

tun die religiöse Gotteserfahrung in diesem Revolutionprozeß zu aktivieren als vielmehr Mitarbeiter an diesem Prozeß der Durchsetzung des Reiches Gottes in dieser Welt zu sein. Während Kutter deshalb den politischen Weg Blumhards nicht gehen konnte, also niemals Mitglied einer Partei geworden ist, sondern dies immer zurückgewiesen hat, hat Ragatz durchaus 1913 den Schritt Blumhards wiederholt und wurde Mitglied der Sozialdemokratischen Partei. Er ist der religiöse Typus des religiös sozial auf der einen Seite und der politische Typus auf der anderen Seite. Immerhin ist offenbar bei diesen beiden Vertretern aber auch da, wo andere schon deutlich gewußt haben, daß diese Bewegung sich wo sie zu einer gründlichen Revision ihrer Einstellung gegenüber der Sozialdemokratie gekommen ist, es nicht zu einer einheitlichen Grundauffassung gebracht hat und wenn man fragt, woran das wohl gelegen haben mag, so müßte mindestens erwogen werden, ob nicht ein Kontinuum, daß jene frühen christlichen Sozialisten mit diesen Späteren verbindet, dies gewesen ist, daß sie soziale Frage noch immer wesentlich in der Differenz von Armut und Reichtum in einem unspezifizierten Sinne begriffen haben - es noch immer primär das Verhältnis zwischen den Armen, Besitzlosen und den Besitzenden und Gebildeten - das dies der große Gegensatz war, ohne daß man sich auf eine Näherbestimmung der Ursachen und Gründe dieses neuzeitlichen Gegensatzes eingelassen hätte, anders gesagt der Gegensatz von Armut und Reichtum dominiert in der Gedankenwelt dieser christlichen Sozialisten noch eindeutig unter dem Unterschied und Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital wie er unter den neuzeitlichen Bedingungen und Verhältnissen entstanden ist. Dadurch haften diese Bewegungen und Bestrebungen immer ein Hauch von Romantik, da sie operieren mit Kategorien, die aus einer Welt von Stammesausläsern noch unter Umständen noch Dekriptivmaterial abzuholen ist, wo aber nicht mehr das analytische Instrumentarium gefunden werden kann, um den Problemen wie sie vorliegen gerecht zu werden. Dadurch sind auch die Begegnungen, dieser christlichen Sozialisten mit dem politischen Sozialismus wie er seine Prägung vor allem durch Marx erfahren hat, sind die Begegnungen von dem Moment des Vordergründigen begleitet und im Grunde in die Schwebelage gebracht, denn wo es um die Auseinandersetzung geht - auch für L. Ragatz - mit Marx geht, wird immer in erster Linie auf das ideologische Moment im Marxismus abgehoben und die Kritik daran festgemacht - man bemüht sich unter allen Umständen zu zeigen, daß dieser Marxismus mit seinem materialistischen und atheistischen Element sich selbst ideologisch übernommen habe, weil diese Faktoren keineswegs wesentlich seien für die Theorie des Marxismus und übersieht dabei aber völlig, daß Materialismus und Atheismus keineswegs ideologische Umkleidungen der Theorie sind, sondern Elemente der Analyse der bestehenden Verhältnisse, in dem nämlich gerade die gesellschaftlichen Realitäten, die hier analysiert werden aus ökonomischen Bedingungen verstanden, durchaus nicht aus solchen Überbaukategorien wie einer religiösen Gottesvorstellung oder einem idealen Himmel repräsentiert werden dürfen, wenn sie in ihrer harten Wirklichkeit kräftig aufgefaßt und verstanden und damit auch einem Gegenstand der praktischen Kritik sollen gemacht werden können. An diesem Punkt ist eine Lücke auch in dieser fortgeschrittenen religiös sozialen Bewegung des Protestantismus offengeblieben und es blieb gerade auch in dieser letzten Form in dieser synthetischen Gestalt des christlichen Protestantismus eine Lücke erhalten, die das genaue Pendant bildet zu dem liberalen Neuprottestantismus mit dem Versuch der religiösen Verklärung der Besitz- und bildungsbürgerlichen Daseins. Hier wird in einer Umkehrung eigentlich der Weltstruktur, nun der Versuch gemacht, gewisse Maßstäbe der Bewegung des Proletariats und des Sozialismus so etwa wie einen religiösen Geist einzukauchen, dem man zuvor gerade

gerade gebrandmarkt hat als eine Pseudereligion an der Theorie des ökonomischen und politischen Sozialismus. Man liefert selbst gewissermaßen das religiöse Wesen, daß man meint, es sei zu Unrecht von diesem Sozialismus in Anspruch genommen - man verkennt die Elemente des Materialismus und des Atheismus, statt Religionsersatz zu sein, in Wirklichkeit Elemente der Analyse sind und indem diese Momente in Abzug zu bringen versucht, versucht man aufzupfeifen, das, was man selbst als christliche Religion aus der Überlieferung meint erhalten zu müssen. Damit wird gerade von ihm auf eine fatal Weise eine Religionisierung und Sakralisierung einer neuen Bewegung in dieser Welt geleistet und wie die dialektische Theologie gegenüber der bürgerlichen Vorstellung von dem Verhältnis zwischen der Kultur und Religion als einen Stufenweg des Aufstiegs wie sie dagegen operierte, operiert sie auch hier auf dieser Seite gegen die Amalgamierung von christlichen Glaubens und sozialer proletarischer Bewegung - deshalb war es auch eine folgerichtige Entscheidung daß Barth sich für die Sozialdemokratie entschließen konnte aber nur unter schroffer Absage gegenüber der religiös sozialen Bewegung. Das einen neuen Versuch der Klerikalisierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und die Kehrseite der Medaille ist eine Säkularisierung der Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung. Diese Absage hat Barth eindeutig formuliert in dem berühmten Vortrag von Tambach 1919 - der Christ in der Gesellschaft - es ist an dieser Eindeutigkeit der Absage kein Zweifel, aber - das ist, was offen geblieben ist 1919 und über 1919 hinaus - wie ist dieses Verhältnis konkret neu zu bestimmen, wenn der Weg des bisherigen christlichen Sozialismus sich nicht realisieren läßt, ohne daß darüber die Wirklichkeit der Gesellschaft zu wenig Rechnung getragen wird und zugleich auch der Wahrheit der göttlichen Offenbarung nicht die nötige geistige Achtung zuteil wird. Wie diese konkrete Bestimmung aussieht, hat Barth 1919 noch nicht beantwortet und ob sie in der Folgezeit von ihm beantwortet worden ist, ist eine offene Frage, der wir auf einigen Spuren geegnet werden ohne daß sie von Barth in der Folgezeit zu einer bündigen Theorie ausformuliert werden wäre. Es ist hier eine Position von ihm angenommen worden, die ein ausgesprochen starkes Element des Aporetischen in sich enthält - es bleibt zwar immer eine gewisse Neigung zu dieser Bewegung, die von einer Konvergenz von Christentum und Sozialismus hintendiert - eine Neigung bleibt bei Barth ohne daß ab diese Neigung in eine stringente theologischen Begriff übersetzt worden ist von ihm. An diesem Punkt wird man halt machen müssen vor vorschnellen Konstruktionen und allzu starken Interpolationen in das Offere Barths sowohl in das frühe als auch in das spätere. Das bedeutet nicht, daß Barth dem Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der sozialen Kultur keine Bedeutung beigemessen hätte, wohl aber, daß er hier aus prinzipiellen Gründen eine theoretische Verklammerung dieser Bereiche des Glaubens - des Evangeliums - und Gesellschaft vermieden hat, vielleicht kann hier noch die Bedingtheit über diese Offenheit geklärt werden, aber an der Tatsache der Offenheit sollte man nicht vorbei gehen und sollte sie nicht leugnen zugunsten einer total geschlossenen systematischen Konzeption.

Hinweis auf den Vortrag - Die ethische Frage in dem 1. Band der gesammelten Vorträge "das Wort Gottes und die Theologie" 1922 gehalten in Wiesbaden.

