

„Goethe und kein Ende“
Eine historische und systematische Untersuchung
zur Goethe-Rezeption Karl Barths 1906-1921

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie

der Theologischen Fakultät

der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von

Qu, Xutong (瞿旭彤)

aus

Liuyang / Yichun, China

(Abgabetermin: 15. Oktober 2012)

Referent: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Michael Welker

Koreferent: Prof. Dr.

Inhalt

Abkürzungen, Zeichen und Siglen	6
Einleitung	7
1. Hinführung.....	7
2. Zum Forschungsstand.....	8
3. Methodische Vorgehensweise und inhaltliche Zielsetzung	12
4. Vorbemerkungen.....	14
4.1. Vorbemerkung zu Barths Bezugnahme auf Goethe.....	14
4.2. Vorbemerkung zum Verhältnis von Predigt und Theologie bei Barth.....	16
4.3. Vorbemerkung zum „anthropologische(n) Universalismus“ Barths.....	17
Kapitel I. Hinwendung. Die Goethe-Rezeption Barths 1906-1908	18
1. „Zofingia und Sociale Frage“ (1906).....	18
2. Adolf von Harnacks Einfluss auf die Goethe-Rezeption Barths.....	19
3. Die Goethe-Rezeption Barths in den Jahren 1907-1908.....	24
3.1. Vorbemerkung zu den Predigten Barths im Jahr 1907	24
3.2. Predigt über Ps 121,1-2 (Meiringen, den 4. August 1907, Nr. 2)	25
3.3. Predigt über Joh 8, 31-32 (Meiringen, den 11. August 1907, Nr. 3)	26
3.4. Predigt über 1Kor 4,20 (Meiringen, den 18. August 1907, Nr. 4)	27
3.5. Predigt über Mk 6,32-34 (Meiringen, den 25. August 1907, Nr. 5)	28
3.5.1. Die soziale Frage und ihre Lösung.....	28
3.5.2. Mitleiden mit allen und Kritik an der Neuzeit	29
3.5.3. Persönlichkeit und Gemeinschaft.....	30
4. Zwischenbilanz. Die Goethe-Rezeption Barths 1906-1908.....	30
Kapitel II. Zuwendung. Die Goethe-Rezeption Barths 1909-1918	34
1. Wie kamen <i>Goethes Sämtliche Werke</i> in den Besitz Barths?	34
1.1. Darstellung.....	34
1.2. Beobachtungen zu Barths Goethe-Lektüre	39
2. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1909	40
2.1. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption Barths 1909.....	40
2.2. Predigt über Phil 3,12-15 (Genf, den 26. September 1909, Nr. 16).....	42
2.2.1. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Unvollkommenheit eines Pfarrers ...	42
2.2.2. Beobachtungen.....	44
2.3. Predigt über Mk 1,21-22 (Genf, den 31. Oktober 1909, Nr. 18).....	45
2.3.1. Die Aussicht nach „drüben“.....	46
2.3.2. „Stirb und werde“. Das Werden der Persönlichkeit.....	47
2.3.3. Jesus war eine gewordene Persönlichkeit	48
2.3.4. Beobachtungen.....	49
2.4. Predigt über Apk 3,20 (Genf, den 19. Dezember 1909, Nr. 25)	51
2.4.1. „Die Reichsgottesarbeit Goethes“	51
2.4.2. Beobachtungen.....	53

2.5. Predigt über Lk 2,14 (Genf, den 25. Dezember 1909, Nr. 26).....	53
2.5.1. Die Gottesverehrung und „das selbständige Gewissen“ des Menschen.....	53
2.5.2. Beobachtungen.....	57
3. „Konfirmandenunterricht“ (1909-1910)	57
3.1. „Ein jeder muss sich seinen Helden wählen“.....	57
3.2. Beobachtungen.....	59
4. „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910).....	60
4.1. Vorbemerkung	60
4.2. Erste Beobachtungen zu den Goethe-Bezügen	61
4.3. Glauben und Geschichte. Zwei Goethe-Zitate zur „Überlieferung“	62
4.4. Barths Wahrnehmung der Synthese Goethes	64
4.5. Das innere Leben Jesu als „unbegreifliches Faktum“	66
4.6. Das innere Leben Jesu und die Wirksamkeit Goethes	68
4.7. Beobachtungen.....	71
5. „Lebensbilder der Geschichte der christlichen Religion“ (1910-1911).....	73
5.1. Goethe als ein nicht-christliches Lebensbild.....	73
5.2. Beobachtungen.....	75
6. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1911	75
6.1. Predigt über 2Kor 12,7-10 (Genf, den 15. Januar 1911, Nr. 57).....	76
6.2. Predigt über Röm 8,14-16 (Genf, den 11. Juni 1911, Nr. 67).....	77
6.3. Predigt über Mt 6,9 (Safenwil, den 6. August 1911, Nr. 73).....	79
7. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1912	80
7.1. Predigt über Mk 1,9-11 (Safenwil, den 14. Januar 1912, Nr. 96).....	80
8. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1913	81
8.1. „Der Glaube an den persönlichen Gott“ (1913).....	81
8.1.2. Barths Beurteilung des Deismus	82
8.1.3. Barths Verzicht auf den Analogiebeweis	83
8.1.4. Die eingeschränkte Individualität Gottes	84
8.2. „Noch einmal: Jesus und die Psychiatrie“ (1913).....	85
8.3. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption in den Predigten 1913	86
8.4. Predigt über Joh 2,23-25 (Safenwil, den 26. Januar 1913, Nr. 152).....	86
8.4.1. Vorbemerkung	86
8.4.2. Das Richteramt Jesu und das Richteramt aller „bedeutenden Menschen“.....	87
8.4.3. Die innere Stimme	88
8.5. Predigt über Mk 11, 27-33 (Safenwil, den 16. Februar 1913, Nr. 153).....	90
8.5.1. „Widerstand der stumpfen Welt“	91
8.5.2. „Die endlose Reihe von Gotteszeugen in der Welt“	91
8.5.3. Teilnahme am Leiden Gottes	93
8.6. Predigt über Hebr 9,14 (Safenwil, den 21. März 1913, Nr. 158).....	94
9. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1914	96
9.1. Vorbemerkung	96
9.2. Predigt über Röm 1,16 (Safenwil, den 18. Januar 1914, Nr. 202).....	98
9.2.1. Keine Verwechslung zwischen Evangelium und Kirche	98
9.2.2. Keine Verwechslung zwischen Evangelium und Frömmigkeit	101
9.3. Predigt über Röm 1,16 (Safenwil, den 25. Januar 1914, Nr. 203).....	102

9.4. Predigt über Ps 103,2 (Safenwil, den 14. Juni 1914, Nr. 225).....	105
9.4.1. GOTT redet mit uns	106
9.4.2. Gott redet MIT UNS	106
9.5. Predigt über Ps 130,5-8 (Safenwil, den 19. Juli 1914, Nr. 230)	109
9.5.1. „Fluch sei der Geduld“. Die schwache Geduld des Menschen	109
9.5.2. Die wirkliche Geduld Gottes. Warten und Hoffen auf das Reich Gottes.....	110
9.6. Predigt über Jes 30,15 (Safenwil und Kölliken, den 30. August 1914, Nr. 236).....	112
10. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1915	115
10.1. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption Barths 1915	115
10.2. Predigt über 2Petr 1,19 (Safenwil, den 25. April 1915, Nr. 269)	117
10.2.1. Vorbemerkung	117
10.2.2. „Die Zukunft deckt Schmerzen und Glücke / Schrittweise dem Blicke“ Die Unklarheit der Unwahrheitswelt	119
10.2.3. „Wir heißen euch hoffen“. Die neue Welt in der Bibel	119
10.3. Predigt über Lk 9,24 (Safenwil, den 18. Juli 1915, Nr. 289).....	125
10.3.1. „Ewige Ruhe in Gott dem Herrn“	126
10.3.2. „Ein jeder für sich sehe“. Die törichte Disharmonie der Ich-Welt.....	127
11. Das Goethe-Bild Barths in seiner Unterweisung 1915/1916	128
12. Die Goethe-Rezeption Barths in den Predigten im Jahr 1916	130
12.1. Vorbemerkung	130
12.2. Predigt über 1Joh 1,7 (Safenwil, den 21. Mai 1916, Nr. 326)	132
13. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1917	135
13.1. Eine bedeutsame Erwähnung am 6. Januar 1917.....	135
13.2. Goethe in einem Brief Thurneysens an Barth.....	136
14. Die Goethe-Rezeption Barths in Röm I (1918).....	138
14.1. Vorbemerkung und Entstehung von Röm I	138
14.2. Erste Beobachtung zur Goethe-Rezeption in Röm I.....	140
14.3. Die Goethe-Rezeption im Vorwort zu Röm I und in seinen Entwürfen	141
14.3.1. „Prophetische Formulierung“. Der Sinn der außerbiblischen Zitate.....	142
14.3.2. „Das Wahre [...] hat edle Geisterschaft verbunden“. Die entscheidende Voraussetzung für das Verständnis des Textes selbst.....	143
14.4. Die Goethe-Rezeption in der Auslegung von Röm 1.....	148
14.4.1. Die ursprüngliche Erkennbarkeit des Wesens Gottes im „Innern der Natur“ ...	148
14.4.2. „Hast du’s nicht alles selbst vollendet“. Der „Prometheuswahn des Menschen“	150
14.5. „Widerstand der stumpfen Welt“? Das Versagen der Christen (Röm 2).....	152
14.6. Die Goethe-Rezeption in der Auslegung von Röm 3.....	153
14.6.1. Erwerben und Besitzen. Die sogenannte und die eigentliche Geschichte.....	153
14.6.2. Der Durchbruch der Gerechtigkeit Gottes als das „unbeschreibliche Ereignis“	154
14.7. Ist Abraham ein „edles Glied der unerlösten Geisterwelt“? Der Sinn der biblischen Abrahamsgeschichte (Röm 4).....	156
14.8. Die Goethe-Rezeption in der Auslegung von Röm 5.....	157
14.8.1. Der Grund unserer Hoffnung	157
14.8.2. „Das geistige Band“	158
14.9. „Heilig öffentlich Geheimnis“ (Röm 6).....	161
Exkurs. Predigt über Joh 1,1-4 (Safenwil, den 15. Dezember 1918, Nr. 445).....	162
14.10. Weltuntergang als ein Moment der Weltbefreiung (Röm 8).....	163

14.11. Goethe-Bezüge in Hinsicht auf das Persönlichkeitsverständnis	166
14.12. Beobachtungen.....	167

Kapitel III. Abwendung. Die Goethe Rezeption Barths 1919-1921 in Safenwil 168

1. „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919).....	168
1.1. Vorbemerkung	168
1.2. Erste Beobachtungen zu Barths Bezugnahmen auf Goethe.....	169
1.3. „Also: Wir heißen euch hoffen“. Die hoffnungsvolle Seite der Lage.....	169
1.4. Die verlorene Synthese von „Drinne“ und „Draußen“	171
1.5. „Wir sind damit die einmal gerufenen Geister noch nicht wieder los“. Die „Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens“	173
1.6. Barths Lebens- und Todesverständnis hinsichtlich seiner Goethe-Bezüge	174
1.7. Ein „unerfreulicher und wenig lehrreicher Anblick“	176
1.8. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Barths trinitarische Erklärung für das priesterliche Bewegen der Christen	177
1.8.1. Alles Vergängliche IST nur ein Gleichnis	178
1.8.2. Alles Vergängliche ist NUR ein Gleichnis	180
1.8.3. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis (DES UNVERGÄNLICHEN)	182
1.9. Barths dezidierte Abwendung von Goethes Humanismus?	183
2. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1920	185
2.1. Predigt über 1Kor 15,50-58 (Safenwil, den 4. April 1920, Nr. 515)	185
2.2. Predigt über Mt 11,28 (Safenwil, den 19. September 1920, Nr. 535).....	187
2.3. Predigt über Röm 5,8 (Safenwil, den 7. November 1920, Nr. 543).....	189
3. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1921	190
3.1. Vorbemerkung	190
3.2. Die Goethe-Rezeption in Röm II (1921).....	190
3.2.1. Vorbemerkung	190
3.2.2. „Wenn es meines Amts wäre, Lao-Tse oder Goethe zu erklären“	191
3.2.3. Barths Auseinandersetzung mit der historischen Kritik.....	193
3.2.4. Die innere Dialektik der Sache	194
3.2.5. Barths „Bibilizismus“.....	196
3.2.6. Ein Treueverhältnis zu seinem Autor.....	198
3.2.7. Das veränderte Goethe-Bild in Röm II und Röm III.....	200
3.3. Predigt über Ps 104,2 (Safenwil, den 10. April 1921, Nr. 563).....	202
3.4. Predigt über 1Petr 1,24-25 (Safenwil, den 9. Oktober 1921, Nr. 578)	204

