischen Gesellschaftsdeutung lesen. Gestrich hat bereits 1977 den umfassenden Versuch unternommen, hinter den mannigfachen theologischen Unterschieden zwischen Barth und Gogarten einen Kerndissens festzustellen, den er in einer unterschiedlichen Beurteilung der *Neuzeit* verortete.¹¹⁵ Während Barth primär eine „Prinzipienrevision der protestantischen Kir-

110 Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 68 (oben in Kap. 1.2.3 ausführlich zitiert).

111 Odenwald, *Protestantische Theologie*, S. 66.

112 Adam, *Die Theologie der Krisis*, S. 286.

113 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie*, S. 60.

114 Lübke, *Säkularisierung*, S. 90 (bereits oben in Kap. 1.2.1 zitiert).

115 Vgl. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 4: „Blieben sich die dialektischen Theologen auch in ihrem Gegensatz zur Theologie des 19. Jahrhunderts [...] relativ einig, so doch keineswegs in ihrem Gegensatz zum sog. Geist der Moderne. Dieser Gegensatz wurde jeweils verschieden angesetzt, ganz abgesehen davon, daß er jeweils auch von einer teilweisen Zustimmung zu den von der Aufklärung ausgehenden Impulsen begleitet war. Und hier liegt einer der entscheidenden Punkte, von denen her die Spaltung der dialektischen Theologie ihren Ausgang nahm.“

chenlehre“ angestrebt und keinen grundsätzlichen Kampf gegen die Neuzeit und die philosophische Aufklärung geführt habe,¹¹⁶ wollte Gogarten, in Gestrichs Formulierung, „Kirche und Gesellschaft vom aufklärerisch-idealistischen Krankheitskeim befreien und reformatorisch erneuern“.¹¹⁷ Tatsächlich finden sich in Gogartens Schriften ebenso harte Urteile über den kulturellen Zerfall der angeblich säkularisierten Weimarer Gegenwart wie in vielen neuzeit- und säkularismuskritischen Quellen der Zeit, wobei Gogarten aber dezidiert nicht, wie es üblich war, von einer christlichen Welt sprach, die nun zu Ende gehe.¹¹⁸ Dennoch zielte sein Kampf gegen die moderne protestantische Theologie stets darauf, deren „eigentliche Voraussetzung“ zu überwinden, wie er es später ausdrückte, also explizit „nicht nur ‚theologisch‘“ in Gegensatz zu ihr zu treten.¹¹⁹ Es galt vielmehr, „auch ihre geheimen Fundamente [zu] zerstören. Darum war die neue Theologie aus geschichtlicher Notwendigkeit kulturkritisch.“¹²⁰ In Gogartens Perspektive musste Barths stärker

116 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 3. Gestrich stellt fest (a.a.O., S. 55): „Gerade den sieghaften humanen und sozialen Impulsen des neuzeitlichen Denkens warf sich Barths theologische ‚Wende‘ – trotz der dazu ermunternden Kulturkrise – nicht entgegen! Sie verbündete sich nicht mit den Schwächen, sondern mit den Stärken des modernen Menschen“.

117 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 3.

118 So wird beispielsweise in Gogarten, *Die Schuld der Kirche gegen die Welt*, S. 8, ausgeführt, dass sich heute „vor aller Augen ein ungeheurer Zusammenbruch der geistig-sittlichen Kultur vollzieht“ und dass „für alle einigermaßen ernsthaften Menschen immer deutlicher sichtbar wird, was für Folgen dieser Zusammenbruch haben muß, wenn ihm nicht beizeiten entgegengearbeitet wird“. Darauf sei nun aber von der Kirche nicht durch „sogenannte Sozialethik oder [durch] ein evangelisches Kulturprogramm“ zu reagieren (a.a.O., S. 10). Vielmehr sei zu fragen, „ob nicht heute von der Kirche in der furchtbaren Unerbittlichkeit des drohenden Zusammenbruchs aller und jeder Ordnung dieser Welt nicht mehr und nicht weniger als der Glaube verlangt wird, der allein der Welt ihre Ordnung, ihre göttliche Schöpfungsordnung zurückgeben kann“ (ebd.). Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 89, weist ferner auf die folgende Feststellung Gogartens hin (Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, S. 188 f.): „es ist nicht schwer, dem, was heute im Namen der Idee des Menschen die Welt bewegt, dem Versuch der [...] Humanisierung des ganzen Lebens, die Prognose des katastrophalen Zusammenbruchs zu stellen“. Vgl. ferner Holtmann, *Dialektische Theologie im Streit um die Neuzeit*, S. 289 f. Holtmann resümiert prägnant: „Gogartens Denken verharret im Angriff“ (a.a.O., S. 249).

119 Gogarten, *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage*, S. 106. Auch auf dieses Zitat weist Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 85, Anm. 70, hin.