Ich hatte in der letzten Stunde diesen Überblick deshalb versucht, um gewisse idealtypische Etappen der Verstrickung des Protestantismus und der sozialen Frage deutlich zu machen. Ich hoffe, daß ich auch mit dem nötigen Nachdruck auch die Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung mit dieser sozialen Frage von Anfang an deutlich gemacht habe. Vor allem möchte ich unterstreichen, daß es schon Wiechern gewesen ist, der diese soziale Frage keineswegs kleinsinnig nur verstanden hat, im Hinblick auf gewisse zeitweise Schwierigkeiten materielle Notlagen, die es durch gewisse Initiativen auf Vereinesebene zu beheben gelte. Er hat durchaus begriffen, daß die damals 1848 schon ansetzende und in ihren Weiterungen sich abzeichnende soziale Frage auf das Engste mit dem Grundproblem der ganzen modernen Gesellschaft zusammenhängt mit den keineswegs in natürlicher Beständigkeit vorgegebenen Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, und daß es um die Lösung dieser Frage gehen müsse, und daß gerade bei der Auflösung dieses neuzeitlichen gesellschaftl. Problems dem Christentum deshalb eine so eminente Rolle und Bedeutung zufalle, um die es nicht herunkörne, weil in ihm selber in einer spezifischen Weise die paradigmatisch und für die Gesellschaft hilfreich ist, diese Vermittlung von sozialem und Individuellem Leben erfolgt sei. Christentum ist für ihn eine vermittelte Einheit von Gesamtleben und Einzelleben, so daß in dieser vermittelten Einheit weder das Ganze auf Kosten des Einzelnen seinen Bestand hat, noch der Einzelne nur auf Kosten des Ganzen bestehen könnte. Sondern es ist die eigentümliche Struktur - meint Wiechern¹ - des wirklichen christlichen Lebens, daß es verbunden mit seinem himmlische Haupt in seinem geschichtlichen Verlauf durchaus an diesem unveränderlichen Haupt sich immer wieder orientierend in eine Ausgewogenheit der Interessen von Ganzen und einzelnen kommt. Und weil hier in der Menschheit bereits ein solcher Integrationsprozeß sozialen und individuellen Lebens im Gange ist, deshalb kann dieses Christentum nicht an dem antagonistischen Sachverhalt hinsichtlich Individuum und Gesellschaft in der Gegenwart vorbeigehen, sondern aus seiner eigenen Existenz heraus ist es verpflichtet, hier helfende Kräfte in die Gesellschaft hinein zu vermitteln, durch die diese Probleme aufgelöst werden können. Bei der Einschätzung freilich, wärx kommt Wiechern über den Vereinsgedanken nicht hinaus. Er versteht das noch nicht als eine politische Aufgabe, sondern vorzüglich als eine Aufgabe der Christenheit, der Kirche und der freien Vereinigungen von Christen, die in Wahrnehmung der eigentümlichkeit christlichen Lebens die se Vermittlungsfunktion zu ihrer eigentlichen, Aeigenen Aufgabe macht. Für Stöcker hat sich die Veränderung in dem Sinne abgespielt, daß er schon die politische Dimension erkannt hat. Ich möchte zur Illustration aus dem Programm der von ihm 1878 gegründeten christl. soz. Arbeiterpartei die Grundsätze nennen, die sehr charakteristisch und signifikant sind und weitgehend auch in das Selbstbewußtsein des Neuprotestantismus, sofern er sich der sozialen Aufgabe angenommen hat, eingegangen sind: Es heißt, und diese Grundstellung hat sich zweifellos durchgehalten bis zum 1. Weltkrieg und über ihn hinaus. Die christl. soz. Arbeiterpartei steht auf dem Boden des christl. Glaubens und auf der Liebe zu König und Vaterland. Protestantismus und royalistischer Patriotismus sind hier für dieses Selbstbewußtsein unlöslich miteinander verknüpft. Und auf der Basis dieser Vereinigung von lutherischem nationalen Protestantismus und royalistischen Patriotismus ergibt sich als 2. Grundsatz die konsequente Verwerfung der gegenwärtigen Sozialdemokratie. Dieses Kombinat verwirft die gegenwärtige Sozialdemokratie a) als unpraktisch, b) als unchristlich und c) als unpatriotisch. Unpraktisch sagt in diesem Zusammenhang, daß sich die Sozialutopien dieser Sozialdemokratie letztlich nur durch dasselbe gewaltsame Verfahren herbeiführen ließen, ohne daß eine Gewähr für die Realisierung dieser Utopien dadurch gegeben wäre, wie die Franz. Revolution mit ihrem terroristischen Ausgang; unpraktisch deshalb, weil revolutionär, weil gewaltsam, weil zerstörerisch. Unchristlich, das liest man ab an dem erklärten Atheismus, und unpatriotisch, das bedeutet: diese Sozialdemokratie hat offen sichtlich, so wie Stöcker es sieht, (bereits 1875 ex definitiv vollzogen) den Anschluß an die internationale Arbeiterbewegung erreicht und vertritt in ihrem Programm einen entschiedenen Internationalismus (die erste Internationale ist ja bereits gegründet und die deutsche sozialdemokratische Partei von Bebel und Liebknecht haben diesen Kontakt mit dieser internationalen auch in die deutsche Arbeiterpartei hineingebracht. Das wird erstrebt: eine friedliche Organisation der Arbeiter; nicht eine Kampforganisation, in der die Arbeiter-

schaft ihre eigenen Interessen und Belange auch gegen den Widerstand anderer Faktoren durchführt, sondern um eine friedliche Organisation, um eine Zusammenschließung der Arbeiterschaft nach fachgenossenschaftlichen Gesichtspunkten in Fortsetzung der alten Tradition der Zünfte, wie sie in der deutschen Geschichte hier als Vorbild noch immer erinnert werden. Dabei geht es darum, in Zusammenwirken mit andern Faktoren des Staatslebens so etwas wie die praktischen Reformen anzubahnen. Praktische Reformen im einzelnen, nicht aber eine totale Umwälzung der bestehenden Verteilung der Produktionsfaktoren in dem Gegensatz von Kapital und Arbeit. Was das Ziel das damit angestrebt wird ist, ist die Verringerung der Kluft zwischen Reich und Arm. Das ist das Ziel, diese Differenz soll einigermaßen ausgeglichen werden und für die Minderbemittelten und weniger Besitzenden soll und müßte eine größere ökonomische Sicherheit erreicht werden. Zu diesem Zweck werden dann einzelne Forderungen interessanterweise gerichtet an verschiedene politische Faktoren und auch das ist charakteristisch von wem man hier Veränderung im Sinne dieser Grundsätze erwartet und erhofft. Zunächst einmal richten sich diese Forderungen und Erwartungen an den Staat. Vom Staat erwartet man, daß hier Freiheit gewährt wird für Arbeiterorganisationen im Sinne solcher genossenschaftlicher Verbände, daß es zu einem besseren Arbeiterschutz kommt, vor allem was die Regelung der Arbeitszeit anlangt, auch was Kinder- und Frauenarbeit anlangt, daß die im Staatsbesitz und im Kommunalbesitz befindlichen Produktions- einrichtungen möglichst vorbildlich eingerichtet werden und human betrieben werden um so Vorbild zu sein, auch für die in Privatbesitz befindlichen Produktionsstätten. Und schließlich möchte man eine bessere Besteuerung, wobei man vor allem auch an eine progressive Einkommenssteuer und eine progressive Erbschaftsteuer denkt, um damit die Notwendigkeit der indirekten Besteuerung und damit der Belastung der Armen herabzusetzen. Vom Staat erwartet man also solche Maßnahmen, der 2. Adressat an den man sich richtet, ist die Geistlichkeit, die Kirche. Staat, Kirche die beiden nächsten Instanzen, von der Kirche erwartet man die liebevolle und tätige Teilnahme an allen Bestrebungen welche auf eine Erhöhung des leiblichen und geistigen Wohls sowie auf die sittlich-religiöse Hebung des gesamten Volkes gerichtet sind. Das ist eine poetische Erwartung, und dennoch hat sie damals, 188, bereits voll und ganz ausgereicht, um zu einer entschiedenen Warnung von Seiten des ev. Kirchenrates vor allen Beteiligungen an solchen sozialen Unternehmungen zu führen. Mit großem Nachdruck wurde darauf hingewiesen, daß es die Sache der Pastoren sei, das Evangelium zu verkündigen und zu predigen, daß es aber nicht Sache der Pastoren sein könne, sich an solchen Bewegungen und Bestrebungen der Arbeiterschaft zur Verbesserung ihrer sozialen Verhältnisse zu beteiligen. Diese Warnung wurde zwar später ein wenig gemäßigt, aber nur zu dem Behuf um dann gegen Ende des Jahrhunderts noch einmal mit allem Nachdruck, bei Androhung der Entlassung aus dem Kirchendienst, betont zu werden. Und die dritte Größe die angesprochen wird, sind nun die besitzenden Klassen selbst. Staat, Kirche und Besitzbürgertum, das sind die Größen, von denen man in erster Linie die Erfüllung der sozialen Grundsätze, die man aufgestellt hat, erwartet. Man erhofft nämlich und erwartet ein bereitwilliges Entgegenkommen gegen die berechtigten Forderungen der Nichtbesitzenden. Und zwar speziell durch Einwirkung auf die Gesetzgebung, daß also dieses Besitzbürgertum seinen politischen Einfluß auf die Gesetzgebung geltend macht, dahingehend, daß die hinsichtlich der Arbeiterorganisation des Arbeiterschutzes empfohlenen Maßnahmen auch Gesetzeswert erhalten, sowie durch eine tunlichste Erhöhung der Löhne und eine Verkürzung der Arbeitszeit. Diese legalistisch, reformistischen Maßnahmen erwartete man, mehr kann man nicht tun, vom Besitzbürgertum und die Selbsthilfe die dann an 4. Stelle auch noch angesprochen wird also die Selbsthilfe für diejenigen oder von seiten derjenigen für die dieses Programm eigentlich gemacht ist, das besteht in erster Linie in der freudigen Unterstützung der fachgenossenschaftlichen Organisation und als eines Ersatzes dessen, was die Zünfte in früherer Zeit vorbildlich geleistet haben. Tüchtige Fachgenossen in solchen Zunftgewerkschaften. Und schließlich: man erwartet von den Arbeitern Hochhaltung der persönlichen Ehre und der Berufsehre, Verbannung aller Roheit aus den Vergnügungen, da hat man schon früher bekräftigt- das Trinken war damals etwas, was den Sozialreformern furchtbar in die