Kapitel IV. Die Goethe-Rezeption Barths nach 1921 205

1. Barths neues Verhältnis zu Goethe nach seiner christologischen Konzentration	205
2. Barths intensive Beschäftigung mit Goethe im Jahr 1932	210
3. Predigt über Joh 9,4-5 (London, den 20. März 1938).....	212
4. Predigt über Joh 11,25 (Oberkassel, den 12. Juni 1947).....	213
5. „Mozarts Freiheit“ (1956).....	214
5.1. Vorbemerkung	214
5.2. Darstellung und Analyse.....	215

6. Barths erneute Goethe-Lektüre in den letzten Jahren seines Lebens	218
7. „Das Geheimnis des Ostertages“ (1967).....	221
8. Barths Brief an Carl Zuckmayer vom 12. September 1967	224
Zusammenfassung und Ausblick	226
1. Barths Verhältnis zu Goethe	226
2. Zwei Spannungen in der Theologie Barths.....	227
3. Die dritte Spannung in Barths Theologie.....	229
4. Ausblick. Barths Gleichnisbegriff und das Verstehen seiner Denkentwicklung	231
Literaturverzeichnis	233
Erklärung	241

Abkürzungen, Zeichen und Siglen

<i>I</i> (Kursivdruck)	Hervorhebung in den Vorlagen
(Unterstreichung)	Hervorhebung in den Vorlagen (Predigtmanuskripten Barths)
B (Fettdruck)	Hervorhebung von mir
[...]	Auslassung von mir
...	Auslassung in den Vorlagen
[]	Ergänzung bzw. Erklärung in den Vorlagen
()	Ergänzung bzw. Erklärung von mir
KD	<i>Kirchliche Dogmatik</i> (1932ff.)
Röm I	<i>Der Römerbrief (Erste Fassung, 1919)</i>
Röm II	<i>Der Römerbrief (Zweite Fassung, 1922)</i>
Röm III	<i>Der Römerbrief</i> (3. Auflage, 1922)

Die anderen Abkürzungen folgen *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴* (hrsg. von der Redaktion der RGG⁴, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

Einleitung

1. Hinführung

Obwohl Karl Barth, „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“,¹ keinen zusammenhängenden Text über Johann Wolfgang von Goethe, einen der bedeutendsten „Dichter und Denker“ der deutschen Geistesgeschichte, für die Nachwelt hinterlassen hat, hat er sich doch Zeit seines Lebens immer wieder intensiv mit Goethe beschäftigt.²

In einem persönlichen Gespräch mit Elisabeth Schmitz – wohl am 16. Juli 1936 – hatte Barth ihr zugestanden, dass Adolf von Harnack für ihn „Führer zu Goethe [...] aber nicht zu Jesus Christus“ gewesen sei.³ Dabei erinnert Barth sich an seine Begegnung mit Harnack im Wintersemester 1906/1907 in Berlin. Von da an lässt sich Barths Goethe-Rezeption in vier Stationen unterteilen.

Station 1: Barths anfängliche Goethe-Rezeption bis 1918, wobei Röm I den abschließenden Höhepunkt darstellt. In Röm I wird Goethe neben Luther und Calvin am meisten zitiert.⁴ Diese erste Station – zu der sowohl Barths stark durch Harnack geprägte Hinwendung zu Goethe 1906-1908 als auch seine allmählich abnehmende Goethe-Rezeption zu seiner theologischen Umbruchzeit während des Ersten Weltkrieges gehören – ist das am häufigsten belegte und wichtigste Stadium seiner Goethe-Rezeption.

Station 2: Barths allmähliche Abwendung von Goethe ab 1919, deren Anfang Barths berühmter Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ bildet. Abgesehen von meistens kritischen Beurteilungen⁵ schenkt Barth in dieser Phase der Gedankenwelt Goethes kaum Aufmerksamkeit.

¹ Vgl. z.B. Dierken 2005, S. 223; Jüngel 1982, S. 19. Diese Bezeichnung wird wohl einer Aussage Barths entlehnt, in der er Schleiermacher als den „Kirchenvater des 19. (und auch des 20.!) Jahrhunderts“ darstellt (Barth 1986a, S. 290). Bereits zu seinen Lebzeiten wurde Barth von einem katholischen Pfarrer als „Kirchenvater vom Bruderholz“ bezeichnet, vgl. Barth und andere 1961-1968, S. 479 und Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 61 und S. 95 mit Anm. 39.

² Das bedeutet allerdings nicht, dass die Goethe-Beschäftigung das theologische Denken Barths ohne Unterbrechung beständig begleitet, weder im literarisch-rhetorischen noch im theologisch-inhaltlichen Sinne.

³ Meyer 2009, S. 362, vgl. ausführlich dazu „I.2. Adolf von Harnacks Einfluss auf die Goethe-Rezeption Barths“. Für den Hinweis auf diesen Brief bedanke ich mich herzlich bei Frau Sabine Wagner.

⁴ Vgl. ausführlich dazu „II.14. Die Goethe-Rezeption Barths in Röm I (1918)“.

⁵ In seiner Vorlesung *Die Theologie Calvins* (1922) spricht Barth über den Unterschied zwischen Reformation und Mittelalter. In diesem Zusammenhang formuliert er ein Goethe-Wort um: „Er (der Mensch) kann aber gesund werden, – das ist das berühmte *liberum arbitrium*– er kann erlöst werden, wenn er ein strebend sich Bemühender ist“ (Barth 1922a, S. 42). Dabei meint Barth, dass Goethe „ganz im Geist des Mittelalters gedichtet hat“. Deshalb kann Barth behaupten, dass Goethe nicht zu Luther, nämlich zur Reformation, sondern zu Dante, nämlich zum Mittelalter gehört (vgl. Barth 1922a, S. 52).

Station 3: Barths neues Verhältnis zu Goethe seit Beginn der 30er Jahre, als er sich vor allem im Sommer 1932 erneut intensiv mit Goethe befasst und plant, ihn in einer Vorlesung als abschließende „Krönung“ der Vorgeschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert darzustellen.⁶ Innerhalb und auch seit dieser Phase unternimmt Barth einen gelegentlichen „Ausflug“ in die Region der Heiden, wobei Goethe eine exemplarische Stellung einnimmt.⁷

Station 4: Die wieder verstärkte Goethe-Rezeption des späten Barth seit dem Anfang der 50er Jahre. In dieser Phase findet Barths erneute Goethe-Lektüre zwar wenig schriftlichen Niederschlag, veranlasst ihn aber zu nuancierten Äußerungen zu Goethe im Zusammenhang mit Mozart und dem deutschen Schriftsteller Carl Zuckmayer.

2. Zum Forschungsstand

Trotz der oben skizzierten Goethe-Rezeption auf seinem theologischen Weg und der zahlreichen Bezugnahmen auf Goethe in seinem gesamten Werk⁸ wurde Barths Goethe-Rezeption von der Germanistik noch von der Theologie hinreichend wahrgenommen und war folglich bislang nicht Gegenstand einer ausführlichen wissenschaftlichen Studie. Lediglich wenige Forscher haben sich über Barths Goethe-Rezeption zu Wort gemeldet.

In seiner Tübinger Dissertation (*Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*, 1995) befasst sich Thomas Kucharz hauptsächlich mit den beiden folgenden Fragen: „Welchen Einfluß kann die Literatur auf die Theologie gewinnen?“ und „Welche Spuren hat sie tatsächlich im Leben und im Werk bedeutender Theologen hinterlassen?“.⁹ Dabei wird „das größere Thema einer Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, Theologie und Kultur“ berücksichtigt.¹⁰ Anhand der Spurensuche in Leben und Werk Barths wird dessen Dostojew-

⁶ Vgl. Barths Brief an Hans Rheinfelder vom 14. Juli 1962, in: Barth und andere 1961-1968, S. 69; Vorwort, Barth 1933, S. V. Jedoch kann Barth aus zeitlichen Gründen leider keinen Paragraphen über Goethe verfassen und dadurch die Vorgeschichte mit dem geplanten Goethe-Abschnitt nicht zur Vollendung bringen. Das akademische Semester (Sommersemester 1932/1933) kam „im Jahre des Unheils 1933 [...] vorher zu Ende“ (Barth und andere 1961-1958, S. 69). Dieter Schellong (1973, S. 42) nennt dieses unausgeführte Goethe-Kapitel vielleicht die empfindlichste Lücke in seinem Werk“.

⁷ Vgl. Barths Brief an Erik Peterson vom 22. August 1932, in: Peterson 2009, S. 322. Zu Barths „Ausflug“ nach seiner christologischen Konzentration vgl. ausführlich „IV.1. Barths neues Verhältnis zu Goethe nach der christologischen Konzentration“.

⁸ Vgl. z.B. Personenregister in vielen Bänden der Karl Barth Gesamtausgabe, vor allem in den Predigtbänden und in Röm I.

⁹ Kucharz 1995, S. 14.

¹⁰ Kucharz 1995, S. 17.

ki-Rezeption von Kucharz ausführlich und eingehend behandelt.¹¹ Im Gegensatz dazu wird der Name Goethes nur gelegentlich erwähnt, meistens beiläufig mit anderen Namen in einer biografisch-historischen Darstellung der literarischen Rezeption Barths.¹² Weder eine historische Rekonstruktion noch eine systematische Analyse der Goethe-Rezeption Barths ist in dieser Dissertation zu finden. Kucharzs Grund dieser Gewichtung zeigt sich deutlich im Titel des Abschlussteils seiner Barthforschung: „III. Humanistische Bildung und humanes Interesse: Barths Verhältnis zur Literatur“. Anders als die Dostojewski-Rezeption Barths sei der Goethe-Bezug im Leben und Werk Barths nämlich nur auf dessen jugendliche Bildung zurückzuführen. Das sei auch der Grund, warum Barth Goethe neben Schiller am meisten zitiert und auf ihn angespielt habe.¹³ Kucharz gibt daraufhin allerdings zu, dass Goethe „ein ständiger innerer Dialogpartner“ und „eine bleibend präsente Instanz“ für Barth gewesen sein müsse.¹⁴ Wenn Goethe aber doch eine gewisse Rolle als Dialogpartner und Instanz im theologischen Denken Barths gespielt zu haben scheint, drängen sich die folgenden Fragen auf: Beschränkt sich Barths Goethe-Bezugnahme in seinem Werk nur auf einen literarisch-rhetorischen Gebrauch seines jugendlichen Bildungsgutes? Oder gibt es weitere Interpretationsmöglichkeiten hinsichtlich seines Verhältnisses zu Goethe, die das theologische Denken Barths betreffen?

Im Gegensatz zur These Kucharzs fasst Karlmann Beyschlag bereits 1968 in seinem Aufsatz „Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie“ die theologische Relevanz von Barths Goethe-Rezeption ins Auge. Beyschlag weist ausdrücklich darauf hin, dass die protestantische Abwendung von Goethe in der Dialektischen Theologie ihren Höhepunkt erreicht habe.¹⁵ Dabei sei vor allem die Stellungnahme Friedrich Gogartens als „die würdigste Absage eines protestantischen Theologen der Gegenwart an Goethe“ zu bezeichnen.¹⁶ Beyschlags Beobachtung nach habe Barth sich zwar als Hauptvertreter der Dialektischen Theologie ernsthaft und vertiefend mit Goethe auseinandergesetzt, aber leider keine zusammenhängende Behandlung verfasst. Dabei hebt Beyschlag ein theologisches Goethe-Urteil Barths besonders hervor: In der Vorlesung *Die protes-*

¹¹ Vgl. Kucharz 1995, S. 46-95.

¹² Vgl. Kucharz 1995, S. 37; S. 38; S. 39; S. 41 und S. 45.

¹³ „Die Einflüsse durch die beiden Dichter gehen weit in Barths Jugend zurück. Sie gehören so zum Bildungsgut, daß es schwierig ist, ihren Einfluß konkret zu umreißen“ (Kucharz 1995, S. 97f.).

¹⁴ Vgl. Kucharz 1995, S. 97-98.

¹⁵ Zu Barths Reaktion auf Gogartens Vortrag *Goethes Frömmigkeit* im Jahr 1932 vgl. „IV.2. Barths intensive Beschäftigung mit Goethe im Sommer 1932“.