120 Gogarten, *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage*, S. 106. – Schon 1924 schrieb Gogarten (Gogarten, *Protestantismus und Wirklichkeit*, S. 194 f.): „Die Auseinandersetzung zwischen dem Protestantismus und dem modernen Geist, die einmal kommen muß, nachdem man ihren Gegensatz so scharf erkannt hat, wie es heute geschehen ist, ist also noch zu führen. Und es mag heute die Stunde für diese Auseinandersetzung gekommen sein. Denn heute zum erstenmal seit seinem Entstehen ist der moderne Geist bis ins Innerste erschüttert.“

theologisch konzentriertes Erneuerungsstreben, das gerade nicht zu einer umfassenden antimodernen Kultur- und Gegenwartskritik drängte,¹²¹ inkonsequent erscheinen. Gestrich folgerte: „Daß man mit der neuzeitlichen Kultur“ – wie Barth – „nur halb, nur einesteils in Konflikt geraten könne, wenn das theologische Thema einmal radikal angepackt war, dies blieb für Gogarten über alle Jahre hinweg ein unvollziehbarer Gedanke.“¹²² Insofern trennte Barth und Gogarten ein fundamentalere „Dissens hinsichtlich der Interpretation der neuzeitlichen Säkularisierung“.¹²³

Gestrich beobachtete etwas, was in anderen Zusammenhängen auch spätere Studien¹²⁴ wahrnahmen: Unter den dialektischen Theologen der 20er und frühen 30er Jahre war es Gogarten, der die gesellschaftliche Säkularisierung aufgrund einer pauschalen Neuzeitkritik als Bedrohung der Gesellschaft wahrnahm, und Barth, dem diese Einschätzung aufgrund seines positiveren Verhältnisses zu den nicht-theologischen Auswirkungen neuzeitlichen Denkens verwehrt war.¹²⁵ Diese

121 Vgl. dazu schon Steck, *Karl Barths Absage an die Neuzeit*, S. 31: „Barth Absage an die Neuzeit betrifft wesentlich die Entwicklung von Theologie und Kirche in den letzten Jahrhunderten. Es bleibt offen, wie weit er sich dadurch zu den Wesenszügen der Neuzeit im allgemeinen in Gegensatz setzt. Sein theologischer Gesamtentwurf bedeutet kein System einer Kulturkritik als solcher.“

122 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 85. – Vgl. a.a.O., S. 85, Anm. 70: „Gogarten wurde – ähnlich wie Brunner – nie den Eindruck los, inkonsequenterweise vermeide es Barth bei seinem Kampf gegen verkehrtes Denken in der neueren protestantischen Theologie, eben dieses verkehrte Denken auch dort zu bekämpfen, wo es seit Jahrhunderten außerhalb der Theologie begegnet.“

123 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 384. – Andersorts unterscheidet Gestrich, Barth sei an der „Hoffnung“, Gogarten jedoch am „Verhängnis“ der Neuzeit interessiert (a.a.O., S. 340); wiederum in anderem Zusammenhang heisst es, Barth habe seine Theologie „in ein freundschaftliches Verhältnis zum Freiheitsversprechen der Aufklärung“ gesetzt, Gogarten orientiere sich dagegen an deren „Freiheitsmißbrauch“ als der „Kehrseite der Aufklärung“ (a.a.O., S. 394f.).

124 Vgl. Stappenbeck, *Dialektische Theologie und Nachkriegskrise*, S. 13: „es liegt in Barths Gedankengängen nicht der tief kulturpessimistische Zug Gogartens [...]. Barth [...] sieht in jeder Geschichtsepoche das doppelt Aufhebenswerte, den Sinn Gottes als positiven Sinn der Geschichte. Offensichtlich steht er in anderer Weise zwischen den Zeiten.“ Vgl. ferner Holtmann, *Dialektische Theologie im Streit um die Neuzeit*, S. 249: „Barths zunehmender Auseinandersetzung mit theologiegeschichtlichen Stoffen und der Entfaltung seiner Dogmatik standen auf Gogartens Seite bissige Auseinandersetzungen mit dem Denken der Moderne gegenüber.“

125 Gestrich kontrastierte Barths Neuzeitbegriff mit den Ansätzen Gogartens, Emanuel Hirschs und Friedrich Karl Schumanns und kam dabei zum Schluss, dass für das bei jenen Theoretikern „so wichtige Motiv von der geistigen Not und Entwurzelung des vermeintlich ‚autonomen‘ modernen Menschen [...] im Barthischen Verständnis der Neuzeit kein Raum“ gewesen sei: „Der in der Gegenwart lebende Mensch, wie ihn Barth zeichnete, leidet an den Gebrechen, die ihm diese Hypothesen immer zuschreiben, nicht. Daß diesem Menschen alle Hoffnungen und Träume auf eine