135
Augen gestochen hat, und man meinte, der ganze Pauperismus sei nichts anderes als die Folge des Branntweins - eine umgekehrte Vorstellung konnte man sich damals nur schlecht machen-. Und mit dem Verzicht auf solche Rohheiten im Vergnügungsleben muß einhergehen die Pflege des Familienlebens in christlichem Geist. Darin besteht die Selbsthilfe der Arbeiter. Fachgenossenschaftliches Interesse und Familienakraxleben und Berufsehre. Es ist deutlich, wie gouvernemental diese Konzeption ist; und ich habe sie nur deshalb zitiert, weil sie in dieser Verbindung und Grundstellung eine Bewußtseinskonstante geblieben ist bis über den 1. Weltkrieg -wie ich meine- hinaus, und was sich zusätzlich noch bemerkbar gemacht hat in diesen Kreisen, das war im Grunde nur eine Radikalisierung, wie sie gegen Ende des Jahrhunderts eintrat, als der Liberalismus und der Kapitalismus in die Phase des imperialen Denkens und Handelns eingetreten ist, und dafür hat -glaube ich- auch das Programm der Naumannschen Nationalsozialen Partei es deutlich ausgesprochen, wenn z.B. erklärt wird, die inneren sozialen Reformen können nur durchgeführt werden durch eine kräftige Machtpolitik nach außen. Nur wenn die deutsche Nation ihre Macht nach außen energisch und überzeugend durchsetzt, lassen sich auch innere soziale Reformen durchführen. Deshalb muß eine starke auswärtige Politik getrieben werden, und dadurch die deutsche Wirtschaftskraft expandiert werden. Hier ist dieses nationale Denken in seine expansive Phase eingetreten, und diese konservative, protestantische Partei hat hier nicht gezögert, mit allem Nachdruck sich dieser Bewegung anzuschließen. So wie kräftige Machtpolitik nach außen und Reformpolitik nach innen einander entsprechen, so denkt man nun auch daran, die konservative, rein monarchistische Auffassung zugunsten einer konstitutionellen zu verändern, Demokratie und Monarchie gemeinsam, so wie Kriegsflotte und Sozialgesetzgebung als Einheit sollen verstanden werden. Auch in dieser Spätphase am Ende des 19. Jahrhunderts ist man nicht über die Forderung einer gewissen Verminderung der Kluft zwischen Armut und Reichtum innerhalb des Volkes hinausgekommen, man wünscht lediglich einen größeren Anteil der arbeitenden Bevölkerung am Bruttosozialprodukt, nicht aber eine Änderung des Zustandes des Bruttosozialproduktes selber. Und man hofft und rechnet mit einer gewissen Allianz von deutscher Bildung und deutscher Arbeit; man hofft von dem deutschen Gebildeten, daß sie sich der deutschen Arbeiter annehmen, gewissermaßen ihre politischen Sprecher werden, so wie sich die deutschen Arbeiter endlich in das Bildungskonzept des deutschen Geistes einfügen. Im Mittelpunkt des geistigen und sittlichen Lebens steht für diese Partei natürlich das Christentum, das sich von allem Parteihader fernzuhalten habe, aber dennoch eine gewisse ~~ganz~~ befriedigende Auswirkung in der Gesellschaft haben soll. Diese Grundhaltung wird man auch über die ausdrücklichen Parteilinien hinaus für gegeben erachten müssen, und es ist deshalb nicht von ungefähr gewesen, wenn Karl Barth im Jahre 1919 in einem Aufsatz unter dem Titel "Vergangenheit und Zukunft" Hr. Naumann und Chr. Blumhardt einander gegenübergestellt hat. Naumann als einen Repräsentanten des deutschen Protestantismus, wie er im offiziellen politischen und öffentlichen Leben Anerkennung gefunden hat und dort auch vertreten worden ist, und Blumhardt als denjenigen, der nur als Randfigur der Gesellschaft in Betracht kommen konnte, und als ein im Grunde von dieser Gesellschaft bereits ausgeschlossener gedacht werden muß. Interessanterweise ist es nun so, daß Barth die Differenz zwischen diesen beiden Gestalten, zwischen Naumann als dem Repräsentanten des traditionellen Verbunds von Christentum und Sozialismus, und Blumhardt als den wegweisenden Theologen, der eine neue Konzeption offenbar ins Auge gefaßt hat, daß er diese Differenz in zwei Elementen besonders hervorhebt: Das erste ist charakteristischer Weise das Gott - Welt - Verhältnis. Hier ist er der Meinung, daß für den Typus, den Naumann repräsentiert, es charakteristisch sei, daß zugrunde gelegt werde in jedem Falle ein statisches, unveränderliches Auseinander und Übereinander von Welt und Gott. Gott als das Jenseitige ist jene Wahrheit oder Wirklichkeit, ~~die~~ keineswegs erwartet wird, daß sie in einem bestimmenden Sinne in dieses Weltgeschehen eingreift, sondern es geht und kann nur darum gehen von seiten der Welt her, Raum zu eröffnen für eine die Welt nicht in Frage stellende Verehrung der göttlichen Wahrheit, um aus und in diesem verehrenden Anbeten in der Pflege der Religion den Trost für die Nöte und Schwierigkeiten inmitten dieses Weltlebens zu haben. Die Grundvoraussetzung, mit der hier operiert wird -so meint Barth- sei die unerbitliche Beharrlichkeit des Unterschiedes, der Verschiedenheit zwischen Gott und Welt, für die nur in Betracht kommt die Einräumung des

