

NIKLAUS PETER

# Ein neuer Himmel und eine neue Erde

Texte zu christlichen Festtagen,  
theologischen Gestalten und Themen



NIKLAUS PETER

# Ein neuer Himmel und eine neue Erde

Texte zu christlichen Festtagen,  
theologischen Gestalten und Themen

edition kämbel



Gewidmet unseren Kindern  
Anna, Jakob, Matthis und Claudia

#### IMPRESSUM

Cover unter Verwendung des Bildes von Sandro Botticelli: Verkündigung (1489–1490), Galleria degli Uffizi, Florenz, Photographie aus Wikipedia Commons.

Umschlaggestaltung und Typographie:

Mario Moths, D-Marl

Druck und Bindung:

ROSCH-Buch, D-Scheßlitz

Eigenverlag Edition Kämbel, Opus two, 2008, 2. Auflage 2009

Pfr. Dr. Niklaus Peter, Evangelisch-reformiertes Pfarramt Fraumünster,  
Kämbelgasse 2, CH-8001 Zürich; [www.fraumuenster.ch](http://www.fraumuenster.ch)

Zu beziehen am Verkaufsstand des Fraumünsters,

Bestellungen unter Fax +44 221 20 78,

oder E-Mail an: [pfarrer@fraumuenster.ch](mailto:pfarrer@fraumuenster.ch)

# INHALTSVERZEICHNIS

## LEITARTIKEL ZU CHRISTLICHEN FESTTAGEN

Unanschaulichkeit und Verwandlung Zum Osterfest, 30. März 1997	8
Nicht in der Sprache des Hasses Zum eidgenössischen Dank-, Buss- und Betttag 15. September 2002	11
Weihnachten – eine radikale Geschichte 24./25. Dezember 2002	15
Passionsbilder, Osterworte Zu Ostern, 11. April 2004	19
Das Licht der Klarheit Zu Weihnachten, 24./25. Dezember 2005	23
Die Kraft einer Erzählung Zu Weihnachten, 24./25. Dezember 2007	27

## AUFSÄTZE UND KLEINERE TEXTE

Johann Peter Hebel – Aufklärer und menschenfreundlicher Apokalyptiker	32
Gedenkblatt für Franz Overbeck	38
Albert Schweitzer. Leben – und Denken	42
Karl Barth – und wie weiter?	50
Karl Barths «Schweizer Stimme»	52
Dietrich Bonhoeffer – eine neue Biographie	86
Ein neuer Himmel und eine neue Erde. Ein Essay über theologiegeschichtliche Perspektiven	91
Zur Zukunft unserer Reformierten Kirche	100
Nachwort	107

LEITARTIKEL ZU  
CHRISTLICHEN FESTTAGEN

## Unanschaulichkeit und Verwandlung

*Zum Osterfest 1997*

---

8

Während das Weihnachtsfest mit den kunstvoll gestalteten biblischen Erzählungen und einer Fülle von Legenden das Wort, dass Gott in die Welt kam, anschaulich werden lässt, hat es das Osterfest schwerer. Es ist eine radikale Unanschaulichkeit um die Osterbotschaft, die auch durch keinen Hinweis auf Eier, Frühling und Fruchtbarkeitsriten zu mildern ist.

Entsprechend sind die ältesten Osterberichte von grosser Zurückhaltung und Schlichtheit: Der Apostel Paulus gibt im ersten Korintherbrief, Kapitel fünfzehn, eine knappe Aufzählung, wem Christus zuerst erschienen sei. Und auch die Ostererzählung im Markusevangelium ist eher ein Hinweis auf das, was nicht erzählt werden kann, als dass der Versuch gemacht würde, das Ereignis selbst zu erzählen. Der ursprüngliche Schluss dieses Evangeliums im sechzehnten Kapitel berichtet vom Erschrecken der drei Frauen vor dem leeren Grab und der Auferstehungsbotschaft des Engels, dann fliehen diese ersten Zeuginnen angesichts des Unfassbaren «und sagten niemand etwas davon, denn sie fürchteten sich».

Wo sich das Bedürfnis nach Anschaulichkeit später dann doch Bahn gebrochen hat, wie in den Erzählungen bei Matthäus und Lukas, vor allem aber deutlich in den apokryphen Ostererzählungen, dort ist gerade der Kern der Botschaft durch die Drastik gefährdet, mit der hier das Unanschauliche anschaulich gemacht werden soll. Es ist auch ein Ton von Apologetik herauszuhören.

Nun bildet die Ostergeschichte den Abschluss und die Wende in der Passionsgeschichte, der Geschichte von der Gefangennahme, Verspottung, Geißelung und Kreuzigung Christi. Und hier kann man gewiss nicht behaupten, es fehle in den Evangelien an eindringlicher und anschaulicher Erzählung. Die europäische Kunstgeschichte von ihren mittelalterlichen Anfängen bis in die neueste Zeit legt Zeugnis ab von der imaginativen Kraft dieser Texte.

Man hat die Evangelien zutreffend Passionsgeschichten mit Einleitung genannt, und in der Tat bilden diese das Schwergewicht bei allen vier Evangelisten. Nur fehlt hier gerade das, was Weihnachten zum beliebten Familienfest hat werden lassen – das Erwartungsvolle, das Fröhliche. Es fehlen die Anschlussstellen auf allen Ebenen von den kindgerechten Erzählungen und Legenden bis hin zur Höhe des Johannesprologes. Die Anschaulichkeit der Passionserzählung hingegen führt in die Stille und zur Besinnung, sie führt an die Grenze der Unanschaulichkeit, die im Ostergeschehen zur Sache selbst gehört.

Ob diese Schwierigkeiten mit ein Grund dafür sind, dass das Osterfest in der Frömmigkeit vieler Gläubigen schemenhaft geworden und verblasst ist? Manchmal hat es fast den Anschein, als ob dieses Fest – und mit ihm die Vergegenwärtigung seiner Botschaft – sich in kleine Zirkel und Gemeinschaften, in Klöster, zum Teil auch in die intellektuellen Kühlräume Theologischer Fakultäten zurückgezogen hätte.

Und doch ist Ostern ohne Zweifel das grundlegende Fest des christlichen Glaubens. Die christliche Kirche hat im Ostergeschehen ihren Ursprung. Aus der vorösterlichen Jesusbewegung wird erst eine christliche Gemeinde, als Verzweiflung, Trauer und Entsetzen über die Folter



und Hinrichtung des Christus am römischen Kreuze durch die Osterbotschaft in neue Hoffnung verwandelt wurden. Das Leiden und der Tod dieses jüdischen Gerechten wurden im Lichte prophetischer Traditionen des Alten Testaments als Offenbarung verstanden, als dramatisches und epochales Geschehen, in dem Gott diesen Menschen rechtfertigt und sich mit ihm identifiziert.

---

10

Gott selbst – das ist der Kern der christlichen Botschaft – hat die Gewaltsamkeit, das Leiden und den Tod auf sich genommen und überwunden. Er selbst hat die Botschaft von der Liebe und der Versöhnung, die durch Jesu Verspottung und Kreuzigung an einer härteren Wirklichkeit zerbrochen schien, bekräftigt und ins Recht gesetzt. Damit ist das, was in religiöser Sprache «Welt» heisst, nämlich eine grundsätzliche Orientierung an der Macht, nicht als letzte Realität anerkannt. Das kompromisslose Durchsetzen von eigenen Interessen und das Vertrauen auf Gewalt werden transzendiert und in ihrer Faszination überwunden.

Was an Ostern gefeiert und bekräftigt wird, ist nicht eine Lehre von der Unsterblichkeit oder die Verklärung der Welt, sondern deren Überwindung und Verwandlung von Gott her. Es ist deshalb dem Glauben immer eine doppelte Perspektive eigen: der nüchterne Blick auf die Realitäten, wie sie in der Passionsgeschichte erzählt werden und sich zu ereignen nicht aufgehört haben, und die Orientierung an dem unanschaulichen Ereignis, von dem her die Kraft zur Versöhnung und Erneuerung ausgeht.

## Nicht in der Sprache des Hasses

*Zum Eidgenössischen Dank-, Buss- und  
Betttag 2002*

Wer von äusseren Sorgen und inneren Ängsten gedrückt auf seinem Weg dahineilt, den Blick starr nach vorne gerichtet und in atemlose Selbstgespräche verstrickt, der ist glücklich, wenn jemand ihm die Hand auf die Schulter legt und ihn so zwingt, seinen Lauf zu verlangsamen und innezuhalten. So kann er ein wenig verschnaufen, zurückblicken, kann sich seinem Aufhalter zuwenden und sich vielleicht fragen, ob die schon ins Auge gefasste Abkürzung nicht in die nächste Sackgasse führt. Der Betttag ist als ein solches Innehalten gedacht, ein öffentlicher Tag der «Entschleunigung». Besinnung ist zwar eine individuelle Angelegenheit, aber im Blick sind die öffentlichen Angelegenheiten, die *res publica*, das Gemeinsame. Darin behält dieser Tag seinen Sinn in unserer sich beschleunigenden, motorisierten Geschichte.

Seine Wurzeln reichen zurück bis zu altkirchlichen und mittelalterlichen Buss- und Dankfeiern, mit denen man in Notzeiten auf Kriege, Epidemien und Hungersnöte reagierte. Auch in den reformatorischen Kirchen wurden solche Feiern abgehalten, nach Pestzügen und Teuerungen wurden wöchentliche oder monatliche Buss- und Betttage festgesetzt, oftmals verbunden mit Fastenübungen und Kollekten für Glaubensgenossen in Not, wie etwa jene im Jahr 1655 für die Waldenser. Angesichts der Revolution beschloss die gemeineidgenössische Tagsatzung im Juli 1796, einen für Katholiken und Reformierte gemeinsamen Feiertag im Herbstmonat einzuführen. Die Tagsatzung vom 1. August 1832 legte dann

den Eidgenössischen Dank-, Buss- und Betttag auf den dritten Sonntag im September fest.

In Katastrophen und Krisen steckt für alle betroffenen Gesellschaften ein grosses Angst- und Hasspotenzial. Der erste psychologisch und soziologisch gesehen tiefsitzende Impuls ist die Suche nach Schuldigen, die Benennung von Sündenböcken, mit deren Ergreifung und Unschädlichmachung man die Gefahr für das Gemeinwesen abzuwenden meint. Hier geschieht oft blinde, von jeder rechtlichen Einhegung ungezähmte Gewalt. Noch bevor auch nur die Rauchschwaden verzogen, die Toten beerdigt und Trümmer weggeräumt, noch bevor die komplexen Verursachungsverhältnisse erforscht sind, hat der schnelle Verdacht zugepackt, die Evidenzen scheinen komplett, und die aufgestaute Wut gibt ihm Recht. Dass es fast immer Unschuldige trifft, oftmals Minderheiten, Gezeichnete und sozial Stigmatisierte, das ist nicht nur aus der europäischen Geschichte wohlbekannt.

Religionen sind ambivalent. Sie können diese gefährliche Dynamik verschärfen und haben es oft genug getan, können trübe Energien mit dem Schein des Heiligen versehen. Wo sie jedoch ihre ursprüngliche Intention behalten haben und nicht pervertiert sind, bewahren sie eine Kraft, die den Kreis der Gewalt zu brechen vermag. Das Gebet setzt den Betenden in ein neues Verhältnis zu sich selber, zu seinen Emotionen und Angstbildern, weil er sich von einem göttlichen Gegenüber angesprochen weiss. Wo sonst ein Ich die Welt und vielleicht auch Gott erforscht, heisst es im Gebet eines Psalmsängers: «Herr, Du erforscht mich und kennst mich, ob ich sitze oder stehe, so weisst Du es.» Diese Gewissheit verändert die

Perspektive, sie schafft Distanz zu sich, schärft den Blick für die richtigen Relationen. Sie lässt innehalten.

Im Rückblick auf die mit schauerlicher Präzision und kaltem Hass ausgeführten Terroranschläge vom 11. September des Jahres 2001 muss man sagen, dass sich in der überwiegenden Zahl der ersten Reaktionen ein Doppeltes gezeigt hat: Die westlichen Gesellschaften mit ihren pluralen Medien und Öffentlichkeiten haben diese Attacken auf eines ihrer symbolischen und ökonomischen Zentren nicht mit Reaktionen des Hasses und ohne Kanalisierung der Gewalt auf Minderheiten beantwortet, sondern mit Besonnenheit und Entschlossenheit zugleich reagiert. Sodann kann man auch sagen, dass Religion, von fanatisierten Gruppierungen abgesehen, im öffentlichen Raum einen heilsamen, verlangsamenden, zur Reflexion bringenden Einfluss auszuüben vermocht hat. Während manche Politiker und Staatslenker in ihren ersten Reaktionen von sehr unterschiedlichen Emotionen hin- und hergerissen zu sein schienen und erst spät etwas an Standsicherheit gewannen, kamen klare Worte, um nur ein Beispiel zu nennen, von religiösen Intellektuellen wie dem jetzigen Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams. Er hielt sich zur Zeit der Terrorangriffe im Fernsehstudio der Trinity Church an der Wall Street auf, in unmittelbarer Nähe zu den Towers. Sein erstes öffentliches Wort, das er nach einem gemeinsamen Gebet formulierte, lautete: In der Sprache der Gewalt und des Hasses angesprochen, habe man durchaus die Wahl, in welcher Sprache man antworte. Es dürfe nicht die der blinden Rache sein.

In jenen Tagen der spontanen Gottesdienste, der oft multireligiösen Feiern und öffentlichen Andachten, später während der Trauerfeiern scheint sich die klärende Kraft der Religion bewährt zu haben. Mit zunehmender zeitlicher Distanz aber setzen sich, wenn nicht alles täuscht, simplifizierende und zudem interessegeleitete Deutungsmuster durch. Die problematische, näher dem Manichäismus als dem Geist des Christentums verwandte Rede von der Achse des Bösen würde, wenn sie denn ernst gemeint wäre, ganze Völker zu Geiseln geopolitischer Entscheidungen machen, die überdies immer mehr den mühsam errungenen Verfahrensregeln des internationalen Rechts entzogen werden. Auch hierzulande kommt es vermehrt vor, dass muslimische Mitbürgerinnen und Mitbürger pauschal mit politisch-religiösen Fanatikern identifiziert werden. Das sind Warnzeichen.

Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig hat im Jahr 1923, als der Antisemitismus nach dem Ersten Weltkrieg einen mächtigen Schub erfuhr, darauf hingewiesen, dass es nicht nur eine Pflicht zur praktischen, sondern eine ebenso ernstzunehmende «Pflicht zur theoretischen Nächstenliebe» gebe. Die verzerrte Wahrnehmung und Karikierung der religiösen Tradition und Identität des anderen sei nicht minder gefährlich als dessen schlechte Behandlung. Erste Pflicht dieser wahrnehmungsbezogenen Nächstenliebe sei die schlichte Kontrollfrage, die man sich selbst zur Beantwortung vorlegen möge: «Kann der andere, wenn er so ist, wie ich ihn hier abmale, denn noch – leben? Denn das will und soll er doch, wie ich.»

## Weihnachten – eine radikale Geschichte

*Zum Weihnachtsfest 2002*

Dietrich Bonhoeffer schreibt 1943 in einem Weihnachtsbrief an seinen Freund Eberhard Bethge, am Mittag vor Heiligabend komme immer ein rührender Mann ins Gefängnis Tegel, um auf seiner Trompete Weihnachtslieder zu blasen. Die Wirkung auf die Häftlinge sei die, dass sie das heulende Elend kriegten und ihnen dieser Tag nur noch schwerer würde. Deshalb hätten sie im vergangenen Jahr gepfiffen und Krach geschlagen, «wohl einfach, um nicht weich zu werden».

Bonhoeffer ist damals selber Häftling der Gestapo, die ihn 1945 wegen seiner Mitarbeit im Widerstand umbringen wird. Der Theologe versteht die Reaktion der Mit-häftlinge. Angesichts des realen Elendes im Gefängnis hält er das gutgemeinte Ständchen für unangebracht. Ohne ein klärendes Wort, ohne eine Auslegung der Weihnachtsgeschichte wirkt diese Weihnachtsmusik sentimental und gefährlich. Denn sie ruft nur schmerzliche Erinnerungen an schöne Tage im Familienkreis wach. Ohne Klärung und wirklichen Trost zu bieten, vergrössert sie die Spannung zwischen der trostlosen Wirklichkeit und alten Gefühlen.

Ähnlich geht es heute nicht wenigen Menschen. Sie weichen der Weihnachtsstimmung aus, weil für sie die Spannung zwischen der Wirklichkeit und den Gefühlen zu gross ist. Lieber irgendwohin fliehen, abtauchen, weil sie ausgeschlossen sind aus diesem Fest der Familien, weil sie alleine sind, weil sie religiös obdachlos oder religiös anders orientiert sind.

Vielleicht könnten viele dieser Menschen mit weniger Stimmung, aber einem klärenden Wort zur Radikalität der ursprünglichen Weihnachtsgeschichte mehr anfangen?

Im Advent desselben Kriegsjahres 1943 zitiert der junge Schweizer Historiker Herbert Lüthy in seiner «Wochenschau» für das «St. Galler Tagblatt» eine deutsche Pressemitteilung: Die Lieferung von Gebäck, Tabak, Spirituosen und «Zehntausender zusammenklappbarer Weihnachtsbäumchen» an die Soldaten der Ostfront sei eine «organisatorische Grossleistung». So könnten die Soldaten dieses Fest der Innerlichkeit in Verbundenheit mit der Heimat feiern. Lüthy fragt sich, wie man angesichts der Kriegsgräuel im Osten bei der Verkündigung der Weihnachtsbotschaft etwas anderes empfinden könne als Schande und Scham. Wenn etwas, so sei der Kindermord des Herodes in Bethlehem eine «organisatorische Grossleistung» gewesen. Und sarkastisch fügt er die Frage an, ob es da nicht vielleicht angemessener wäre, diesen Kindermord statt der Geburt im Stall zu feiern.

Das Weihnachtsfest stand damals und steht heute – gewiss: unter anderen Umständen heute, aber die Vielzahl der kriegerischen Spannungen zeigt, dass die Welt nicht eine völlig andere geworden ist –, dieses Fest steht heute in der Gefahr der Sentimentalisierung. Matthias Morgenroth hat vor nicht allzu langer Zeit die Geschichte des Weihnachtsfestes als eines erst spät – in der bürgerlichen Moderne nämlich – so stark stimmungs- und gefühlsmässig akzentuierten Festes nachgezeichnet. Er selber begrüsst diese Entwicklung. Für ihn ist dieses gefühlvoll-familiäre «Weihnachtschristentum», wie er es nennt, die der Individualisierung und der Abkehr von

allem Dogmatismus adäquate Form moderner Religiosität. Der Abschied von der dunklen Botschaft des Karfreitags und der schwer verständlichen des Osterfestes mache den Weg frei für dieses helle Fest der Kinder und Familien, der stimmungsvollen Grenzgestalten, der Engel und Weihnachtsmänner. Gerade das, was oben als Sentimentalisierung beschrieben wurde, ist ihm ein Gewinn an lichter, moderner, kinder- und familienfreundlicher Religiosität. Nur eben: Damit ist aus einer dramatischen, Existenzielles wie Politisches umfassenden Erzählung ein bürgerliches Lust- und Festspiel geworden, eine «Home-story» in der Stube des lieben Gottes sozusagen.

Das Messianische unserer Geschichte spricht eine andere Sprache: Die Weihnachtserzählung greift bewusst messianische Motive aus dem Alten Testament auf. Sie erinnert das unter Fremdherrschaft lebende Volk an die Hoffnung auf einen Friedenskönig, von dem beim Propheten Jesaja die Rede ist. Sie schildert die Geburt dieses Kindes an den Rändern der Gesellschaft, im Stall zu Bethlehem. Die Ersten, die davon hören und herbeieilen, sind nicht Theologen und Familienpolitiker, sondern die «unreinen» Hirten auf dem Felde. Und die Legende berichtet von der Gefährdung des Kindes durch den Machtmenschen Herodes, der um seinen Thron fürchtet. Diese ganze Geschichte mit ihrem verborgenen Glanz, ihrer Dramatik und ihrem symbolischen Tiefgang gilt der Gestalt jenes Jesus von Nazareth. Unverstanden bleibt diese Geschichte in ihrer Radikalität, wenn man nicht im Blick behält: Es handelt sich um den wegen seiner Versöhnungsbotschaft und seiner Friedenspredigt gekreuzigten Zimmermannssohn, von dessen Geburt hier berichtet wird. In



diesem von den Römern hingerichteten Menschen habe sich Gott zu erkennen gegeben. Und darin allein liegt die Kraft dieses Glaubens. Das Licht der Weihnachtsnacht ist jenes Licht, das in der tiefsten Dunkelheit des Karfreitags nicht ausgelöscht, sondern bekräftigt worden ist und weiter leuchtet.

Herbert Lüthy kommt in der Wochenschau vom 23. Dezember 1944 am Schluss nochmals auf die Weihnachtsgeschichte zu sprechen. In der knappen und klaren Sprache des Historikers lautet seine Frage: «Die Geburt des Menschensohns im Viehstall unter der Tyrannis des Quislings Herodes – was weiss die Christenheit noch von der tiefen Symbolkraft dieser Geschichte?»

## Passionsbilder, Osterworte

*Zum Osterfest 2004*

Ein einzigartiges Gemälde Holbeins des Jüngeren aus dem Jahr 1521 zieht schon seit je die Betrachter an. Es hängt im Basler Kunstmuseum und zeigt den toten Christus, der in einem schmalen Sarg liegt. In Lebensgrösse ist er dargestellt, unverkürzt, in voller Seitenansicht. Keinen Augenblick kann man dem Ernst dieses Passionsbildes ausweichen und sich etwa beim Gedanken an einen Schlafenden beruhigen: Die gebrochenen Augen sind nicht geschlossen, noch verzerrt der Schrei des letzten Schmerzes das Gesicht, und die Verfärbung der Haut macht die eingetretene Totenstarre deutlich.

Zugleich strahlt Holbeins Bild aber auch eine Ruhe aus, die nichts mit Erstarrung zu tun hat und keine Beklemmung auslöst. Es öffnet dem Betrachter einen Raum für die Besinnung. Dieses grosse Kunstwerk war Teil eines Flügelaltars, der als Ganzes nicht erhalten ist. Gerade dieser Umstand ermöglicht eine ungeteilte Konzentration auf den einen dunklen Moment des Karstags, der in der religiösen Besinnung und auch in der Theologie so oft übersprungen wird, weil er irritiert: Das Leiden, die Schwäche und das Scheitern sollen dem Göttlichen nicht zu nahe kommen.