¹⁶ Beyschlag 1968, S. 213. Dabei bezieht sich Beyschlag auf Gogartens Vortrag „Goethes Frömmigkeit“ in Goethes Todesjahr 1932.

tantische Theologie im 19. Jahrhundert beurteilt Barth Goethes Pelagianismus mit Bezeichnungen wie „herrlich“, „strahlend“ und „tiefsinnig“.¹⁷

Weitgehender als Beyschlag analysiert Karl Robert Mandelkow in seiner Abhandlung *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers* (Bd. II: 1919-1982, 1989) die theologische Relevanz der Goethe-Rezeption Barths im Horizont der konfessionellen Kritik zur Zeit der Weimarer Republik. Mandelkow zufolge grenze sich die Dialektische Theologie Barths und seiner Anhänger nicht nur von Goethe ab, sondern kritisiere auch die Allianz zwischen dem Kulturprotestantismus und der deutschen Klassik im Allgemeinen und der Lebens- und Weltanschauung Goethes im Besonderen, wie z.B. das „fast spannungslos-harmonisch(e) Verhältnis“ zwischen Goethes Altersreligion und dem Christentum in Harnacks Vortrag „Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung“ (1921).¹⁸ In Barths radikaler Trennung zwischen Gott und Welt sei die diesseitige „Weltfrömmigkeit“, „der Kernbegriff von Goethes Religiosität“, mit betroffen.¹⁹

Am Ende seines Aufsatzes „Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack“ (2005) spricht Hans-Anton Drewes über die Frage des Humanismus, worin er einen „Ausgang“ der barthschen Auseinandersetzung mit Harnack sieht. In diesem Zusammenhang führt Drewes eine Goethe-Anspielung und ein Goethe-Zitat Barths an, um den Widerspruch und die Übereinstimmung zwischen Barth und Harnack zu erklären.²⁰

Im Unterschied zu den oben genannten Forschungen, die über die Goethe-Rezeption Barths lediglich andeutend gesprochen haben, behandeln Claudia Hake (1999) und Arie L. Molendijk (1991) die Goethe-Rezeption Barths exkursartig im Rahmen ihrer jeweiligen Forschungsprogramme. Die eingehende Untersuchung von Claudia Hake (*Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths*, 1999) behandelt die Beck-Rezeption Barths vor allem in Röm I, da Röm I „nachdrücklich von Beck beeinflusst worden“ sei.²¹ Anhand eines Exkurses über die Goethe-Rezeption Barths in Röm I²² zeigt Hake, wie Beck und Barth die romantische Naturphilosophie unterschiedlich aufnehmen. Im Unterschied zu Beck übernehme Barth

¹⁷ Beyschlag 1968, S. 212.

¹⁸ Harnack 1921, S. 141-170. Zur ausführlichen Analyse dieses Vortrags und auch zu seiner Goethe-Lektüre vgl. „Heide oder Christ? Harnacks elementare Darstellung der „Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung“ (= Qu 2010).

¹⁹ Vgl. Mandelkow 1989, S. 48-50.

²⁰ Vgl. Drewes 2005, S. 202f.

²¹ Hake 1999, S. 15.

²² Hake 1999, S. 223-225.

„von Goethe hauptsächlich dessen Begrifflichkeiten um ihrer eindrücklich-anschaulichen Realitätsfülle willen“.²³

Die Dissertation von Arie L. Molendijk (*Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*, 1991) stellt die erste ausführliche Studie zu Barths Verhältnis zu seinem Freund Heinrich Scholz dar. In einem Unterkapitel „Goethe und die dialektische Theologie: ein Intermezzo“²⁴ dokumentiert Molendijk die Korrespondenz zwischen Barth und Scholz im Jahr 1932 ausführlich, worin die beiden sich anlässlich eines Vortrags Scholzes („Goethe als Befreier“) kurz über Goethe und sein Verhältnis zum Christentum ausgetauscht haben.

Einige Aspekte aus den bisherigen Forschungserträgen werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit kritisch aufgenommen, z.B. Beyschlags Aussage über Barths Anwendung von Goethe in dessen dialektisch-theologischer Phase. Im Übrigen finden sich in der bisherigen Barth-Forschung lediglich gelegentliche Hinweise auf die Goethe-Rezeption Barths, die sich vor allem auf die Bedeutung Goethes für den frühen Barth beziehen. So sagt z.B. Eberhard Busch im Zusammenhang mit der Darstellung des Offenbarungsverständnisses in der KD: „In seiner liberalen Frühzeit hat er (Barth) sich an dem fast modischen Gebrauch des Wortes beteiligt und konnte etwa Goethe eine Offenbarung Gottes nennen“.²⁵ Ein weiteres Beispiel ist die andeutende Äußerung von Cornelis van der Kooi über ein von Barth oftmals zitiertes Wort Goethes: „Mit einem von Goethe entnommenen Ausdruck – und diese Aussage spielt in Barths früher Theologie eine wichtige Rolle – kann man sagen: Das Vergängliche ist nur ein Gleichnis des Unvergänglichen“.²⁶ Friedemann Voigt behauptet, dass die Stellungnahmen Wilhelm Loews, Friedrich Gogartens und Karl Barths auf einer Linie liegen. „Bei aller Faszination wird somit natürlich auch ein Vorwurf an alle formuliert, die an Goethe und in Goethes Frömmigkeit den modernen Glauben identifizieren wollen: Sie hätten sehen müssen, worin das endet“.²⁷ Bei dieser einsichtsvollen Beurteilung übersieht Voigt jedoch mindestens Barths ausdrückliche Stellungnahme zu Goethe und dessen Humanismus in einem für die Dialektische Theologie bedeutenden Text, nämlich im Tambacher Vortrag

²³ Hake 1999, S. 229.

²⁴ Molendijk 1991, S. 199-203.

²⁵ Eberhard Busch bezieht sich dabei auf einen beachtenswerten Satz über die Wirksamkeit Gottes bei Goethe in einem früheren Aufsatz Barths, vgl. Busch 2008, S. 43 und „II.4. ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910)“.

²⁶ Kooi 1987, S. 26.

²⁷ Voigt 2001, S. 114f.

„Der Christ in der Gesellschaft“ (1919).²⁸ Lediglich mit einer kurzen Anmerkung deutet Voigt an, dass Barths Stellungnahme zu Goethe „(a)llerdings später und nur in Ansätzen“ in seiner theologiegeschichtlichen Vorlesung *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte* (1932-1933) zu finden sei.²⁹

3. Methodische Vorgehensweise und inhaltliche Zielsetzung

In Anbetracht der skizzierten Stationen der Goethe-Rezeption Barths und auch der bisherigen vereinzelteten Forschungen über das Verhältnis Barths zu Goethe ist anzunehmen, dass Goethes Werk für Barth nicht nur ein jugendliches Bildungsgut für gelegentliches literarisch-rhetorisches Zitieren darstellt, sondern doch (zeitweise) eine signifikante inhaltlich-theologische Rolle in seinem Denken spielt.

Im Vorwort zu seiner ersten Aufsatzsammlung *Das Wort Gottes und die Theologie* (1924) bezeichnet Barth den Weg seiner derzeitigen theologischen Entwicklung als einen solchen Weg, „in dessen Verlauf der Wanderer zwar derselbe bleibt, die Landschaft aber eine andre wird“. Deshalb fordert Barth seine Leser auf, „das Ganze – als Ganzes“ zu lesen, indem „mein Früheres“ trotz „seiner Einseitigkeit“ als „das Meini-ge“ nicht verleugnet werden soll. Mit der geänderten Landschaft meint Barth hier nicht nur den unterschiedlichen Sprachstil, den er jeweils als ein schweizerischer Landpfarrer oder als ein reformierter Professor in Göttingen pflegte; nicht nur die geänderten Begrifflichkeiten bzw. Konzepte, die er in verschiedenen Zeiten bevorzugte, sondern vielmehr auch die verschobenen Betonungen der theologischen Sache, deren Verstehen und Erklären in einem bestimmten Kontext als die Aufgabe seiner theologischen Existenz gilt. „Vieles stand mir einst im Vordergrund, was dann zurücktreten musste und umgekehrt“.³⁰ Der Satz gilt wohl nicht nur für die theologische Entwicklung Barths von 1916 bis 1923, sondern auch für das theologische Denken seines ganzen Lebens. Einerseits hat Barth seinen Sprachstil, seine Begrifflichkeit, sein Konzept und seine Akzentuierung der theologischen Sache mit der Zeit geändert. Andererseits bleibt er doch derjenige, dessen theologische Werke man als ein Ganzes lesen soll. In diesem Sinne lässt sich das Bild des theologischen Weges Barths mit einer poetischen Selbstbezeichnung Goe-

²⁸ Zur ausführlichen Analyse dieses Vortrags vgl. „II.4. ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910)“.

²⁹ Voigt 2001, S. 115 mit Anm. 84. Zu weiteren ähnlichen Andeutungen vgl. z.B. Fähler 1979, S. 75 mit Anm. 5.

³⁰ Vorwort, in: Barth 1924a (ohne Seitenangabe).

thes veranschaulichen: „Und so spalt’ ich mich, ihr Lieben, und bin immerfort der Eie.“³¹

Im Zusammenhang mit seinen „genetische(n) Entwicklungen“ schrieb Goethe an seinen Freund Carl Friedrich Zelter am 4. August 1803: „Natur- und Kunstwerke lernt man nicht kennen, wenn sie fertig sind; man muss sie im Entstehen aufhaschen, um sie einigermaßen zu begreifen“.³² Diesem wertvollen Rat Goethes folgend versucht die vorliegende Untersuchung, die weit verstreuten Bezugnahmen auf Goethe innerhalb des gesamten theologischen Werks Barths, nämlich in dessen Briefen, Gesprächen, Erinnerungen, Predigttexten, kirchlichen und wissenschaftlichen Schriften, aufzuspüren. In den meisten Fällen bieten die Register der Gesamtausgabe Barths und die editorischen Anmerkungen in dessen unveröffentlichten Predigtmanuskripten³³ die erste Orientierung. Daraufhin wird die Goethe-Rezeption Barths historisch-genetisch dargelegt und auch systematisch-theologisch analysiert. Dabei soll die Arbeitshypothese geprüft werden, ob die theologische Entwicklung Barths, vor allem des frühen Barth bis Röm I (1918), aus dem Blickwinkel seiner Goethe-Rezeption (mindestens teilweise) erhellt werden kann. Mit dem Wort „Blickwinkel“ sei darauf hingewiesen, dass zwar Barth nicht von Goethe ausgehend seine Theologie entwickelt, aber ausgehend von seiner Goethe-Rezeption ein Blick auf Barths theologische Entwicklung ermöglicht werden soll, da Goethe hierbei als eine außerbiblische und nichtchristliche Größe exemplarisch ein wichtiger und viel zitierter Wegbegleiter Barths gewesen ist.

Wie oben bereits bemerkt, stellt die erste Station der Goethe-Rezeption Barths (1906-1918) hinsichtlich der statistischen Menge und der inhaltlichen Wichtigkeit der Goethe-Bezüge das am häufigsten belegte und wichtigste Stadium dar. Dementsprechend konzentriert sich die vorliegende Arbeit darauf, die Bedeutung Goethes für die Theologie des frühen Barth herauszuarbeiten, wobei seine allmähliche Abwendung von Goethe anhand der Analyse seiner Goethe-Bezüge 1919-1921 auch dargestellt und erklärt wird. Dazu kommen noch einige exemplarische Analysen über Barths Goethe-Rezeption nach Röm II (1921). Damit lässt sich der Hauptteil der vorliegenden Untersuchung in vier Kapitel gliedern.

³¹ In: „Alterswerke. Sprüche“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 320.

³² Nr. 789, in: Goethe Briefe, Bd. 2: 1786-1805, S. 454.

³³ Barths frühe Predigten von 1907 bis 1910, die im Zusammenhang mit Goethe stehen, hat Herr Hans-Anton Drewes, Direktor des Karl Barth-Archivs in Basel, mir dankenswerterweise zur Verfügung gestellt.

Das erste Kapitel behandelt Barths Bezugnahme auf Goethe in der Hinwendungsphase 1906-1908, indem Barths früheste Bezugnahme auf Goethe, Harnacks Einfluss und Barths Goethe-Rezeption in seinen Predigten 1907 dargestellt werden.

Das zweite Kapitel deckt die Zuwendungsphase der Goethe-Rezeption Barths 1909-1918, nämlich von Barths Genfer Zeit bis zur Abfassung von Röm I zu seiner Saftener Zeit, und stellt das Hauptkapitel der vorliegenden Dissertation dar. Die behandelten Zentraltexthe sind „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) und Röm I (1918). Außerdem wird vor der chronologischen Darstellung und Analyse der Goethe-Bezüge Barths zuerst die Frage beantwortet, wann und wie die 40bändige Ausgabe *Goethes Sämtliche Werke*³⁴ in den Besitz Barths gekommen ist.