privaten Bereichs von Religion unter der Maßgabe, daß diese religiöse Erklärung und Verklärung bestehender Weltverhältnisse in keiner Weise an diese Weltverhältnisse rührt, sondern lediglich unter Umständen in ihnen auftretende Störungen im Namen des Bestehenden beseitigt. Insofern bedeutete die Aufnahme der sozialen Frage im Protestantismus der Vergangenheit nur die Ausräumung von gewissen Betriebsstörungen innerhalb des eingelaufenen und eingefahrenen gesellschaftlichen Systems. Die bürgerliche Gesellschaft soll dadurch in ihrem intakten Funktionieren erhalten und unter Umständen verbessert werden, nicht aber soll an ihre Verhältnisse gerührt werden. Im Unterschied dazu meint Barth, hat Blumhardt erstmals mit einem für seine Zeit ungewöhnlichen und verwirrenden Mut mit Gott so zu rechnen begonnen, daß er von ihm eine durchgreifende Veränderung auch und gerade der äußeren Weltverhältnisse erwartete und erhofft hat. Für Blumhardt ist das Verhältnis zwischen Welt und Gott - meint Barth im Unterschied zu Naumann - nicht ein statisches, nicht ein Verhältnis der prinzipiellen gegenseitigen Gleichgültigkeit, sondern für Blumhardt ist dieses Verhältnis ein zutiefst geschichtl. Prozeß selber. Das Verhältnis Gottes zur Welt ist eine Bewegung, in der die Welt verändert, umgestürzt, verwandelt wird. Es ist ein siegreicher Kampf für Blumhardt, ein Kampf, der nur mit der Erneuerung aller Dinge enden kann. Und auf diesen Angriff Gottes auf die bestehende Welt ist das christl. Leben und Glauben durch eine weltumspannende Hoffnung verbunden und kann nur durch eine solche Hoffnung damit verbunden sein. Es ist die realistische Öffnung auf die tatsächliche Dursetzung des Gotteswillens und der Gotteskraft in dieser Welt, Hoffnung auf die Erscheidung der Gottesherrschaft und der Widerspruch gegen das bloße Hinausschieben des Herrschaftsbereiches Gottes in ein das Diesseits nicht tangierendes Jenseits. Es ist die Hoffnung auf eine konkrete Hilfe und reale Errettung aus den real empfundenen Bedrängnissen dieser Welt, und keineswegs die Verleugung und die Ermahnung zum Aushalten in diesen Nöten. Es ist gewissermaßen eine Ermutigung, diese Nöte auszusprechen, statt ihre Empfindung herabzuwürgen. Und weiter: diese Hoffnung richtet sich auf die Menschheit im Ganzen und ist keineswegs in erster Linie interessiert an dem persönlichen, privaten Seelenheil. Nicht dies ist die Hoffnung, die sich mit dieser Erkenntnis des göttl. Angriffs verbindet, daß man von ihm diese Befriedigung individuellen seelischen Erlebens erwartet, sondern man erwartet für die ganze Menschheit echte Integration, echte Erhebung ihres Lebens aus der bisherigen Unterdrückung und Befangenheit. Und es wird damit wiederum, so meint Barth, von Blumhardt neu neben diesem universalen Hoffnungselement auch das durchaus realistische Element unterstrichen und betont; hier wird erwartet und erhofft das heile leibliche Leben und keineswegs nur die als höherwertig von diesem leiblichen Leben geschiedene ewige Seele. Realismus und Universalismus sind die Züge dieser neuen Hoffnung, die Blumhardt verbindet mit dem Gedanken des dynamischen, geschichtlich verändernden, des revolutionierenden Verhältnisses Gottes zur Welt. Und Barth meint, daß damit Blumhardt der Fassung des Problems Christentum und Sozialismus eine neue Richtung in die Zukunft gewiesen habe, in der nicht das Bestehende der Kanon der Reform ist, sondern in der gerade die verändernden Prozesse als diejenigen Elemente erkannt werden, in denen sich Gott in neues Verhältnis und immer in neue Verhältnisse zur Welt setzen will in Richtung auf eine Wirklichkeit, die jedenfalls nicht mehr unter dem reglementierenden Gesetz von gestern steht. Unter diesem Aspekt des veränderten Verhältnisses meint er auch, sehen zu müssen die unterschiedliche Einschätzung und Haltung der beiden gegenüber der Sozialdemokratie. In der Sozialdemokratie - so meint er - waren stets miteinander verwoben konkrete praktisch politische Maßnahmen, die man ins Auge faßte, die der Veränderung nächstgelegener Aufgaben gestellt waren, und zum andern hat die Sozialdemokratie durchaus in sich ein Element, das sehr leicht als Schwärmerei konnte verteufelt werden. Die Idee und die Intention einer von aller Unterdrückung und Entbehrung freien Menschheit, die Idee einer versöhnten Gesellschaft, in der nicht mehr Klassengegensätze das Gesetz des geschichtl. Lebens sind. Diese utopischen Elemente sind in der Vergangenheit bis hin zu Naumann als die Pseudoreligion an der Sozialdemokratie kritisiert worden, und herausgestellt wurden als das positiv Aufzunehmende die politische Pragmatik, die sich in diesen Vorstellungen fand, man hat damit gerade das kleibürgerliche Element und das Nächstliegende zum Wesentlichen gemacht. Es war Blumhardt, der diese Einschätzung genau umkehrte, und der nun nicht auf die innergeschichtl. polit. Pragmatik des Sozialismus abstellte als das Positive an ihm, sondern

DER DIE enorme Bedeutung des utopischen Elements in dem Sozialismus erkannt hat, und zwar von ihm diagnostiziert als die Triebkraft, in der sich die Intention Gottes in dieser Weltgeschichte über die innerhistorischen Bedingungen hinaus ankündigt und anmeldet; um des utopischen Elements ist Blumhardt die Sozialdemokratie wichtig und unentberlich, weil darin gerade der bestehenden Welt nicht eine Ehre angetan wird, die ihr als ein Durchgangselement unmöglich zugesprochen und zuerkannt werden kann. Mit dieser Konzeption konnte natürlich leicht verbunden werden - und das war die Sorge, die Barth empfand, in Kontakt mit der religiös sozialen Bewegung - es konnte sehr leicht dazu kommen, daß eine unkritische Identifizierung stattfand zwischen der Dynamik im gesellschaftlich-geschichtlichen Lebensprozeß und der Trieb- und Zugkraft des Reiches Gottes; es konnte leicht und mühelos identifiziert werden das Reich Gottes und die Utopie des Sozialismus. Und hier war der Punkt, wo Barth der Auffassung war, daß eine kritische Distanznahme ebenso geboten sei, wie sie gegenüber dem bürgerlichen Neuprotestantismus geboten war, wo ohne weiteres der sittliche Idealismus in bruchlose Kontinuität sollte gesetzt werden können mit der religiösen Wertwelt. So wenig der sittl. Idealismus des bürgerl. Neuprotestantismus eine Vorstufe der höheren religiösen Erlebniswelt ist, so daß eine fließende Bewegung von dieser zu jener Stufe stattfinden konnte, sowenig kann es und darf es zu einer solchen vorschnellen Identifizierung zwischen dem göttl. Endziel der Weltgeschichte und dem utopischen Ziel in einem geschichtlichen Bewegungsprozeß kommen. So gewiß beide offenbar etwas miteinander zu tun haben, so wenig können beide doch in eins gesetzt werden oder auch nur im Sinne einer Kontinuität miteinander verbunden werden. Der Versuch, dies auszusagen, ist das Unternehmen des Tambacher Vortrags. In ihm ist zu sehen, wie Barth hier gerade auf diese Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität alles Gewicht legen möchte, ohne schon eine fertige Formulierung, eine fertige begriffliche Formel bieten zu können, die in allen Zeiten und in allen Fällen dieses Verhältnis reguliert.....