Demgegenüber beharrt Holbeins Darstellung auf der welthaltigen Realität, auf der Erfahrung von Gewalt und Tod, die von der Geschichte des Rabbis aus Nazareth nicht zu trennen ist. Kaum merklich führt dieses ruhige Bild den nachdenklichen Betrachter zurück zur Lebensgeschichte des Jesus; zu den Worten der Bergpredigt, zu den Gleichnissen, in denen von Hoffnung, von Selbst-

verfehlung, von Schuld und Vergebung die Rede ist. Man erinnert sich an die Evangelien, in denen von Menschen berichtet wird, die an Leib und Seele Heilung erfahren haben. Es sind dies alles Geschichten eines Glaubens, der von Gottes versöhnendem Wirken erzählt. Und dann wird dem Betrachter klar, dass das Bild Holbeins auch nach vorne weist, dass es seine Ruhe von der Osterbotschaft her hat, so wie das Bild ja ursprünglich Teil eines Altars war, der das Ganze des Evangeliums verkünden wollte. Dessen Botschaft lautet, dass Gott selbst teilhat am Geschick dieses Menschen und sich in ihm offenbart; dass er gerade damit dem Tod seine Macht genommen hat. Es ist dies eine Geschichte der Versöhnung, der Verwandlung und Erneuerung.

Wie anders die Wirkung von Mel Gibsons Film «The Passion of the Christ», der kürzlich auch bei uns ange laufen ist, nachdem er zuvor in Amerika für heftige Diskussionen und volle Kinosäle gesorgt hatte. Es mag Gibsons berechtigtes Anliegen gewesen sein, die Leidensgeschichte Christi von verharmlosender Sentimentalisierung zu befreien – und also, genau wie Holbein, auf der körperlichen Realität der Passion zu bestehen.

Aber dann sitzt man mit wachsender Verstörung in einem Film, der mit allen Mitteln hollywoodscher Illusionstechnik die Passionsgeschichte, die Geisselungen und die Kreuzigung, so «realistisch» darstellt, dass mancher harte Actionfilm dagegen harmlos wirkt. Und was als österliche Szene mit dem Wegsprengen des Steins vor der Grabhöhle einen Höhepunkt ausmachen sollte, bleibt als technisches Spektakel unglaubwürdig und blass. Das Unanschauliche lässt sich so nicht veranschaulichen.

Verstörend aber ist vor allem, dass die Botschaft der göttlichen Versöhnung in diesem Film fast vollständig verdunkelt wird, da Gibson sich in den alten, absurden und verhängnisvollen Mythen von einer jüdischer Kollektivschuld verfangt.

Mel Gibson meint, die geschichtliche Wahrheit verfilmt zu haben. Da er sich aber einer wirklich *historischen* Lektüre der biblischen Berichte verweigert, reproduziert und verstärkt er einen polemischen Aspekt der Passionsgeschichten. Dieser ist mit der ursprünglichen Botschaft der Versöhnung unvereinbar, und überdies stammt gerade dieser Aspekt mit grosser Wahrscheinlichkeit aus späterer Zeit. Die vier Evangelien sind nach dem jüdisch-römischen Krieg der Jahre 66 bis 70 n. Chr. geschrieben worden, in einer Zeit des wachsenden Konfliktes und der gegenseitigen Abstossung der Schwesterreligionen des Judentums und des Christentums. Unübersehbar ist in ihnen die Tendenz, die römischen Machthaber auf Kosten der Vertreter des jüdischen Volkes zu entlasten.

Das ursprüngliche, auf Karfreitag und Ostern folgende Bekenntnis der ersten Jünger, die ja selber Juden waren, enthält durchaus keine Schuldzuweisungen, sondern das Gegenteil davon. Im hellen Licht der Osterbotschaft erkannte man das eigene Dunkle, man war befreit vom Zwang, verbergen zu müssen, dass man selber in Gewalt und Schuld verstrickt war. Christus sei «um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt worden», lautet ein prägnanter Satz des Apostels Paulus.

Die Mitte dieses Glaubens bildet die Aussage, dass Gott selbst in der Geschichte des Gekreuzigten die Spirale der

Gewalt erlitten und durchbrochen hat. Den Christen ist es deshalb geboten, die Schuld und das Böse nicht bei den anderen zu suchen, sondern bei sich selber. Nur so wird der tiefsitzende Mechanismus der Suche nach Sündenböcken ausgeschaltet, der so viel Leid in diese Welt gebracht hat – und immer wieder Minderheiten trifft. Nur so kann das Christentum die leuchtende österliche Botschaft von der Versöhnung, der Verwandlung und Erneuerung der Welt durch Gott glaubwürdig verkünden.

«Ich glaube, dass Gott aus allem, auch aus dem Bösesten, Gutes entstehen lassen kann und will. Dafür braucht er Menschen, die sich alle Dinge zum Besten dienen lassen» – diese Sätze, 1942 im Tegeler Gefängnis geschrieben, stammen von Dietrich Bonhoeffer. Mit wunderbar ironischem Blick auf das eigene Tun und Leiden fährt er fort: «Ich glaube, dass auch unsere Fehler und Irrtümer nicht vergeblich sind und dass es Gott nicht schwerer ist, mit ihnen fertig zu werden als mit unseren vermeintlichen Guttaten.» Bonhoeffers ernste und heitere Worte formulieren auf eine ganz persönliche Weise den Osterglauben, dass Gott selbst Gewalt und Böses erlitten, überwunden und ins Gute gewendet hat.

## Das Licht der Klarheit

*Zum Weihnachtsfest 2005*

Das Weihnachtsfest ist das Fest der Lichter. Und vielleicht ist es vor allem diese Freude am Licht, welche religiös beheimatete und transzendental obdachlose Zeitgenossen in weihnächtlichen Tagen teilen. Das Kerzenlicht züngelt und spricht die Sprache des Bienenwachses oder jene des Paraffins. Fährt man durchs Land in der Adventszeit, so findet sich vom hellen Papierstern am Fenster bis zur privaten Illumination ganzer Häuser so ziemlich alles, was es zu diesem Thema «auf Elektrisch» zu sagen gibt. Die nach oben wie unten offene Richterskala des Geschmacks misst unterschiedliche Werte. Und seit kurzem gibt es sogar elektronische Lichtmuster, deren kühles Flimmern in der Zürcher Bahnhofstrasse die einen erfreut und andere echauffiert.

Die Freude am Licht bildet jedenfalls eine tiefe menschheitsgeschichtliche Wurzel dieses Festes, dessen emotionale Kraft aber in einer überbeleuchteten Welt nicht mehr so unmittelbar wirkt wie früher. Man muss sich in eine noch nicht elektrifizierte Vergangenheit zurückversetzen, in ein antikes oder mittelalterliches Dorf etwa oder in eine mit Fackeln und Laternen notdürftig erhellte frühneuzeitliche Stadt, um die Freude und Erleichterung darüber ahnen zu können, dass nach den dunklen Tagen nun wieder hellere kommen, dass es nach der Wintersonnenwende mit der Herrschaft der Finsternis bald ein Ende hat.

In solchen archetypischen Erfahrungen wurzeln die klarsten Symbole und Feste der Menschheit. Sie wurden

zu Grundmetaphern für menschliche Hoffnungen, und noch fast jede religiöse und politische Bewegung hat auf sie zurückgegriffen, wenn sie für ihre frohe Botschaft kräftige sprachliche Bilder suchte.

So auch das Christentum, das sein Freudenfest von der Geburt des Friedenskönigs aus Nazareth auf den Termin des römischen Festes «Sol invictus» legte. Statt der «unbesiegtten Sonne» wurde nun das von der Finsternis nicht überwundene göttliche Licht des Christus, die «Sonne der Gerechtigkeit» (Maleachi 4.2), gefeiert. Und bis in die Adventslieder hinein klingen die damit verbundenen Hoffnungen in Lichtbildern nach: «O Sonn geh auf, ohn deinen Schein, in Finsternis wir alle sein», heisst es in der fünften Strophe von «O Heiland reiss die Himmel auf». Man darf dabei allerdings den dunklen Hintergrund des Liedes nicht vergessen, der in der religiösen und politischen Verfinsterung des Dreissigjährigen Krieges von 1618 bis 1648 liegt. Als Seelsorger in Hexenprozessen hatte der Jesuit und Dichter Friedrich von Spee viele Gefolterte bis zum Scheiterhaufen begleiten müssen. In der Folge setzte er sich vehement für die Abschaffung der Tortur ein, wofür er von seinen Oberen gemassregelt wurde. Er hatte nämlich erkannt, wie verhängnisvoll sich die enthemmende Unterscheidung von «Kindern des Lichts» und «Kindern der Finsternis» auswirken konnte.

Wenn nicht alles täuscht, so nimmt im Bereich des Religiösen wie des Politischen dieses unweihnächtliche, so anders geartete Licht-Finsternis-Denken wieder zu. Es ist auf Ausgrenzung aus, übernutzt sozusagen die Metaphorik des Lichtes. Vielleicht könnte man im übertragenen Sinne von einer damit sich einstellenden Lichtver-

schmutzung sprechen, weil dieses Denken immer mit dem Bewusstsein verbunden ist, selber auf der Lichtseite zu stehen und bei anderen die Finsternis austreiben zu müssen.

Wer nur noch in den Kategorien von Licht und Finsternis zu reden weiss, wird genau jene Tonalitäten und Differenzierungen nicht mehr sehen, die das Wesen einer wirklich menschlichen Kultur ausmachen. So wie es die Einsicht braucht, dass die gegenseitige Überbietung mit technischen Leuchtmitteln zu Blendeffekten und Sichtverlusten führt, so braucht es die Wahrnehmung eigener Schattenseiten und also Aufklärung im Bereich des Religiösen und Ethischen, wenn über gemeinsame Wege und Hoffnungen gesprochen werden soll.

Diese Differenzierungen sind in der Weihnachtsgeschichte selber angelegt: Martin Luther hat in seiner Übersetzung der Weihnachtsgeschichte des Lukas die Gotteserfahrung der Hirten im Felde nicht mit «Lichtglanz» oder «Herrlichkeit» übersetzt, sondern er hat eine schönere und bedeutungsvollere Übersetzung gewählt: «Und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie.»

Nicht von Glanzeffekten ist hier die Rede, sondern davon, dass die Offenbarung Gottes etwas mit Klarheit und also mit Klärung zu tun hat, dass sich mit der Klarheit Gottes Klärungen im Menschlichen einstellen: Die «unreinen» Hirten werden zu den ersten Zeugen der Gegenwart des Göttlichen, entscheidende Erkenntnisse und Bewegungen können von jenen kommen, die nicht im Lichtkegel gesellschaftlichen Glanzes stehen. Selig werden später nicht die Wortmächtigen und Blitzgescheiten genannt werden, sondern die Barmherzigen und die Friedensstifter.



Damit werden gesellschaftliche Wertordnungen zwar nicht einfach umgekehrt, aber doch in ein klärendes Licht gestellt. Immer sind jedenfalls Bewegungen von Menschen ausgegangen, die sich auf die «Klarheit Gottes» eingelassen haben. Sie haben daraus nicht nur Klärungen für ihr eigenes Leben gewonnen, sondern auch den Mut, Ungerechtigkeiten anzusprechen, die viele für gottgewollt oder für naturgegeben hielten.

Vermutlich als eine leise Antwort auf das Zuviel an Weihnachtslichtern und auf das Zuwenig an persönlicher Klärung hat der russisch-amerikanische Lyriker Joseph Brodsky im Jahr 1989 ein Gedicht geschrieben, das sich wie eine Anleitung zu einer Weihnachtsmeditation liest: «Im Streichholzlicht», so heisst es in Ralph Dutlis deutscher Übertragung, «denk dir den Abend in der Grotte, / benutz, um die Kälte zu spüren, im Boden / die Risse.»

Die Aufforderung des Dichters, sich den Ort und die Tiere, Josef, Maria und den «Säugling im Bündel» nochmals neu im Licht eines Streichholzes vorzustellen – diese Wahrnehmungsübung führt nahe an den biblischen Text heran. Mit einem Minimum an Licht evoziert Brodsky das, was mit zu viel Beleuchtung so oft überblendet wird: nämlich die Radikalität der biblischen Botschaft von einem Gott, der sich auf eine zerrissene Welt einlässt, der sich in der Geschichte dieses Menschen erkennt und zu erkennen gibt.

## Die Kraft einer Erzählung

*Zum Weihnachtsfest 2007*

«Manche Geschichten haben die Kraft, noch nach zweitausend Jahren Glocken zum Läuten zu bringen.» So lautet ein klingender Satz des niederländischen Schriftstellers Cees Nooteboom. Er findet sich im Roman «Paradies verloren», gesprochen von einer jungen brasilianischen Frau, die mit ihrer Freundin in Florenz vor Botticellis «Verkündigung» steht. Sie hat Kunstgeschichte studiert, liebt Renaissance-Gemälde mit Engelsdarstellungen und ganz besonders dieses geheimnisvolle, stille Bild. Es zeigt den Engel Gabriel vor Maria – behutsam sich nähernd und die rechte Hand zum Gruss erhoben. In diesem Moment erfährt sie, dass sie schwanger werden und ein Kind gebären wird, dem sie den Namen Jesus geben soll. Die junge Frau aus Brasilien lässt sich nicht irritieren von der ironischen Bemerkung ihrer Freundin über «geflügelte Wesen», die so wenig in die moderne Welt mit ihren Computern und Jumbojets passten. Irgendetwas in diesem Gemälde hat an ihr Innerstes gerührt. Was das Göttliche sei, wisse sie nicht, könne es jedenfalls nicht beschreiben. Aber wenn jemand mit dem Göttlichen in Berührung komme, dann müsse das etwa so aussehen wie auf diesem Bild. Es handle von der Begegnung mit einer Gestalt, die eine Botschaft aus einer völlig anderen, weit entfernten und doch sehr nahen Welt überbringe – einer Welt, heisst es dann, «die sich nun in dieser Frau eingenistet hat».

Und während die Freundinnen Botticellis Bild anschauen, hören sie draussen den hellen Klang einer Glocke. Es ist das Angelusläuten, das täglich an diese zwei-

tausendjährige Geschichte erinnert, an diesen Gruss und an die Botschaft des Engels Gabriel an Maria: «Du hast Gnade gefunden bei Gott. Du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben. Dieser wird gross sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben und seine Herrschaft wird kein Ende haben.»

Man kann sich nun fragen: Was ist die Kraft der Weihnachtserzählung, dass sie nach so langer Zeit noch Glocken zum Läuten bringt? Für Nooteboom ist es vermutlich die Unversehrtheit und Menschlichkeit, mit der das Thema Liebe hier zur Sprache kommt. Denn die junge Frau des Romans hat die traumatische Erfahrung einer Vergewaltigung hinter sich. Sie ist auf der Suche nach innerer Ruhe, nach Frieden und Heilung. Deshalb interessiert sie sich für dieses ruhige Gemälde und für die Gestalt des Engels, der in eine dunkle Welt, die manchmal höllische Züge trägt, eine ganz andere, ruhige, himmlische und heilende Dimension hineinbringt – dies freilich um den Preis, dass er von dieser Welt und allem Weltlichen getrennt bleibt.

Die Botschaft der Weihnachtsgeschichte jedoch liegt gerade darin, dass sich das Göttliche tatsächlich in dieser Welt eingenistet hat, dass Gott von dieser Welt nicht getrennt bleibt, dass er vielmehr in der verletzlichen Gestalt eines Menschen in sie hinein gekommen ist. Seine Göttlichkeit zeigt sich nach christlichem Glauben in seiner Menschlichkeit: am Weg dieses friedlichen Predigers von Galiläa nach Jerusalem; an seinen Worten in der Bergpredigt und in den Gleichnissen; an seinem Einste-

hen für Versöhnung und seiner Menschlichkeit, die sich bis zuletzt auf dem Leidensweg nach Golgata gezeigt und bewährt hat. Es ist die Unversehrtheit des Humanen in der Gestalt eines verletzlichen Menschen, in der sich Gott offenbart. Das ist der Kern des christlichen Messianismus.

Die Weihnachtserzählung des Lukasevangeliums prälu-  
diert, verdichtet und vertieft die messianischen Motive  
in einer symbolischen Form, wie das nur Legenden kön-  
nen. Sie erzählt von Ursprüngen, bei denen niemand  
dabei war, von Ursprüngen, deren Lichtspuren in der Welt  
aufscheinen, deren Farben und Motive in Kunstwerken  
eingefangen werden und deren kraftvolle Botschaft täg-  
lich von Glocken in die Welt hinausgetragen wird. Die  
Geburtsgeschichte dieses königlichen Messias setzt ganz  
bewusst Akzente nicht im einschüchternd Machtvollen,  
sondern im fragil Menschlichen. Deshalb der Engel in  
seiner behutsamen Annäherung, deshalb das Neugebo-  
rene in der Notunterkunft und nicht in einer luxuriösen  
Geburtsklinik, deshalb die Hirten als erste Besucher und  
keine Machtrepräsentanten und Starreporter, deshalb die  
Erzählung von der Gefährdung des Kindes durch Hero-  
des in Bethlehem. Denn dieser fürchtet nur schon auf das  
Gerücht von einem neugeborenen Königskind hin um  
seine Macht. Deshalb schliesslich die Weisen von weit her,  
die einen hellen Stern sehen und seiner Bahn folgen.

Die Weihnachtsgeschichte behält ihre Kraft, auch wenn  
im Spiegel der Christentumsgeschichte oftmals statt eines  
menschlichen Antlitzes und gelebter Humanität eine  
gewaltbereite Fratze und Intoleranz zu sehen war. An die-  
ser unerhörten Botschaft jedenfalls haben wir einen  
Massstab, an dem wir gemessen werden, an dem wir uns  
messen lassen müssen.

Und gerade wegen der dunklen Züge der Christen-tumsgeschichte ist es so wichtig, die Bilder unversehrter Menschlichkeit, die in anderen religiösen Kulturen, Kunsttraditionen und Philosophien aufscheinen und sichtbar werden, mit Offenheit und Neugier zur Kenntnis zu nehmen. Denn wenn das Göttliche wirklich in der Gestalt wahrer Menschlichkeit in diese Welt gekommen ist, so ist die Vielfalt seiner Gesichter keine Gefährdung, sondern Gewinn und menschlicher Reichtum. Man braucht in den Institutionen des Marktes und des Wettbewerbs durchaus nicht das Wunderheilmittel für sämtliche Problemfelder der Menschheit zu sehen – hier aber könnte etwas mehr davon nicht schaden, etwas religiöser Wettbewerb in Sachen Humanität.

Diese Interpretation kann anknüpfen an alte christliche Legenden, die davon sprechen, dass man dem Christus jederzeit im Nächsten begegnen könne. Sicherlich also auch in den Gestalten überzeugender Menschlichkeit, wie sie in anderen religiösen Traditionen gewachsen sind. Man wird sich diese Gesichter des Humanen, in denen man ihm begegnet, vermutlich nicht vielfältig und unterschiedlich genug vorstellen können. Und vielleicht klingt dann nicht nur eine Glocke, sondern ein ganzes Glockenspiel.

## AUFSÄTZE UND KLEINERE TEXTE

## Johann Peter Hebel – Aufklärer und menschenfreundlicher Apokalyptiker

*Den 30. Januar: Ich sah etwas von der Hölle. Die Verdammten lagen in der Gestalt heisser Fische und anderer Seetiere in einem warmen Zimmer zwischen Buchenblättern. Ich hauchte einen an, das tat ihm wohl. Er sagte: «Die Luft, die du wieder ausatmen musst, weil sie dir schon zu warm geworden ist in der Brust, die kühlt mich. So heiss ist es mir!» Ich wollte ihm noch mehr Kühlung zuhauchen. Aber er streckte mir den Kopf mit einem so entsetzlichen Ausdruck des Wohlbehagens entgegen, dass ich vor Grauen nimmer länger in der Nähe bleiben konnte.*

Traumaufzeichnung 1805

Wer Johann-Peter-Hebel-Verse schon im Kindergarten singen und dann in der Primarschule auswendig lernen musste, der steht in der Gefahr, diesen alemannischen Dichter und Theologen mit anderen lokalen Verseschmiedern und Geschichtenerzählern alsbald vergessen zu wollen. Aber Texte wie die oben zitierte Traumaufzeichnung führen einen zur Hebel-Lektüre zurück. Sie machen verständlich, weshalb Baudelaire, Kafka und Benjamin zu den leidenschaftlichen Hebel-Lesern gehörten: Es ist neben der Präzision der sprachlichen Gestaltung die unvergleichliche Balance zwischen Vertrautheit und Grauen, die anzeigt, dass hier kein Biedermeier am Werke ist, sondern ein Zeitgenosse der Revolutionen und Ängste des beginnenden 19. Jahrhunderts. Es zieht ein apokalyptisches Wetterleuchten durch viele seiner alemannischen Gedichte, Kalendergeschichten und Traumaufzeichnungen, eine Apokalyptik aber von besonderer Art.

Man könnte von einer Angstgrundierung in seiner Bild- und Sprachwelt sprechen, die man sicherlich mit dem frühen Tod des Vaters und dem traumatischen Verlust der Mutter im 13. Lebensjahr in Verbindung bringen kann. Aber man sollte nicht vergessen, dass um 1800 die Keime christlich-apokalyptischer Angstkultur gleichsam in der Luft lagen und nur darauf warteten, nach der Krise der Französischen Revolution aktiviert zu werden. Was an aufklärerischen Hoffnungen nicht durch diese selbst in der Terreur zerstört worden war, das wurde jetzt von erwecklichen und konfessionalistischen Predigern als Signum eines satanisch-endzeitlichen Aufstandes hingestellt. Nicht so bei Hebel: In seinen Bezugnahmen auf Apokalyptisches findet sich keine Spur von Gegenterror. Es ist ein sehr individuelles Vergegenwärtigen von «Vergänglichkeit», ein Ansprechen von Ängsten, von Schreckträumen, ein kurzes Anleuchten des dunklen seelischen Untergrundes – niemals aber die oft so hasserfüllten Angstphantasien jener theologischen Dunkelmänner. Hebel war ein Aufklärer.

*Ich ward in Paris als Spion ertapt und verleugnete meine Herkunft. Man ersuchte alle deutschen Stände, Volkszählung zu machen, wo ein Mann fehle. Er fehlte in Baden. Man fand in meiner Tasche ein Moos. Ein Botaniker, welcher geholt wurde, urteilte, dass dieses Moos bei Karlsruhe hinter Gottesau wachse. Man liess einen Schneider kommen, der in Karlsruhe gearbeitet hatte. Dieser erklärte meinen Rock als eine Arbeit des Leibschneders Crecelius. Man wollte ihm denselben zur Rekognition schicken, da gestand ich.*

Traumaufzeichnung 1806



Der Aufklärer als Spion, als jemand, der die Lage auskundschaftet und auf nicht ganz ungefährlichem Posten lebt. Dass Hebel ausgerechnet in Paris ertappt wird, dass er mit seinen Sympathien für die Rechte der Vernunft und des Volkes in jenem Land ergriffen wird, dessen nationale Volksarmee unter dem Diktator Napoleon gerade daran ist, diese «Volksrechte» mit dem Bajonett nach Deutschland zu exportieren und das Land dabei zu verwüsten, das alles kommt nicht von ungefähr. Der Kosmopolit Hebel mit seinem Moos aus Karlsruhe (hinter Gottesaue) in der Tasche hat genau zu unterscheiden gewusst zwischen Volkstümlichem und Völkischem, anders als etwa der Philosoph Martin Heidegger, der noch 1959 den raunenden Ton der dreissiger Jahre durchhielt: «Der Zauber der Heimat hielt Hebel im Bann.» Hebels Volkstümlichkeit haftet nichts davon an. Seine Loyalitäten sind klar, im Grossen wie im Kleinen, und davon lässt er sich nichts abmarkten. So gesteht er.