Beim dritten Kapitel handelt es sich um die Phase der Abwendung Barths von Goethe. Der analysierte Zentraltext ist Barths berühmter Tambacher Vortrag: „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919). In diesem Vortrag und den beiden oben erwähnten Texten lässt sich die Bedeutung Goethes für die Theologie des frühen Barth am deutlichsten und am dichtesten betrachten.

Im vierten Kapitel wird Barths Goethe-Rezeption ab 1932 lediglich exemplarisch dargestellt, nachdem einige Gründe seiner späteren gelegentlichen Goethe-Lektüre erläutert worden sind.

Im Abschlusskapitel werden Barths Verhältnis zu Goethe und einige systematisch-theologische Erträge mit Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten dargestellt.

4. Vorbemerkungen

4.1. Vorbemerkung zu Barths Bezugnahme auf Goethe

Bei Barths Bezugnahmen auf Goethe sind explizite und implizite Goethe-Bezüge zu unterscheiden.³⁵ Zu den expliziten Goethe-Bezügen gehören direkte Erwähnungen des Namen Goethes und explizite Zitate mit Namensvermerk, wobei Barth entweder beiläufig oder ausführlich über Goethe und sein Werk bzw. Denken spricht. Zu den impliziten Bezügen gehören Zitate ohne Namensangabe, Anspielungen, umformulierte Zitate und gelegentlich wichtige Stichworte (z.B. „kämpfen“, „bemühen“ und „streben“), die im engen Zusammenhang mit den Gedanken Goethes stehen. Die Umformulierung eines

³⁴ Jubiläums-Ausgabe, Stuttgart und Berlin: Cotta, 1902.

³⁵ Zur differenzierten Kategorisierung von Zitaten und Anspielungen Barths in Röm II vgl. „III. Zitate und Anspielungen in Römerbrief“, Barth 1921a, S. XXIII-XXXIII.

Goethe-Wortes ist für Barth aus mindestens zwei Gründen charakteristisch.³⁶ Erstens zitiert Barth wohl aus seinem Gedächtnis, so dass er Goethe oftmals nicht wortgenau wiedergibt. Zweitens sucht Barth so ständig nach passenden literarischen Formulierungen, um seine theologischen Gedanken sinngemäß zum Ausdruck zu bringen.

Nicht nur seine umformulierten Goethe-Zitate, sondern auch andere Typen seiner Goethe-Bezüge sind für Barth deshalb eine Art „Ausdrucksmittel“,³⁷ das er vom theologischen Inhalt her für einen bestimmten theologischen Kontext verwendet. Bei seiner Verwendung eines Goethe-Wortes macht Barth normalerweise keinen Unterschied zwischen der Person und dem Werk. In diesem Zusammenhang ist Barths Lektüre nicht als eine literaturwissenschaftliche, sondern eine theologische zu verstehen.

Dementsprechend bezieht sich Barth auf den Denker Goethe mehr als auf den Dichter Goethe, da ihm eine treffende Formulierung eines Gedankens wichtiger ist als eine schöne. Was der dichtende Denker Barth bei dem denkenden Dichter Goethe vor allem sieht, ist nicht seine dichterische Kompetenz, sondern seine denkerische Leistung.³⁸ In einer unveröffentlichten frühen Predigt bezeichnet Barth Goethe daher als „Denker und Dichter“, wobei Barth die zwei Identitäten Goethes zwar nicht trennt, aber die eine der anderen – entgegen der geläufigen Formulierungen, wie sie z.B. „im Lande der Dichter und Denker“ zum Ausdruck kommen – voranstellt.³⁹ In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, dass Barth Goethes *Faust*, seine weltanschaulichen Gedichte, seine Autobiographie und seine Briefe bzw. Tagebücher usw. mehr als andere Goethewerke bevorzugt.⁴⁰

Nicht zuletzt ist zu bemerken, dass die expliziten Goethe-Bezüge Barths vor allem in Kapitel II und Kapitel III chronologisch durchgängig dargestellt und möglichst voll-

³⁶ Vgl. Hake 1999, S. 223.

³⁷ Vgl. „Nein, in das ganze Handeln und Leiden, Treiben und Lassen, Ahnen und Empfinden der Menschheit ist jenes (= das Reich Gottes) eben mitten hinein gekommen, und ebenso mannigfaltig waren dann auch immer wieder seine Ausdrucksmittel“ (zitiert aus Barths unveröffentlichte Predigt über Lk 2,14 am 19. Dezember 1909) und „II.14.3.1. Das Goethe-Zitat als ‚prophetische Formulierung‘. Der Sinn der außerbiblischen Zitate“.

³⁸ Das entspricht auch der Beurteilung Friedemann Voigts über die Goethe-Rezeption Harnacks, „daß bei Harnack der Denker Goethe über dem Dichter steht“ (Voigt 2001, S. 106), vgl. dazu „2.2. Goethe als große Persönlichkeit“, in: Qu 2010.

³⁹ Vgl. „II.2.5. Predigt über Lk 2,14 (Genf, den 25. Dezember 1909, Nr. 26)“. Dabei wird das Denken Goethes als eine kritische Instanz hochgeschätzt.

⁴⁰ Diese Annahme wird durch die zahlreichen Markierungen und das von Barth selbst erstellte Register jeweils im entsprechenden Band der sämtlichen Werke Goethes im Besitz Barths bestätigt. Zum Ergebnis meiner „Feldforschung“ im Karl Barth-Archiv Basel im Januar 2013 vgl. „II.1. Goethes Sämtliche Werke im Besitz Barths“. Zu den genannten Goethe-Lektüren Barths kommt vor allem „Italienische Reise“ aus dem Anfang der 30er Jahre.

ständig analysiert werden, während von den impliziten Goethe-Bezügen meistens nur die inhaltlich-theologisch beachtenswerten in Betracht gezogen werden.

4.2. Vorbemerkung zum Verhältnis von Predigt und Theologie bei Barth

In seiner letzten öffentlichen Äußerung im Herbst 1968⁴¹ zieht Barth eine Bilanz seiner theologischen Existenz, wobei er das Verhältnis von Predigt und Theologie bei ihm prägnant zum Ausdruck bringt: „Meine ganze Theologie [...] ist im Grunde eine Theologie für Pfarrer. Sie ist herausgewachsen aus meiner eigenen Situation, in der ich unterrichten, predigen und ein bisschen Seelsorge üben musste“.⁴² Die Wurzel seines theologischen Denkens lässt sich im „spezifische(n) Pfarrerproblem der *Predigt*“⁴³ finden.⁴⁴ Die Predigt wird sogar als „die Mitte seiner theologischen Existenz“ gewürdigt, in der „der biographische Ausgangspunkt, der theologische Sinn und das praktische Ziel seines Wirkens“ liege.⁴⁵

Auf seinem theologischen Weg ist Barth seiner Predigt Aufgabe⁴⁶ Zeit seines Lebens treu geblieben⁴⁷ und hat der Nachwelt rund 670 Predigten schriftlich hinterlassen.⁴⁸ Von der ersten Predigt über Mk 8,34-35 im Sommer 1907 an⁴⁹ hat Barth eine Nummerierung für die Predigtmanuskripte bis 1921 durchgeführt. Außer den 573 nummerierten Predigten hat er noch vier Stichwortkonzepte für die Sonntagspredigten in den letzten zwei Monaten seines Pfarramts bis Oktober 1921 geschrieben.⁵⁰ Nach dem Übergang ins akademische Lehramt im Oktober 1921 hat Barth keinen pfarramtlichen Predigttauftrag mehr gehabt. Trotzdem ist er Predigteinladungen gerne nachgegangen, so dass er

⁴¹ Das Barth-Interview von Roswitha Schmalenbach in der Sendereihe „Musik für einen Gast“. Dieses Interview wurde „vermutlich am 17. 9. 1968 oder kurz danach [...] aufgenommen und am 17. 11. 1968 gesendet“, vgl. dazu Barth 1964-1968, S. 528.

⁴² Barth und andere 1964-1968, S. 534.

⁴³ Barth 1922b, S.70. Im Zusammenhang mit seinem Römerbriefkommentar spricht Barth in demselben Vortrag („Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“): „die bekannte Situation des Pfarrers am Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf der Kanzel verdichtete sich bei mir zu jener Randbemerkung zu aller Theologie, zuletzt in der voluminösen Form eines ganzen Römerbriefkommentars“ (Barth 1922b, S. 70f.).

⁴⁴ Vgl. Vorwort, Barth 1954-1967, S. VII mit Anm. 1.

⁴⁵ Vgl. Genest 1995, S. 1.

⁴⁶ In seinem öffentlichen Briefwechsel mit Adolf von Harnack äußert sich Barth ausdrücklich: „Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt. Sie besteht darin, das Wort des Christus aufzunehmen und weiterzugeben“, in: Barth und Harnack 1923, S. 326.

⁴⁷ Vgl. Vorwort, Barth 1935-1952, S. 10f.

⁴⁸ Vgl. Busch 1986, S. 490.

⁴⁹ Vgl. dazu „I. 3.1. Vorbemerkung zu den Predigten Barths im Jahr 1907“.

⁵⁰ Vgl. Barth 1914, S. VII.

während seiner akademischen Tätigkeit in den Jahren 1921 bis 1964 noch weitere 130 Predigten gehalten hat.⁵¹

Vor diesem Hintergrund sind die Predigtmanuskripte bzw. Entwürfe als theologische Aussage Barths zu verstehen und zu interpretieren,⁵² zumal er sich beim Predigen normalerweise an seine Manuskripte gehalten hat.⁵³ In diesem Sinne bezeichnet z.B. Hartmut Genest Barths Safenwiler Predigten als „authentische Zeugnisse der Anfänge der Barth'schen Theologie“.⁵⁴ So sind Barths Goethe-Bezüge in den Predigten auch im Zusammenhang mit seinem theologischen Denken darzustellen und zu analysieren.⁵⁵

4.3. Vorbemerkung zum „anthropologische(n) Universalismus“ Barths

Sowohl in seinen Predigten als auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten verwendet Barth auf seinem ganzen theologischen Weg gerne das Wort „wir“ oder „uns“, das die Christen sowohl zu seiner Zeit („heute“) als auch die Christen zu aller Zeit einerseits und die Menschen heute und zu aller Zeit andererseits bedeutet, auch wenn man die volkshkirchliche Situation zu seiner Zeit in Betracht zieht. Diese für Barth charakteristische Verwendung weist darauf hin, dass Barth sich bei seinem theologischen Denken sowohl gegenüber seinen zeitgenössischen Christen als auch gegenüber seinen Mitmenschen wohl in einem konkreten Kontext befindet, wobei er aber auch an die zukünftigen Christen und Menschen denkt. Nicht zuletzt in diesem Zusammenhang ist die Rede von „ein(em) eigentümliche(n) anthropologische(n) Universalismus“ Barths⁵⁶ bzw. von dessen „Universalismus“⁵⁷ zu verstehen.⁵⁸

⁵¹ Vgl. Barth 1954-1967, S. VIII.

⁵² Vgl. z.B.: „Wenn dann die Predigt auf dem Papier stand, meinte er (Barth) in der Regel, sie theologisch vertreten zu können [...]“ (Vorwort, Barth 1913c, S. VII).

⁵³ Nach der Erinnerung seines Freundes Eduard Thurneysen hielt Barth Predigten auch gelegentlich frei, vgl. dazu Thurneysen 1956, S. 831.

⁵⁴ Genest 1995, S. 9. Jürgen Moltmann sieht in den Predigten Barths zur Safenwiler Zeit „sein theologisches Ringen in einem Neuland“. In diesem Zusammenhang sei Barths pfarramtliche Verkündigung des Wortes Gottes zum theologischen Programm geworden. Vgl. dazu Vorwort, Barth 1919a, S. XII-XIII.

⁵⁵ Im Wintersemester 1923/1924 hielt Barth in Göttingen eine Vorlesung über Friedrich Schleiermacher und interpretierte dabei die wichtigen theologischen Werke Schleiermachers von seinen Predigten her, vgl. dazu Busch 1986, S. 164.

⁵⁶ Vgl. Pannenberg 1997, S. 188.

⁵⁷ Vgl. Jürgen Moltmann, Vorwort, in: Barth 1919a, S. X.

⁵⁸ Vgl. dazu „Wir können nur dem Volk angehören – ich meine jetzt: dem Volk Gottes, welches die ganze Menschheit umfaßt“. Diese prägnante Aussage des späten Barth stammt von einem Interview von Alfred Blatter im Jahr 1968 für die Sendereihe „Was heißt ‚liberal‘?“, vgl. dazu Barth und andere 1964-1968, S. 545 und Barth 1968b, S. 33 und S. 36.