In der letzten Übersicht versuchte ich, Ihnen noch einmal die Beurteilung der Bewegung des religiösen christlichen Sozialismus durch den frühen Barth vor Augen zu stellen um damit die Möglichkeit zu gewinnen, die Frage aufzuwerfen in deren Beantwortung immerhin jener schon genannte Aufsatz von 1922 einleitet, die Frage nämlich, in welcher eigentümlichen Opposition eigentlich Barth die Anfänge seines theologischen Denkens positionell definiert hat. Und diese Frage ist zumindest spätestens seit den frühen Bemerkungen die zum Teil von Philosophen, zum Teil auch von Theologen - die Schrift etwa von Schmidt unter dem Titel 'Zeit und Ewigkeit!' - den Verdacht äußerten, daß Barth in seiner Theologie in den Anfängen definiert habe in einem zugleich kritischen und anknüpfenden Verhältnis zum klassischen deutschen Idealismus. Diese These ist vor allem von dem katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar in seiner Barth Monographie sehr nachdrücklich vertreten worden, wo er die Interpretation der Phase dialektischer Theologie Barths im wesentlichen bestimmt sein läßt durch den idealistischen Gegensatz zwischen Endlichkeit und Ewigkeit, zwischen Erscheinung und Idee, zwischen Wesen und Dasein und dies in einem schroffen antithetischen Gegensatz zueinander, in einer kritischen Negation aller Versuche, diese beiden Seinsdimensionen in einer gewissen Weise zu vermitteln. Das war die eine Linie, die verfolgt worden ist. In der jüngsten Vergangenheit hat vor allem Friedrich-Wilhelm Marquardt aus Berlin mit seiner Barth - Studie 'Theologie und Sozialismus' den Versuch unternommen, nachzuweisen, daß keineswegs der Boden des deutschen Idealismus, sei er kantischer, sei er hegelscher Bestimmung die Basis für Barths theologisches Denken abgegeben hat, sondern daß die Wurzeln seiner theologischen Reflexionen sehr viel stärker zu suchen sind in den Kreisen des Religiösen Sozialismus, und daß diese Wurzeln ihre bestimmende Kraft und Bedeutung nicht nur für die Frühzeit hatten, sondern sich auch noch bis in die späteren Gedankenbildungen Barths als konstitutiv verfolgen lassen.

Beide Interpretationen scheinen mit ein unleugbares Recht in sich selber zu haben und der Vortrag von Wiesbaden aus dem September 1922 macht genau aufmerksam auf die, wenn ich so sagen darf, Doppelbödigkeit der frühen Barthschen Theologie gleichsam zusammengewachsen ist aus zwei verschiedenen Wurzeln, die dennoch in einem bestimmten charakteristischen Element miteinander verbunden sind, und zwar so daß man durchaus sagen kann, auf der einen Seite ist der Stand des Deutschen Idealismus, der Barth vermittelt worden ist durch seine frühen theologischen Lehrer - durch Harnack und vor allem durch Wilhelm Herrmann -, und auf der anderen Seite ist es ein charakteristischer Sozialismus, der ihm vermittelt ist nicht nur durch die Schweizerische Religiös Soziale Bewegungs sondern noch in einem viel stärkeren Maße durch den jüngeren Blumhardt: eine bestimmte Gestalt von Sozialismus. Und in diesem Vortrag hat Barth mit einer enormen Pünktlichkeit den Versuch durchgeführt, die Problematik in jedem dieser Zweige bis zu dem Punkt zu radikalisieren, daß die strenge neue theologische Fragestellung aus diesen beiden Stämmen zwingend hervorgehen muß. Er hat diesen Vortrag unter dem Titel 'Das Eth Problem der Ethik in der Gegenwart' gestellt und zwar dabei von vornherein das Problem der Ethik auch als dasjenige angesprochen, was offenkundig gerade in der neuzeitlichen Protestantischen Theologie das dominierende Element innerhalb der theologischen Systematik abgegeben hat. Und hier ist Barths durchaus bereit, diese Vorordnung, wenn ich so sagen darf, des ethischen Faktors innerhalb der theologischen Begriffsbildung zuzulassen, aber nun so, daß er dieses ethische Problem, welche die Theologie aufgegriffen hat, nun auch konsequent bis in sein Zentrum und in seine Wurzeln hinein verfolgt. Und das führt ihn zu der Einsicht und der Behauptung, daß die einfache ethische Frage "Was sollen wir tun", die radikale Infragestellung menschlichen Lebens impliziert und keineswegs die

Azweisung zum seligen Leben für den Menschen ist. Die ethische Frage stellen heißt, gewissermaßen aus der Unschuld des natürlichen Lebens herauszufallen ohne die höhere Gerechtigkeit jenseits auch eines schuldig gewordenen Lebens schon zu erschwingen mit diesem Heraustreten. Die Frage nach dem Guten zu stellen heißt einzugestehen, daß das was ist nicht das Gute selbst sei, heißt eingestehen des Widerspruchs in dem das Vorhandene zu dem steht was sein soll. Nicht nur abstrakt und allgemein sein soll, sondern so, was zu sein hat, daß der fragende Mensch durchaus auch das tätige Subjekt der Realisierung des Seinsollenden ist. Er interpretiert damit die im Idealismus ja ebenfalls sehr wohl bekannte und in jeder Ethik vorausgesetzte Differenz zwischen dem was ist und dem was sein soll nicht einfach nur im Sinne einer Steigerung, als sei das Seinsollende nur die höhere nächste Stufe des Bestehenden, des konkreten Seins das auch die Basis, die Ausgangsposition abgibt, um diese höhere Stufe zu erreichen, sondern er insistiert auf dem Nicht zwischen dem was ist und dem was sein soll. Denn an diesem Satz hat auch die idealistische Philosophie und Theologie nicht zu rütteln vermocht., daß das was ist eben nicht identisch ist mit dem was sein soll. Und auf dieser Nichtidentität insistiert er mit allem Nachdruck und zwar mit unter dem Gesichtspunkt der Frage, ob das Seiende wenn es schon nicht identisch ist mit dem Seinsollenden die Potenz in sich birgt, sich auf den Stand des Seinsollenden selber zu setzen. Und in der der Durchreflexion der Frage 'Was sollen wir tun' als einer unabschließbaren Frage, mit der der Mensch solange er lebt und die Menschen, solange sie leben, konfrontiert sind in dieser Unabschließbarkeit, meldet sich für Barth das eigentlich ethische Problem menschlichen Lebens, nämlich das Eingeständnis - in der Fragestellung formuliert - daß die Naturbasis des menschlichen Lebens offenbar nicht der zureichende Grund ist um den Idealzustand des menschlichen Lebens, wie er sein soll, zu erarbeiten, tätig zu erwerben. Es gibt so interpretiert keine absolut vergewissernde von und aus zu leistende Antwort auf diese Frage 'Was sollen wir tun?' Und indem wir mit jeder Setzung, die wir zum Zweck der Beantwortung dieser Frage unternehmen, zugleich auch die Frage noch einmal über diese Antwort hinausgreift, so daß jeder neue Antwortversuch wiederum in das Licht dieser Frage rückt, als das Ungenügende, in dem Maß muß diese ethische Frage nicht die Leiter sein, auf der sich der Mensch zu seiner Vollendung erhebt, sondern da erweist sich gerade durch die Unbeantwortbarkeit der Frage durch eine endliche Antwortsetzung von seiten der Menschen diese Frage als das Gericht menschlichen Daseins selber. Die Frage "Was sollen wir tun?" ist nicht die Frage, in deren Beantwortung wir zum seligen Leben gelangen, sondern in der wir unseren unseligen Tod erleben, das Ungenügen an der Existenz, die unsere Tatsächlichkeit ausmacht und das Eingeständnis der Unmöglichkeit, das Seinsollende zu verwirklichen, jedenfalls so zu verwirklichen, das diese Frage was wir tun sollen, ein für allemal ihre Erledigung finden könnte. Die ethische Frage ist die Frage, an der der Mensch mit seiner Menschlichkeit zugrundegeht. Das ist zunächst noch sehr allgemein formuliert. Er hat dann sich bemüht, aufzuzeigen, daß diese prinzipielle Frage niemals außerhalb der konkreten Verhältnisse, in denen Menschen leben, gestellt werden könne. Deshalb wird Zusatz: Das Problem der Ethik in der Gegenwart! Und worum es ihm bei der Interpretation dieses Zusatzes 'in der Gegenwart' geht, das ist ein Element, daß wir schon früher als einen wichtigen Impuls seines theologischen Denkens kennengelernt haben, nämlich die Wahrnehmung, das Erleiden eines Traditionsbruchs von enormen Ausmaßen gegenüber den Vorstellungen und den Einstellungen des 19. Jahrhunderts.