*In der nämlichen Nacht speiste ich mit Christus und den Aposteln, letztere waren lauter Herrnhuter: Ich besorgte immer, Christus möchte mir ansehen, dass ich nicht kauscher im Glauben sei. Ewald war auch dabei und bekam die evangelische Mission nach Salzburg und Malta.*

Traumaufzeichnung 1812

Es wurde oftmals darauf hingewiesen, dass Hebels Theologie wenig originell und über weite Strecken etwas mager sei. Es handelt sich diesbezüglich in der Tat nicht um eine reiche Werkstatt mit vielen Werkzeugen und Materialien, sondern eher um ein schlichtes Hobelbänkchen für einige gerade Bretter. Aber während die Fachtheologie damals

(von wenigen Ausnahmen abgesehen) trotz beachtlicher dogmatischer Laubsägearbeiten wenig Brauchbares lieferte, so gingen – um im Bild zu bleiben – sehr gediegene und feingehobelte Bretter und Gebrauchsgegenstände aus Hebels Werkstatt unters Volk, Jahr für Jahr in die Kalender eingepackt. In seinen Texten, die an die weisheitliche Tradition der hebräischen Bibel, der Evangelien sowie an eine Moralistik (ohne zynischen Blick) anschliessen, steckt der Substanz nach viel Christliches und Frömmigkeit. Es ist ein Nachdenken über die eigene Endlichkeit und entsprechende Ängste, über verhängnisvolle Illusionen, Triebe und Wünsche, über die destruktive Dynamik menschlicher Beziehungen sowie über deren Unterbrechung. Man könnte etwas hochtrabend von einer humanen Reflexionskultur und einer Zivilisierung der Apokalyp- tik sprechen. Gerade seine Wortkargheit aber, seine Abstinenz gegenüber dem steilen Ton der dogmatischen Theologie, sein lebenslanges Gefühl, trotz hohen kirchlichen Ämtern «nicht kauscher im Glauben» zu sein, zeugen von tiefem Protestantismus: Rechtfertigungslehre, wenns denn ein dogmatisches Hütchen dafür braucht.

*Den 4. Dezember kam in einem unbekanntem Zimmer ein Löwe zu mir: Es war mir nicht wohl zu Mute, als er sich mit den Vorderfüssen mir auf die Achseln legte, zumal da ich bemerkte, dass er an denselben einen Ausschlag hatte. Als er aber mit mir zu sprechen anfing, ward mir ganz wohl in seiner Gesellschaft, und ich wunderte mich, dass man nicht an jeder Gelehr- tenschule sprechende Löwen halte, als Professoren der Natur- geschichte oder der tierischen Psychologie oder der Geographie von Afrika, das weiss ich nicht.*

Traumaufzeichnung 1804

Wieder fast eine kleine Apokalypse, ein kleiner angstvoller Untergang, und doch löst sich die Angst, weil der bedrohliche Löwe mit seinem Ausschlag an den Pfoten zu sprechen beginnt. Das ist wie ein Emblem für den imaginären und wirklichen Kosmos Johann Peter Hebels: Ununterbrochen wird in diesen Texten miteinander geredet, die Halböffentlichkeit der Wirtshäuser mit ihren Gesprächen ist ein bevorzugter Stamplatz, die *Gute Antwort* ist Trumpf, es erzählt die «Schwiegermutter, die niemand gerne umkommen lässt, wenn sie ihn retten kann» (vgl. *Die leichteste Todesstrafe*) – und Hebel selbst spricht als «Hausfreund» immer wieder zwischendurch zu seinen Lesern und Leserinnen: «Der Hausfreund fragt hiermit an, ob sein guter Rat befolgt worden ist, und will's doch noch einmal erinnern haben, eh' er kommt und selber nachsieht» (*Anfrage*). Die so Angeredeten antworten auch: «Das hat wieder einer in der Stube erfunden, oder aus Büchern gelernt, werdet ihr sagen, der noch keinen Maulwurf gesehen hat» (*Der Maulwurf*); und äussert sich dieser selbst in der betreffenden Kalendergeschichte nicht, so reden Tiere sonst oft bei Hebel wie der bedrohliche Löwe in der Traumaufzeichnung, und sogar die Planeten melden sich zu Wort: Der «Planet Mars sagte eines Abends zu einem Astrologus: ... Astrologus», sagte der Planet, «du könntest mich wohl auch in den Kalender bringen, so gut als deinen Adjunkt und seine Schwiegermutter» (*Von den Hauptplaneten des Jahres 1813*).

Dass Menschenfreundlichkeit, dass Aufklärungsfrömmigkeit nicht mit Gemütssimpelei einhergehen müssen, dass der böse Blick nicht zum unabdingbaren Signum für gute Literatur gehören muss, dies lässt sich bei Hebel lernen. Das ist auch mit einem leichten Seitenblick auf

Jeremias Gotthelf gesagt. Ein Mann notabene, der in virtuoser Weise seine und anderer Ängste in den Fieberbildern der Apokalypse aufzuladen wusste und dies auch ganz konkret und gezielt gegen liberale Theologen wie Eduard Zeller eingesetzt hat (in «Geld und Geist»).

Wenn ich mir einen Schutzheiligen und Patron für evangelische Publizistik wünschen könnte, so wäre meine Wahl klar: Johann Peter Hebel! Grosser Stilist, Aufklärer, Christ und menschenfreundlich, um ein Wort des Germanisten und Hebel-Kenners Robert Minder ein wenig abzuwandeln.

## Gedenkblatt für Franz Overbeck (1837-1905)

Ein Gedenkblatt für Franz Overbeck, für den Basler Gelehrten, dessen hundertster Todestag sich am 26. Juni 2005 jährt, wird an keinen strahlenden Helden erinnern können. Es wird vielmehr erinnern an einen Theologen und zugleich Antitheologen, dessen Existenz etwas Gebrochenes und Irritierendes hatte; dessen Wirkung eher subkutan, eher im Verborgenen, und zudem auf verschlungenen Wegen erfolgte, der aber in seiner menschlichen und denkerischen Geradlinigkeit zu den eindrucklichsten Gestalten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehört.

Irritierend war sicher die Tatsache, dass er Professor der Theologie blieb und in Basel weiter unterrichtete, nachdem er sich nicht nur von der Theologie, sondern auch vom kirchlichen Christentum distanziert hatte. Dies war zuerst in einer kurzen, luziden und nicht unpolemischen Schrift geschehen, die er auf Veranlassung seines neu gewonnenen Freundes Friedrich Nietzsche im Jahr 1873 geschrieben hatte. Sie formuliert schon in ihrem Titel «Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» eine präzise Frage, die dann negativ beantwortet wird: Die zeitgenössische akademische Theologie sei nicht die Vertreterin, sondern eigentlich die Verräterin des ursprünglichen Christentums. Denn dieses sei als eine gegenüber der damaligen Welt und Bildung höchst kritische Bewegung in die Welt getreten, als eine eschatologische Bewegung, die das Ende der damaligen Kultur und Geschichte erwartet habe. Wissenschaftliche Theologie hingegen versuche gerade, zwischen Wissen und Glauben

zu vermitteln, und zerstöre so die Religion in ihrem Kern.

Ungeachtet ihrer problematischen romantischen Voraussetzungen war Overbecks Kritik am theologischen Historismus und an der Apologetik zielgenau und treffsicher. Als seine Streitschrift nicht die Beachtung und das kritische Echo fand, die sie verdient hätte, führte er seine kritischen Studien zur Geschichte des frühen Christentums im Verborgenen seiner Studierstube fort. Er publizierte noch einige wenige, wenn auch bedeutende Aufsätze zur Literatur- und Kirchengeschichte des frühen Christentums und zur Kanonisierung der Bibel. Vor allem aber begann er nun, sein akademisches Arbeitsinstrument, einen mit schliesslich über 20'000 Blättern vollgestopften Zettelkasten, für ein neues Buch gegen die liberale Theologie mit Notaten zu füllen. Diese Collocaneen waren ihm Zitatenschatz, Exzerptensammlung und Reflexionsmedium in einem.

Seine kritischen Beobachtungen zu den liberalen Theologen Ritschl, Harnack und Troeltsch konzentrierten sich auf die schon in der «Christlichkeit» genannten Punkte: Eine Theologie, deren Wahrheitsausweis die erfolgreiche Selbstdurchsetzung des Christentums in der Welt war (wie bei Ritschl und Harnack), verrate den weltkritischen, asketischen Kern dieses Glaubens. Sie führe die zerstörerische Anpassung des Christentums an die Welt weiter, die seit der konstantinischen Wende zum charakteristischen Grundzug der Grosskirchen geworden sei. Overbecks Sympathie galt den machtkritischen, asketischen und häretischen Bewegungen, dem Mönchtum, den Franziskanern, dem Pietismus.

Der Basler Gelehrte war ein scharfer Beobachter und Kommentator der vielfältigen Verbindung von Religion und Macht, die sich nach dem Scheitern des deutschen Liberalismus 1848 in der erneuten Verbindung von Thron und Altar zeigte. So reagierte er mit grosser Schärfe auf die Versuche von Theologen, Bismarcks christlichen Glauben für ihre Zwecke auszubeuten. Diese Apologeten ignorierten die Nähe des Staatslenkers zu einer sektiererisch-pietistischen Gruppierung und stilisierten ihn, ungeachtet seiner gewaltbereiten «Realpolitik», zum Musterchristen hoch. Overbeck notierte sich dazu Lese-früchte wie jene eines K. Müller aus der Zeitschrift «Die Christliche Welt», der weitverbreiteten Zeitschrift des liberalen Protestantismus: «Bismarck! Wir wissen, was ihm das Christentum gewesen ist», und kommentierte sie auf seine trockene, scharfe Weise: «Für Bismarck ist das Christentum, was dem englischen Boxer der Alkohol, mit dem er für seine Kraffleistungen seine Glieder einreibt. Der verwendete Fusel braucht nicht der feinste zu sein, wenn er nur dient, in Bismarck's Fall hat seine untergeordnete Qualität sogar den unschätzbaren Vorzug, dass er als Staatsmann je nach Bedürfniss um so bequemer davon ganz absehen kann.»

Overbeck selbst hatte nach seiner vorzeitigen Emeritierung nicht mehr die Kraft, seine vieltausend Zettel zu einem Buch gegen die liberale Theologie zu verdichten. Seine postume Wirkung erfolgte auf ziemlich verschlungenen Wegen. Er übergab nämlich den wohlgeordneten und kostbaren Zettelkasten seinem Schüler Carl Albrecht Bernoulli. Er tat das in der Hoffnung, dass Bernoulli seine kritischen Notate und Aufzeichnungen für ein eigenes

Buch verwenden werde. Bernoulli begann mit Vorarbeiten, skizzierte einen Aufriss, entschied sich dann aber, diesen eigenen Aufriss für die Herausgabe overbeckscher Notate zu verwenden, und fügte nun Overbecks Sätze und Teilsätze in seinen Aufriss ein. Grosszügig, mit Schere und Klebstoff bewaffnet, schnitt und leimte er Overbecks Aufzeichnungen zu einem Buch zusammen, das schliesslich unter dem Titel «Christentum und Kultur» im Jahr 1919 erschien. Es fand sogleich grosse Beachtung. Karl Barth schrieb eine heute noch lesenswerte, hinreissende Rezension – ein wunderbares Beispiel eines «strong misreading», das Overbeck zum Taufpaten der eigenen Kritik am theologischen Liberalismus machte. Es handelte sich dabei um eine Overbeck sicherlich vereinnahmende Fehldeutung, die dennoch viel näher am kritischen Glutkern overbeckschen Denkens blieb als all jene Besprechungen, die ihn als gescheiterten, negativen Geist und als psychologisches Problem meinten abtun zu können. Seit der kritischen Edition aller jener Zettel im integralen Zusammenhang des «Kirchenlexicons» durch Barbara von Reibnitz lassen sich Overbecks kritische Gedanken und Wahrnehmungen in ihrer authentischen Gestalt nachlesen. Das lohnt sich nach wie vor, für Theologen und Antitheologen gleichermassen. Wenn nicht alles täuscht, gehen wir Zeiten einer verstärkten Politisierung von Religion entgegen. Hier wird Overbecks kritischer Blick darauf, wie Religion «entkernt» und missbraucht werden kann, weiterhin vonnöten sein.



## Albert Schweitzer. Leben – und Denken

### *Urwalddoktor – und zugleich ein theologischer Rebell*

Unbeachtet und vergessen «wie ein Groschen, der unter die Kommode gerollt ist», so fühlte sich Albert Schweitzer nach dem Ersten Weltkrieg. In den fünfziger Jahren änderte sich das, dann stand er plötzlich als Kämpfer gegen die atomare Aufrüstung und als Friedensnobelpreisträger von 1953 im öffentlichen Rampenlicht. Damals wurde das Bild des «protestantischen Heiligen» gleichsam auf Sonntagsschulgroschen geprägt und in Umlauf gesetzt, und so ist Schweitzer als «Urwalddoktor» ins kollektive Gedächtnis eingegangen. Und obwohl der Groschen seither mancherorts wieder unter die Kommode gerollt ist, wirkt dieses Image weiter.

Wer sich aber von dem einseitigen Bild des kauzigen Urwalddoktors mit dem eindrucklichen Schnauz freizumachen weiss, der wird in Albert Schweitzer eine imponierend vielseitige, in ihrer Vitalität und in ihren Leistungen stupende Persönlichkeit entdecken: einen historischen Theologen, einen Religionsphilosophen und Ethiker, einen Kulturkritiker und engagierten Intellektuellen, einen Musiker und Musikwissenschaftler – und dann natürlich in der Tat auch den praktischen Arzt und Spitalleiter, der seine Ethik und seine Theologie in Lambarene gelebt hat. Man fragt sich, wie all das in einem einzigen Leben nebeneinander Platz hatte, und man ahnt, wie ein mit so viel Vitalität, mit einem schier unerschöpflichen Mass an Lebensenergie begabter Mann den Begriff des «Lebens» ins Zentrum seines Denkens stellen konnte.

Einige seiner Bücher, vor allem sein Werk über «Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung» und seine Paulusstudien, sind zu Klassikern der wissenschaftlichen Theologie geworden. In ihrer Verbindung von forschungsgeschichtlicher Problemdarstellung und der Präsentation eigener, pointierter Thesen sind sie vorbildlich. Darüber hinaus sind seine Bücher ein wirklicher Lektüregenuss, weil Schweitzer in gut protestantischer Predigertradition die einprägsamen Bilder liebt und ihre Pointen nicht akademisch abschnürt, sondern ihnen Raum lässt. Nun könnte aber das Wort Klassiker einen falschen Eindruck erwecken, wenn man sich Schweitzer als einen edlen, mild-abgehobenen Geistesfürsten vorstellt. Er war alles andere als das, er war ein Rebell, ein Mann von einer unerhörten Geistesfreiheit, ein religiöser Selbstdenker, er war – man zögert, das entwertete Wort zu gebrauchen, seit sich jeder mittelmässige Intellektuelle diesen Hut gleich selber aufs Haupt setzt – ein Ketzer.

### *Konsequente Eschatologie*

Es ist dieser Titel des Ketzers, unter dem Jan Ross ein exzellentes, knappes Porträt gezeichnet hat, das die Radikalität Albert Schweitzers sichtbar werden lässt. Es gelingt Ross auf knappem Raum, den Theologen vom «Kitsch des gängigen Schweitzer-Bildes» zu befreien und ihn als den herausragenden Historiker und Verschärfer eines der Kernprobleme christlicher Theologie zu profilieren: des Problems der Eschatologie nämlich. Albert Schweitzer war bekanntlich nicht selbst der Entdecker der durchgängigen Endzeiterwartung des frühen Christentums, aber er zog mit grosser Entschlossenheit die Konsequenzen aus dieser Einordnung Jesu und des Urchristentums

in die jüdische Apokalyptik. Als Jesus in seinen Gleichnissen und Reden vom kommenden Gottesreich sprach, betont Schweitzer, habe er durchaus nicht die allmähliche sittliche Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft gemeint, wie die gängige theologische Interpretation im Geiste des Fortschrittsglaubens im 19. Jahrhundert lautete. Er habe vielmehr auf das Ende dieser Welt gehofft, eine akute, apokalyptische Erwartung also, die sich bekanntlich nicht erfüllte. Jesus habe als apokalyptischer Prophet das Gottesreich durch seine Passion herbeizwingen wollen – und sei damit gescheitert. Ebenso habe das frühe Christentum vergeblich auf das Weltende und den Einbruch des göttlichen Reiches gewartet, bis es dann diese Hoffnung in eine sakramentale Heilserfahrung einerseits und in die Jenseits-Vorstellungen andererseits umwandelte.

Albert Schweitzer hat diese historischen Erkenntnisse selbst als eine fundamentale Zäsur in der Geschichte des Christentums empfunden, und es gibt wenige Stellen, die diese Empfindung eindrücklicher formulieren als das «Fazit» am Schluss seiner «Geschichte der Leben-Jesu-Forschung»: «Sie [sc. diese theologische Forschung] zog aus, den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, dass sie ihn mit allem Deu-

teln und aller Gewalttat nicht in unserer Zeit festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste.»

Schweitzer selbst hat daraus aber nicht die Konsequenz gezogen, mit dem Christentum zu brechen. Vielmehr hat der promovierte Philosoph und habilitierte Theologe 1905 neben seiner Arbeit mit einem Medizinstudium angefangen, im Jahr 1913 ist er für die Kongomission nach Afrika gefahren, um in tätiger Menschenliebe als Arzt der Ärmsten zu praktizieren. Er hat diese Entscheidung als Nachfolge Jesu verstanden wissen wollen. Jan Ross betont zu Recht den voluntaristischen, nietzscheanischen Zug dieser Entscheidung, die einer simplen frommen Deutung widerstrebe. Und damit fällt ein Blick auf den philosophiehistorischen Kontext, aus dem Schweitzers Kulturphilosophie und Ethik verstanden werden müssen.

### *Schweitzers Kulturphilosophie und Ethik*

Kultur, Weltanschauung, Leben – so lauten die Kernbegriffe, unter denen Albert Schweitzer sein ethisches Denken organisiert hat. Zeitgemäss waren diese Begriffe ohne Zweifel, als er sich 1915 an die Ausarbeitung seiner von einem radikalen kulturkritischen Impuls getragenen Ethik machte. Unzeitgemäss jedoch war die Art und Weise, wie er diese zentralen Begriffe des damaligen philosophischen Diskurses gegen die nietzscheanisch geprägte Lebensphilosophie zu füllen versuchte. Das hing nicht nur mit der Persönlichkeit und dem schon angesprochenen biographischen Hintergrund dieses unvergleichlichen, in Theologie wie in Philosophie promovierten und hernach zum Mediziner ausgebildeten Mannes zusammen, sondern auch mit dem Ort, an dem

er neben dem Tagewerk als Spitalleiter seine nächtlichen Gedanken zu diesen zentralen Fragen festhielt: Anno 1913 war er nach Lambarene in Zentralafrika aufgebrochen, um Distanz zu einer für ihn problematisch gewordenen europäischen Kultur zu gewinnen und sein Spital aufzubauen. Doch schon am 5. August 1914 hatte Europa ihn eingeholt: Als Elsässer und also deutscher Staatsangehöriger wurde er von den französischen Kolonialbeamten zum «feindlichen Ausländer» erklärt und später interniert.

Dies ist der Kontext, in dem Schweitzer über Kultur, Weltanschauung und Leben nachdachte. Weil der deströse Weltkrieg für ihn das Resultat eines generellen kulturellen Niedergangs war, den er wiederum mit der Krise der religiösen und ethischen Welt- und Lebensanschauung in einen ursächlichen Zusammenhang brachte, konnte das zuvor geplante Buchprojekt einer Kulturkritik mit dem Titel «Wir Epigonen» ihm selbst nicht mehr genügen. Überzeugt von der Notwendigkeit einer radikalen ethischen Reorientierung, stellte sich Schweitzer nun der Aufgabe eines fundamentalen Wiederaufbaus, einer über die Kulturkritik hinausgehenden Rekonstruktion, welche seiner Überzeugung nach nur über einen «elementaren und universellen Begriff des Ethischen» zu gewinnen sein würde. Er selbst hat anschaulich beschrieben, wie ihm 1915 während einer Bootsfahrt auf dem Ogowe das Schlüsselwort seines ethischen Denkens, «Ehrfurcht vor dem Leben», zufiel, das bald in der Formel «Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will» seine Präzisierung fand.

Im Jahr 1923 erschienen dann die ersten beiden Bände seiner Kulturphilosophie, «Verfall und Wiederaufbau

der Kultur» («Kulturphilosophie I») sowie «Kultur und Ethik» («Kulturphilosophie II»). In diesen Zusammenhang gehören auch die Bücher «Das Christentum und die Weltreligionen» (1924) sowie «Weltanschauung der indischen Denker» (1935), welche sein Interesse und seine Offenheit gegenüber anderen Religionen und Kulturen dokumentieren. Doch der dritte Band «Kulturphilosophie III» mit dem Titel «Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben», an dem Schweitzer mit Unterbrüchen von 1931 bis 1945 gearbeitet hat, blieb im Stadium mehrliniger, sich überschneidender und nicht harmonisierter oder überarbeiteter Entwürfe stecken. Die bisher nur aus der Sekundärliteratur bekannten Teile dieses unvollendeten Werkes – «Kulturphilosophie III» – liegen seit 1999 in einer zuverlässigen, zweibändigen wissenschaftlichen Ausgabe vor, erschienen im Rahmen der Edition «Albert Schweitzer, Werke aus dem Nachlass».

### *Eine mystisch-ethische Perspektive auf das Leben*

Hatte Schweitzer in der «Kulturphilosophie II» alle Versuche, den Sinn des Lebens aus dem Sinn der Welt, also die Lebensanschauung aus der Weltanschauung zu entfalten, für gescheitert (oder unauflösbar problematisch) erklärt, so versucht er in der «Kulturphilosophie III» aus der ethischen Perspektive der «Ehrfurcht vor dem Leben» heraus eine neue Weltanschauung zu entwickeln. Die Notwendigkeit zu diesem Versuch liegt für Schweitzer darin, dass seiner Ansicht nach die traditionelle religiöse oder metaphysische Ethik unter dem Druck des naturwissenschaftlichen wie auch des historischen Denkens einen schwerwiegenden Plausibilitätsverlust erlitten hat. Dieser Plausibilitätsverlust – so Schweitzers Mahnung –

könne jedoch nicht durch einen alle Ethik unterlaufenden Naturalismus oder Materialismus ausgeglichen werden, sondern nur durch eine rational argumentierende, die eigenen Erfahrungen vertiefende Interpretation des menschlichen Lebens. Das menschliche Leben müsse jedoch als Teil alles Lebendigen auf dieser Welt gesehen werden, was seinerseits enorme Probleme mit sich bringe. Denn nun sei man mit einer ethisch inkommensurablen und also nicht integrierbaren Welt konfrontiert: «Sinnloses in Sinnvollem, Grausiges in Herrlichem: Das ist die Welt.»