Zuordnung überrascht, weil Gogarten nach dem Zweiten Weltkrieg weithin als Begründer einer positiven theologischen Rezeption der Säkularisierung rezipiert wurde.¹²⁶ Gleichzeitig nahm man Barths Denken kaum in diesem Kontext wahr, sondern las es von seiner – eigentlich primär theologisch gemeinten, also auf neuere Theologiegeschichte zielenden – Neuzeitkritik her.¹²⁷ Mit Blick auf die Zwischenkriegszeit lässt sich festhalten: Der Streit zwischen Barth und Gogarten war auch ein Streit um die theologische Deutung der neuzeitlichen Gesellschaft. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass der Dissens in Fragen der Neuzeitdeutung in Barths rückblickender Darstellung der Problemlage kaum erkennbar ist,¹²⁸ aber auf der grundsätzlichen Linie seiner direkten, brieflichen Mitteilungen an Gogarten liegt.¹²⁹ Noch deutlicher lässt sich die beschriebene Differenz in Gogartens rückblickender Darstellung der Entfernung zwischen ihm und Barth wiedererkennen, in der die unterschiedliche Haltung zur „Moderne“ als zentraler Konfliktpunkt benannt wurde.¹³⁰

Weise zerbrochen wären, daß er nun wieder tastend den Gott des Neuen Testaments suchen würde, dies hat Barth nicht angenommen.“ (Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, S. 115f.).

126 Zu den Problemen dieser Lesart vgl. unten Kap. 3.31.

127 Vgl. dazu unten Kap. 8.1.2.

128 Vgl. Barth, *Abschied von „Zwischen den Zeiten“*. Barths nennt hier Gogartens Verhältnis zur natürlichen Theologie als zentralen Streitpunkt, der diesen 1933 auch zur Identifikation von „Gesetz Gottes“ und „Nomos des deutschen Volkes“ geführt habe (a.a.O., S. 316). Neben diesem 1933 ohne Zweifel zentralen Dissens blieben damals andere Divergenzen unerwähnt.

129 Barth schrieb bereits am 23. Dezember 1922, also in der Hochphase ihrer dialektisch-theologischen Zusammenarbeit, an Gogarten, bei diesem störe ihn „am stärksten [...] die Polemik gegen den Idealismus. Es leuchtet mir nicht ein, dass es gut sein soll, den [...] auf die zu bekämpfende Gegenseite zu stellen [...] und so den alten Span [Abstand, M.P.] zwischen Reformation und Humanismus weiter zu nähren“ (zit. nach Göckeritz [Hg.], *Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten*, S. 267f.). Barth schrieb ferner schon damals, er „sehe nicht ganz, wie du die von dir gesehene Gefahr der konservativen Romantik [...] vermeiden willst (a.a.O., S. 268) und fragte gegenüber Gogartens Gesellschaftsdeutung kritisch an: „Wie wird es wohl nach dir puncto Staat, Recht, Ehe, Familie [...] zugehen[,] da es individualistisch und idealistisch *nicht* zugehen soll?“ (a.a.O., S. 269). Diese Kritik, die beim Erscheinen von Gestrichs Analyse noch nicht publiziert war, bestätigt nachträglich deren Grundlinie: Barths frühester Streitpunkt mit Gogarten lag nicht im Gesetzesbegriff, sondern in der Bewertung des neuzeitlichen „Idealismus“ und der von Barth bei Gogarten wahrgenommenen Gefahr, unter dessen Perhorreszieren konservativ-autoritär zu werden.

130 Vgl. Gogarten, *Gericht oder Skepsis*, S. 7: „Barth beschäftigten, je länger um so ausschließlicher, spezielle theologische Fragen. Er ließ sich seine Fragen stellen und er suchte Antwort auf sie zu geben, indem er sich mit Theologiegeschichte und Dogmatik beschäftigte. Mich nahm dagegen die Auseinandersetzung mit der Moderne in Anspruch. Mit dem an Luther geschärften Blick für das Eigentümliche des christlichen Glaubens habe ich nach den letzten Voraussetzungen des modernen Denkens gefragt und nach seinem Recht, sich offen oder heimlich zum Meister des christlichen