Kapitel I. Hinwendung. Die Goethe-Rezeption Barths 1906-1908

1. „Zofingia und Sociale Frage“ (1906)

Barths bisher veröffentlichte Gesamtausgabe beginnt mit Aufzeichnungen aus dem Jahr 1905.⁵⁹ Seine erste schriftliche Bezugnahme auf Goethe findet sich im Jahr 1906. Dabei handelt es sich um ein implizites Goethe-Zitat in einem Referat Barths am 20. Januar 1906. Damals studierte Barth noch Theologie in Bern. In der Berner Sektion der studentischen Verbindung *Zofingia* redete er über „Zofingia und Sociale Frage“⁶⁰ und zitierte dabei einmal implizit einen Vers aus *Faust I*: „(wie) vor uns ein weiser Mann gedacht“.⁶¹ Angesichts des routinemäßigen Wechsels sämtlicher Mitglieder der Studentenverbindung meint Barth mit dem Goethe-Zitat, dass man gelegentlich „die Grundfragen unsres Verbindungslebens“,⁶² die schon „vor uns ein weiser Mann gedacht“ hat, erneut behandeln muss. So rechtfertigt Barth die Wahl seines Referatsthemas über „Zofingia und Sociale Frage“, was in einem engen Zusammenhang mit der „*Aufgabe und Bedeutung des Zofingervereins*“ steht.⁶³

Zwar hat diese früheste literarische Goethe-Bezugnahme Barths keine inhaltlich-theologische Bedeutung, sie ist aber zugleich das erste Indiz für den Anfang seiner Goethe-Rezeption, mindestens für seine Rezeption von *Faust I*. In der Weihnachtszeit 1905 begann Barth damit, sich auf das Referat vorzubereiten.⁶⁴ D.h. am Anfang seines Studiums, spätestens Dezember 1905, hat Barth neben seinem damaligen literarischen Helden Schiller und anderen Goethe gelesen. Hinsichtlich der damaligen allgemeinen Lage der Goethe-Rezeption war die Goethe-Lektüre, vor allem die *Faust*-Lektüre, wohl die

⁵⁹ Bei der ersten Aufzeichnung handelt es sich um ein Referatsmanuskript mit dem Titel „Der Charakter der Religion des alten Indiens“ aus dem Sommersemester 1905, in: Barth 1905-1909, S. 1-7.

⁶⁰ Vgl. dazu Busch 1986, S. 48f.

⁶¹ Barth 1906, S. 72 mit Anm. 37, vgl. dazu V. 572, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 26. Bei einem Kolloquium über die Auslegung der Heiligen Schrift am 4. Februar 1967 zitiert Barth wiederum dieses Wort: „Wir haben erstlich auch darauf zu achten, was im Lauf der Kirchengeschichte schon alles gedacht und gesagt worden ist. Mit Goethe zu reden: ‚zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht, / und wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht‘, ja, vielleicht, vielleicht aber auch nicht so herrlich weit gebracht, sondern wie wirs vielleicht auch verdorben haben“ (Busch 2011, S. 203).

⁶² Barth 1906, S. 72.

⁶³ Ebd. (Hervorhebung im Original).

⁶⁴ Bereits zur Weihnachtszeit 1905 hatte Barth mit der Vorbereitung des Referats angefangen, vgl. Barth 1906, S. 67.

Pflicht eines gebildeten Menschen. Barths erste Begegnung mit Goethe könnte sich deshalb schon in seiner gymnasialen Zeit ereignet haben.

2. Adolf von Harnacks Einfluss auf die Goethe-Rezeption Barths

Im Wintersemester 1906/1907 studierte der junge *cand. theol.* Barth in Berlin, wo er sich „aus der dürren Heide [...] auf eine grüne Weide gekommen“ fühlte.⁶⁵ Unter vielen theologischen Lehrern hatte Adolf Harnack, der für ihn „der Historiker ohne Gleichen mit seiner Dogmengeschichte“⁶⁶ und „*de(r)* groß(e) Theologe der Zeit“⁶⁷ war, Barth am meisten beeindruckt.⁶⁸ Barth hörte Harnack „mit solcher Begeisterung“, dass er „über einer für sein kirchenhistorisches Seminar übernommenen Arbeit fast völlig versäumte, von den mannigfaltigen Anregungen der fremden Großstadt den für (s)eine Allgemeinbildung nötigen Gebrauch zu machen“.⁶⁹ Ein Bild Harnacks⁷⁰ wurde von ihm sogar über sein Bett gehängt, mit der Hoffnung, dass das Bild sein zukünftiges Pfarrhaus würdig dekorieren würde, und dass er den Geist Harnacks „noch besser und vollständig ergreifen“ könnte.⁷¹

Das, was Barth besonders begeistert hatte, war nicht nur „die Persönlichkeit“ und „die Lehrart“ Harnacks im Allgemeinen,⁷² sondern auch dessen Liebe zu Goethe im Besonderen. Barths eigener Erinnerung zufolge hatte Harnack eine führende Rolle bei seiner

⁶⁵ Brief an Otto Lauterburg vom 30. November 1906, Barth 1907, S. 148f. mit Anm. 2. Es ist interessant, dass Barths Vater Fritz Barth sich mit erstaunlich ähnlichem Ausdruck an Tobias Beck erinnert hat: „Von ihm habe ich den tiefgehendsten Eindruck erhalten; er ist mir nicht nur ein Lehrer, sondern auch ein geistlicher Vater geworden und hat mich aus der dürren Haide einer selbstgenügsamen Kritik auf die grüne Weide des Gottesworts geführt“ (Fritz Barth, *Christus unsere Hoffnung*, 1913, S. VI, zitiert nach Busch 1986, S. 15).

⁶⁶ Barth 1907, S. 148f. mit Anm. 2.

⁶⁷ Interview Barths von Hans A. Fischer-Barnicol (Südwestfunk) am 5. Mai 1964, vgl. Barth und andere 1964-1968, S. 138. Zu Barths Verhältnis zu Harnack im Wintersemester 1906/1907 vgl. Busch 1986, S. 50f.

⁶⁸ In einem Brief an Otto Lauterburg vom 3. Juni 1907 sprach Barth ausdrücklich über das „Harnack-Semester“, wenn er sich an seine Zeit in Berlin erinnerte, vgl. Barth 1907, S. 149. In den folgenden Jahren stellte er sich gelegentlich gerne als „Schüler Harnacks“ vor, so z.B. auf einer Postkarte an einen Genfer Pfarrer Paul Walter vom 5. November 1909 (Datum des Poststempels), vgl. Barth 1907, S. 149.

⁶⁹ „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 304. Vgl. dazu Barths Brief an Harnacks Tochter Agnes von Zahn-Harnack am 23. Dezember 1935 (vgl. Barth 1907, S. 148). Mit der Seminararbeit meint Barth „Die Missionsthätigkeit des Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte“ (für das Kirchenhistorische Seminar von Prof. D. Harnack [Sitzung vom 14. Febr. 1907]) (= Barth 1907).

⁷⁰ Hier ist wohl anzumerken, dass ein Bild Harnacks als das letzte der Bildreihe bis heute an der Wand des Treppenhauses der damaligen Wohnung Barths (Karl Barth-Archiv) in Basel hängt, wenn man hoch zum Studierzimmer Barths geht.

⁷¹ Vgl. Brief an den Vater vom 22. November 1906, zitiert nach Barth 1907, S. 149.

⁷² Vgl. Brief an Harnacks Tochter A. von Zahn-Harnack am 23. Dezember 1935, zitiert nach Barth 1907, S. 148.

Beschäftigung mit Goethe gespielt. Am 5. September 1936 schrieb Elisabeth Schmitz⁷³ einen Brief an Barth, indem sie die Frage von ihm, ob Harnack ihn wegen seiner theologischen Abwendung vom Liberalismus verachtet hat, zu beantworten versuchte. In ihrer brieflichen Antwort wies sie darauf hin, dass Barth ihr „neulich“, wahrscheinlich bei einem persönlichen Gespräch am 16. Juli 1936 bei ihm zu Hause in Basel,⁷⁴ zugestanden hatte, dass Harnack ihm „Führer zu Goethe [...] aber nicht zu Jesus Christus“ gewesen sei.⁷⁵ Diese auffällige Aussage findet eine inhaltliche Entfaltung und schriftliche Unterstützung in einem Brief Barths an Harnacks Tochter Agnes von Zahn-Harnack vom 23. Dezember 1935, wobei Barth über den Einfluss Harnacks auf ihn spricht:

*„Wenn ich alles zusammenfassen wollte, was er mir positiv gewesen ist, so müsste ich sagen: er hat mir eine lebendige Anschauung der Goethe-Zeit vermittelt. Er hat mir unverlöschlich eingeprägt, daß man die Humanität nicht vergessen darf – gerade wenn man (hier gingen seine und meine Wege auseinander) die Wurzel und das Wesen des Christentums und der Theologie nicht in der Humanität suchen möchte“.*⁷⁶

In Anbetracht dieser biographischen Tatsache lässt sich die Goethe-Rezeption Barths deshalb nicht, entgegen der These von Kucharz, ausschließlich auf seine jugendliche Bildung,⁷⁷ sondern mindestens teilweise auf seine durch Harnack beeinflusste Entscheidung, sich intensiver mit Goethe zu beschäftigen, während seines studentischen Aufenthalts im Wintersemester 1906/1907 in Berlin zurückführen.

⁷³ Elisabeth Schmitz (1893-1977), eine Widerstandskämpferin gegen den Nationalsozialismus aus den Reihen der Bekennenden Kirche. Zu ihrer Begegnung mit Barth vgl. Felsch-Thebesius 2008 und Meyer 2009.

⁷⁴ Neben der Korrespondenz hat Schmitz Barth in Basel mehrmals besucht und eine gute persönliche Beziehung mit ihm gepflegt. An jenem Tag besuchte sie Barth zum dritten Mal bei ihm zu Hause, vgl. dazu Felsch-Thebesius 2008, S. 83-92, bes. S. 90. Aber es ist leider kein anderes Dokument über ihr Gespräch über Goethe zu finden.

⁷⁵ Meyer 2009, S. 362. Frau Schmitz wurde bei Friedrich Meinecke im Jahr 1920 in Berlin promoviert. Mit ihm, Harnack und auch mit deren Familien war sie freundschaftlich verbunden (vgl. S. 330 und S. 362), deshalb hatte Barth in einem persönlichen Gespräch bei ihr nach Harnack fragen können. Zur engen Beziehung Schmitz' zu Harnack und seiner Familie vgl. Gailus 2008, S. 39-53, besonders S. 42-44.

⁷⁶ Zitiert nach Busch 1986, S.179, vgl. dazu Drewes 2005, S. 203. Rückblickend sieht Barth den Unterschied und die Gemeinsamkeit von Harnack und ihm in der Frage der Humanität. Durch Harnack lernt er die Humanität zu schätzen. Diese Wertschätzung ist ihm Zeit seines Lebens geblieben, während er in seiner weiteren theologischen Entwicklung auch die Grenze der Humanität erkannt hat und „das Wesen des Christentums und der Theologie“ nicht im Menschen und seiner Humanität suchen will. Stattdessen versucht er später, von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her die Humanität des Menschen neu zu bestimmen.

⁷⁷ Vgl. Kucharz 1995, S. 97f.

Für diese Annahme sprechen außerdem noch die vier folgenden Beobachtungen. Erstens verwendete Barth zwei implizite Zitate aus Goethes Werk *Faust I*⁷⁸ in der oben von ihm selbst erwähnten wissenschaftlichen Arbeit, die er für das „berühmte“⁷⁹ und „sehr interessant(e)“⁸⁰ kirchengeschichtliche Seminar Harnacks im Jahr 1907 verfasste, ohne sich auf irgendeine andere schriftstellerische Größe, z.B. Schiller, Eichendorff oder Novalis,⁸¹ zu berufen. Obwohl die beiden Goethe-Zitate keine inhaltlich-theologische Bedeutung für seine umfangreiche Seminararbeit haben, versuchte Barth damit wohl doch, Harnack beim wissenschaftlichen Schreiben zu imitieren⁸² und dadurch seine Goethe-Kenntnis bei diesem Lehrmeister, der Goethe wertschätzt, zu erweisen. Zu dieser Beobachtung kommt noch, dass Barth im Anhang seiner Mitschrift der dogmengeschichtlichen Vorlesung Harnacks ein vorangestelltes Goethe-Zitat aus dessen Buch *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Bd. I) abgeschrieben hat: „Die christl. Religion hat nichts in der Philosophie zu tun (Goethe)“.⁸³ Das Zitat muss ihm sehr imponiert haben. Die klare Differenzierung der christlichen Religion bzw. Theologie von der Philosophie ist auch seine lebenslange Aufgabe geblieben.