---

48

Schweitzers eindrücklicher und doch aporetischer Lösungsvorschlag besteht in dem Versuch, die mystische Erfahrung der geheimnisvollen Verbundenheit allen Lebens für die Ethik fruchtbar zu machen, ohne dabei die schrecklichen Züge des Lebens zu verheimlichen oder auszublenden. Diese schrecklichen Aspekte des Lebens bestehen darin – wie er pointiert formuliert –, dass alles Leben von Leben lebt, dass alle Lebewesen unweigerlich anderes Leben zerstören müssen, um weiterzuleben.

Es dürfte aus dieser knappen Skizze deutlich geworden sein, wie sehr Albert Schweitzer in einem durchgehenden, nur an gewissen Stellen explizit gemachten Dialog mit dem Philosophen Friedrich Nietzsche steht, dessen Fragestellungen er aufnimmt, ohne aber dessen Macht- und Willensmetaphysik zu teilen. Im Gegenteil ist es gerade Schweitzers religiös-ethisch motiviertes Anliegen, die von Nietzsche vorgebrachten vereinfachenden und letztlich brutalen Alternativen Natur contra Widernatur, Bejahung des Willens zur Macht contra Verneinung des Lebens, Vitalität contra Dekadenz durch eine differen-

ziertere Beschreibung der ethischen Dilemmata zu überwinden. Er ist von einer grundlegend anderen Lebensanschauung geleitet als der Philosoph Nietzsche, welcher den Nihilismus diagnostiziert und durch seine tragische Lehre von der Macht zu überwinden gemeint hatte. Der Elsässer Theologe und Arzt stand mit seiner ganzen Existenz gegen das, was er selbst auf die Formel des «Neoprimitivismus» gebracht hat, eine vitalistische Bewegung, die er seit dem Ende des Ersten Weltkrieges vor Augen hatte. Die Rede ist von den Bewegungen des Faschismus und des Nationalsozialismus, die sich beide – zum Teil sicherlich zu Unrecht – auf Nietzsche berufen haben.

Albert Schweitzer wird wieder gelesen: Die Redlichkeit und der weite Horizont seines Denkens, die Radikalität seines ethischen Entwurfes «Ehrfurcht vor dem Leben» und das damit verbundene Ziel einer «erweiterten Humanität» wiegen die begrifflichen Unschärfen und die fehlende Ausarbeitung seiner Ethik bei weitem auf. Er verdient es auf jeden Fall, neben, mit und gegen den Kulturphilosophen und Ethiker Friedrich Nietzsche gelesen zu werden.



## Karl Barth – und wie weiter?

Im Durcheinandertal des 20. Jahrhunderts gibt es – jedenfalls was protestantische Theologie und Kirchen anlangt – wenige Gestalten, die derart energisch und prinzipiell nach einer theologischen Reorientierung gesucht haben wie Karl Barth. Ausgangspunkt seines Denkweges war eine mehrfache und tiefgreifende Irritation: Irritiert war der junge Safenwiler Pfarrer von einem landeskirchlichen Christentum, in dem aus Angst vor der «sozialen Frage» und dem «antichristlichen» Sozialismus die eigenen radikalen Impulse vergessen und durch eine verbürgerlichte, sentimentale Religiosität verdrängt waren. Irritiert musste er sodann feststellen, dass auch bei seinen hochverehrten, liberalen Theologieprofessoren in Deutschland angesichts des Ersten Weltkrieges «Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten» waren: Hatte die Theologie ihre kritische Kraft verloren? Und zutiefst irritierend war für ihn, dass genau dort, wo «nach Gottes Wort reformierte Theologie» Orientierung sucht, in der biblischen Tradition nämlich, bei dieser Theologie selbst eine methodische und entsprechend auch inhaltliche Orientierungslosigkeit herrschte: Hier ging exegetischer Historismus mit der ziemlich arbiträren theologischen Wertung des Exegeten durcheinander, die nur subjektiv begründet und entsprechend ideologieanfällig war.

Was mit Barths Römerbrief-Kommentar von 1919 als offenbarungstheologischer Neuanfang begann und als «Dialektische Theologie» oder als «Wort-Gottes-Theologie» Schritt für Schritt die ihr angemessene Methode

und ihre Leitsätze suchte und schliesslich wachsende Anhängerschaft fand, das hat sehr bald in den Reihen der Theologie entschiedene Kritik und Widerrede gefunden: Man hat dem theologischen Religionskritiker Barth einen unter dialektischen Formeln versteckten Nihilismus und Agnostizismus vorgeworfen, man hat – von anderer Seite her und konträr – den Offenbarungstheologen als einen Biblizisten und Neoorthodoxen verschrien, man hat dem politisch wachen Citoyen und Theologen seine deutlichen Wortmeldungen während des deutschen Kirchenkampfes und in der Zeit des Kalten Krieges übelgenommen, man hat schliesslich den Kritiker liberaler Kulturtheologie für die kulturelle Selbstisolierung der protestantischen Kirchen mitverantwortlich gemacht.

Zu Beginn eines neuen Jahrtausends und mit der unvermeidlichen Frage im Kopf, wie es in Theologie und Kirchen weitergehen soll, scheint uns ein Blick auf diese so eindrückliche und kontroverse Gestalt protestantischer Theologie angemessen. Die prägende Kraft des Barthianismus ist nicht verloren, aber doch deutlich geschwächt; heutige Studierende tun sich schwer mit der Lektüre seiner Schriften; eine Renaissance liberaler Theologie und ihrer Themen ist unverkennbar und hat auch ihre Gründe. Da die theologische Lagermentalität abgenommen hat, ist eine freiere Diskussion der durch Barth angestossenen Fragen und Impulse wie auch ein kritisches Durchdenken seiner Entscheidungen möglich – beides scheint uns dringend notwendig.

## Karl Barths «Schweizer Stimme»

Unüberhörbar und unverkennbar war die Stimme des bedeutendsten protestantischen Theologen dieses Jahrhunderts, die Stimme Karl Barths, eine Schweizer Stimme. Diese an sich ganz banale Feststellung bekommt erst bei genauerem Hinsehen die nötige Tiefenschärfe und den Problemgehalt, der es rechtfertigt, sie – die Stimme, die Feststellung, die Problematik – zum Thema eines kurzen Essays zu machen.

Unüberhörbar zuerst einmal in direktem Sinne war es eine Schweizer Stimme, deren massive Dialektfärbung<sup>1</sup> noch durch das Gewand des Hochdeutschen hindurch so auffällig war, dass sie an Jeremias Gotthelf und an den Berner Bundesrat Rudolf Minger zugleich denken lässt. Ein so ungeniertes «allemand fédéral»<sup>2</sup>, wie es Barth auch nach fünfzehn Jahren im deutschen Universitätsmilieu fröhlich weitersprach, lässt auf eine gute Portion schweizerisches Selbstbewusstsein schliessen. Dieses kommt in der folgenden Anekdote auf ganz «wonnige und sonnige»<sup>3</sup> Art zum Ausdruck: Als Barth nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland wieder Vorträge hielt und eben vor grosser Zuhörerschaft in seinem unverwechselbar akzentuierten Hochdeutsch angefangen hatte, habe jemand aus den hinteren Reihen «Hochdeutsch! Hochdeutsch!» gerufen – worauf Karl Barth geistesgegenwärtig geantwortet haben soll: «Noch höher kann ich nicht!» Si non è vero, è molto ben trovato; jedenfalls gewönne diese ironische Antwort ihr besonderes Profil daraus, dass Barth es nicht nur liebte, «steile» Sätze seiner eigenen Theologie mit alpiner Metaphorik wie «Gletscherspalte»,<sup>4</sup> «steil abfliessendes Gletscherwasser»<sup>5</sup>, «messerschar-

fer Gratweg»<sup>6</sup>, «überhängende Felswände» und trotzdem zu wagemdem «Aufstieg»<sup>7</sup> zu illustrieren, sondern auch problematische Aspekte spezifisch lutherisch-deutscher Theologie mit Hinweis auf die deutsche «Tiefebene»<sup>8</sup> zu behandeln.

Unverkennbar – so könnte man jetzt fortfahren – wurzeln auch gewisse Charakteristika und Betonungen der barthschen Theologie in seinem «Schweizertum», und man wird sicherlich auf erwägenswerte<sup>9</sup> und noch zu erwägende Aspekte dieses Feldes «Biographie und Theologie»<sup>10</sup> stossen – wenn da nicht allen, die auch nur ein wenig mit seiner Theologie vertraut sind, Barths Einspruch vor Augen stünde: Damit habe man das theologische Terrain noch gar nicht betreten und suche die falsche Sache am falschen Ort. Die falsche Sache – ein psychologisch-biographisches Verstehenwollen theologischer Entscheidungen; am falschen Ort – in einem vermeintlichen «Schweizertum», in einer Substanzialisierung biographischer Kontingenzen wie des Nationalen –, als hätte Barths energischer und ausdauernder Kampf nicht gerade der religiösen Aufladung des «Völkischen» und der theologischen Legitimierung des Nationalen gegolten! Als hätte sein radikaler theologischer Neuanfang 1916–1918, seine Abwendung von der liberalen Theologie seiner Lehrer und deren Kriegspublizistik nicht gerade eine Kritik an jeder Bindestrich-Theologie, an jeder Verbindung von nationalen, kulturellen, politischen Ideologien mit dem christlichen Glauben beinhaltet!

Nun aber publizierte Karl Barth im Jahr 1945 ein Buch mit dem Titel «Eine Schweizer Stimme. 1938–1945»<sup>11</sup>, in dem er seine «theologisch-politischen Traktate» aus jener

schwierigen Zeit in Buchform nochmals drucken liess. Eine Schweizer Stimme? Dieser Buchtitel lässt den Verdacht aufsteigen, dass der schweizerische Theologe im Gegensatz zur deutschen Theologisierung des eigenen Volkes und seines Schicksals (in Begriffen wie «Volksnomos») nun doch selbst auch in die Nähe dessen gekommen war, was er bei seinen theologischen Gegnern so entschieden bekämpft hatte. «Des Christen Wehr und Waffen» (1940), «Im Namen Gottes des Allmächtigen» (1941 – Bezugnahme auf den Ingress der schweizerischen Bundesverfassung), «Hominum confusione et Die providentia Helvetia regitur» (1941) – so lauten einige Titel aus dieser «Schweizer Stimme»: Hatte der Theologe der Diastase zwischen Gott und Welt, hatte der Prediger der «Krisis» und des göttlichen «Nein» gegen die Welt in einer Zeit der Gefährdung seiner Heimat seine einstigen Skrupel vergessen? Hatte ihn das Gesetz, wonach er angetreten, nun doch eingeholt? Rief er nun doch zu einer helvetischen Kampftheologie auf?

Um es gleich vorwegzunehmen: Dies alles – wie zu zeigen sein wird – trifft für Barths «Schweizer Stimme» nicht zu. Und dennoch wird hier ein bedeutsames Problemfeld sichtbar: Auch wenn eine christliche Stimme niemals eine nationalistische Stimme sein kann, so wird sie doch – wenn sie nicht der «Gefahr einer zeitlosen, sich selbst genügenden Theologie»<sup>12</sup> erliegen will – sich konkreten Positionsbezügen in konkreten Bedrohungslagen nicht entziehen können. Es wird im Folgenden der Versuch gemacht, in knappen Strichen Barths Entwicklung von seiner frühen metapolitischen und staatskritischen Theologie zu einer differenzierten, konkrete politische Stellungnahmen zugunsten einer bedrohten freien Schweiz

nicht scheuenden Theologie nachzuzeichnen und auch theologisch das Verhältnis von «Rechtfertigung und Recht», von christlicher Gemeinde und Staat zu reflektieren.

*Barth «wird Schweizer» im Ersten Weltkrieg*

Karl Barth – 1886 als ältester Sohn von Fritz und Anna Barth-Sartorius in Basel geboren – verbrachte seine Kinder- und Jugendjahre in Bern, wohin sein Vater, ein «positiv»-konservativer Theologe, als Professor für Neues Testament und Kirchengeschichte berufen worden war. Hier durchlief er die Schulen, hier eignete er sich ein durch das Baseldeutsch der Eltern mässig verfremdetes Berndeutsch an, und hier begann er 1904 auch mit seinem Theologiestudium, das ihn aber bald – wie viele seiner Kommilitonen – nach Deutschland führte: nach Berlin zu Adolf Harnack, zu Hermann Gunkel und anderen Koryphäen der historisch-kritischen Theologie, darauf kurz nach Tübingen zu Adolf Schlatter (als vom Vater gewünschte, aber misslingende Korrektur der moderntheologischen Einflüsse) und schliesslich nach Marburg, wo er bei Wilhelm Herrmann eine kantianisierende ethische Theologie mit Begeisterung rezipierte. Nach seinen Prüfungen in Bern war er bald schon wieder in Marburg, wo er als Redaktionsassistent in Martin Rades «Christlicher Welt», einer führenden Kulturzeitschrift des religiösen Liberalismus, eine interessante Stelle bekam. Von 1909 bis 1911 arbeitete er in Genf als Hilfspfarrer und studierte dabei Calvin, was aber wenig an der Tatsache ändert, dass seine Theologie in ihren Grundzügen von der modernen *deutschen* Universitätstheologie geprägt war. Dies begann sich zu ändern, als er 1911 in der aar-

gausischen Arbeitergemeinde Safenwil Pfarrer wurde und dort, mit den sozialen Problemen konfrontiert, sich einer in ihren Ursprüngen und in ihrer Verbreitung vorwiegend schweizerischen theologischen Bewegung, dem religiösen Sozialismus von Herrmann Kutter und Leonhard Ragaz nämlich, anschloss.<sup>13</sup> Die Distanznahme gegenüber der deutschen akademischen Theologie wurde aber erst mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges für ihn selbst manifest und zu einer bewussten Entscheidung. Er selbst hat mehrmals die tiefgehende Irritation beschrieben,<sup>14</sup> die der «August 1914» und die Reaktionen darauf, besonders der «Aufruf der 93 Intellektuellen» vom 4. Oktober 1914, bei ihm auslösten. Diese kriegspublizistische Erklärung «An die Kulturwelt», welche jegliche Mitschuld Deutschlands am Kriegsausbruch bestritt und als gerechten Kampf eines «Kulturvolk(s)»<sup>15</sup> bezeichnete, war zu Barths Entsetzen auch von seinen deutschen theologischen Lehrern Harnack, Herrmann und Schlatter unterzeichnet. Man könnte mit rhetorischer Pointierung sagen, dass Barth in diesem Moment fast *contre cœur* das wurde, was er schon war: *Schweizer*. Das wird aus seinem Brief an Martin Rade vom 31. August 1914 deutlich:

«Wir verstehen Sie nicht, verehrter, lieber Herr Professor, wir können und wollen Sie nicht verstehen in Ihrer bisher eingenommenen Haltung dem Krieg gegenüber. Bitte werfen Sie mir jetzt nicht gleich dazwischen, dass ich Schweizer sei und über diesen Krieg nicht reden könne.»<sup>16</sup>

Sachlich wirft er ihm vor, in dessen «Christlicher Welt» werde ungeprüft und selbstverständlich davon ausgegangen, dass Deutschland in diesem Krieg das Recht auf seiner Seite habe. Gravierender aber ist für Barth, dass

«Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten» seien. Das, was von einem christlichen Standpunkt aus das «einzig Mögliche wäre, der unbedingte Protest gegen den Krieg überhaupt», das wolle Rade nicht hören, sondern flüchte sich in das «Rein-Religiöse», was eben dann nichts anderes sein könne als das «Deutsch-Religiöse»! Er wolle sich, so schliesst der Brief, die auch von Leonhard Ragaz aufgegriffene Rede von den «zwei Religionen» nicht aneignen, «aber» – so interpretiere ich den folgenden Satzschluss als eine nun einsetzende zögernde Selbstidentifikation als Schweizer – «noch nie ist mir so klar gewesen wie jetzt, wie recht Luther hatte, als er unserem Zwingli das Wort vom ‹anderen Geist› sagte». <sup>17</sup>

Karl Barth entwickelte nun aber im weiteren Fortgang gerade nicht eine helvetische «*civil religion*»<sup>18</sup> oder eine «schweizerische Theologie», eine theologische Überhöhung der Neutralität etwa oder des Pazifismus.<sup>19</sup> Seine Suche nach verlässlicheren theologischen Grundlagen führte ihn vielmehr zu einer nicht historistischen, dezidiert *offenbarungstheologischen* Neulektüre des paulinischen Römerbriefes, die schliesslich in dem bahnbrechenden Römerbriefkommentar von 1919 ihren ersten Ausdruck und vorläufigen Abschluss fand. Der theologische Kern dieses Buches,<sup>20</sup> der in der völlig neu geschriebenen zweiten Auflage noch radikalisiert wurde, ist eine leidenschaftliche, fast monomanisch wiederholte Kritik an vermittlungstheologischen Verbindungen von Gott und Welt, von Glauben und Vernunft, von kirchlicher Religiosität und Offenbarung, von Reich Gottes und nationaler Politik. Es ist eine Absage an alle Verharmlosungen der Negation, die – nach Barths theologischen



Einsichten – mit der Offenbarung in die Welt hineinbricht und erst durch das radikal unanschauliche Christusereignis überwunden sei. Die Schweiz und die schweizerische Form der Demokratie spielen in seinen Überlegungen keine Rolle, und wenn er indirekt auf sie zu sprechen kommt, dann eigentlich nur kritisch:

58

«Dass ihr als Christen mit Monarchie, Kapitalismus, Militarismus, Patriotismus und Freisinn nichts zu tun habt, ist so selbstverständlich, dass ich es erst gar nicht zu sagen brauche.»<sup>21</sup> «Als Christen geht euch das ungerechte Recht des Staates nichts an ... Der (Rechts)-Staat ist unverbesserlich.»<sup>22</sup>

Der eschatologische Negativismus Barths treibt ihn freilich auch zu sehr steilen Verallgemeinerungen, deren Motiv jedoch einen einleuchtenden Kern aufweist:

«Ihr sollt den Staat religiös aushungern, ihr sollt ihm das Pathos, den Ernst und die Wichtigkeit des Göttlichen verweigern, ihr sollt euer Herz nicht bei eurer Politik haben, eure Seelen sind und bleiben den Idealen des Staates entfremdet, aber» – so nimmt Barths Satz nun doch noch eine charakteristische Wendung – «eure moralische Mitwirkung dürft ihr ihm nicht versagen.»<sup>23</sup>

Aufgrund dieses Buches und eines Vortrages in Tam-  
bach (Thüringen, D) im September 1919 wurde Barth  
im Februar 1921 zum Honorarprofessor für «Refor-  
mierte Theologie» in Göttingen gewählt und musste nun,  
aus dem Stand heraus sozusagen, Vorlesungen in refor-  
mierter Dogmatik und in Exegese halten. Der «Fremd-  
ling aus Neutralien»<sup>24</sup>, so eine ironische Selbstbezeich-  
nung aus jener Zeit, fühlte sich aber erneut sichtlich wohl  
in Deutschland. Die heftig geführten theologischen,  
philosophischen und politischen Debatten der Weimarer

Zeit sagten ihm wesentlich besser zu als die träge Gemüts- und Denkungsart seiner schweizerischen Kompatrioten. Das zeigen seine Briefe an Thurneysen aus den zwanziger Jahren, wo man ihn als einen engagierten Debatanten, freilich auch höchst kritischen Beobachter des deutschnational geprägten Universitätsmilieus kennenlernt.<sup>25</sup> Barths volle Arbeitskraft ging in jenen Jahren in den Aufbau einer christlichen Dogmatik<sup>26</sup>, die sich von den modern-theologischen Selbstfundierungen in religionsphilosophischen oder -psychologischen, in bewusstseins- oder erlebnistheoretischen Kategorien absetzte und in beeindruckender theologischer Konzentration eine offenbarungstheologische Alternative zu formulieren unternahm. Es ist unmöglich, diese schon im Ansatz trinitarisch angelegte Dogmatik in fünf Sätzen zu beschreiben. Ich will mich deshalb darauf beschränken, dem Missverständnis entgegenzutreten, als habe man es hier mit einem Rückzug eines einst politisch wie theologisch radikalen Denkers hinter die Mauern kirchlicher Orthodoxie zu tun.<sup>27</sup> Ein «close reading» zeigt die Modernität sowie den kontinuierlichen kritischen Dialog dieses Theologen mit seinen Zeitgenossen.<sup>28</sup>

*«Beinahe ein ‹guter Deutscher› geworden» ... wird Barth erneut Schweizer nach 1933*

Rückblickend hat Karl Barth die zehn Jahre seines Lebens von 1928 bis 1938 als «Vertiefung und ... Anwendung der zuvor schon in den Hauptzügen gewonnenen Erkenntnis»<sup>29</sup> charakterisiert. Zu dieser Vertiefung zählte er selbst sein Anselm-Buch von 1931, das ihm methodische Klärungen brachte und ihm den Neueinsatz mit seinem Hauptwerk «Die Kirchliche Dogmatik» von 1932

ermöglichte. Was den zweiten Aspekt betrifft, so spricht Barth selbst von einer «erheblichen Veränderung meiner Haltung und Betätigung: nicht hinsichtlich meiner Erkenntnisse, wohl aber hinsichtlich ihrer Anwendung. Und diese Veränderung verdanke ich dem ‹Führer›.»<sup>30</sup>

---

60

Zum ersten Punkt der Vertiefung: Das Jahr 1933 brachte zuerst einmal Konflikt und Klärung innerhalb der Bewegung der «dialektischen Theologie». Die unterschiedliche Beurteilung des Nationalsozialismus sowie der theologischen und kirchlichen Reaktionen führte zum Bruch mit den beiden Gefährten Friedrich Gogarten und Georg Merz, die beide die Zeitschrift «Zwischen den Zeiten» mitgegründet und mitgetragen hatten. Gogartens Zustimmung zu dem Satz des rechtsnationalen Theologen Wilhelm Stapel, «dass das Gesetz Gottes für uns identisch sei mit dem Nomos des deutschen Volkes»,<sup>31</sup> und seine kirchenpolitische Stellungnahme zugunsten der «Deutschen Christen» verunmöglichten es Barth, weiter mit ihm zusammenzuarbeiten. In grosser Schärfe nahm Barth deshalb öffentlich «Abschied» von «Zwischen den Zeiten»:

«Ich habe bei dem, was wir damals am Anfang der zwanziger Jahre gemeinsam zu bekämpfen schienen, immer gerade auf das gezielt, was jetzt in der Lehre, in der Mentalität und Haltung der Deutschen Christen<sup>32</sup> in geballter Form auf dem Plane steht. Ich kann in den Deutschen Christen nichts, aber auch gar nichts anderes sehen als die letzte, vollendetste und schlimmste Ausgeburt des neuprotestantischen Wesens ... Ich halte den Stapelschen Satz über das Gesetz Gottes für den vollzogenen Verrat am Evangelium. ... Wir sind nun geschiedene Leute.»<sup>33</sup>

Es konnte nicht fehlen, dass ihm nun vorgeworfen wurde, dass er als Schweizer diese «deutsche Revolution» nicht verstehen könne.<sup>34</sup> Barth, der sich Deutschland so verbunden fühlte und «beinahe schon im Begriff, so etwas wie ein «guter Deutscher» zu werden»,<sup>35</sup> liess dies nicht gelten:

«... es werden etliche Lust haben, ... darauf hinzuweisen, dass ich eben ein Schweizer und nicht, wie Hirsch<sup>36</sup> so schön schrieb, «von der Wurzel bis zum Wipfel» ein Deutscher sei. Ich warne. Selbstverständlich bin ich ein Schweizer, nicht nur halb, sondern ganz, genau so wie ich nun ebenfalls nicht halb, sondern ganze zwölf Jahre lang mein Leben in Deutschland gelebt, meine Arbeit in Deutschland getan habe. Aber es gibt doch auch Schweizer, die nicht höher als auf Gogarten schwören, und andererseits gute Deutsche, ... die gar nicht daran denken, dies zu tun. Seit wann ist es üblich, den Heimatschein eines Menschen zum Argument in einer sachlichen Auseinandersetzung zu machen? Was gedenkt man eigentlich in der Sache, um die es heute in Theologie und Kirche geht, mit diesem Argument zu beweisen? Will man mir und so und so viel geborenen Deutschen mit mir einreden, das echte Deutschtum fange erst mit dem Arianismus und mit dem Bekenntnis zur natürlichen Theologie an? Ein ernstes verantwortliches Mittragen des deutschen Schicksals müsse sich ausgerechnet in der Kniebeugung vor den Mysterien der Deutschen Christen oder doch in der Respektierung ihres angeblich berechtigten «Anliegens» erweisen? Ich weiss wohl, in welchem Stück ich ein Schweizer bin und mitten in der deutschen Theologie und Kirche auch total und unentwegt bleiben will – in dem nämlich, was bei dem sehr profanen Gottfried Keller zu lesen steht:

Heil uns, noch ist bei Freien üblich  
Ein leidenschaftlich freies Wort!