Auch in diesem Aufsatz von 1922 werden noch einmal die traumatischen Erfahrungen des 1. Weltkriegs mit einer Eindringlichkeit ohne gleichen beim Namen genannt. Hier ist eine Katastrophe enormen Ausmaßes eingetreten und der Sinn dieser Katastrophe wird von ihm genau in der Unvermittelbarkeit von Wirklichkeit und Ideal festgestellt. Wenn der sittliche Idealismus des nonprotestantischen Bürgertums in Deutschland die Meinung vertreten hat, daß das Ideal nur das Inkrement menschlichen Existenzes sei und durch es angeregt, bewegt werde, diesen Ideal nachzustreben in der Gewisheit und in der Hoffnung, auf dem richtigen Weg

zu einer Verwirklichung zu sein; wenn dies Überzeugung war, so meint Barth ist mit der Katastrophe des 1. Weltkriegs und das in der nächsten Zeit sich abzeichnende diese Hoffnung ein für allemal verfliegen. Erlebt wird in dieser Kultursituation, in dieser geschichtlichen Gegenwart das Nichtgelungene dieser bisher behaupteten Vermittlung. Und zugleich nicht nur das Unversöhnliche in dieser angeblich versöhnten Kulturwelt, sondern zugleich das Unversöhnliche der in dieser Kulturwelt zusammenstoßenden Elemente und Faktoren. Das ist der Ausgangspunkt, der hiernoch einmal in aller Eindringlichkeit genannt werden wird. Und deshalb kommt er bei Rückblick auf diesen ersten Versuch einer Interpretation des Begriffs 'Problem der Ethik in der Gegenwart zu dem Resultat, daß die Ethikproblematik in der Gegenwart nur bedeuten könne den tödlichen Angriff auf das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen. So daß, wo diese Frage in ihrer tödlichen Problematik für einen Einzelnen erwacht ist, damit nicht nur seine private Existenz offenbar problematisiert wird, sondern daß er in der Problematik seiner eigenen Existenz die Problematik menschlichen Existierens als Möglichkeit für jedermann genauso intensiv wahrnimmt, wie er die Fragwürdigkeit seines persönlichen Daseins erfährt. Und diesen Satz, das Problem der Ethik ist, wo es wirklich als Problem wahrgenommen wird die tödliche Infragestellung der Möglichkeit menschlichen Daseins welches ein menschenwürdiges Dasein wäre - in Aufstellung dieses Satzes hat er dem Ausgang gewonnen, von dem nun die beiden vorhin unterschiedenen Stämme daraufhin beleuchtet werden, inwieweit genau aus ihnen genau dieser jetzt ermittelte Satz als die unausweichliche Konsequenz hervorgeht. Das Problem der Ethik, in dieser allgemeinen Form beschrieben, kann, so meint Barth von zwei Seiten her noch einmal in dieser seiner das menschliche Leben problematisierenden Radikalität vor Augen geführt werden, wenn entweder auf das ethische Subjekt geblickt wird oder auf das ethische Objekt. Das sind die die Blickrichtungen, die sich aus der Frage was wir tun sollen für Barth zur Beurteilung des Sinns dieser Frage in der Gegenwart ergeben. Und es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu sehen, daß er, wo der Gesichtspunkt geliefert wird durch die Frage nach dem ethischen Subjekt, daß es da Immanuel Kant ist, der ihm die Linie bezeichnet, auf der diese Frage am konsequentesten verfolgt werden ist und auch am illusionslosesten zur Sprache gebracht wurde. Denn es, so meint er im Unterschied zum Titanismus Fichtes hat Kant sich nur sehr zögernd zur Identifikation des Menschen der Ethik mit dem Menschen der Natur, so wie er empirisch vorfindlich ist, verstehen können. Es sind nur Randaussagen, wo dieser Gedanke gerade eben gewagt wird, daß die empirische Existenz und das moralische Sein des Menschen identisch sein können und wäre es auch nur in einem Augenblick. An dieser Möglichkeit hat Fichte auch nicht einen Moment gewagt zu zweifeln, sondern in seinem ethischen Rigorismus ist diese Identifikation der Urakt moralischer Persönlichkeit, wo Kant zurückhaltend war, bleibt Fichte nicht mehr in dieser Skepsis, die Kant dazu veranlaßt hatte, von dem radikalen Bösen im Menschen zu sprechen, was nach Goethe ja dem Philosophennantel des Weisen aus Königsberg auf sehr unangenehme Weise beschlabbert habe. Hier war für Kant eine Grenze, die man nicht ohne Weiteres mit zwingender, konstituierender Verunft überwinden konnte, was ihn in der praktischen Philosophie zu berühmten Postulaten geführt hat, in der wirklich auch Grenzaussagen riskiert werden ohne daß damit die Elemente der Postulate als Wirklichkeiten behauptet sofort behauptet und dogmatisch in Anspruch genommen würden. Bei Kant schimmert noch etwas durch, meint Barth von dem riskanten, dubiosen und keineswegs so leicht manipulierbaren Verhältnis zwischen dem Ich, das ist und dem Ich, das zu sein hat. Diese Differenz, die nicht einfach in der Macht des Ich liegt, diese Differenz wird von Kant noch im Begriff respektiert und damit macht er in einer einzigartigen Weise aufmerksam auf das tödliche Element in der ethischen Frage. Es bleibt hier, auf der Linie kantischer Ethik noch durchaus das Problem, ob denn solche Identifizierung überhaupt möglich sei

ob nicht unter Umständen nur das Eingeständnis der Unmöglichkeit dieser Identifizierung am Ende des Weges der ethischen Problematik stehen könne. Es ist eine Fragestellung, wie sie in einer weniger schroffen, weniger radikalisierten Gesellschaft bereits bei Wilhelm Herrmann aufgetreten ist, der ja auch seine theologischen Zweifel gegen die Behauptung der Realität der Autonomie des ethischen Subjekts angemeldet hat, und der Meinung war, diese auf ethischem Wege nicht zu erschwingende Realitätsgewissheit des moralischen Subjekts kann nur auf dem Boden religiöser Erfahrung erwachsen. So daß gewissermaßen dem Feld der Religion dem ethischen Subjekt die auf dem Gebiet der Moral von ihm nicht erwerbende und erfahrbare Realität zuteil wird, die aber unerlässlich ist, wenn dieses ethische Subjekt mit Hoffnung auf Realisierung seiner Ideale seine Existenz auf dem Weg bringt.

Den Zweifeln Herrmanns hat Barth auf dem Boden Kierkegaards, aber auch Dostojewskis, über den sein Freund Thurneysen in genau diesem Sinne geschrieben hatte, recht gegeben. Barth hat diese Skepsis radikalisiert bis zu dem Satz "Das Wir, das in dem Satz 'was sollen wir tun' auftaucht, ist ein solches, von dem wir, als die Existierenden, keine unmittelbare Evidenz und Gewissheit gewinnen können. Das Wir der moralischen Frage ist für das ich existierende Ich und ebenso für das existierende Wir der Gesellschaft nicht zu erreichen, sondern es ist ein eigentümlicher Vorwurf, der immer in dieser Schwebeliegt, ob ihm überhaupt noch einmal Wirklichkeit zukommen könne, oder ob dieses Phänomen eine schwere Illusion sei. Vor dieser Alternative ist das fragende ethische Subjekt nie sicher, und insofern bedeutet für Barth die konsequente Reflexion des moralischen Problems wiederum die Entideologisierung des ethischen Subjekts als einer konstituierenden Größe der sittlichen Wirklichkeit. Es bleibt das große Rätsel wann es überhaupt in dieser Welt so etwas wie Moral und Sittlichkeit gibt, wovon sie rühre. Das Subjekt das sie aufwirft (die Frage) ist nicht in der Lage, das Subjekt zu identifizieren, das Phänomen des Moralischen in dieser Welt aufleuchten läßt. Das ist die Todeserklärung, für das ethische Subjekt (was nicht real ist, was nicht zeugen und hervorbringen kann, ist kein Lebendiges), sofern es sich die Frage nach dem zu Tuen stellt. Das Urteilende ethische Subjekt kann sich nur veratehen, muß sich verstehen als das zum Tode verurteilte.