2.3 Ertrag

Bei der Zusammenschau der verschiedenen Themen dieses Kapitels ergibt sich ein kohärentes Bild: In Abgrenzung von der – zumindest tendenziellen – Identifikationslogik eines naiven christologischen Inklusionsdenkens des religiösen Sozialismus, die sich auch in Texten aus Barths ersten Saftwiler Jahren noch findet, bemühte sich Barths Denken der Zwischenkriegszeit in neuer Weise um die *Sicherung der Weltlichkeit der Welt* (2.1). Die zuvor postulierten Verbindungslinien zwischen Gott und den sozialen Bewegungen der Gegenwart wurden bewusst gekappt (2.1.1). Gott und Welt erscheinen in der in Tambach vorgetragenen Zeitdiagnose als sich weitgehend diastatisch gegenüberstehende Grössen (2.1.2). Barths Theologie ist in dieser Zeit nicht mehr primär an der Aufhebung dieser Diastase durch die Feststellung einer Verbindung von Gott bzw. Jesus zu innerweltlichen Bewegungen interessiert, sondern daran, eben diese Diastase durch eine theologisch-kritische Sicherung der Weltlichkeit der Welt hermeneutisch fruchtbar zu machen. Gott steht der Gesellschaft *als ganzer* gegenüber. Alles, was in der Gesellschaft religiöse Bindungskräfte entfaltet, wird in dieser Perspektive vom ganz anderen Gott her problematisiert.

Dies geschieht zunächst, wie gezeigt, unter starkem inhaltlichem und rhetorischem Einfluss von Heinrich Barths Neuplatonismus, also in der Form einer Kritik aller Dinge „an sich“ durch deren Konfrontierung mit dem von ihnen kategorial verschiedenen „Ursprung“ (2.1.3). Diese Kritik korrespondiert ferner mit dem Ruf nach „Sachlichkeit“ in ethischen Entscheidungsfragen. Später werden die Linien dieser Welthermeneutik – zuerst bei Thurneysen, dann auch bei Barth – bis ins explizit Politische und Ideologiekritische ausgezogen, während die Bezugnahmen auf das Denken Heinrich Barths merklich zurückgehen. Als problematisch erscheint aber nach wie vor nicht die Säkularität politischer Ideologien, sondern deren implizite Religiosität (2.2.1 + 2.2.2).

In dieser Gegenwartsdeutung unterschied sich Barth deutlich von jenen Kritikern, die ihm vorwarfen, seine Theologie nehme die „Profanisierung“ (Tillich) der Gesellschaft unbesehen hin (2.2.3). Während die in diesem Zusammenhang genannten Stimmen mehrheitlich aus dem konservativ-lutherischen, liberaltheologischen oder katholischen Umfeld kamen, wird auch im Vergleich der Haltungen Barths und Gogartens dem neuzeitlichen Denken im nichtkirchlichen Bereich gegenüber deutlich, dass Gogarten weit intensiver als Barth an der antisäkularen Zeitstimmung im Deutschland der 20er Jahre partizipierte. Die kritischen Reak-

Glaubens zu machen. Das führte mich immer tiefer in die großen politisch-ethischen Fragen, die die Gegenwart bewegten und die zu konkreten Entscheidungen zwangen.“

tionen auf diesen Aspekt von Barths Denken bestätigen indirekt die säkularisierungstheoretische Relevanz des in seiner frühen Theologie vorgeschlagenen Blicks auf die Welt. Der Auftrag der Theologie besteht nach dem Barth der Zwischenkriegszeit nicht primär darin, der Welt zu Christlichkeit, sondern zu echter Weltlichkeit zu verhelfen. Gott steht der Gesellschaft als ganzer gegenüber, ungeachtet von deren Religiosität oder Säkularität. Direktere Verbindungen zwischen Gott und Welt, Christus und Gesellschaft werden, wie bereits in Tambach, so auch in den Folgejahren abgelehnt. In der „Erkenntnis der grundsätzlichen Entfernung zwischen Gott und Welt“, hielt Barth im zweiten Römerbriefkommentar geradezu klassisch dialektisch-theologisch fest, zeige sich „die eine einzige mögliche Gegenwart Gottes in der Welt.“¹³¹

Damit ist die diskursive Situation skizziert, von der her die Entwicklung von Barths Welthermeneutik im Kontext der Säkularisierung ihren Ausgangspunkt nahm. Die Möglichkeit, dass es eine *positive*, christologisch zu beschreibende Beziehung der säkularen Welt zu Gott geben könnte, wurde nach Barths Abgrenzung vom religiösen Sozialismus auf Jahre hin kaum mehr aktiv in Betracht gezogen. Ändern wird sich dieser Befund jedoch in der Zeit um 1930. Nun wird Barth – wie im nächsten Kapitel gezeigt wird: in direkter Auseinandersetzung mit der dominierenden antisäkularen Zeitstimmung – stärker als bis anhin die Notwendigkeit zu einer solchen positiven Beschreibung der Gottesbeziehung der Welt wahrnehmen. Exakt hier, in nachträglicher Beantwortung der Tambacher Ausgangsfrage nach dem Gottesverhältnis der ihren Gottesbezug von sich aus nicht mehr artikulierenden, Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft, wird die Entwicklung seiner reifen christologisch-inklusive Theologie der Welt ihren Anfang nehmen.

¹³¹ Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), S. 128.