Und ich meine allerdings, dass ich – wenn denn von meinem Heimatschein durchaus die Rede sein soll – meine Liebe zu Deutschland, meine Zugehörigkeit zu ihm nicht wohl besser beweisen kann, als indem ich in diesem Sinn mitten in Deutschland aber im Unterschied zu vielen Deutschen ein – Schweizer bin.»<sup>37</sup>

62

So wurde Barth zum zweiten Male, was er schon war – Schweizer und auf diesen *character indelebilis* in freundlicher<sup>38</sup> oder in ziemlich rüpelhafter<sup>39</sup> Weise hingewiesen. Neben dem ungebrochenen schweizerischen Selbstbewusstsein, das aus den zitierten Zeilen spricht, ist aber auch hier keinerlei religiöse Aufladung dieses Faktums zu erkennen, und besonders in theologischen Argumentationszusammenhängen konnte dies für ihn *kein* Argument sein!

Dass Barth in seiner programmatischen Schrift «Theologische Existenz heute» 1933 die oft zitierten (und missverstandenen) Sätze geschrieben hatte, dass er «nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen, Theologie und nur Theologie»<sup>40</sup> treiben wolle, ist ihm später als eine ekklesiozentrische und letztlich unpolitische Haltung vorgeworfen worden.<sup>41</sup> Das ist in dieser Pauschalität unzutreffend, denn Barth ging es zuerst einmal darum, durch die Konzentration auf die theologischen Basisentscheidungen in einer verwirrten Kirche die Grundlagen für den Widerstand sicherzustellen.<sup>42</sup> Sicherlich war ihm die oben zitierte «Anwendung» zu Anfang noch nicht deutlich, wie sie ihm dann aber schrittweise klar wurde.

Barth wurde sehr schnell zum geistigen Kopf der sogenannten «Bekennenden Kirche», er formulierte die «Barmer Erklärung» von 1934,<sup>43</sup> die dem totalen und totalitären Staat – wenn auch vorerst auf den Raum der christlichen Kirche beschränkt – Widerstand entgegensetzte und in diesem Punkt erfolgreich war: Die Gleichschaltung der Kirchen zu einer «Reichskirche» unter einem von Hitler eingesetzten Reichsbischof misslang. Aber schon im November 1934 wurde er in einem «Dienststrafverfahren» als Hochschullehrer entlassen, weil er nicht bereit war, den Eid auf Hitler ohne den antitotalitären Zusatz «soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann» zu leisten.<sup>44</sup> Aufgrund der schnellen Reaktion der Basler Kantonsregierung wurde Barth ein Lehrstuhl an der Universität Basel angeboten, den er von 1935 bis zu seiner Emeritierung innehatte. So war aus dem deutschen – nolens volens – nun ein Schweizer<sup>45</sup> Professor geworden.

### *«Eine Schweizer Stimme»*

Nun setzte sich Barth »wie ein aus dem Sturm vorläufig geretteter Schiffer«<sup>46</sup> in der Schweiz keineswegs auf die Ruhebänk. Dass die Stunde der «Anwendung» und damit des Widerstands in einem nicht nur kirchenpolitischen, sondern direkt politischen Sinne gekommen war, das wurde Barth in der sogenannten «Sudetenkrise» im September 1938 klar. Er hatte erkannt, dass ein (tatsächlich mit dem Münchner Abkommen dann erfolgtes) Nachgeben gegenüber dem deutschen Ultimatum ein erster Schritt zur Zerschlagung der Tschechoslowakei und damit zu einem neuen Weltkrieg bedeutete. So schrieb er am 19. September 1938 einen Brief an den tschechi-

64

schen Theologen Hromadka, in dem er das tschechische Volk zum Widerstand gegen den Druck des nationalsozialistischen Gewaltstaates aufrief. «Das eigentlich Furchtbare», schrieb er in diesem Brief, «ist ja nicht der Strom von Lüge und Brutalität, der von dem hitlerischen Deutschland ausgeht, sondern die Möglichkeit, dass in England, Frankreich, Amerika – und auch bei uns in der Schweiz – vergessen werden könnte: mit der Freiheit Ihres Volkes steht und fällt heute nach menschlichem Ermessen die von Europa und vielleicht nicht nur von Europa.»<sup>47</sup> Barth fuhr dann fort: «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.» Nach der Veröffentlichung dieses Briefes in der tschechischen Presse wurde Barth von deutschen Zeitungen als Kriegshetzer und Aufwiegler bezeichnet. Die Leitung der deutschen Bekennenden Kirche kritisierte Barths Äusserung in scharfer Form und distanzierte sich von ihm, und irritierte Briefe von Kirchenleuten – vor allem aus den Niederlanden – trafen bei Barth ein, denen er auch antwortete und seine Stellungnahme begründete.<sup>48</sup>

«Eine Kirche», so verdeutlichte Karl Barth in einem Vortrag am 5. Dezember 1938 seine Position in Zürich Wipkingen, «die aus lauter Angst, nur ja von keinem «Kotflügel» gestreift zu werden, nur ja nicht in den Schein zu kommen, Partei zu ergreifen, nie und nimmer Partei zu sein sich getraut, sehe wohl zu, ob sie sich nicht notwendig nun *wirklich* kompromittiere: mit dem Teufel nämlich, der keinen lieberer Bundesgenossen kennt als eine in der Sorge um ihren guten Ruf und sauberen Mantel ewig schweigende, ewig meditierende und diskutie-

rende, ewig neutrale Kirche: eine Kirche, die allzu bekümmert um die doch wirklich nicht so leicht zu bedrohende Transzendenz des Reiches Gottes – zum stummen Hunde geworden ist.»<sup>49</sup>

Karl Barth begründet diese nun kompromisslos ablehnende Stellungnahme gegenüber dem Nationalsozialismus nicht nur politisch! Die Kirche könne zu dieser entscheidenden «politischen Frage von heute» aus theologischen Gründen nicht schweigen: «Diese Staatsform, die totale, prinzipielle Diktatur, stellt uns vor die Gottesfrage und also vor die Glaubensfrage.»<sup>50</sup> Diese nun auch politisch eindeutigen Positionsbezüge Barths dürfen aber keineswegs von seiner sonstigen theologischen Arbeit isoliert werden. Barth hat den nach dem Kriegsende 1945 gesammelten theologisch-politischen Stellungnahmen jener Jahre ganz bewusst den Vortrag «Rechtfertigung und Recht», erstmals im Juni 1938 gehalten, vorangestellt. Dies war sein erster expliziter und grundsätzlicher Versuch, das Problem der politischen Ordnung – dafür steht «*Recht*» und wird gleich zu Beginn des Vortrages durch die Worte Ordnung, Frieden und Freiheit präzisiert – in eine Beziehung zu der durch Gott in Jesus Christus vollzogenen *Rechtfertigung* des Sünders zu setzen.<sup>51</sup> Ja mehr als das: Während sonst der staatliche Bereich in der christlichen Tradition oftmals als schlechte «Welt» völlig entwertet wurde (so in den eschatologischen Sekten etwa der Täufer) oder in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre als gottgesetzte Ordnung (nicht als Reich der Gnade, sondern als Reich des Gesetzes) *tel quel* akzeptiert wurde (und oft sogar religiös überhöht wurde), so behauptet Barth nun provokativ: «Wir befinden uns, wenn das Neue Testament vom Staat redet, grundsätzlich im christologischen Bereich.»<sup>52</sup>



Barth streitet mit der Aufeinanderbeziehung von Rechtfertigung und Recht gegen eine Spiritualisierung der christlichen Botschaft und der Kirche, der eine politische Passivität, ja oft eine Komplizenschaft mit herrschenden Mächten korrespondierte! Zugleich streitet er gegen eine Nationalisierung des Christentums, die auf das gleiche hinauslief. Die exegetisch zum Teil gewagte und hochinteressante Auslegung der relevanten Bibelstellen (vor allem Römerbrief Kap. 13 und Apokalypse Kap. 13) kann hier nicht dargestellt werden, sondern nur das Resultat: Staat und Kirche sind in ihren Aufgaben nicht zu vermischen. Der Staat kann nicht selber Kirche sein wollen – er würde zur Götzenkirche und zum totalitären Staat. Die Kirche hinwiederum würde ihre Botschaft verraten, wenn sie die Zwangsmittel des Staates für sich in Anspruch nähme – sie würde zum Pfaffenstaat. Und doch hat die christliche Kirche von sich aus, von der Rechtfertigungsbotschaft aus, den Staat und seine Repräsentanten zu respektieren, ja für ihn einzustehen! Einzustehen mit Gebet und mit – Widerstand, dort nämlich, wo der Staat seine ihm von Gott verordnete Aufgabe, für Recht und Sicherheit seiner Bürgerinnen und Bürger zu sorgen, verletzt, und dort, wo er seine begrenzte Aufgabe, eben nicht totaler Staat, nicht Pseudokirche zu sein, überschreitet und der freien Verkündigung der göttlichen Rechtfertigung keinen Raum lässt. Interessant ist nun, dass Barth bei der Frage nach den politischen Pflichten des Einzelnen nicht nur diese nicht unkritische, aber positive Bewertung des Staates vertieft, sondern ganz konkret bei der Frage des Militärdienstes betont, dass es ein «grundsätzliches christliches Nein» hier nicht geben könne, und dies «im Blick auf die schweizerische Landesverteidigung» bekräftigt und begründet:

«Man kann gegen die Art, wie der Staat sich in der Schweiz als Rechtsstaat zu betätigen versucht, viele und schwere Bedenken haben und wird darum doch sinnvoller Weise nicht behaupten können, dass er der Kirche als das Tier aus dem Abgrund von Apc. 13 gegenüberstehe. Wohl aber kann das heute von mehr als einem anderen Staat gesagt werden, dem gegenüber unsere Rechtsordnung zu verteidigen der Mühe wert ist.»<sup>53</sup>

Das ist eine bedeutende Modifikation und Differenzierung gegenüber den etwas pauschalen Aussagen der beiden Römerbriefkommentare – aber keine Abweichung im Grundsätzlichen: Den Staat religiös auszuhungern,<sup>54</sup> diese gegen nationalprotestantische «Staatsfrömmigkeit» des 19. und 20. Jahrhunderts<sup>55</sup> gerichtete Aussage, gilt weiterhin: Dem konkreten und auch dem schweizerischen Staat wird keinerlei Recht zugestanden, seine Bürger innerlich in Anspruch zu nehmen oder weltanschauliche Gesinnungstreue zu fordern – damit würde er ja gerade wieder zum absoluten Staat, zum «Tier aus dem Abgrund». Aber das heisst eben auch nicht, dass Barth nun keinerlei Unterschiede im Hinblick auf die Staatsformen machte: Er bedauert es ausdrücklich, dass das Neue Testament nur von «Untertanen», nicht aber von Staatsbürgern rede, und fährt dann fort, indem er nun in der Tat die Grundelemente der *schweizerischen* partizipatorischen Demokratie aufzählt:

«Politische Pflichterfüllung erschöpft sich aber für uns hoffentlich nicht im Steuerzahlen und in sonstiger passiver Gesetzmässigkeit. Politische Pflichterfüllung heisst für uns darüber hinaus: Verantwortliches Wählen der Obrigkeit, verantwortliches Entscheiden über die gelten sollenden Gesetze, verantwortliches Achten auf ihre Durch-

führung, mit einem Wort aktives politisches Handeln, das dann wohl auch politischer Kampf bedeuten kann und muss. Wenn die Kirche dem modernen Staat nicht gerade diese Form politischer Pflichterfüllung zu garantieren hätte, was hätte sie ihm, dem «demokratischen» Staat, dann überhaupt zu bieten? Die Frage muss nun offenbar gestellt werden, ob wir uns auch da in einer legitimen Verlängerung der Linie von Römer 13 bewegen? Man wagt scheinbar viel, wenn man sie zu bejahen wagt. Sie muss aber eindeutig bejaht werden.»<sup>56</sup>

So begründet Barth also – *notabene* im Jahr 1938, wo es nicht nur in Deutschland, sondern in Europa und auch in der Schweiz starke antidemokratische Strömungen gab, welche die parlamentarische Demokratie für eine obsoletere Erscheinung der untergegangenen bürgerlichen Epoche hielten<sup>57</sup> – aus der Zuordnung von Rechtfertigung und Recht eine eindeutige Stellungnahme der Christen für einen demokratischen Rechtsstaat! Handelt es sich hier um eine Einschweizerung seiner Theologie? Barth selbst hat es umgekehrt gesehen: Er stellt die Frage, «ob es ein Zufall [sei], dass es gerade im Bereich der christlichen Kirchen im Laufe der Zeit zu «demokratischen», d.h. auf der verantwortlichen Betätigung der aller Bürger sich aufbauender Staaten gekommen ist».<sup>58</sup>

Nach dem Ausbruch des Krieges arbeitete Barth zwar intensiv weiter an den Bänden seiner «Kirchlichen Dogmatik», gleichzeitig aber spielte er mit seinen Vorträgen, Radiobotschaften und Offenen Briefen eine wichtige Rolle im geistigen Widerstand in der Schweiz gegen den Nationalsozialismus. Er war neben Leonhard Ragaz<sup>59</sup> eine der herausragenden Stimmen des christlichen Widerstands und der Kritik an jeder Form von Anpassung und

Duckmäuserei. Schon früh hat er die offene oder heimliche Sympathie für die erfolgreiche Diktatur im Norden aufs Korn genommen, er hat die Entrechtung, die brutale Misshandlung der Juden beim Namen genannt, und er hat auch die Wirtschaftsbeziehungen der Schweiz mit Deutschland während des Krieges als das bezeichnet, was sie waren: als faktische Unterstützung der Achsenmächte.

Wenn Barth, wie er rückblickend feststellte, in jenen Jahren «schweizerischer [wurde] als ich es je gewesen war»,<sup>60</sup> so hiess das nicht, dass er nun zu einer unumstrittenen Figur und gleichsam zu einem Nationalpatron in der Schweiz geworden wäre. Für seine in «Eine Schweizer Stimme» gesammelten Aufrufe zum Widerstand erfuhr er neben Einverständnis auch heftigen Widerspruch, ja er musste Zensur und politische Überwachung erdulden, die durch höchste Stellen angeordnet waren. In den Kreisen der Bundesbehörden hielt man ihn in den bedrohlichen Jahren von 1940 bis 1944 für einen gefährlichen Mann, der durch seine offenen Reden die Sicherheit der Schweiz gefährde, der überdies die Theologie für politische Zwecke missbrauche. Es ist kürzlich anhand bisher unveröffentlichter Akten im Detail nachgewiesen worden,<sup>61</sup> wie Bundesrat von Steiger und die Bundesanwaltschaft versuchten, Barth zum Schweigen zu bringen. So wurde Barths Vortrag «Unsere Kirche und die Schweiz von heute» (1940 gehalten) nach der Intervention des deutschen Aussenministeriums von der Zensur verboten (Mitte Juni 1941), ebenso wie seine Schrift «Im Namen Gottes des Allmächtigen» (unmittelbar nach ihrer Publikation 1941). Im Herbst 1941 erhielt Barth sogar Redeverbot (wie in Deutschland!), aber da hatte sein Wort

schon andere Wege gefunden: Im April 1941 wurde sein «Brief aus der Schweiz nach Grossbritannien» von der BBC ausgestrahlt, worauf gleich die blosser Erwähnung dieses Briefs in der schweizerischen Presse verboten wurde. Nachdem Barth Ende 1941 der BBC über einen englischen Konsul erneut öffentliche Botschaften an die Christen Deutschlands und Norwegens zugespielt hatte, reichte der «Vaterländische Verband» Klage gegen Barth ein, und Bundesrat von Steiger liess über ein Jahr lang – ohne jegliche gesetzliche Grundlage – dessen Telefon und Post überwachen.

---

70

Greifen wir die oben formulierten Fragen nochmals auf: War nun aus dem unpolitischen Dogmatiker Barth ein politisierender Theologe geworden? Rief der Kritiker der deutschen Kriegstheologie von 1914 nun plötzlich doch selbst zum heiligen Krieg auf, wo es um seine Heimat ging? Inwiefern kann eine theologische Stimme überhaupt eine «Schweizer Stimme» sein?

Es mögen solche Fragen gewesen sein, die Barth dazu bewogen, seine Vorträge, öffentlichen Briefe, Aufrufe und Radiobotschaften im Sinne einer «Rechenschaftsablage» 1945 unter dem Titel «Eine Schweizer Stimme» gesammelt herauszugeben. Und sehr deutlich erklärt er in seinem Vorwort den Sinn der Titelgebung:

«Ich nenne sie hier nachträglich: «eine Schweizer Stimme». Die Verantwortlichkeit, in der ich auch in diesen Jahren und zu dieser Sache geredet habe, war die christliche, über der es keine höhere und für die es keine Landesgrenzen gibt. Eben die christliche Verantwortlichkeit hatte ich aber in diesen Jahren und in dieser Sache nicht in irgendeinem, sondern in dem besonderen schweizerischen Raum ... zu betätigen. Das ist es, wozu ich mich

mit dem Titel dieses Buches in aller Form bekennen möchte. Was hier gesagt wurde, musste von einem Schweizer gesagt, gehört und gelesen werden. Echte theologisch-politische Äusserungen hätten es sonst nicht sein können. Es ist aber klar: ich konnte und kann auch als Schweizer nur so reden, wie ich es als Christ – nach meinem Verständnis der christlichen Wirklichkeit – tun durfte und musste. Es gab also keine schweizerische Doktrin und keine schweizerische Befehlsstelle, von der ich mir das, was ich als Schweizer zu sagen hatte, hätte vorschreiben, erweitern oder beschneiden lassen können. So konnte es nicht die Schweizer Stimme sein, die durch mich zu Worte kam: die ‹Stimme des Volkes› nicht – obwohl ich mich in diesen Jahren gerade mit der Meinung des schweizerischen ‹Volkes› (im schlichtesten Sinne des Wortes) am nächsten verbunden gefühlt habe – und noch viel weniger, am allerwenigsten, die Stimme der offiziellen Schweiz.»<sup>62</sup>

### *Barths nicht neutrale Neutralität*

Wurde in den bisherigen Abschnitten der Versuch gemacht, den politisch-theologischen Hintergrund von Barths «Schweizer Stimme» herauszuarbeiten und dabei die von ihm scharf gewahrte Dialektik (Unmöglichkeit einer «nationalen Theologie» – Notwendigkeit eines auch theologisch begründeten Widerstands *als Schweizer* gegen die Bedrohung durch die nationalsozialistische Diktatur) im Auge zu behalten, so soll hier doch noch ein Blick auf die konkreten Bilder und Begriffe geworfen werden, mit denen Barth nun als Theologe von der Schweiz und über die Schweiz gesprochen hat. Der Kontext darf dabei keinen Augenblick vergessen werden: die Bedrohung durch

den nördlichen Nachbarn, die auch eine geistige Bedrohung war. Barth konnte sehr eindringlich von einer «Gegenkirche» sprechen, vom «Magnetismus» des nationalsozialistischen «Geistes», der durch alle Poren eindringt und imponiert, von seiner «Vitalität» und «Dämonie»:

«Man braucht kein Schwarzseher zu sein, wenn man in aller Ruhe konstatiert: der Nationalsozialismus hat schon nach uns gegriffen; er ist schon da, auch bei uns in der Schweiz. Ich denke dabei am allerwenigsten an die sogenannten «Fronten». Ich denke aber an die zahlreichen Einbruchstellen in allen Kreisen, auch in den christlichen Kreisen, wo man dem Nationalsozialismus jenes gewisse mild verstehende, zwischen der Sache selbst und den angeblichen «Auswüchsen» weise unterscheidende, teilweise Wohlwollen entgegenbringt, mit dem man ihm noch viel wirksamer vorarbeitet, als wenn man ihm etwa ganz und gar zustimmen würde. Ich denke etwa an das unter dem Titel der «geistigen Landesverteidigung» ersonnene Spottgebilde eines neuen helvetischen Nationalismus (mit dazugehörigem «bodenständigen Antisemitismus») ... Ich denke an jenes ... Verständnis der schweizerischen Neutralität, laut dessen unsere Staatsform eine Sache unserer zufälligen «Art» und Liebhaberei, eine Angelegenheit des Heimatschutzes und nur des Heimatschutzes wäre: als ob es sich dann lohnen würde, mit letztem Ernst für sie einzutreten und an ihr festzuhalten!»<sup>63</sup>

Mit welchen Bildern und Begriffen nun aber argumentiert Barth in seinen eigenen Widerstandsdiskursen – wenn er selbst keinen helvetischen Nationalismus vertreten will? Vorherrschend ist sicherlich ein Topos des helvetischen Identitätsdiskurses, den Barth aber – unzeitgemäss – gerade in seinem *politischen* Gehalt wieder positiv zu füllen

sucht: die Schweiz nicht einfach nur als Heimat, die einem geschenkt sei, sondern auch als eine spezifische plurale und entsprechend gestaltete *politische Ordnung des Lebens*, die es zu schützen gelte –

«eine solche Gemeinschaft, in der es Freiheit gibt, und eine solche Freiheit, die der Gemeinschaft dient. Sie verlangt von den Angehörigen der verschiedenen Sprachen, Konfessionen und Berufsstände, sie verlangt von den 25 grossen und kleinen Kantonalstaaten, von den 3000 Gemeinden, die die Eidgenossenschaft bilden, aber auch von allen Einzelnen in unserem Volk, dass sie einander gegenseitig respektieren sollen, um ihnen eben damit auch den Schutz des Rechtes zuzusichern.»<sup>64</sup>