Dieselbe Erfahrung meint er - und ich bitte sie, das nicht nur als einen expressionistischen Ausbruch eines verzweifelten Bewußtseins aufzufassen, sondern in diesen Gedankengängen steckt durchaus sehr viel Stringenz -. Es ist in der Tat doch zu fragen, aus welchem Grund wir, die Fragenden, die Gewissheit haben können, die Gewissheit haben können, daß wir die da fragen, auch diejenigen sind, die das was gesollt ist, auch zu tun in der Lage sind. Welchen Grund könnten wir in der Reflexion der uns umgebenden und uns erfüllenden Wirklichkeit eigentlich für diese Identität in Anspruch nehmen? Wenn diese Frage ernsthaft gestellt wird, wird, so meine ich, in der Tat, die Auskunft die Barth gegeben hat, keineswegs mehr so tradizionistisch, so absurd erscheinen, wie es zunächst der Fall sein möchte. Wir nehmen wenn wir diese Identität behaupten, immer etwas in Anspruch, wofür wir eigentlich eine Rechenschaft zu leisten mehr ablegen können. Wir übernehmen uns mit der Behauptung solcher Identität. Wenn wir ~~immer~~ eine Gewissheit dieser Identität nicht haben, dann ist in der Tat dies nichts anderes als die These, daß dieses moralische Subjekt nie lebendig war oder längst gestorben ist. Es ist insofern in der Tat die Erkenntnis dieses ethischen Subjekts als eines solchen das ein Leben zum Tod und zu sonst nichts führt. Das wäre das Resultat der Analyse des ethischen Subjekts, und gleichzeitig die Kritik am ethischen sittlichen Idealismus in Philosophie und Theologie, denn dieser sittliche Idealismus ist immer durch diese innere Identitätsthese getragen und gezeichnet.

Hier wird sie von Barth aufgelöst auf der Spur Kants, und bei Kant noch etwas von der Skepsis des Aufklärers wahrnehmend, was im Zuge des Fortschritts- und Optimismusglaubens ~~zunehmend~~ zum Opfer gefallen ist.

Deshalb hat Barth zeit seines Lebens gegenüber Kant, obwohl er ihm den Titel Gezie nicht zuerkennen wollte, den größten Respekt bewahrt als demjenigen, der mit einer Genauigkeit ohnegleichen die fragwürdigen Grenzen des fraglichen Daseins von menschlichen Existenz abgeschrieben habe und sie so genau, wie es dieser eingeschlossenen Vernunft nur möglich ist, auch begrifflich umschrieben habe. Die andere Seite ist die Erwägung die angestellt wird nicht mit Bezug auf das Wir in der Frage 'Was sollen wir tun?', sondern die andere Frage richtet sich auf das Objekt sittlichen Handelns: 'Was sollen wir tun?' Und hier setzt Barth sofort damit ein, daß er auf die Vorstellung vom 1000-jährigen Reich aufmerksam macht. Diese ungesöhnliche Vorstellung vom Millennium meint er sei in der jüngsten Zeit mit einer Eindringlichkeit sondergleichen durch die sozialistische Zukunftshoffnung der europäischen Gesellschaft und Menschheit wieder nahegebracht worden. Er scheut sich nicht, diese biblisch-apokalyptische Vorstellung in Übereinstimmung mit dem zu bringen, was im Sozialismus als das Endziel der innweltlichen Menschheitsgeschichte in Anspruch genommen wird. Er ist sogar entschieden der Meinung, daß eine Ethik, die sich des Gedankens eines innergeschichtlichen Ziels der Menschheitsgeschichte entschlägt, den Namen Ethik gar nicht verdient. Ohne Chiasmus kann er sagen, keine Ethik. Es muß ein Ziel der Geschichte in der Geschichte geben und wo dieses Ziel nur in ein Jenseits verlagert wird, hat man - noch schlimmer - die eigentlich gestellte Aufgabe der menschlichen Existenz, die moralische Aufgabe, in Grunde beiseitegeschoben und sich um ihren Ernst gebracht. Er kann die Linie aufmachen von Enthusiasmus über den Idealismus über den Kommunismus über den Anarchismus - in alldiesem Elementen steckt er ja eine solche utopische, in die Unnahelheit Zukunft der Geschichte vorspringende Hoffnung, die erwartet, daß da nun etwas Wirklichkeit wird, was er in dieser Zeit 1922 mit der charakteristischen Formel von 'Liebe in Freiheit und Freiheit in Liebe' umschreibt. Das wäre der Zustand der Menschheit, der menschenwürdig und menschengerecht wäre, daß Menschen einander in Freiheit lieben und daß sie frei sind in dieser Liebe, nicht Knecht der Liebe. Begriffe und Formeln, die in der kirchlichen Dogmatik zu zentralen Kategorien der Gotteslehre werden. In der kirchlichen Dogmatik sind Liebe und Freiheit die eigentlichen Vollkommenheiten Gottes, wo Barth darauf zu sprechen kommt. Hier in der Frühzeit entdeckt er sie noch als die entscheidenden und wesentlichen Attribute einer in Wahrheit human gewordenen Gesellschaft und diese human gewordene Gesellschaft ist nicht allein schlechthin jenseitiges Wunschbild zu verstehen, sondern ist als eine echte Aufgabe tätigen, sich einsetzenden menschlichen Lebens zu betrachten. Nicht Wunschobjekt, nicht Traumziel, nicht verantwortungslose Sehnsucht, sondern echtes Handlungsziel. Und nur als solches kann es begriffen werden. Und wo die Handlung nicht gelingt, die diesem Ziel kongruent ist, - um so schlimmer für die Handlung. Das Ziel ist dann das Gericht über diese Handlung. Auf diesem Weg macht nun aber Barth auf einen Punkt aufmerksam, der wie ich meine in seiner theologischen Theorie einen Moment von Unbestimmtheit erhält das angesiedelt ist in der von ihm 1922 bereits energisch unterstrichenen notwendigen Verschiedenheit zwischen dem, was die Bibel Reich Gottes nennt und dem 1000-jährigen Reich. Das Reich Gottes ist nicht das 1000-jähr. Reich. So gewiß das Millennium als ethisches Objekt eine innergeschichtliche Größe ist und nur als innergeschichtliche Größe angestrebt werden kann, so wenig kann das Reich Gottes verstanden werden als eine solche innergeschichtliche, innerweltliche Größe. Das Reich Gottes ist, so gewiß das Millennium Ziel menschlichen Handelns ist - das Reich Gottes ist nie Ziel menschlichen Handelns. Und hier bleibt eine Nichtidentität zwischen Gottesreich und dem 1000-jähr. Reich, daß ohne weiteres mit der von allen Klassenunterschieden befreiten menschlichen Gesellschaft identifizieren könnte. Das 1000-jährige Reich - nicht wäre verkehrter, als ihm die Selbigkeit und die Einheit mit dem besten Tausende Utopien des Sozialismus vorzuwerfen. Die klassenlose Gesellschaft