Zweitens zitiert Barth in KD II/2 einige Verse aus einem dramatischen Werk Goethes,⁸⁴ um den „vom Standpunkt der Menschenwürde und des Menschenrechtes her“⁸⁵ erhobenen Protest Goethes der „inhumanen“ Anschauung vom menschlichen Verhältnis zu Gott in der Religionslehre Schleiermachers entgegenzustellen. Im Zusammenhang mit dem Einfluss Harnacks auf Barths Beschäftigung mit Goethe ist zu beachten, dass Barth

⁷⁸ Erstens zitiert er Goethe wohl aus dem Gedächtnis, um zu erklären, warum er nicht auf die Kontroverse über den „Parallelismus“ zwischen Paulus und Petrus eingehen möchte: „Nicht eintreten werde ich auf die hier ebenfalls einschlägige Kontroverse über den Parallelismus zwischen P(au)l(us) und Petrus. ‚Dies steht in einem andern Buch / Und ist ein wunderlich Kapitel‘“, Barth 1907, S. 161. Das Zitat entspricht nicht wortgenau dem Original: „Allein es steht in einem andern Buch, / Und ist ein wunderlich Kapitel“, V. 2349f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 76.

Im Gegensatz dazu ist das zweite Zitat wortgenau: „Der Worte sind genug gewechselt‘ und neue Gesichtspunkte sind bei der Spärlichkeit der vorhandenen Daten nicht mehr beizubringen“, Barth 1907, S. 194, vgl. dazu V. 214, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 14.

⁷⁹ Brief an die Großmutter vom 28. Oktober 1906, Barth 1907, S. 149.

⁸⁰ Brief an den Vater vom 1. November 1906, Barth 1907, S. 150.

⁸¹ Neben seiner Schleiermacher-Lektüre las Barth damals in Berlin auch sehr gerne Eichendorf und besonders Novalis, vgl. Barth 1968a, S. 291.

⁸² Harnack zitiert häufig Goethe in seinem wissenschaftlichen Werk, vgl. dazu Qu 2010.

⁸³ Auf diese Mitschrift hat Herr Hans-Anton Drewes im Karl Barth-Archiv Basel mich Januar 2012 hingewiesen. Dieses Zitat stammt aus Goethes Gespräch mit Eckermann am 4. Februar 1829 (Goethe Gespräche, S. 307), vgl. dazu Harnack 1909, S. 2.

⁸⁴ Barth, KD II/2, S. 614f: „(Genien sich einander zu winkend) Komm! Wir wollen dir (Epimenides) versprechen / Rettung aus dem tiefsten Schmerz – / Pfeiler, Säulen kann man brechen, / Aber nicht ein freies Herz: Denn es lebt ein ewig Leben, / Es ist selbst der ganze Mann, / In ihm wirken Lust und Streben, / Die man nicht zermalmen kann“, wortgenau von Barth zitiert aus V. 761-768, in: *Des Epimenides Erwachen*, Goethe Werke, Bd. 5, S. 392. Vgl. dazu Drewes 2005, S. 203.

⁸⁵ Barth, KD II/2, S. 614.

diese Verse ausdrücklich als „das (von A. v. Harnack) besonders geliebte Bekenntnis“ bezeichnet.⁸⁶ Aber diese Verse sind weder in Harnacks wichtigsten Schriften noch in seinen veröffentlichten Briefwechseln zu finden. Barths Bezeichnung stammt deshalb vermutlich nicht aus seiner Harnack-Lektüre, sondern entweder aus seiner persönlichen Begegnung mit Harnack oder aus seinem Besuch der akademischen Veranstaltungen Harnacks. Hinsichtlich der mehrmaligen Begegnungen der beiden Theologen⁸⁷ ist zu vermuten, dass Barth bereits in seiner Berliner Studienzeit dieses von Harnack geschätzte Bekenntnis Goethes zur Kenntnis genommen und dann später davon Gebrauch gemacht hat.

Drittens erinnerte Barth sich in einem Interview am 26. September 1960 an die kirchliche und theologische Situation seiner Frühzeit: „Früher hatten wir Theologen einen mächtigen Respekt vor der Weltweisheit der Dichter und Denker. Goethes *Faust* genoss auch bei uns ein Ansehen fast wie eine weltliche Bibel“.⁸⁸ Aufgrund dieser Aussage lässt sich vermuten: Die „Weltweisheit“ Goethes, der vor allem wegen seines dramatischen Werkes *Faust* für Barth sowohl als Dichter als auch Denker gilt,⁸⁹ wurde zu dieser Zeit nicht nur vom liberal-theologischen Lehrer Harnack, sondern auch vom jungen Studenten Barth selbst hochgeschätzt. Diese Hochschätzung ergibt sich vielleicht auch aus der damaligen Lage der christlichen Theologie im Allgemeinen und der Theologie Barths im Besonderen. Die seinerzeitige christliche Theologie hatte aus der Sicht des

⁸⁶ Ebd. Vgl. dazu Drewes 2005, S. 203.

⁸⁷ Vgl. z.B. Busch 1986, S. 50-51; Drewes 2005, Hunsinger 2000, S. 319-321 und Ruddies 2001.

⁸⁸ „Leben und Glauben“ (Barths Interview mit Hans Weidmann am 26. September 1960), in: Barth und andere 1959-1962, S. 119. In einem Brief vom 22. Januar 1915 berichtet Eduard Thurneysen Barth vom vergangenen „Kränzli“, einer Zusammenkunft der gleich gesinnten religiösen sozialistischen Pastoren. Bei diesem „Kränzli“ wurde eine Kriegsnovelle von einem unbekanntem Schriftsteller gelesen. In dieser Novelle nehme ein Offizier das goethesche Buch *Faust* zum Krieg mit und kehre als Verletzter mit einem Neuen Testament zurück, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 28. Noch ein anderes auffälliges Beispiel gibt der späte Barth in einem Brief an Pfarrer Martin Gabriel in Halberstadt im Norddeutschland. Wegen des Ortsnamens Halberstadt erinnerte sich Barth an seinen dort gehaltenen Vortrag „Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann“ am 17. Mai 1925, wobei ein von der Richtung Herrmanns begeisterter Mann den dem Vortrag vorangehenden Gottesdienst mit einem Goethe-Wort aus *Faust I* eröffne: „Die Sonne tönt nach alter Weise der (sic!) Brudersphären Wettgesang“ (Barth und andere 1961-1968, S. 317 mit Anm. 3, vgl. dazu V. 244f, in: Goethe Werke, Bd. 3, S. 16). Dazu schreibt der späte Barth: „Das waren noch Zeiten!“ (S. 317). Um dieses neuzeitliche Goethe-Fieber handelt es sich bei einem Aufsatz von Friedemann Voigt (Die Goethe-Rezeption der protestantischen Theologie in Deutschland 1890-1932 = Voigt 2001). Voigt sieht die „Zuwendung zum ‚Denker Goethe‘“ als „ein bleibendes Merkmal der protestantischen Theologie“ (S. 107, vgl. S. 118). Für ihn ist „ab 1899 die Stellungnahme zu Goethe im Protestantismus zu einem wesentlichen Faktor der kulturellen Selbstverortung und innertheologischen Positionierung geworden“ (S. 117).

⁸⁹ Vgl. die Predigt Barths über Hebr 9,14 am 21. März 1913: „[...] das Charakterbild eines Dichters und eines Denkers wie Goethe“ (Barth 1913c, S. 125).

späten Barth noch keine Autonomie und stand deshalb unter dem starken Einfluss des Außertheologischen, z.B. der humanistischen Weltweisheit Goethes.⁹⁰

Viertens wurde der späte Barth in einem Gespräch mit Wuppertaler Studenten am 1. Juli 1968 gefragt, warum er in seiner „Römerbrief“-Zeit Schiller häufig zitiert. In seiner Antwort zeigte Barth sich zunächst überrascht: „Ausgerechnet der Schiller; nicht der Goethe“.⁹¹ Im Unterschied dazu, dass Barth sich mindestens zweimal in seinem späteren Leben, einmal nach der christologischen Konzentration im Sommer 1932⁹² und „auch wieder einmal!“⁹³ am Krankenbett im Jahr 1965, intensiv mit Goethe beschäftigt hat,⁹⁴ ist Schiller für ihn wohl einer derer, die er „wie so viele, schon als Gymnasiast oder Student vermeintlich hinter (s)ich gebracht habe“.⁹⁵ Just in diesem Sinne führt Barth selbst die Schiller-Zitate in den beiden Römerbriefkommentaren (1918 und 1921) fast ausschließlich auf seine jugendliche Bildung zurück: „Der Schiller war für mich der große Mann meiner Gymnasialzeit [...] So daß es nicht verwunderlich ist, wenn er da auch noch in der ‚Römerbrief‘-Zeit auftauchte“.⁹⁶ Kurz danach deutet Barth weiter an: „Aber es ist natürlich interessant, daß mir der Goethe erst später aufging als der Schiller“.⁹⁷ Es ist hier naheliegend, dass Barth mit dem „erst später“ seine Studienzeit in Berlin meint.

Insgesamt ist allerdings Barths Beschäftigung mit Goethe wohl als „keine subita conversio“⁹⁸ anzusehen. Als Barth begann, sich mit Goethe zu befassen, befand er sich wohl in einem „Kraftfeld“ Goethes. In diesem Sinne wurde seine beginnende Goethe-Rezeption von verschiedenen Faktoren beeinflusst: z.B. bürgerliche bzw. humanistische Bildung in seiner Kindheit und Jugend, der Einfluss Harnacks und der Einfluss seines derzeitigen Helden Schillers, der mit Goethe sehr gut befreundet war. Barth zählte einmal die Beziehung zwischen Schiller und Goethe zu den „Rätsel(n) d(es) geschichtli-

⁹⁰ Aus der Perspektive des Verhältnisses zwischen dem Theologischen und dem Außertheologischen lässt sich Barths spätere Abwendung von Goethe und seinem Humanitätsideal als der Anfang des Versuches verstehen, nach der Autonomie der Theologie in der Abgrenzung vom Außertheologischen (z.B. Kultur und Philosophie) zu streben und sich auf die Sache der Theologie selbst zu konzentrieren. Dem gegenüber steht die christologische Konzentration der Theologie Barths in den 30er Jahren, die nach beiden Richtungen (Kirche **und** Welt) strebt.

⁹¹ Barth und andere 1964-1968, S. 480.

⁹² Vgl. „IV. 1. Barths neues Verhältnis zu Goethe nach der christologischen Konzentration“.

⁹³ Vgl. Brief an Wilhelm Loew vom 3. März 1965, in: Barth und andere 1961-1968, S. 299.

⁹⁴ Vgl. „IV. 6. Barths erneute Goethe-Lektüre in den letzten Jahren seines Lebens“.

⁹⁵ Brief an Eduard Thurneysen vom 4. Juli 1920, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 404, vgl. dazu Kucharz 1995, S. 98.

⁹⁶ „Gespräch mit Wuppertaler Studenten (1. Juli 1968)“, in: Barth und andere 1964-1968, S. 480f. Zu Barths jugendlicher Beschäftigung mit Schiller vgl. Busch 1986, S. 37f.

⁹⁷ „Gespräch mit Wuppertaler Studenten (1. Juli 1968)“, in: Barth und andere 1964-1968, S. 482.

⁹⁸ Vgl. „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 205.

chen Zusammentreffens“.⁹⁹ Ein solches rätselhaftes zwischenmenschliches Phänomen hätte auch Barths Interesse an Goethe erwecken können. Aber die Bedeutsamkeit der beiden Klassiker (Goethe und Schiller) hat sich allmählich mit der Entfaltung des theologischen Weges Barths verschoben. Schiller, der der dichterische Held in der Jugendzeit Barths war, ließ Barth hinter sich. Aber Goethe, der am Anfang wohl noch im Schatten Schillers steht, wird von Barth von seiner Berliner Studienzeit an bis zu seinem Lebensende gelesen.