Barth greift also auf die Argumentationslinien seines Vortrages «Rechtfertigung und Recht» zurück und übersetzt das schweizerische Verständnis von Demokratie nicht als Herrschaft des Volkes, sondern «Herrschaft» des Rechts, der Pflicht der Gemeinschaft und der Freiheit.<sup>65</sup> Interessanterweise nun aber nimmt er auch ein Element auf, das mit dem neuzeitlichen Nationalismus einen problematischen Aufschwung erlebt hatte: das Element der *Sendung*, und er bringt es zusammen mit einem anderen Topos schweizerischer Identitätsdiskurse: der Schweiz als *Hüterin der Pässe*: So wie die Schweiz ihre Alpenpässe nicht für sich allein habe, so eben auch ihre *freiheitliche Verfassung* nicht:

«Das schweizerische Staatswesen ist ein Bund von lauter freien Gemeinwesen, welche ihrerseits aus lauter freien Bürgern bestehen, ein Staatswesen, das nach Aussen – das ist der Sinn der Neutralität – gar keinen Anspruch erhebt als den, seine Pässe zu hüten, d.h. für alle anderen ein friedlicher Weg von Norden nach Süden, von Westen



nach Osten zu sein. Ein solches Staatswesen ist ein Licht, das ... nicht nur um seiner selbst, sondern um der Zukunft aller Völker brennen muss.»<sup>66</sup>

Am nächsten an eine theologische Aufladung der Schweiz kommt sein Vortrag vom Juni 1941 «Im Namen Gottes des Allmächtigen». Barth weist auf vier christliche «Zeichen» hin, die zwar nur Zeichen seien, als solche aber nun einmal da und als solche auch ernstzunehmen seien: erstens der Ingress der Verfassung «Im Namen Gottes des Allmächtigen», zweitens das Faktum, dass die Schweiz nicht eine Republik wie die französische oder ein Reich wie das deutsche sei, sondern eine «Eidgenossenschaft», dass also nicht völkische, nicht sprachliche, nicht geographische Einheit, auch nicht wirtschaftliche oder politische Interessen, sondern ein *Eid*, also eine unter Anrufung Gottes eingegangene gegenseitige Verpflichtung, die Grundlage unseres Staatswesens sei, drittens die schweizerische Flagge, das weisse Kreuz auf rotem Grunde, das eben ein Kreuz und nicht ein Adler oder ein Stier oder ein Bär sei, und schliesslich viertens das auf dem schweizerischen Fünffrankenstück eingeprägte Randsprüchlein: *Dominus providebit!* Barth betont, dass diese Zeichen nicht so zu interpretieren seien, dass die Schweiz nun christlicher sei als andere Länder, dass sie gar eine Kirche sei – aber er sieht die Eidgenossenschaft durch diese «Zeichen» nun doch als «ein mit dem Evangelium von Jesus Christus konfrontiertes, als ein von ihm in exemplarischer Weise in Anspruch genommenes Staatswesen».<sup>67</sup> Darin erkennt er die «Heiligung der unheiligen Schweiz» und darin eben dann auch ihre Sendung, die er hier etwas zurückhaltender «Angebot» nennt. Ja er kann sogar von der Schweizerischen Eidgenossenschaft

als dem «Wiederschein (sic) von dem uns und dem ganzen Abendland verkündigten Evangelium von Jesus Christus»<sup>68</sup> sprechen. Ich kann diese aus heutiger Warte nun doch etwas seltsam anmutenden Argumentationslinien eigentlich nur im Zusammenhang mit der damaligen Bedrohungslage – gleichsam als einen beschwörenden Appell, als eine Homilie zum Widerstand gegen die so siegreiche und übermächtige nördliche Diktatur – interpretieren. Sicherlich, Barth überschreitet nirgends die Grenze von den *Gleichnissen* zu den *Identifikationen*! Es sind für ihn höchstens Analogien, die im Glauben festgehalten werden können und den Glauben stärken – keine Identitätsaussagen! Und typisch für Barth ist, dass er diesen vier homiletisch verwendeten «Zeichen», die zum Festhalten am Widerstandswillen auffordern, schliesslich auch fünf Konkretionen dessen hinzufügte, was der «Bund» der Eidgenossen in der Gegenwart verwirklichen respektive verändern müsse, wenn es ihm mit seiner Identität als «Eidgenossenschaft» ernst sei: 1. Die ökonomische Besserstellung und Sicherung der Arbeiterschaft (besonders hinsichtlich der Reallohnverluste), 2. die endliche Regierungsbeteiligung der grössten Partei, der Sozialdemokraten, im Bundesrat, 3. die Gewährleistung der Presse- und Redefreiheit – und damit die Abschaffung der übermässigen Zensur und der «Gesinnungsneutralität» –, 4. die Besserstellung der wirklichen Flüchtlinge, ihre Anerkennung und Aufnahme als Opfer von totalitären Regimen, und 5. den Abbau der intensiven Wirtschaftsbeziehungen mit dem kriegführenden Deutschland.

Was in den bisherigen Ausführungen schon deutlich geworden sein dürfte, dass Barth nämlich eine umfassen-

de Neutralität weder für die Schweiz noch für die Schweizer akzeptieren konnte – das soll jetzt noch als letztes Kernelement schweizerischer Identität kurz gestreift werden:<sup>69</sup>

Die im Wiener Kongress 1815 der Schweiz auferlegte «ewige» staatspolitische Neutralität wurde von Karl Barth aus der konkreten politischen Lage der Schweiz und aus den bestehenden internationalen Verträgen heraus begründet und nicht in Frage gestellt, sondern gestützt. Diese staatspolitische Maxime jedoch war ursprünglich nicht als eine vollständige, sich auch auf die Bürger beziehende Neutralitätsforderung verstanden worden. Dies änderte sich, als die Bundesbehörden auf Druck der Deutschen hin die Neutralität immer umfassender zu interpretieren begannen und nun auch auf den einzelnen Staatsbürger ausweiteten, so dass es zu einer gravierenden Annäherung an die von den Nationalsozialisten geforderte «Gesinnungsneutralität» kam. Die fatale Pointe dieser Verschiebung bestand nun darin, dass der angegebene Grund für diese Massnahmen – die Abwehr von Gefahren und die Verteidigung einer eigenständigen Schweiz – zu einer massiven Einschränkung der Presse- und Redefreiheit führte, dass also der offizielle schweizerische Widerstand gegen den Totalitarismus in der Schweiz selbst – etwas pointiert ausgedrückt – totalitäre Züge einführte.

Wir haben gesehen, dass es für Karl Barth eine Gesinnungsneutralität gegenüber einer menschenverachtenden, brutalen und rechtsbrecherischen Diktatur auf keinen Fall geben konnte. Er hat seine «Schweizer Stimme» mit unüberhörbarer Deutlichkeit erhoben, und dass es auch ganz andere, hochoffizielle «Schweizer Stimmen» gab, das hat ihn weder beeindruckt noch von seinem Wege abbringen können. Wer etwas über die ideologiekriti-

sche, befreiende und mutspendende Macht der theologischen Reflexion und des christlichen Glaubens an einem historischen Beispiel lernen möchte, für den bleibt diese «Schweizer Stimme» eine der eindrucklichsten. Dass neben Realitätssinn und Mut auch Heiterkeit und Selbstironie bei Karl Barth zu finden waren, das zeigt folgende (nun wirklich verbürgte) Geschichte – und übrigens zugleich das Faktum, dass Barth nicht nur mit seiner Stimme, sondern 1940 auch mit der Waffe in der Hand als freiwilliger Hilfsdienstsoldat in Basel das Widerstehen übte: Als ihm und seinen Kameraden dort eröffnet wurde, dass die Armee sich ins Alpenréduit zurückziehe, er aber mit seinem Hilfsdienst beim historischen Schlachtfeld St. Jakob in Basel bis zum letzten Schuss zu kämpfen habe, da erklärte er seinen Gefährten den Sinn dieser Sache folgendermassen:

«Weisch [= weisst Du]: Früher einmal, da hat es doch da, wo wir jetzt sind, auch schon etwas gegeben. Und seither, es sind jetzt fast 500 Jahre, kommen die wackeren Basler alle Jahre hier hinaus, gedenken der Eidgenossen von St. Jakob und essen eine Wurst dazu und trinken ein Bier. ... Und weisch: Wenn es jetzt lätz [= schief] gehen sollte, dann essen sie ihre Wurst die nächsten 500 Jahre wegen uns!»<sup>70</sup>

---

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Nachgeborene können sich davon einen Eindruck verschaffen durch folgende Tondokumente: A) *Karl Barth, Wortmeldungen, Vorträge, Reden und ein Interview, Doppel-CD* mit originalen Radioaufnahmen, TVZ, 2002. B) *Die Liebe: Barths letzte akademische Vorlesung* vom 1. März 1962 in der Aula der Universität Basel. Sprechplatte. Zürich: EVZ-Verlag 1967; C) *Weihnachtspredigt in der Strafanstalt: Aber seid getrost!* 2 Tonkassetten, Zürich: Theologischer Verlag 1979; D) W.A. Mozart und Karl Barth: Gespräch von Roswi-

tha Schmalenbach mit Karl Barth im Rahmen der Sendereihe «Musik für einen Gast», Schweizer Radio, 10. November 1968, mit Musik von Mozart, Zürich: EVZ 1969. [Dialekt!]

- 2 Dieser Ausdruck lässt sich am besten mit «Bundesratshochdeutsch» übersetzen, wobei man sich einen Berner Bundesrat in einem *statement* über «Radio Beromünster» um 1950 herum vorstellen sollte. Barths eigener Dialekt muss eine Mischung aus basel- u. berndeutschen sowie aargauischen Elementen gewesen sein, vgl. dazu die in Anm. 1 genannte Schallplatte D).
- 3 Vgl. Gottfried Keller: *Die Leute von Seldwyla*, im ersten Satz der Einleitung.
- 4 Karl Barth: *Der Römerbrief*, 11. unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922 (zuerst München: Kaiser 1922), Zürich: Theologischer Verlag 1976, S. 25.
- 5 «Die orthodoxe Christologie ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen. Die Herrmannsche Christologie ... ist der hoffnungslose Versuch, eine stehende Lagune mittelst einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben.» Karl Barth: *Vorträge und kleinere Arbeiten, 1922-1925*, hg. v. H. Finze, Zürich: Theologischer Verlag 1990, S. 595. Ich danke Dr. H. A. Drewes für seine Hinweise auf einige Fundstellen für dieses (Alpen-)Florilegium.
- 6 Ebd. S. 152.
- 7 «Wir stehen nun unmittelbar am Fuss der Felswand, und nun muss – der Worte sind genug gewechselt – der Aufstieg gewagt sein.» Karl Barth: *«Unterricht in der christlichen Religion», Erster Band: Prolegomena 1924*, § 5 GottVater, Sohn und Geist, GA Bd. 17, Zürich: Theologischer Verlag 1985, S. 134. Vgl. auch: «Dieses Reden Gottes ist nun die letzte Instanz, der Gipfel des Berges, über dem nur noch der Himmel ist, auf den wir geführt werden, wenn ...» Ebd. S. 68.
- 8 Vgl. etwa Karl Barth an Jürgen Moltmann vom 17. Nov. 1964, in: Karl Barth: *Briefe 1961-1968*, Zürich: Theologischer Verlag 1975, S. 277. «Mit dem Ausdruck «schwermütige Theologie der norddeutschen Tiefebene» bezeichnete Barth – in ziemlich freier Anwendung des geographischen Begriffs – gern allerlei ihm wenig zusagende Phänomene» – so der Kommentar der Herausgeber J. Fangmeier und H. Stoevesandt im selben Band.
- 9 Einschlägig ist natürlich ein Sammelband, der weniger im Titel als im Untertitel ankündigt, worum es geht: *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. St. Leimgruber und M. Schoch, Freiburg: Herder 1990; der Beitrag über Barth ist von Max Schoch verfasst (S. 288-311), Hinweise auf «typisch Schweizerisches» finden sich v.a. auf S. 293.

- <sup>10</sup> Vgl. dazu die präzisen Überlegungen von Eberhard Busch: «Theologie und Biographie. Das Problem des Verhältnisses der beiden Grössen in Karl Barths <Theologie>», in: *Evangelische Theologie*, Jg. 46, Doppelheft 4/5, 1986, S. 325–339. Busch hat die massgebliche Biographie geschrieben, die Werk und Theologie behandelt: E. Busch: *Karl Barths Lebenslauf*, München: Kaiser 1975.
- <sup>11</sup> Karl Barth: *Eine Schweizer Stimme. 1938–1945*, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1945.
- <sup>12</sup> So Friedrich Gogartens Vorwurf gegen Barth – allerdings im Jahr 1937 und von einer sehr problematischen Position aus, in *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, Jena: Diedrichs 1937, S. 8. Vgl. dazu: Niklaus Peter: «Karl Barth – Theologie und Politik in der Zeit des Zweiten Weltkrieges», in: *Reformierte Presse* Nr. 21, 22. Mai 1998, S. 7ff.
- <sup>13</sup> «Jeder nicht schlafende oder sonst irgendwie hinter dem Mond lebende oder aus irgendeinem Grund verbockte Schweizer Pfarrer war damals im engeren oder weiteren Sinn «religiös-sozial.» Karl Barth: «Rückblick», in: *Das Wort sie sollen lassen stahn*. Festschrift für Albert Schädelin. Bern: Lang 1950, S. 3.
- <sup>14</sup> Vgl. etwa: «Eine Wendung brachte erst der Ausbruch des Weltkriegs. Er bedeutete für mich konkret ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand, rettungslos kompromittiert erschien – sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, dass er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.» Karl Barth: «Autobiographische Skizze» für das Fakultätsalbum in Münster aus dem Jahre 1927, abgedruckt in: *Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966*, hg. v. B. Jaspert, GA Bd. 1, Zürich: Theologischer Verlag 1971, S. 306f. Siehe auch den in Anm. 13 genannten «Rückblick» sowie «How my mind has changed» (wie Anm. 29).
- <sup>15</sup> Siehe dazu: Wilfried Härle: «Der Aufruf der 93 Intellektuellen», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 72. Jg. 1975, S. 207–224.
- <sup>16</sup> Barth an Rade, 31. 8. 1914, in: *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, hg. v. Chr. Schwöbel, Gütersloher Verlag 1981, S. 95; die folgenden Zitate aus demselben Brief S. 96–98; vgl. dazu auch den im selben Band S. 113–117 abgedruckten, theologisch ausführlicheren Brief an Wilhelm Herrmann.
- <sup>17</sup> Vgl. auch Barth an Herrmann, 4. 11. 1914: «Ich kann mir ja unmöglich

- denken, dass nicht ein gegenseitiges Verständnis trotz der grossen Kluft, die jetzt zwischen Ihrer und unserer Art Christentum befestigt ist, eines Tages wieder angebahnt werden könne. Vorderhand freilich ist es nicht da», abgedruckt in: *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, hg. v. Chr. Schwöbel, Gütersloh: Güterloher Verlag 1981, S. 113f.
- 18 «Gott bewahre uns vor der Eidgenossen-Religion der Schützenfeste!», hatte Barth schon 1910 in einem Artikel zum «Eidgenössischen Dank-, Buss- und Bettag» angemerkt: Karl Barth: «Gott im Vaterland», in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, GA Bd. 22, Zürich: Theologischer Verlag 1993, S. 142.
- 19 Neben dem hier angesprochenen Versagen der Kirchen und der Theologie war der Ausbruch des Ersten Weltkrieges für Barth ebenso ein Ausdruck des Versagens des Sozialismus. Dies ist auch der Grund, weshalb er die Linie des religiösen Sozialismus nicht weiterführen konnte, sondern nach radikal neuen Grundlagen suchte. Vgl. dazu das Zitat oben in Anm. 14.
- 20 Karl Barth: *Der Römerbrief*. (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmidt, GA Bd. 16, Zürich: Theologischer Verlag 1985; die zweite Auflage des *Römerbriefs* (wie Anm. 4). Zu den Anfängen Barths siehe auch Niklaus Peter: «Karl Barth als Leser und Interpret Nietzsches», in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*, Jg. 1, 1994, Heft 2, S. 251ff., bes. 255ff.
- 21 Ebd. S. 509. Hier bezieht sich vor allem das Wort «Freisinn» – die staatstragende Partei des schweizerischen Liberalismus – auf Lokalverhältnisse.
- 22 Ebd. S. 504.
- 23 Ebd. S. 517.
- 24 «Autobiographische Skizze», wie Anm. 14, S. 310.
- 25 Karl Barth – Eduard Thurneysen: *Briefwechsel*, Band 2, 1921-1930, hg. v. E. Thurneysen, Zürich: Theologischer Verlag 1974.
- 26 Ein erster Anlauf in einer Vorlesungsreihe, die das Gesamte der Dogmatik abdeckt, ist erst seit 1985 zugänglich geworden: Karl Barth: «*Unterricht in der christlichen Religion*», bisher erschienen: Erster und Zweiter Band, Zürich: Theologischer Verlag 1985 und 1990. Ein zweiter Versuch mit *Die Christliche Dogmatik* im Entwurf von 1926/27 wurde von Barth selbst abgebrochen und im dritten Anlauf korrigiert und präzisiert: *Die Kirchliche Dogmatik*, sein 12-bändiges, freilich unvollendet gebliebenes Hauptwerk (Zürich: Theologischer Verlag 1932 bis 1967).
- 27 Es ist vor allem Paul Tillich gewesen, der Barth schon früh Neoorthodoxie und supranaturalistische Repristinatio vorgeworfen hat. Vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen Barth, Tillich und Gogarten: «Über den

- Begriff des Paradoxes» (1923–24), in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. 1, hg. v. J. Moltmann, München: Kaiser 1977 (4. Aufl.), S. 165–197.
- 28 Dies wird eindrücklich herausgearbeitet in: Bruce McCormack: *Karl Barth's critically realistic dialectical theology. Its genesis and Development 1909-1936*, Oxford: Clarendon 1995; vgl. speziell zur Modernität Barths: Thies Gundlach: *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie*, Bern u.a.: Lang 1992, sowie Harmut Ruddies: *Karl Barth und die Liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel*, Diss. Theol. Göttingen 1994.
- 29 Karl Barth: «How my mind has changed. 1928–1938», in: *Der Götze wackelt*, Berlin: Käthe Vogt 1961, S. 185.
- 30 Ebd. S. 187.
- 31 Karl Barth: «Abschied von «Zwischen den Zeiten»», wiederabgedruckt in: *Anfänge der dialektischen Theologie* (wie Anm. 27), Bd. II, S. 316.
- 32 Gemeint sind nicht einfach die deutschen Christen, sondern die «Glaubensbewegung Deutscher Christen», die den Nationalsozialismus mit dem Christentum verbanden. Vgl. dazu die einschlägigen kirchenhistorischen Darstellungen.
- 33 «Abschied» (wie Anm. 31), S. 316f.
- 34 Barth berichtet, dass der Vorwurf weiter lautete, er könne aufgrund seiner theologischen (reformiert–calvinistischen) und politischen (linken) Position nicht mitreden, ebd. S. 316.
- 35 «How my mind has changed» (wie Anm. 29), S. 187.
- 36 Emanuel Hirsch (1888–1972), der führende Theologe der «Deutschen Christen».
- 37 «Abschied» (wie Anm. 31), S. 320.
- 38 Eindrücklich dazu nochmals die Stimme von Martin Rade, der auf Barths programmatische Schrift «Theologische Existenz heute!» in folgender Weise reagierte: Hinsichtlich des Kirchenbegriffs sei er «ganz Lutherisch ... Ich könnte Eure reformierten Sätze nicht unterschreiben ...»; es bleibe ihm die Verfassung der Kirche «in hohem Grade gleichgültig» (– was in der Tat einem Reformierten nicht gleichgültig sein kann!). Barth, fährt er dann fort, habe zu den jüngsten politischen und kirchenpolitischen Ereignissen immer schon eine Distanz gehabt: «Nicht nur «als Schweizer» (was ich Dir gewiss nicht vorrücken will, aber es macht doch etwas), sondern auch in Kraft Deiner ganzen Theologie, die ja eben doch auch von vornherein in einem dezidiert kritischen Verhältnis zu unserem deutsch-lutherischen Kirchenwesen steht.» Rade an Barth, in: *Briefwechsel* (wie Anm. 16), S. 265.