ist zweifellos ein ganz bescheidenes, konstitutives Element dessen was es hier um der Moralität willen anzustreben gilt. Aber davon zu unterscheiden ist das andere, das Reich Gottes, das exklusiv Gottes Tat selber ist und niemals Tat des Menschen zu werden vermag. Und an diesem Punkt hat Barth wenig mehr als diese Differenz angerührt, aber diese Differenz so deutlich gezeichnet, daß es von dieser Feststellung her außerordentlich problematisch wird, den objektiven, den allgemeinen Sozialismus in Theorie und Praxis der damaligen Zeit als die für Barth selbstverständliche Basis und Position seines theologischen Denkens zu reklamieren. ~~Maxim~~ Denn mit dieser Differenz hat Barth einbezogen, daß es offenbar über die geschichtliche Bewegung des tätigen Daseins des Menschen hinaus noch eine Zielbestimmung der Menschheitsgeschichte gibt, die nicht mehr unter der Bedingung der Produktivität der dieser Menschheit steht. Menschheit sind nicht Produzenten dieses Reiches, wiewohl sie Produzenten des Millenniums zu sein haben. Aber offenbar bricht dieser Zusammenhang zwischen Gottesreich und humaner Gesellschaft - ist dieses Verhältnis keineswegs ein beliebiges, ein neutrales. Sondern was hier bei Barth ins Auge gefaßt wird ist augenscheinlich die Bestimmtheit von in der Geschichte existierenden Menschen, durch das von Menschen nicht hervorzubringende Reich Gottes selber, eine Bestimmung in dem Sinne, daß aus ihr heraus die Intention zur Verwirklichung einer humanen Gesellschaft im Widerspruch zu der noch nicht humanisierten Gesellschaft erwächst. Die Motivation, wenn ich so sagen darf, um diesen Modalismus aufzugreifen ist nicht das ethische Objekt selber, sondern ist gerade dasjenige, was jenseits des ethischen Objekts liegt als die unverwechselbare Ereignis Gottes selber im Unterschied zu der Hervorkomung durch die Menschen. Reich Gottes als Grund des Handelns in Richtung auf das geschichtlich Gute. Ohne das Gottesreich als Grund dieses geschichtlichen Handelns identisch wäre mit dem Gegenstand des ethischen Handelns. Wenn Wilhelm Herrmann bemüht war, zwischen dem Grund und dem Gegenstand des christlichen Glaubens gerade keine Differenz aufkommen zu lassen, wird hier in der ethischen Perspektive Barths zwischen dem was Grund ~~maxim~~ der sittlichen Tat und dem was Ziel der sittlichen Tat ist ein genauer Unterschied festgehalten ist. Ohne daß über Näherbestimmungen irgendwelcher Art etwas ausgesagt wird. Im Gegenteil es bleibt diese Welt, die den Menschen aufgetragen ist und die sie zu verantworten haben und jener Welt Welt Gottes ein Verhältnis von begrifflich nicht definierbarer Freiheit. Das ist für ihn später noch einmal akut geworden in dem Begriff der Analogie. Analogiefähigkeit besteht wohl zwischen dem was Gegenstand sittlichen Handelns ist und dem, was der bestimmende Grund dieses sittlichen Handelns ist (Gottesreich). Und in der Tat ist es offenbar möglich daß dort wo Menschen von diesem Endzweck, der Ziel Gottes allein ist, bewegt sind, daß sie dann auch in der Lage sind, Zeichen dieses Reiches in diese Welt einzuzichnen. Zeichen des göttlichen Reiches, Zeichen eines Reiches der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit aufzurichten in einer Welt, von der man keineswegs behaupten kann, daß ihre Struktur schon die Gestalt von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit hätte. Aber es gibt in dieser Welt, das ist die Meinung Barths, auch nichts, was nicht wert wäre, zu einem solchen Zeichen aufzurichten zu werden. Und das ist die andere Seite die bei ihm sich bemerkbar macht, wie Gott sich in dem Reichsgedanken, im Reichsziel diese Wirklichkeit als seine ureigenste Tat vorbehalten hat, wodurch dem tätigen Dasein des Menschen eine unüberschreitbare Grenze gesetzt ist. (Etwas was nicht in die Kompetenz seiner Produktivität fällt.) Und so ist Gottes eigenstes Werk zugleich der Grund, der die Tätigkeit, die freie Aktivität, die Spontanität des Menschen freisetzt in dieser Welt. Die Negativität der Entgegensetzung Gottes gegenüber den Menschen ist zugleich in ihrem Innersten ein eminent positives Element, es ist grundlegend sowie Gottes Tat und Gottes Reich grundstürzend auf diese Welt zugekommen ist, so ist sie in diesem grundstürzenden Tun zugleich ein eminent grundlegendes Tun.

Aber nicht so, daß wir die Positivität der Gottesstat in der Prolongation alles dessen erreichen könnten, was in der Welt uns positiv erscheint, sondern die Gestalt, in der Gottes Position der Menschheit in erster Linie erscheint, ist die Gestalt der radikalen Negativität. Gott, so kann sogar der Gedanke der Reformatoren aufgenommen werden, tötet unlebendig zu machen. Die Sequenz von Mortifikation und Vivifikation, die Folge von Kreuz und Auferstehung, die Folge von Karfreitag und Ostern, von Golgatha und dem Garten des Josef von Arimathia ist nicht umkehrbar. Man kann nicht mit der Auferstehung anfangen und dann auch noch ein wenig Kreuz dazunehmen, sondern dies ist das Erste, der Gekreuzigte der begegnet um durch ihm auch die Kraft der Auferstehung zu erfahren. Das ist die Position, die hier eingenommen wird, von Barth. Und das ist, so nennt er es 1922, die eigentümliche innere Dynamik, und das Bewegungsprinzip der neuen theologischen Bemühungen. Es ist die Dialektik des Gottesgedankens der hier wieder entdeckt wird mit dem vorgeordneten Nein vor dem allerdings grundlegenden Ja. Denn zwischen der Negation und Position könnte man durchaus ein Verhältnis von der Art beschreiben, daß man sagen könnte: so unausweichlich die Priorität der Negation vor der Position, so unbezweifelbar ist der Primat der Position vor der Negation. Wie geschieht diese Negation um ihrer selbst willen, sondern die Negation wird bewegt vom dem Zweck heilichen Zweck des positiven Lebens.

Aber diese Negation ist auch und zugleich eine unumgängliche Voraussetzung, das enge Tor, durch das hindurch muß, wenn mit der Position in Berührung kommen soll. Diese Zusammenordnung wird nun von Barth abschließend diesen Aufsatz - und damit hat man sie mlich genau eigentlich schon das Grundgerippe, aus demer wie aus dem Zentrum seine spätere Theologie entfaltet hat, hier also zunächst das Verhältnis Gericht und Gnade, oder Negation und Position, Verwerfung und Erwählung, Tod und Leben - diese Gegensatzpaare - es geht in Zentrum des dialektischen Denkens um die Einheit der Gottes, um den Doppelaspekt von Nein zuerst und Ja danach als dem Worum-willen des ersten Nein. Diese materiale Grundstruktur wird bei ihm sofort noch gesichert gegen so etwas wie eine spekulative Vereinnahmung indem er abschließend den Gedanken noch entwickelt, daß diese große Umkehrung, die hier das eigentliche Thema der Theologie zu sein hat, gewissermaßen in zwei Formalkategorien eingeschlossen ist, die auf der biblischen Linie nicht zu umgehen sind, nämlich die Kategorien der Offenbarung und des Glaubens. Diese große Umdrehung vom Tod ins Leben vom Nein ins Ja ist, so meint Barth nicht ein Inhalt menschlicher erzeugbarer Erfahrung, weder durch Experiment noch durch kühnste existentielle, lebensmäßige Experimente, ist dieser Inhalts Sachverhalt zu einem Inhalt unserer Erfahrung zu machen. Und noch weniger, sagt er, sind spekulative Gründe für die innere Notwendigkeit dieser Umkehr beizubringen. Sondern diese Umkehrung, die eigentlich das Ereignis der Versöhnung selber ist, denn wo der Mensch aus dem Tod, d.h. aus dem Widerspruch ins Leben gewendet ist, ist er aus dem ~~Kindesapert~~ Unfrieden mit Gott in den Frieden, die Versöhnung mit Gott eingetreten. Die Kernelemente der Versöhnungslehre sind schon hier enthalten; die formale Seite dieses Geschehens ist auf der objektiven Seite das offenbarende Handeln Gottes; und auf der menschlich-subjektiven Seite der wahrnehmende Glaube. Offenbarung und Glaube als die Formalkorrelation, innerhalb deren nur ein sinnvolles Reden von der großen Umkehrung als dem Eintritt Gottes in das weltgeschichtliche Dasein der Menschheit gesprochen werden kann. Damit aber ist aus der ethischen Fragestellung für Barth es nun zu einer ernstesten Dinglichkeit geworden, zu prüfen ob und inwiefern es überhaupt möglich ist, von Gott als dem Subjekt dieser großen Kehre, als dem Subjekt der Offenbarung ~~gesprochen~~ zu sprechen. Wie kann von Gott geredet werden, in der Konsequenz der ethischen Frage, wo sie radikal gestellt ist, und offenbar auch für Barth die Gottesfrage nun primär geworden ist, zum primären Thema der Theologie. Das heißt aber auch, daß er die traditionelle Vorschaltung

oder Überordnung der Ethik über die Dogmatik zu revozieren genötigt ist. Nun muß für ihn wiederum die Dogmatik mit der Grundfrage nach Gott zu einem zentralen und entscheidenden Thema werden. Und deshalb bildet, wenn ich so sagen darf, die dogmatische Parallele und den dogmatischen Untergrund zu dem Gedanken, den er hier 1922 in Wiesbaden ausgeführt hat, der ebenfalls 1922 gehaltene Vortrag "Das Wort Gottes ~~als die Aufgabe der Theologie~~". Dieser Vortrag ist gewissermaßen das dogmatische Pendant zu dieser ethischen Reflexion und es läßt sich für dieses Verhältnis eine Abfolge erkennen, in der die dogmatische Frage als die wichtigere erkennen läßt.