3. Die Goethe-Rezeption Barths in den Jahren 1907-1908

3.1. Vorbemerkung zu den Predigten Barths im Jahr 1907

Außer den beiden oben erwähnten Zitaten aus dem *Faust*¹⁰⁰ sind fünf weitere Goethe-Bezüge in vier Predigten Barths im Jahr 1907 zu finden.¹⁰¹ Nach seinem Berliner Wintersemester 1906/1907 absolvierte Barth im Sommersemester 1907 in Bern ein homiletisches Seminar mit einer geschriebenen Predigt über die Nachfolge Jesu (Mk 8,34-35).¹⁰² Diese Hausarbeit ist die erste Predigt Barths, in der sich kein Goethe-Bezug findet. Im August des gleichen Jahres übernahm Barth ein vierwöchiges Vikariat in Meiringen bei Bern. Dort hat er insgesamt vier Predigten gehalten. In allen vier Predigten sind Spuren seiner Goethe-Rezeption zu finden. In einer Predigt über Joh 6,31-32 am 11. August 1907 wird der Name Faust erwähnt. Sonst wird Goethe nur implizit zitiert. Es empfiehlt sich jedoch, alle Goethe-Bezüge in den ersten Predigten Barths darzustellen und zu analysieren, so dass die Art, wie Barth sich auf Goethe bezieht, einigermaßen zum Vorschein kommt.

Im Jahr 1908 hat Barth insgesamt sechs Predigtmanuskripte (Nr. 6-12) verfasst und bezieht sich darin auf Goethe kein einziges Mal. Barthseinzigster Goethe-Bezug im

⁹⁹ In Bezug auf das Rätsel des „geschichtlichen Zusammentreffens“ zwischen Sokrates und Platon nennt Barth außer Schiller und Goethe auch die folgenden Personen: Jesus und Johannes den Täufer sowie die Reformatoren, vgl. Barth 1910-1911a, S. 77f. Barths Interesse an Jesus Christus ist ständig begleitet von seinem Denken an den auf Jesus Christus hinweisenden Johannes, vgl. z.B. Barth 1920a, S. 58f. und S. 64 und Marquard 1995, bes. S. 29 und S. 68f.

¹⁰⁰ Vgl. dazu „I.2. Adolf von Harnacks Einfluss auf die Goethe-Rezeption Barths“.

¹⁰¹ Für dieses Jahr sind fünf Predigtmanuskripte Barths (Nr. 1-5) im Karl Barth-Archiv Basel komplett erhalten. Da diese Predigten noch nicht veröffentlicht sind, gebe ich im folgenden Text keine Seitennummer an.

¹⁰² Vgl. Busch 1986, S. 54.

Jahr 1908 ist in der Einleitung seiner Examensarbeit „Die Vorstellung vom Descensus Christi ad inferos in der kirchlichen Literatur bis Origenes“ zu finden, nämlich „und wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht“.¹⁰³ Mit diesem Zitat beschreibt Barth den Stolz solch eines Forschers, der mit dem dogmatischen Ansatz „von vornherein einem modernen, ihr (eine derartige religiösen Erscheinung de descensu) von Natur fremden Zweck dienstbar macht“.

3.2. Predigt über Ps 121,1-2 (Meiringen, den 4. August 1907, Nr. 2)

Beim Predigttext handelt es sich um ein Wallfahrtslied der zum Fest nach Jerusalem pilgernden Israeliten. Im Zusammenhang mit dem Anblick der Berge zitiert Barth aus Goethes *Faust I* einmal implizit.

Barths Textinterpretation nach könne der Bergblick zu andächtigen Gottesgedanken führen, wie es das israelitische Wallfahrtslied zum Ausdruck gebracht hat. Wenn ein solches Bild von den alttestamentlichen Israeliten einem heutigen Christ fremd zu sein scheine, kenne er doch aus seiner eigenen kirchlichen Erfahrung Entsprechendes. Z.B. könne die friedliche Sonntagmorgenstille ihn aus den alltäglichen Sorgen herausholen und zu Gedanken über Gott führen. Mit *Faust I* könne man auch empfinden: „Der Anblick gibt den Engeln Stärke, / Da keiner dich ergründen mag, / Und alle deine hohen Werke / Sind herrlich wie am ersten Tag“.¹⁰⁴ Mit diesem impliziten Goethe-Zitat aus *Prolog im Himmel* von *Faust I* möchte Barth unterstreichen, dass die bewundernde Naturbetrachtung auch zu Gott führen könne. Aus Barths Sicht könne man mit dem Anblick der Berge die Spur des machtvollen Plans, der gewaltigen Schaffenskraft und der allumfassenden Herrlichkeit Gottes empfinden, „sonst wäre es nicht Gottes Natur“.

Aber es ist Barth klar, dass solch eine Naturbetrachtung auch eine schöne Täuschung sein kann. Darüber hinaus führe der Bergblick nicht unbedingt zur Andacht an die schöpferische Allmacht Gottes. „Die Natur ist tot für uns ohne Offenbarung“. Trotz aller ihrer Pracht könne die Natur die lebendige Offenbarung von ihr selbst her nicht geben. Erst in Jesus von Nazareth rede der lebendige Gott zu den Menschen.¹⁰⁵ Gott trete in Jesus den Menschen menschlich nahe und offenbare seine Liebe. In seiner göttlichen Liebe könne man Gott nicht nur wie bei der Naturbetrachtung anschauen, sondern ihn auch ergreifen und an sich selbst erfahren. Für die Menschen sei Gott nicht nur

¹⁰³ V. 573, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 26.

¹⁰⁴ V. 267-270, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 16.

¹⁰⁵ Vgl. „Wir haben aber auch einen Helfer! Es ist der lebendige Gott, der in Jesus Christus von Nazareth zu uns geredet hat“, Predigt über Mk 6, 32-34 am 25. August 1907 (Nr. 5).

der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern auch der liebevolle Vater. Das Trostwort im Predigttext „Meine Hilfe kommt von dem Herrn, dem Schöpfer des Himmels und der Erde“ sei deshalb nicht ein menschlicher Selbstwunsch, der sich aus seiner Naturbetrachtung ergebe, sondern ein ernster väterlicher Ruf an jeden Christen. In diesem Zusammenhang spricht Barth kurz über einen für seine anfängliche Theologie wichtigen Begriff, nämlich „Persönlichkeit“. Um eine Persönlichkeit, ein wirklicher Mensch, zu werden, soll man aufgrund der göttlichen Liebe kämpfen: „Im Namen Christi dürfen und können und sollen und wollen wir diesen Kampf mit unserer menschlichen Schwachheit und Eigensucht aufnehmen“. Der Anlass des Kampfeinzugs sei deshalb weder Furcht vor Strafe noch Suche nach Belohnung, sondern der freudige Wille, Gottes Willen zu tun, „um aufrecht, frei und selbständig seiner Liebe immer würdiger zu werden“.

Die systematischen Erträge der oben ausgeführten Analyse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Aus Barths Sicht kann die Naturbetrachtung zur Gotteserkenntnis führen. Eine solche menschliche Möglichkeit der Gotteserkenntnis ist auf Gottes Schöpfung zurückzuführen. Die Natur ist die Schöpfung Gottes, wobei Gott seine Pracht und Herrlichkeit erweist. Wenn man die Natur betrachtet, kann man die Vollmacht Gottes in seinen Schöpfungswerken erkennen. Aber die Natur ist für Barth tot, wenn sie ohne die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist. Gott ist nicht nur der Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern auch der Vater der Menschen. Nicht in der Natur, sondern erst in Jesus Christus hat Gott den Menschen seine väterliche Liebe offenbart und sie als seine Kinder aufgenommen.

3.3. Predigt über Joh 8, 31-32 (Meiringen, den 11. August 1907, Nr. 3)

In dieser Predigt befasst sich Barth damit, „was Jesus über Freiheit und Wahrheit uns sagen will“. Im Zusammenhang mit der Erklärung der Verheißung Jesu: „(ihr) werdet die Wahrheit erkennen“ erwähnt Barth explizit Doktor Faust, dessen Seufzen auch viele Menschen beim Suchen nach der Wahrheit ausstoßen können: „O glücklich, wer noch hoffen kann / Aus diesem Meer des Irrtums aufzutauchen!“¹⁰⁶ Zwar sei die Geschichte der Menschheit nicht wirklich „ein Meer des Irrtums“, denn wer sehen wolle, „der sieht in jener Geschichte Gottes Finger und erkennt im Denken den lebendigen Gottesgeist“. Aber der Menscheng Geist sei doch oft in die Irre gegangen, weil er seine Grenzen nicht

¹⁰⁶ V. 1064f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 39. Eigentlich stammt das Wort aus dem Mund von Wagner.

erkannt habe. Erst die tiefsten Denker der Menschheit seien bei der Erkenntnis angelangt, dass die menschliche Vernunft über die höchsten Dinge keine Aufklärung gebe. In diesem Zusammenhang kritisiert Barth das naturwissenschaftliche Erkennen besonders, was für ihn kein Erkennen der Wahrheit sei.

3.4. Predigt über 1Kor 4,20 (Meiringen, den 18. August 1907, Nr. 4)

In dieser Predigt spricht Barth über den paulinischen Vers: „Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft“. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und der Kraft Gottes zitiert Barth eine Aussage, die vielleicht von Goethe stammt: „Es muss von Herzen kommen, / Was zu Herzen gehen soll“.¹⁰⁷

Die Bibel an sich ist für Barth weder Gottes Wort noch Gottes Kraft. Die Bibel könne aber insofern Wort Gottes werden, wenn Gott in ihr zu den Menschen redet. In der Bibel können die Menschen die an sie gerichtete Stimme Gottes hören. Darüber hinaus können sie den Geist Christi spüren und „ein neues, ewiges Leben schon hier in den Schranken der Zeitlichkeit“ führen. In diesem Sinne nennt Barth die Bibel auch die Kraft Gottes. Deshalb sei die ernste Frage, die jeder sich beim Bibellesen stellen solle, nicht: „Glaube ich, daß jedes Wort in der Bibel von Gott eingegeben ist?“, sondern: „Höre ich in dem, was ich da lese, Gottes Stimme an mich?“. Das, was wichtig für jeden Christ ist, sei nicht die Frage, ob er die Aussage der Bibel für wahr hält, sondern ob das, was Gott und sein Geist ihm durch die Bibel sagt, bei ihm etwas wirkt.

Über die Bibel hinaus können außerbiblische „Worte“, die zum Reich Gottes einladen, auch die Kraft Gottes werden. Nur wenn Kraft aus Gott in ihnen sei, erreichten diese Worte ihren Zweck, anderenfalls seien sie „hohl und unnütz“. In diesem Zusammenhang zitiert Barth die oben erwähnte Aussage: „Ist das, was du von Gott und Christus und deiner Seele gehört hast im Elternhaus, in der Schule und Kirche, nicht bloß Wort gewesen, sondern Kraft, Überzeugung, Gewissheit, dann wohl dir, ja ‚Es muss von Herzen kommen, / Was zu Herzen gehen soll‘“.

Wenn jemand die Kraft Gottes erhalte, sei das Reich Gottes auch wahrhaft zu ihm gekommen. Auf ihn wirke das Reich Gottes in der Kraft Gottes. Der „Kern und Stein des

¹⁰⁷ Vgl. V. 9685f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 292: „Denn es muss von Herzen gehen, / Was auf Herzen wirken soll“. Außerdem könnte Barth hier seine Aussage einem deutschen Sprichwort entlehnen: „Was nicht von Herzen kommt, das geht nicht zu Herzen“. Vgl. Barths spätere Predigt über Röm 11,32 am 22. September 1957 in der Strafanstalt Basel, „Laß es von dir (= dem Herrn unserem Gott) her geschehen, daß, was wir hier menschlich beten, reden, singen, Kraft und Wahrheit habe, aus unseren Herzen komme und uns wieder zu Herzen gehe! Sei du jetzt unser Meister, unser Lehrer, ein starker, gütiger Herr über Alles, was in dieser Stunde in einem Jeden von uns vorgehen mag!“ (Barth 1954-1967, S. 81).

Reiches Gottes“ sei die Kraft der Liebe, nämlich die Kraft der Liebe zum Nächsten vor allem als dem Mitbruder vor Gott dem Vater, und viel wichtiger die Kraft der Liebe zu Gott. Auch den Glauben und die Hoffnung bezeichnet Barth als Kraft Gottes. Er kann deshalb über „Kräfte des Reiches Gottes“, die sich in Liebe, Willen, Glauben und Hoffnung darstellen, sprechen.

3.5. Predigt über Mk 6,32-34 (Meiringen, den 25. August 1907, Nr. 5)

In dieser Predigt befasst sich Barth mit dem Mitleid Jesu mit der Menge des Volks in Mk 6, 32-34, wobei er zweimal implizit aus *Faust I* zitiert.