- <sup>39</sup> Ein anderes Kaliber ist aus der Rede von Landesbischof Dietrich am 18. August 1935 in Münzenberg (D) zu hören: «Ihr habt alle von dem, man kann schon sagen: berühmten Karl Barth gehört, einem Schweizer, der 1921 als Professor nach Deutschland kam. ... Dieser Mann hat unsere Theologen eine abstrakte Theologie gelehrt, die mit dem Leben unseres Volkes keine Verbindung hatte. Er brachte aus der Schweiz den Calvinismus mit, während Deutschland fast ganz lutherisch ist. Er wollte uns calvinisieren. Er behauptete freilich, Luther zu kennen, wie nie einer zuvor ihn verstanden hat. Mit dieser calvinistischen Ausdeutung brachte er das Schweizertum nach Deutschland hinein ...», zit. nach «Schnellbrief für Glieder der Bekennenden Kirche», Nr. 27, Berlin-Dahlem, 3. Sept. 1935, S. 105. (Ich danke Frau Dorothee de Quervain, Bern, die mir diesen Brief aus dem Nachlass ihres Vaters zugeschickt hat.) Und schliesslich Alfred Rosenberg: *Protestantische Rompilger. Der Verrat am Luther und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München: Hoheneichen 1937, S. 44: «Und in diesem Kampf wurde der Unbedingteste als Führer anerkannt: Karl Barth. Schweizer, also mit den Antrieben der deutschen Erhebung nicht verbunden; Calvinist, also mit Luther seelenmässig nur halb verwandt. Dialektiker, der im Spiel des Wortes den grossen Florettkampf mit Erfolgsmöglichkeiten erblickte. Protestantische Synoden dankten ihm: er hätte ihnen wieder zum Bewusstsein gebracht, was Kirche sei.»
- <sup>40</sup> Der Text geht folgendermassen weiter: «... etwa wie der Horengesang der Benediktiner im nahen Maria Laach auch im Dritten Reich zweifellos ohne Unterbruch und Ablenkung ordnungsgemäss weitergegangen ist. Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!» Karl Barth: *Theologische Existenz heute! 1933* Neu hg. und eingeleit. von H. Stoevesandt, München: Kaiser 1984, S. 26.
- <sup>41</sup> Vgl. allerdings die kritische, aber differenzierte Einschätzung des Philosophen (und ehemaligen Troeltsch-Assistenten) Ludwig Marcuse: «Die Erhebung der Christen», in: *Die Sammlung*, Bd. 1, Jg. 1934, hg. v. K. Mann, S. 339–354, bes. 342f.
- <sup>42</sup> Siehe dazu Karl Barth, Vorwort zu *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 5: «Es gab 1933 und in den darauf folgenden Jahren ... keinen Kampf der deutschen Universitäten und Schulen, der deutschen Rechtsprechung, der deutschen Wirtschaft, des deutschen Theaters und der deutschen Kunst im allgemeinen, der deutschen Armee, der deutschen Gewerkschaften. Es gab viel ehrenvollen Untergang im Einzelnen. Jene grossen Kreise und Institutionen aber wurden damals im Nu erobert und gleichgeschaltet. Es

- gab dagegen in jener Zeit schon von den ersten Monaten an einen deutschen Kirchenkampf. Auch er war kein totaler Widerstand gegen den totalen Nationalsozialismus. Er beschränkte sich auf die Zurückweisung des nationalsozialistischen Übergriffs, auf das Bekenntnis, den Gottesdienst, die Ordnung der Kirche als solcher. Er war nur ein partieller Widerstand. Das ist ihm seither mit Recht und Unrecht vorgeworfen worden.»
- 43 Die erste *Barmer These*, Jesus Christus sei das «eine Wort Gottes», und die ergänzende Verwerfung der Lehre, dass die Kirche «ausser und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen könne» (Karl Barth: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, hg. v. M. Rohkrämer, Zürich: Theologischer Verlag 1984, S. 3), sind deutlich gegen die von vielen Lutheranern vertretene schöpfer- und geschichtstheologische Qualifizierung des «deutschen Aufbruchs» gerichtet. Vgl. etwa die Punkte 3 und 5 des gegen «Barmen» gerichteten «Ansbacher Ratschlages»: Dort ist davon die Rede, Gott habe Deutschland «in seiner Not den Führer als frommen und getreuen Oberherrn» geschenkt ... und in der nationalsozialistischen Staatsordnung «gut Regiment», wie auch, dass Gottes Gesetz durch die «natürlichen Ordnungen ... wie Familie, Volk, Rasse (d.h. Blutzusammenhang)» offenbart sei! Zit. nach: K. P. Schmidt (Hg.): *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äusserungen zur Kirchenfrage*. Band 2: Das Jahr 1934, Göttingen 1935, S. 102-104.
- 44 Siehe dazu die Dokumente im Briefwechsel Barth-Bultmann (wie Anm. 14), S. 262-268.
- 45 Dass aus einem kleingeschriebenen deutschen ein grossgeschriebener Schweizer Professor wird, hat nichts mit den Schweizer Alpen und die sie besteigenden professoralen Alpinisten zu tun, ist übrigens auch keine Erfindung megalomaner helvetischer Orthographen, sondern folgt einfach der (noch) geltenden Rechtschreibregelung, die (nach Duden) für das Wiener Schnitzel, die Schweizer Industrie und den Holländer Käse gleichermaßen gilt.
- 46 *How my mind has changed* (wie Anm. 29), S. 187.
- 47 *Eine Schweizer Stimme*. 1938-1945 (wie Anm. 11), S. 58.
- 48 Vgl. Karl Barth: «Brief an eine Vertreterin des Vereins «Kirche und Frieden» in Holland», sowie ders.: «Aus einem Brief an Pfarrer G. J. Oerksen (Holland)», beides in: *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11)
- 49 Karl Barth: «Die Kirche und die politische Frage von heute», in: *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 76.
- 50 Ebd. S. 84.

- <sup>51</sup> Karl Barth: «Rechtfertigung und Recht», in: *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11). Dieser Vortrag wiederum ist sachgemäss nur im Zusammenhang mit Barths dogmatischer Arbeit an der Gotteslehre der «Kirchlichen Dogmatik» zu verstehen, also etwa jenes Abschnittes, der – 1938 vorgelesen und 1940 gedruckt – von den göttlichen Eigenschaften handelt. Wer nun denkt: Was könnte es Unpolitischeres, abstrakt Metaphysischeres geben als diese «Eigenschaftslehre», der wird mit Erstaunen Folgendes lesen: «Kein gefährlicherer, kein revolutionärerer Satz als dieser: dass Gott Einer, dass Keiner ihm gleich ist! Alles Bestehende, aber auch alle Veränderung in der Welt lebt ja von Ideologien und Mythologien, von verkappten und auch offenen Religionen und insofern von allen möglichen vermeintlichen und angeblichen Gottheiten und Göttlichkeiten. An der Wahrheit des Satzes, dass Gott Einer ist, wird das Dritte Reich Adolf Hitlers zu Schanden werden. Wird dieser Satz so ausgesprochen, dass er gehört und begriffen wird, dann pflegt es immer gleich 450 Baalspaffen miteinander an den Leib zu gehen.» Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band II/1, S. 500. Das waren 1938 mutige Sätze! Ich verdanke einiges für die obigen Ausführungen dem Vortrag von Hans Anton Drewes, dem Leiter des Karl-Barth-Archivs, «Rechtfertigung und Recht. Theologische Entscheidungen und politische Bewährung», gehalten am Basler Studientag des Barth-Archivs am 9. Mai 1998.
- <sup>52</sup> *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 30. Vgl. dazu etwa die in Anm. 43 genannte Anwendung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre im «Ansbacher Ratschlag»!
- <sup>53</sup> *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 52: Die Fussnote dazu wehrt ein nationalistisch-schweizerisches Missverständnis ab: «Es versteht sich von selbst, dass dasselbe auch von der Kirche in der Tschechoslowakei, in Holland, Dänemark, Skandinavien, Frankreich und vor allem England zu sagen ist.»
- <sup>54</sup> Vgl. oben das Zitat Anm. 23.
- <sup>55</sup> Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Thema: Fritz Fischer: «Der deutsche Protestantismus und die Politik im 19. Jahrhundert», in: *Historische Zeitschrift*, CLXXI, 3, 1951, S. 473ff., sowie Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Band I, München: Beck 1990, S. 486ff.
- <sup>56</sup> *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 53; wiederum verdeutlicht eine Fussnote im Hinblick auf «Demokratien»: «Zu denen sinngemäss auch «Monarchien» wie die englische, holländische usw. zu rechnen sind! – 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 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.»
- <sup>57</sup> Vgl. dazu: Kurt Sontheimer: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München dtv 1983, sowie Stefan Breuer: *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt: WBD 1993, und für die Schweiz: Hans Ulrich Jost: *Die reaktionäre Avantgarde. Die Geburt der neuen Rechten in der Schweiz um 1900*, Zürich: Chronos 1992.
- <sup>58</sup> *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 53.
- <sup>59</sup> Vgl. dazu Leonhard Ragaz: *Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik*, hg. v. R. Brassel und W. Spieler, Luzern: Exodus 1995, sowie das Ragaz-Sonderheft der *ZEITSchrift (Reformatio)*, 46. Jg., April 1997, und Ruedi Brassel Moser, «Nun geht es für die Schweiz ans Bezahlen» – Leonhard Ragaz zur Rolle der Schweiz im Zweiten Weltkrieg» in: *Neue Wege*, Juli/August 1998, 92 Jg., S. 225–235.
- <sup>60</sup> *How my mind has changed* (wie Anm. 29), S. 193.
- <sup>61</sup> Ich beziehe mich hier auf den noch unveröffentlichten Vortrag von Eberhard Busch: «Der Theologe Karl Barth und die Politik des Schweizer Bundesrates. Eine Darstellung anhand von unveröffentlichten Akten der Schweizer Behörden», gehalten am Studientag «Eine Schweizer Stimme. Karl Barth in der Zeit des Zweiten Weltkrieges» (wie Anm. 51).
- <sup>62</sup> *Eine Schweizer Stimme* (wie Anm. 11), S. 8.
- <sup>63</sup> Ebd. S. 78f.
- <sup>64</sup> Ebd. S. 164.
- <sup>65</sup> Ebd. S. 165
- <sup>66</sup> Ebd. S. 166
- <sup>67</sup> Ebd. S. 208
- <sup>68</sup> Ebd. S. 211.
- <sup>69</sup> Ich stütze mich hier wie im vorangegangenen Abschnitt auf einen Vortrag von Ruedi Brassel Moser: «Neutralität und Verantwortung. Karl Barth im Spannungsfeld unterschiedlicher Neutralitätskonzepte», den er am Basler Karl-Barth-Studientag (wie Anm. 51) gehalten hat; er ist im »Organ der Religiös-Sozialistischen Vereinigung der Deutschschweiz« *Neue Wege* veröffentlicht worden.
- <sup>70</sup> *National-Zeitung*, Nr. 208 vom 8. Mai 1966, hier zitiert nach dem in der vorigen Anm. genannten Vortrag von R. Brassel.

## Dietrich Bonhoeffer – eine neue Biographie

86

Heute zählt Dietrich Bonhoeffer zu den bekanntesten evangelischen Theologen überhaupt. Seine in Stein gehauene Statue steht, zusammen mit neun anderen Statuen christlicher Märtyrer des 20. Jahrhunderts, über dem Portal der Westminster Abbey. Eine siebzehnbändige Werkausgabe macht alle erhaltenen Schriften und seinen Nachlass zugänglich. Und zwei Filme sorgen dafür, dass er auch im Leitmedium der heutigen Zeit präsent ist: ein Spielfilm von *Eric Till* und ein Dokumentarfilm von Martin Doblmeier.

Dem war nicht immer so. Als Bonhoeffer am 9. April 1945, kurz vor Kriegsende, im nordbayrischen Konzentrationslager Flossenbürg ermordet wurde, war er einer weiteren Öffentlichkeit unbekannt. Er hatte zwar eine Dissertation verfasst und sich dann mit einer systematisch-theologischen Arbeit an der Universität Berlin habilitiert, aber weder diese noch seine zwei weiteren Bücher wurden von einem grösseren Kreis wahrgenommen. Seine «Ethik», von der er hoffte, dass sie sein Hauptwerk werden würde, blieb ein unvollendetes, umfängliches Fragment – ein in vier Anläufen zwischen konspirativen Treffen und gefährlichen Reisen begonnener, schliesslich im Gefängnis unter schwierigen Bedingungen weiterbearbeiteter Torso. Diese Fragmente sind nicht einfach zu interpretieren, denn aus Sicherheitsgründen konnte der Autor nicht alles offen formulieren. Auch nach dem Krieg blieb Bonhoeffer vorerst ein Unbekannter. Der Autor der hier zu besprechenden neuen Biographie, Ferdinand Schlingensiefen, erzählt, wie er erst 1948 der Gestalt

Bonhoeffers in einer kleinen Schrift Visser't Hoofts begegnete und fasziniert war. Jahre später erst entdeckte er, dass sein eigener Vater zusammen mit Bonhoeffer in Martin Niemöllers Haus verhaftet worden war.

Das änderte sich schlagartig, als Eberhard Bethge im Jahr 1952 die an ihn gerichteten Briefe Bonhoeffers unter dem Titel «Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft» veröffentlichte. Diese Gefängnisbriefe wurden zu einer der meistgelesenen und wichtigsten theologischen Veröffentlichungen des 20. Jahrhunderts. Sie boten etwas, was man sonst in theologischen Büchern hinter dem Fachwerk spröder Rationalität und begrifflicher Versiegelung oftmals vergeblich sucht, nämlich Einblick in den dichten Zusammenhang von existenzieller Erfahrung, Spiritualität und theologischer Reflexion. Hier begegnete man einem Christen, der sich entschlossen hatte, an der konspirativen Vorbereitung eines Tyrannenmordes mitzuwirken, der deswegen im Gefängnis sass. Sein Nachdenken über Recht und Gerechtigkeit, über Verantwortung und Mut, über Zeit und Ewigkeit, über Widerstand und Ergebung hatte Intensität und Authentizität, weil es einen unverkennbaren Erfahrungshintergrund hatte. Aber nicht nur das: In der Einsamkeit des Gefängnisses und im brieflichen Gespräch mit seinem besten Freund brach Bonhoeffer nämlich zu einer radikalen theologischen Selbstexploration auf, welche auf die Religionskritik und Religionslosigkeit der modernen Welt nicht defensiv reagierte, sondern sie theologisch aufzunehmen und zu beantworten suchte. Der fragmentarische, unabgeschlossene und interpretationsbedürftige Charakter dieser «ins Unreine» gesprochenen Gedanken faszinierte viele, inspirierte

Theologen und Theologinnen freilich auch dazu, diese Brocken aus Bonhoeffers Steinbruch und Baustelle in eigene Konstruktionen einzubauen. Das hatte dann zuweilen nur noch wenig mit dessen dichter theologischer Reflexion zu tun. Dazu zählt etwa die «Gott-ist-tot-Theologie» unseligen Angedenkens. Gleichzeitig kam 1966 Eberhard Bethges monumentale, 1100-seitige Biographie, welche nicht nur Bonhoeffers theologische Entwicklung und den aktiven Beitrag im deutschen Kirchenkampf, seinen entschiedenen Widerstand gegen jede Ausgrenzung und Entrechtung der Juden und Judenchristen sowie seinen Weg in den Widerstand nachzeichnete, sondern auch viele Zeugnisse beibrachte, die Bonhoeffers überlegene Souveränität und Menschlichkeit unter den schwierigsten Bedingungen im Gefängnis und noch im Gang zum Galgen beschreiben.

Es machte zugleich die Stärke und das Problem des grossen Bonhoeffer-Buches von Bethge aus, dass er als Biograph nicht nur engster Freund und Weggefährte war, sondern auch als privilegierter und engagierter Interpret in die theologisch grundlegend veränderte Situation der sechziger Jahre hinein wirken und als aktiver «Übersetzer» vermitteln wollte. Umgekehrt scheint es die Stärke und zugleich das Problem der neuen Bonhoeffer-Biographie Ferdinand Schlingensiefens auszumachen, dass er diese Position des starken Interpreten vermeidet und sich, was das Anliegen der Vermittlung in eine wiederum neue theologische und religiöse Landschaft betrifft, Askese auferlegt. Erfolgreich war sein asketischer Impuls im Hinblick auf den Umfang: Auf knapp 400 Textseiten gelingt ihm eine gleichmässig vorwärtseilende Lebensbeschreibung Bonhoeffers, in welche neue Dokumente

eingearbeitet sind und in der die so wichtigen zeitgeschichtlichen Kontexte dennoch nicht zu kurz kommen. Anschaulich wird das Leben Bonhoeffers beschrieben, die Jugendjahre im Schoss einer grossbürgerlichen Familie Berlins, die theologischen Studien im Rahmen des dortigen gemässigten Liberalismus, seine Auslandsaufenthalte in Spanien, den USA und England, sein Engagement für die frühe Ökumenische Bewegung und schliesslich seine Begegnung mit Karl Barth, welche sein Denken so grundlegend veränderte. Naturgemäss ausführlicher geschildert werden die Jahre nach der «Machtübernahme» der Nationalsozialisten, Bonhoeffers Widerstand gegen die Gleichschaltung der Kirche sowie seine Leitung des verbotenen Predigerseminars Finkenwalde, schliesslich die Zeit der Konspiration, der Haft und die dramatischen letzten Tage, als fanatische SS-Schergen noch im Chaos des Kriegsendes alles mobilisierten, um dem Hinrichtungsbefehl des Führers nachzukommen. Sie selber hatten freilich schon die Koffer mit dem Nötigsten für die Nachkriegszeit dabei.

Aber die Beschreibung der theologischen Werke und Gedankenfragmente Bonhoeffers kommen dabei zu kurz. Eine nicht unbedingt mit grösserer Ausführlichkeit zu bezahlende Chance hätte es sein können, wenn der Biograph gegenüber Bethges tendenziell glättender, interpretativ modernisierender «Übersetzung» seinen Blick auf die Brüche, auf das Spannungsvolle und auch Problematische in Bonhoeffers Denken gerichtet hätte. Um nur ein Beispiel zu geben: Die sorgfältige, wenngleich kritische Untersuchung Klaus Kodalles (vgl. dazu NZZ vom 17. März 1992, S. 27), welche Elemente eines theologisch wie auch politisch autoritätsaffinen Grund-



zugs bei Bonhoeffer, eine fast vollständige Privilegierung des Kollektiven vor dem Individuellen aufzeigte, taucht bei Schlingensiefen weder explizit noch implizit auf. Kodales Anfragen scheinen den Blick des Biographen auf Bonhoeffer in keiner Weise differenziert zu haben. Hier schwächt die Askese des Autors seine Perspektive, nimmt ihr etwas von der Spannung, die in der Beschäftigung mit dieser ausserordentlich eindrücklichen Gestalt des Protestantismus hätte fruchtbar sein können. Das scheint mir eine Schwäche des sonst ausgezeichneten Buches zu sein.

*Ferdinand Schlingensiefen. Dietrich Bonhoeffer 1906–1945.  
Eine Biographie. C. H. Beck-Verlag München 2005.*

## Ein neuer Himmel und eine neue Erde

*Ein Essay über theologiegeschichtliche  
Perspektiven*

Ob das Neue überhaupt eine spezifische Kategorie der christlichen Religion sei, lässt sich zu Recht fragen. Denn in allen Religionen spielen Tradition und Innovation eine Rolle; in allen wird in irgendeiner Weise auf die Urzeit – als Inbegriff geltender Ordnung – und auf die zukünftige Endzeit – als lebensgeschichtlicher Horizont des Einzelnen oder der Welt – Bezug genommen. In fast allen Religionen gibt es konservative, mit der peinlich-genauen Fortführung althergebrachter Rituale verbundene Strömungen der Entzeitlichung, der «Aeternisierung» und zugleich vorwärtstreibende, prophetisch-kritische Bewegungen der Erneuerung und Transformation, Elemente der «Futurisierung». Und dennoch gibt es bedeutende Unterschiede in der religiösen Bewertung des Neuen, der Erneuerung, des Eschatologischen, ebenso, wie auch die Fähigkeit, offen und innovativ auf neue Herausforderungen zu reagieren, in den verschiedenen Religionen ungleichmässig verteilt ist. Das hängt mit dem Geist der jeweiligen Religion, mit dem Charakter ihrer heiligen Texte und Traditionen zusammen, mit den Institutionen und den Trägerschichten. Es macht einen Unterschied, ob eine Religion etwa Theologie nur in der heiligen Sprache des Hocharabischen zulässt wie der Islam oder ob sie sozusagen konstitutiv auf kulturell-sprachliche «Inkarnation», und das heisst auf Übersetzung, angelegt ist wie das Christentum. Denn in jeder Übersetzung steckt das Potenzial der Aneignung des Fremden und der

Neuformulierung des Alten, eine Bewahrung in der Form der Erneuerung.

Im hier vorgelegten theologiehistorischen Essay soll der Blick allein auf die Geschichte des westlichen Christentums gerichtet werden. Meine Absicht ist es, gegenüber dem Vorurteil, das Christentum sei identisch mit konservativer Traditionsbewahrung, auf die erstaunliche Innovationsgeschichte dieser Religion hinzuweisen. Gleich-zeitig soll gegenüber einer neuprotestantischen Modernefixierung darauf aufmerksam gemacht werden, dass «alt» und «neu», «vorneuzeitlich» und «neuzeitlich» nicht sehr tragfähige Kategorien für eine Religion darstellen – auch für das Christentum nicht.

### *Innovationsfreudigkeit*

«Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen» – mit diesen Worten beginnt das letzte Kapitel der Apokalypse des Johannes. Ein Text, der deutlich macht, was auch sonst im Neuen Testament unübersehbar ist: wie sehr nämlich das Christentum mit dem Judentum einen eschatologischen Kern teilt und welche grosse Rolle dabei die Erwartung eines radikal Neuen spielt. Das ist das Gegenteil eines Traditionalismus. Und vermutlich hat diese eschatologische Prägung dazu beigetragen, dass die Geschichte des Christentums von einer erstaunlichen Offenheit und Innovationsfähigkeit zeugt. Die Bereitschaft, neue Herausforderungen anzunehmen und sich nicht darauf zu beschränken, Traditionsbestände durch den Rückzug ins Gehäuse des Althergebrachten

zu sichern, hat Historiker immer wieder fasziniert: Die kleine messianische Urgemeinde ist kaum zwanzig Jahre nach der Kreuzigung des Jesus von Nazareth schon in den Städten Kleinasiens, Griechenlands und Roms vertreten. Und nicht viel später setzt eine intensive Auseinandersetzung mit der römisch-hellenistischen Kultur und der griechischen Philosophie ein, die zu einer tiefgreifenden Umformung christlicher Sprachformen und Argumentationsweisen führt. Was Adolf von Harnack – etwas irreführend – als «Hellenisierung des Christentums» beschrieben hat, zeigt jedenfalls die Fähigkeit der jungen Kirche, auf kulturelle Herausforderungen zu reagieren. Dieselbe innovative Kraft stellt die christliche Theologie noch einmal im Hochmittelalter unter Beweis. Thomas von Aquin ist der herausragende Vertreter einer Generation, welche die über spanisch-arabische Philosophen vermittelten Schriften des Aristoteles und die damit verbundene Transformation des Weltverständnisses aufgriff und deren Logos in ihre imposanten Sinnkathedralen einarbeitete und assimilierte: Das Resultat war eine neuartige, mit aristotelischer Begriffs- und Argumentationslogik rekonstruierte christliche Theologie – eine Innovation ersten Ranges und keineswegs das, was heute im pejorativen Wortgebrauch von Scholastik mitschwingt, nämlich konservative, geistlose Begriffsrabulistik. Gewiss, das war nicht unumstritten. Im Jahr 1277 verurteilte der konservative Bischof von Paris in 219 Thesen diese theologische Bewegung, ein frontaler Angriff auf jede Form theologischer Aristoteles-Rezeption. Thomas freilich war schon 1274 gestorben und hatte sich damit, vorsorglich sozusagen, einer Verurteilung als Ketzer entzogen. Und dennoch konnte sich die konservati-

ve Gegenbewegung nicht durchsetzen. Die Hochscholastik des Aquinaten wurde später zur Normaltheologie der römischen Kirche. Ihn selbst hat man 1323 heiliggesprochen und 1567 zum *doctor ecclesiae* ernannt.

*Luthers Reformation als Anfang der Neuzeit?*

---

94

Geradezu als Paradebeispiel für die Innovationsfähigkeit des Christentums gilt seit der Aufklärung die Reformation Martin Luthers: Als Beginn der Neuzeit wurde sie gefeiert, als Durchbruch zum neuzeitlichen Prinzip einer nur dem eigenen Gewissen, der eigenen Subjektivität verpflichteten Religion der Freiheit – die ideale Religion für moderne Gesellschaften! Georg Friedrich Wilhelm Hegel hat diese Interpretation auf eine eindruckliche Weise zu einem der zentralen Knotenpunkte seiner universalen Geschichtsphilosophie gemacht. Diese Deutung hat einer ganzen Generation die Brücke vom Christentum zur Aufklärung geschlagen und gegenüber einer restaurativen Deutung des Christentums dessen freiheitliche, vorwärtstreibende Elemente ins Bewusstsein gerufen.

Aber gerade am Beispiel einer dergestalt enggeführten geschichtsphilosophischen Deutung der Reformation lässt sich auch zeigen, wie problematisch und der Sache nicht angemessen eine allein auf die Kategorien «neuzeitlich – vorneuzeitlich», «modern – vormodern», «innovationsfähig oder traditionsbestimmt» abstellende Interpretation der Christentumsgeschichte ist. Was bei Hegel noch material gefüllt war, das wird bei seinen Nachfolgern zu einer formalen Deutungsroutine. Von hier aus aber werden diese Beurteilungskriterien von einer Geschichtsphilosophie bestimmt, deren ideologischer

Charakter in der Kategorie des «Neuzeitlichen» oder «Modernen» verborgen liegt. Es sind im Wesentlichen national- und religionspolitische Legitimationsdiskurse, die über diese dualen Begriffspaare Zugehörigkeiten, Partizipationsrechte und Machtansprüche formulieren. Das wird im deutschen «Kulturkampf» der Jahre um 1870 herum offensichtlich, als die aus der Aufklärung und aus dem deutschen Idealismus stammende Gedankenfigur, mit Luthers Reformation beginnende Neuzeit, vergrößert und ideologisiert als geistiges Kampfinstrument gegen den deutschen Katholizismus eingesetzt wird: Während der Protestantismus mit solchen «historischen» Argumenten als neuzeittaugliche und kulturtragende Leitreligion herausgestellt wird, soll damit gleichzeitig der Katholizismus als rückwärtsgewandte, «mittelalterliche» und zudem ultramontan verdächtige Religion von der Anerkennung ausgeschlossen werden. Der Machtanspruch eines bürgerlichen, gebildeten Protestantismus auf religionspolitische «Lufthoheit» im neugegründeten deutschen Kaiserreich war damit formuliert, er ist in der Theologie Albrecht Ritschls und später Adolf von Harnacks auf hohem Niveau vertreten worden.

Interessant ist nun, dass diese nationalpolitische Instrumentalisierung der Reformation bei Ernst Troeltsch, der eigentlich theologisch der liberalen Schule Ritschls verbunden war, auf Widerspruch stieß. Als er im Jahr 1906 vor dem deutschen Historikertag über «Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt» sprach, da vollzog er überraschenderweise einen Bruch mit der einseitigen, dem Kulturkampf verhafteten Argumentation. Die Kernaussage des Vortrags lautete nämlich: Es führe keine direkte Linie von Luthers Refor-

mation zur modernen Welt. Im Gegenteil ordnet Troeltsch mit seiner Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus die Reformation aufs Ganze gesehen den Fortwirkungen des Mittelalters zu. Nicht nur könne der Protestantismus «nicht unmittelbar die Anbahnung der modernen Welt bedeuten», «im Gegenteil, er erscheint zunächst als Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur, als volle Reaktion mittelalterlichen Denkens, die die bereits errungenen Ansätze einer freien und weltlichen Kultur wieder verschlingt». Sehr einprägsam formulierte ein Diskussionsredner damals, Troeltsch habe mit seinem Vortrag «der Pauke ein Loch gemacht». Denn tatsächlich fehlte damit der nationalpolitischen Ideologie von der Geburt der modernen Welt aus dem Geiste Luthers nun die entscheidende Pauke.

Und dennoch ist das theologische Anliegen von Troeltschs Vortrag ganz in den modernetheoretischen Diskurs einzuordnen, denn seine Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus muss man als Plädoyer für eine individualisierte christliche Bildungsreligion in der Moderne lesen, die entschiedener als zuvor die Eierschalen des vormodernen Altprotestantismus mit seinem Dogmatismus abwerfen müsse. Es ist ein Plädoyer für eine undogmatische Gewissensreligion, die sich aus independentistischen, quäkerischen, idealistischen und frei-religiösen Quellen speist. Was dabei theologisch jedoch herauskommt, ist eine äusserst dürftige und zudem ideologisch anfällige «Religion des Gottsuchens im eigenen Fühlen, Erleben, Denken und Wollen», die sozusagen die gesamte materiale, auf die biblischen Geschichten und die klassischen Glaubensbekenntnisse fundierte Theologie abstösst zugunsten einer nebulösen, «auf die Ge-

schichte sich stützende, aber sie nicht dogmatisch verhärtende Überzeugungs- und Gewissensreligion des protestantischen Personalismus». Ein Christentum, das sich sozusagen auf den mathematischen Punkt einer religiösen Subjektivität zurückzieht – und damit recht eigentlich abdankt.

*Rückwärtsgewandte Neoorthodoxie oder neuzeitliche Theologie?*

Es ist Karl Barth gewesen, der unter dem Schock des Ersten Weltkrieges und der ideologisch-nationalistischen Anfälligkeit grosser Teile der akademischen Theologie mit den geschichtsphilosophischen und neuzeittheoretischen Selbstverortungen der Theologie radikal brach. Er fokuzierte sich um die Modernität seiner Theologie und fragte schlicht nach der Wahrheit des lebendigen Gotteswortes für die krisengeschüttelte Gegenwart. Dabei stellte er fest, dass diese uralten Texte des Paulus in ihrer zum Teil mythologischen Verkleidung ein unglaublich kritisches Ferment für die Wahrnehmung der Gegenwart darstellten. So konnte er seinen Römerbriefkommentar mit den folgenden, für damalige akademische Theologen höchst irritierenden, ja eigentlich den Autor als seriösen Gesprächspartner disqualifizierenden Sätzen beginnen: «Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, dass er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet.» Und nicht genug damit, er fügte provozierend noch hinzu: Wenn er wählen müsste zwischen der alten Inspirationslehre und der modernen historisch-kritischen Methode, so würde er entschlossen die erstere wählen (und ergänzte dann frei-



lich für die verschreckten Geister, er sei froh, nicht wählen zu müssen ...). Dieser etwas rabiat formulierte, von Nietzsches und Overbecks Historismuskritik beeinflusste Hinweis darauf, dass noch so sorgfältige Geschichtsschreibung niemals wirklich sachliche Theologie sein könne, wurde ihm sogleich als Rückfall in einen vormodernen Biblizismus ausgelegt. Allein genau das war nie seine Position, seine ganze Aufmerksamkeit war, wie er selbst betonte, darauf gerichtet, «durch das Historische hindurch zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist». Diese durchaus ungeschützte Formulierung des Safenwiler Landpfarrers wird er später selbst durch eine differenziertere Hermeneutik überwinden. Und als er im Laufe der zwanziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts begann, entlang den Linien altreformatorischer Dogmatik seine trinitätstheologisch aufgebaute «Kirchliche Dogmatik» zu schreiben, wurde ihm bald das Schandetikett «Neoorthodoxer» angehängt. Was dabei vollständig aus dem Blick geriet, war die Tatsache, dass Barth nicht nur ein mit allen Wassern gewaschener Kenner moderner Theologie und Philosophie war, sondern dass seine theologische Arbeit eine reflektierte Antwort auf die Kernthemen moderner Ideologiegeschichte im Lichte der evangelischen Tradition darstellt. Wer sich die Mühe macht, seine christologisch reformulierte Prädestinationslehre und die vielen Seiten seiner Versöhnungslehre durchzulesen, wird entdecken, dass hier kein ängstlicher Konservativer und durchaus kein Neoorthodoxer am Werke ist, sondern ein innovativer Theologe, der Kernstücke der Tradition auf eine atemberaubende Weise neu deutet, um dem biblischen Zeugnis und zugleich dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein gerecht zu werden.

Mag ein direkter Vergleich zwischen Ernst Troeltsch und Karl Barth, zwischen der theologisch arg verdünnten und subjektivistisch geschrumpften modernen «Religion des Gottsuchens im eigenen Fühlen, Erleben, Denken und Wollen» Troeltschs und der überaus reichen, in vielen nebeneinander laufenden Motivsträngen und architektonisch kunstvoll durchgearbeiteten Theologie Barths ungerecht sein, weil man Äpfel mit Birnen vergleicht, so dürfte doch eines nicht von der Hand zu weisen sein: Barths Versuch, aus dem lebendigen Zentrum einer alten theologischen Tradition heraus deren Aktualität wie auch deren kirchenbildende und gesellschaftspolitische Relevanz zu erweisen, hat ihren Realitätstest im deutschen Kirchenkampf der dreissiger Jahre bestanden. Daran wird man im Sinne eines nun historisierenden Identitätsersatzes nicht umstandslos anknüpfen können. Denn die heutigen theologischen und gesellschaftlichen Probleme sind nicht diejenigen der damaligen Zeit. Aber vielleicht hilft diese Erinnerung bei der Entscheidung der Frage, welche Form von Eschatologie die theologisch produktivere und verheissungsvollere für unser gegenwärtiges Heute und zukünftiges Morgen ist.

## Zur Zukunft unserer Reformierten Kirche

Unter dem Titel «Sind fünfhundert Jahre genug? Fragen zur Zukunft der reformierten Kirche» weist Urs Meier in der jüngsten Nummer der Zeitschrift «Reformatio» (Nr. 1/2005) auf die Publikation «Religionslandschaft in der Schweiz» hin, die das Bundesamt für Statistik Ende 2004 veröffentlicht hat. Bei der von ihm analysierten Schrift handelt es sich um die Auswertung jener Daten der Volkszählung des Jahres 2000, welche die Religions- und Konfessionszugehörigkeit hierzulande betreffen. Diese werden mit den Zahlen der drei zurückliegenden Jahrzehnte verglichen. Die sich dabei für die Reformierten besonders schmerzlich abzeichnenden Verschiebungen haben Meier zu der drastischen Frage im Titel seines Aufsatzes veranlasst.

Der an sich bekannte Trend ist massiver als erwartet: Bei den christlichen Kirchen zeigen die Zahlen einen Rückgang an Kirchenmitgliedern, besonders bei der Reformierten Kirche. Dem entspricht ein deutlich gestiegener Anteil an Konfessionslosen. Zu verzeichnen ist auch der aus starker Immigration resultierende sprunghafte Anstieg der muslimischen Bevölkerung. Für die Reformierte Kirche sieht es gleich in mehrfacher Hinsicht besonders schlecht aus: Die Verluste sind grösser als bei der Katholischen Kirche, die demographische Struktur ihrer Mitglieder zeigt prozentual die stärkste Überalterung, welche zudem, mit einer unterdurchschnittlichen Kinderzahl korreliert, eine Verschärfung des negativen Trends zur Folge haben wird. Zu diesen rein numerischen Verschiebungen ins Negative kommt ein qualitativer Verlust hinzu: Überdurchschnittlich sind bei den

Reformierten auch die Verluste an Personen mit hohem Bildungsniveau, was sich auf die Präsenz in gesellschaftlichen Schaltbereichen auswirkt und noch stärker auswirken wird.

Absoluter Imperativ bei anderen Grossorganisationen in ähnlichen Lagen – so Meiers Fazit – wäre ein «Change Management, wie es im Buche steht: Umfeldanalyse, Stärken-Schwächen-Profile, Zieldefinition, Ressourcenbeurteilung, Strategie, Massnahmenpläne, Motivierung, Kommunikation, Controlling und all die ausgefeilten Planungs- und Steuerungstechniken». Genau das aber könne in der Reformierten Kirche nicht funktionieren, da ihr eine klare, mit den nötigen Handlungskompetenzen versehene Organisationsstruktur fehle. Nach Meiers Einschätzung bleibt – bei all dem Beachtlichen, was von bezahlten und unbezahlten Mitarbeitern tagtäglich geleistet werde – jenseits der zur Aufrechterhaltung des Betriebs notwendigen Ressourcen nichts übrig für die Durchführung des tiefgreifenden Umbaus.

Urs Meier schreibt bewusst in unterkühltem Stil. Er vermeidet alles, was auf eine interpretative Abschwächung der bitteren Wirklichkeit hinauslaufen könnte. Denn seine explizite Befürchtung ist es, dass Kirchenleitungen mit den bekannten Mustern der Realitätsverdrängung reagieren werden: etwa mit der schlichten Nichtwahrnehmung dieser Studie, sodann mit dem Hinweis auf die bei aller Kirchenabstinenz doch erwiesene Religiosität der Bevölkerung, schliesslich mit der frommen Sicherheit, dass die Zukunft in Gottes Händen liege und damit gewissermassen garantiert sei. Meier will mit seinem ungeschminkten Bericht die Verantwortlichen aufrütteln

und aus ihrem Schlafe der Gerechten wecken. Verhindern will er, dass gleich schon auf den Fundus an hoffnungsfrohen Bildern und Trostworten der Theologie zurückgegriffen wird, bevor man die in den Zahlen abgebildete harte Wirklichkeit zur Kenntnis genommen hat. Deshalb übt er sich in vollständiger Theologieabstinenz.

---

102

Vielleicht kann man tatsächlich nicht beides zugleich haben. Aber weder die Alarmsirene vom nahen Ende der Reformierten Kirche noch die überaus skeptischen, rein organisationstheoretischen Betrachtungen werden ein Nachdenken innerhalb der Kirche über ihr zukünftiges Sein und über die dabei notwendige Gestalt in Gang bringen. Das wird nur im Rahmen eines Kommunikationsprozesses gelingen, der die religiösen und theologischen Grundlagen dieser Kirche beachtet, und zwar gerade auch in dem beachtet, was bei noch so ausgeklügelten Fragebögen und Marktanalysen nicht in den Blick kommt – es sei denn, man verfüge über eine Orientierung, die über die Empirie hinausreicht, die daran festhält, dass das Geschehen der Kirche nicht allein aus ihr selber und den Wechselwirkungen mit ihren gesellschaftlichen Umfeldern zu fassen ist.

Dass die Kirche ein «Geschöpf des göttlichen Wortes» ist (creatura verbi), mag in den Augen vieler entweder eine unverständliche Aussage oder Ausdruck eines Denkens sein, das sich lieber auf hergebrachte Formeln zurückzieht, als die soziologischen und demographischen Gegebenheiten in den Blick zu nehmen. Selbstverständlich wird man mit einer solchen Formel kein Mittel gegen migrations- oder geburtenstatistisch bedingte Verluste sehen wollen. Aber ich bin dennoch überzeugt, dass durch

ein Festhalten am Kern reformatorischer Ekklesiologie und der mit ihr verbundenen christologischen und anthropologischen Kernaussagen mehr an Glaubwürdigkeit zu gewinnen ist als über einen von neueren Managementtheorien inspirierten «Relaunch» der Kirche. Und dies, da bin ich mir ziemlich sicher, nicht nur in den Augen der sogenannten Kerngemeinde, sondern auch in den Augen der «kirchlich Distanzierten». Was diese in der Kirche vermissen, ist eine überzeugende und kohärente theologische Arbeit an den vielfältigen Orientierungsproblemen, mit denen uns das Leben ständig konfrontiert. Was sie vermissen, ist ein theologisches Denken, das nicht auf einem weichen Religionsbegriff gebaut ist, in den alle gängigen Gefühligkeiten und Ideologeme laufend eingebaut werden. Was sie interessiert, ist eine kritische, aber im Kern der Sache loyale Interpretation der christlichen Tradition, nicht aber einseitige und schlecht verhehlte Plünderungszüge, die nur das herausgreifen, was sich auf dem gerade vorwärtsschäumenden Wellenkamm der idées reçues gut präsentiert. Was diese Menschen schliesslich suchen, ist ein Denken, welches nicht genau das verdoppelt, was sie aus ihrem landläufigen psychologischen und semipolitischen Allgemeinwissensvorrat auch selber schon mitbringen.

Wenn mich etwas in der zweifellos schwierigen Lage skeptisch stimmt, so ist es die Theologieabstinenz und das «Gemeinde-Management» vieler kirchlicher Professionals. Was ich als Hoffnungszeichen ansehe, ist eine wahrnehmbare Verstärkung des Interesses in der kirchlichen Weiterbildung, sich mit der Grammatik und Semantik der eigenen Tradition zu beschäftigen, und nicht nur spi-

rituelles Tanzen und Trommeln, Atmen und Theaterspielen, Mandalazeichnen und Selbstdurchsetzungsstrategien zu üben. Wer würde einer Institution vertrauen, deren Mitarbeiter sich in allem weiterbilden lassen wollen, nur nicht in jenem «Kerngeschäft» ihrer Tradition, wofür die ganze Organisation aufgebaut worden ist?

---

104

Die Ursachen der Krise sind vielfältig. Einige der Gross-trends sind jenseits dessen, was von uns beeinflusst werden kann. Der Schrumpfungsprozess muss deshalb bewusst und konsequent ins Auge gefasst werden. Urs Meiers Kritik an einer vorschnellen Selbstberuhigung, der Abschied von der Volkskirche sei nur ein Gewinn, ist berechtigt. Doch schon mittelfristig wird nur eine redimensionierte, ihren Minderheitenstatus akzeptierende, zugleich aber im Theologischen konzentriertere Kirche eine gute Chance haben und ihrem Auftrag gerecht werden.

## NACHWEIS DER ERSTPUBLIKATION:

- I. Unanschaulichkeit und Verwandlung,  
in: Neue Zürcher Zeitung, 29./30. März 1997, S. 1.
- II. Nicht in der Sprache des Hasses. Zum Eidgenössischen Dank-, Buss- und Betttag, in: Neue Zürcher Zeitung, 14./15. September 2002, S. 1.
- III. Weihnachten – eine radikale Geschichte, in: Basler Zeitung, 24. Dezember 2002, S. 1.
- IV. Passionsbilder, Osterworte. Zu Ostern,  
in: Neue Zürcher Zeitung, 10./11. April 2004, S. 1.
- V. Das Licht der Klarheit. Zu Weihnachten,  
in: Neue Zürcher Zeitung, 24./25. Dezember 2005, S. 1.
- VI. Die Kraft einer Erzählung. Zu Weihnachten,  
in: Neue Zürcher Zeitung, 24. Dezember 2007, S. 1.
- VII. Johann Peter Hebel – Aufklärer und menschenfreundlicher Apokalyptiker,  
in: ZEITSchrift (Reformatio) 45, 1996, S. 427–429.
- VIII. Gedenkblatt für Franz Overbeck,  
erschienen unter dem Titel «Theologe und Antitheologe. Vor hundert Jahren starb Franz Overbeck» in: Neue Zürcher Zeitung, 25./26. Juni 2005, S. 46.
- IX. Albert Schweitzer. Leben – und Denken,  
Gedanken zur Einführung, in: Max U. Balsiger, Albert Schweitzers Ethik des Lebendigen «Leben inmitten von Leben», TVZ 2007; S. 7–14.
- X. Karl Barth – und wie weiter?,  
Editorial: Stichwort Karl Barth, in: ZEITSchrift (Reformatio) 48, 1999, S. 194–195.
- XI. Karl Barths Schweizer Stimme,  
in: Duitse Kroniek, Sonderheft «Vivat Helvetia. Die Herausforderung einer nationalen Identität», hrsg. von J. Enklaar und H. Ester, 1998, S. 105–126.
- XII. Dietrich Bonhoeffer – eine neue Biographie,  
Besprechung, erschienen unter dem Titel «Protestantischer Märtyrer. (Ferdinand Schlingensiepen. Dietrich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie. München 2005)», in: Neue Zürcher Zeitung, 18. Oktober 2005, S. 71 B19.
- XIII. Ein neuer Himmel und eine neue Erde.  
Ein Essay über theologiegeschichtliche Perspektiven,  
in: Reformatio 55, 2006, Stichwort: Das Neue, S. 244–250.
- XIV. Zur Zukunft unserer reformierten Kirche,  
erschienen unter dem Titel: «Zurück zum theologischen Kerngeschäft», in: Schritte ins Offene, März/April 2005.



## NACHWORT

Nach den Predigten über die Jakobsgeschichte (1. Mose, Kap. 27-33) lege ich hier ein zweites Bändchen im Eigenverlag vor, welches eine kleine Auswahl aus meinen publizistischen Beiträgen sammelt und neu zugänglich macht.

106

Es handelt sich um Leitartikel zu christlichen Festtagen, fast alle in der Neuen Zürcher Zeitung erschienen, und um kleinere Aufsätze zu theologischen Gestalten, die mich auf unterschiedliche Weise geprägt haben. Meine umfangreicheren, theologisch-wissenschaftlichen Aufsätze habe ich bewusst nicht aufgenommen, sondern nur die besser lesbaren, kleineren Essays. Die beiden letzten Texte greifen das Thema der Eschatologie (das Nachdenken über Zukünftiges, über «letzte Dinge») in expliziter Weise auf, welches als eine thematische Klammer in fast allen Beiträgen irgendwie präsent ist. Deshalb habe ich die Überschrift des zweitletzten Essays, ein Zitat aus der Offenbarung des Johannes, auch als Titel für den ganzen Band gewählt: «Ein neuer Himmel und eine neue Erde».

Das Anliegen dieses Bändchens lässt sich mit einem Albert-Schweitzer-Zitat am schönsten formulieren: «Wie der Strom vor dem Versickern dadurch bewahrt wird, dass er von einer Grundwasserströmung getragen wird, also bedarf das Christentum der Grundwasserströmung elementarer Denkfrömmigkeit. Zu wirklich geistiger Macht gelangt es nur, wenn den Menschen der Weg vom Denken zur Religion nicht versperrt ist.»

Niklaus Peter,

Pfarrer am Fraumünster

Zürich, September 2008

## NACHWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Erstaunlich und erfreulich, dass auch dieses zweite Büchlein so viele Leser und Leserinnen gefunden hat. Der Neudruck gibt mir jedenfalls die Gelegenheit, einen Dank nachzuholen, den ich bei der ersten Auflage, damals unter zu grossem Zeitdruck stehend, leider vergessen habe.

---

107

Es ist dies mein herzlicher Dank an Uwe Justus Wenzel, den Freund und Redaktor der Neuen Zürcher Zeitung. Er hat nicht nur jeden meiner Zeitungsbeiträge genau gelesen, durch scharfsinnige Rückfragen Unklarheiten einer Klärung zugeführt und sprachlich hier und dort geglättet, sondern er hat mich ganz am Anfang meiner freien NZZ-Mitarbeiterschaft einmal von einer veritablen Schreibblockade befreit, und dafür bin ich ihm sehr verbunden. Die Geschichte ist folgende:

Nachdem ich auf seine Anfrage, ob ich den Festtags-Leitartikel zu Ostern 1997 schreiben wolle, freudig-geschmeichelt zugesagt und mich ans Werk gemacht hatte – befahl mich während des Schreibens eine vollständige gedankliche Lähmung, als mir bewusst wurde, wer das alles lesen und für zu leicht befinden würde. Ich rief Wenzel an und teilte ihm mit, ich könne den Artikel leider nicht schreiben, worauf er antwortete: «Zu spät, mein Lieber, morgen müssen wir Deinen Text haben!» Dann aber fügte er hinzu, ich solle ihm meine ‚Unvollendete‘ schicken. Sein klug-kritisches, freundschaftliches und ehrliches Echo hat damals meine Blockade gelöst. Drei Stunden später war die Osterbetrachtung fertig – und mir selbst war sehr österlich zumute. Thanks a lot.

Niklaus Peter

am Tage vor Auffahrt, im Mai 2009

edition kämbel



Niklaus Peter:  
**Die Jakobsgeschichte**  
Fraumünsterpredigten

80 Seiten, 2. Auflage 2009  
Verkaufspreis SFr. 14.80  
Zu kaufen am  
Verkaufsstand Fraumünster

Dieser Band enthält sieben Predigten über die Jakobsgeschichte (1. Mose 27-33), die von Januar bis März 2007 im Fraumünster gehalten worden sind. Es geht um menschliche Konflikte und göttlichen Segen: zuerst um den mit Betrug erschlichenen, dann im Traum geschenkten, schliesslich um den nach Zweifeln errungenen Segen.