3.5.1. Die soziale Frage und ihre Lösung

Unter dem Leiden des Menschen versteht Barth sowohl die „äußere“ und „irdische Not“ des Menschen als auch seine „inwendig(e) Sünde“. Im Zusammenhang mit der Darstellung der irdischen Not zitiert Barth Goethe implizit: „Wer nie sein Brot mit Tränen aß, / Wer nie die kummervollen Nächte / Auf seinem Bette weinend saß ...“.¹⁰⁸ Für Barth ist irdische Not nicht nur „Krankheit und Tod“, sondern auch „Hunger und Elend“. Mit dem Goethe-Zitat und anderen Beispielen zeigt Barth „die soziale Frage in unseren Tagen“ deutlich auf. Die individuelle Not sei nur ein kleiner Teil der menschlichen „Gesamt-Not“. Viel größer sei die gesellschaftliche Not. Solch eine Not begleite die Menschheit seit ihrem Beginn und nehme zur Zeit Barths „das Interesse und die Arbeit der Besten“ in Anspruch.

Wie Jesus damals Mitleid mit den Menschen, die wie Schafe keinen Hirten haben, gehabt habe, leide er auch mit „uns in unseren heutigen Nöten“ mit. Solch ein Mitleid Jesu sei kein „bloßes, schwächliches Gefühl, sondern eine Kraft“, die den damaligen Menschen geholfen hat und uns weiter helfen kann und will. Für Barth ist der Name Jesu „die schließliche Lösung der sozialen Frage, denn das Reich Gottes, das er gepredigt hat, ist das Reich der höchsten Gerechtigkeit, in welchem Alle Brüder sind und wo es keine Ausbeutung und Unterdrückung mehr gibt“. In diesem Zusammenhang spricht Barth ausdrücklich dagegen, dass Jesus nur die Seelen der Armen habe retten wollen. Mit seinem Mitleid habe Jesus auch der äußeren Not der damaligen Menschen geholfen. Das Mitleid Jesu habe deshalb auch eine soziale Dimension, die auf die soziale Gerechtig-

¹⁰⁸ Vgl. dazu *Wilhelm Meisters Lehrjahr*, in: Goethe Werke, Bd. 7, S. 136.

keit für alle Menschen ziele. Daher wolle Jesus auch den heutigen Menschen in ihrer äußeren und inneren Not helfen.

Um die soziale Gerechtigkeit zu erlangen, wirkt die Hilfe und Kraft Jesu für Barth aber „von innen heraus“. Jesu Mitleiden richte sich zwar zunächst auf die äußere Not der Menschen, aber er appelliere nicht an die Revolution und die Waffen, sondern an das Gewissen der Menschen, wo der „Grundschaten“ zu finden sei. Für Barth muss die Wurzel der Nöte zuerst gelöst werden. Die Wurzel der Nöte liegt für ihn im Innern der Menschen und zwar in ihrer Selbstsucht. Sie sehen nur ihre eigene Sache, aber nicht die Sache Gottes, die Barth in diesem Zusammenhang als die Sache der Gesamtheit bzw. Gemeinschaft versteht. Infolgedessen fehle den Menschen ein gemeinsames Ziel, jeder von ihnen gehe seinem eigenen Nutzen und Vorteil nach. Gerade gegen solch eine allseitige Selbstsucht, der es an der Gemeinschaft mangelt, will Jesus eingreifen und heilen. Bei der Lösung der sozialen Frage komme es darauf an, ob das Reich Gottes an die Stelle der Selbstsucht bei uns allen tritt. Das ganze Sein eines Menschen, das Innerste seines Herzens solle nicht auf ihn selbst, sondern auf das Reich Gottes gerichtet werden.

3.5.2. Mitleiden mit allen und Kritik an der Neuzeit

Nach Barths Interpretation des Predigttextes gilt das Mitleid Jesu nicht nur der armen und kranken Volksmenge, die wie Schafe keinen Hirten habe, sondern auch den privilegierten religiösen Autoritäten, nämlich den Pharisäern und Schriftgelehrten, die Jesus und sein Wirken in Frage stellen. „Es gibt keinen Menschen, arm oder vornehm, ungebildet oder gebildet, der es nicht nötig hätte, immer wieder von Jesus Kraft zu empfangen“.

Auch die neuzeitlichen Menschen seien genauso wie die damaligen leidenden Schafe, die einen Hirten nötig haben. Solch eine Anwendung des Predigttextes auf die neuzeitlichen Menschen sei keine „Lästerung des Geistes unserer Zeit“, nämlich keine Missachtung des neuzeitlichen technischen Fortschrittes. In diesem Zusammenhang zitiert Barth einen anderen goetheschen Satz implizit: „und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht!“.¹⁰⁹ Für Barth macht der zitierte Satz den sich selbst rühmenden Stolz der neuzeitlichen Menschen anschaulich. Obwohl die Neuzeit „glänzende Schritte“ auf dem

¹⁰⁹ Diesen Satz hat Goethe in den Mund von Wagner, dem Schüler von Faust, gelegt, vgl. V. 573, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 26. In Barths Vorlesung *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert 1932-1933* (= Barth 1933) wird Wagner als „der Aufklärer Wagner“ bezeichnet, der für den Menschen im 18. Jahrhundert einigermaßen repräsentativ sei. In diesem Zusammenhang meint Barth, dass Kierkegaard „ein abschreckendes kleines Denkmal“ für Wagner im *Begriff der Ironie* eingerichtet habe, indem er Wagner als einen „göttlich chinesische(n) Optimist“ beschreibt. Vgl. dazu Barth 1933, S. 16f.

Gebiete der Wissenschaft, Technik, des Handels und der Industrie hervorgebracht hat, sei alles aber immer noch nicht höchstes Gut, sondern bleibe schließlich äußerlich. „Was helfen sie, wenn unter ihrer Decke der Eigennutz, die Sinnlichkeit, die Eitelkeit, die Borniertheit der Menschen dieselbe bleibt?!“

3.5.3. Persönlichkeit und Gemeinschaft

Trotz allem Fortschritt fehle es den neuzeitlichen und heutigen Menschen „am hohen gemeinsamen Ziel, an großen Gedanken in den kleinen Sorgen des Tages“. Deshalb haben auch die neuzeitlichen und heutigen Menschen das Mitleid Jesu nötig. Das Ziel der Bildung solle auf das Herz jedes Menschen gerichtet sein, so dass er ein ganzer Mensch, eine Persönlichkeit werden kann. Jeder Mensch solle gegen seine eigene Selbstsucht und für das gemeinsame bzw. gemeinschaftliche Ziel kämpfen, das sei seine Lebensaufgabe. Der Weg, eine Persönlichkeit zu werden, ist aus Barths Sicht die Liebe, die sich selbst verleugnet und nicht das eigene Interesse, sondern das Heil der Gemeinschaft sucht. Mit dem Gewissen, aber nicht mit Büchern oder Wissenschaft solle man sich darüber besinnen. Für Barth steht die sich selbst verleugnende Liebe auch im Zusammenhang mit dem Reich Gottes und deshalb mit der endgültigen Lösung der sozialen Frage: „(U)nd sieh, da sind wir wieder bei dem angelangt, was wir als die Befreiung von aller irdischen, äußeren Not erkannt haben, beim Reiche Gottes, in dem die soziale Frage abgeschlossen ist, weil (die) vollendete Persönlichkeit begonnen hat zu wirken“, d.h. Menschen sind Persönlichkeiten geworden, indem ihre eigene Selbstsucht besiegt worden und das gemeinsame Ziel erreicht ist. In diesem Sinne meint Barth: „Persönlichkeit und Gemeinschaft, Gemeinschaft und Persönlichkeit, sieh, zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle Fragen unseres christlichen Denkens und Lebens“.

4. Zwischenbilanz. Die Goethe-Rezeption Barths 1906-1908

Wie oben erwähnt, ist 1906-1908 für Barth eine Zeit der Hinwendung zu Goethe. In seinen Schriften 1906-1908 hat er sich auf Goethe insgesamt neunmal bezogen, achtmal implizit, einmal mit der Erwähnung des Faust. Im Jahr 1906 bezieht sich Barth lediglich einmal auf Goethe, und zwar auf *Faust I*. Im Jahr 1907 nimmt Barth siebenmal das Goethe-Wort auf, zweimal in seiner Hausarbeit für ein Seminar Harnacks, fünfmal in

seinen vier Predigten im Sommer nach dem Berliner Wintersemester 1906/1907.¹¹⁰ Unter diesen sieben Goethe-Bezügen stammen fünf aus *Faust I*, einer stammt aus *Faust II* und einer aus *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Im Jahr 1908 zitiert Barth Goethe nur einmal implizit, und zwar in einer Wiederholung des Zitats aus *Faust*, das in der letzten Predigt im Sommer 1907 zu finden ist.¹¹¹

Zu dieser Zeit gehört vor allem *Faust*, besonders *Faust I*, zur Goethe-Lektüre Barths. Dazu kommt noch der Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Der Name Goethes wird kein einziges Mal erwähnt. Das deutet darauf hin, dass Barth zwar durch die Vermittlung Harnacks die Person Goethe und seine Gedankenwelt zur Kenntnis genommen hat, aber er kennt sie noch nicht ausführlich. Das Goethe-Bild ist für ihn noch vage, so dass er noch keine Aussagen wie „Goethe schreibt“ oder „Goethe sagt“ verwendet, da er sich derzeit ziemlich am Anfang seiner Beschäftigung mit Goethe befindet.¹¹²

Goethe-Wort wird von ihm normalerweise in einem literarisch-rhetorischen Sinne zitiert, um seinen eigenen Gedankengang zu unterstützen. Allerdings hat ein literarisch-rhetorisches Zitat teilweise auch inhaltlich-theologische Implikation, wie im Folgenden zusammenzufassen ist:

Hinsichtlich der weiteren Untersuchung der theologischen Entwicklung Barths anhand seiner Goethe-Rezeption sind einige systematische Themen bereits in seiner Predigt über Ps 121,1-2 (Nr. 2) gegeben, wo Barth ein Goethe-Wort über den Anblick der Berge zitiert. Zuerst ist Barths Verständnis des Menschen und der menschlichen Möglichkeit der Gotteserkenntnis zu nennen. Dazu kommt noch sein Verständnis Jesu Christi. Die Gotteserkenntnis aus der Natur und die aus der Offenbarung in Jesus Christus stehen in einem engen Zusammenhang. D.h. die Naturerkenntnis kann zur Gotteserkenntnis führen, aber muss von der Offenbarung in Jesus Christus als eine kritische Instanz kontrolliert werden. Dieser enge Zusammenhang führt Barth auf Gott zurück. Gott ist nicht nur der Schöpfer-Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat, sondern auch Gott der Vater, der sich in Jesus Christus offenbart und die Menschen als seine Kinder aufgenommen hat. In diesem Zusammenhang ist ein wichtiger Begriff des frühen Barth zu

¹¹⁰ Die Häufigkeit der Goethe-Bezüge nach der Begegnung Barths mit Harnack spricht auch dafür, dass Barths anfängliche Hinwendung zu Goethe möglicherweise unter dem Einfluss Harnacks steht. Der einzige Goethe-Bezug im Jahr 1906, nämlich vor der Begegnung Barths mit Harnack, ist, wie oben gesagt, wohl auf die jugendliche Bildung bzw. Selbstbildung Barths zu seiner Schulzeit zurückzuführen. Vgl. dazu „1. Barths frühester Goethe-Bezug in „Zofingia und Sociale Frage“ (1906)“ in diesem Kapitel.

¹¹¹ Vgl. dazu „1.3.5.2. Mitleiden mit allen und Kritik an der Neuzeit“.

¹¹² Symptomatisch hat Barth die Aussage von Wagner in seiner Predigt über John 8,31-32 (Nr. 3) als das Wort von Faust zitiert.

finden, nämlich der Begriff der Persönlichkeit. Für Barth bedeutet die Persönlichkeit etwas Ähnliches wie das Humanitätsideal bei Goethe. Die Persönlichkeit ist für Barth das Ziel des menschlichen Lebens. Der Mensch soll aufgrund der göttlichen Liebe mit seinen eigenen Schwächen und seiner Selbstsucht kämpfen, sodass er ein wirklicher Mensch, eine Persönlichkeit, werden könne. Ob ein solches Persönlichkeitsverständnis Barths im Zusammenhang mit Goethes humanistischem Denken steht, wird in der Goethe-Rezeption Barths in den folgenden Jahren zu beobachten sein.

Im Zusammenhang mit einem Wagner-Wort in seiner Predigt über Joh 8,31-32 (Nr. 3) spricht Barth über die Irrtümlichkeit des menschlichen Erkennens, vor allem die Grenze des (neuzeitlichen) naturwissenschaftlichen Erkennens. Das entspricht dem Denken Goethes, weil Goethe sich für die Unterscheidung zwischen Erforschlichem und Unerforschlichem ausspricht und die Grenze des menschlichen Erkennens hervorhebt.¹¹³

Barths Predigt über 1Kor 4,20 ist im Zusammenhang mit einem Goethe-Wort über die Kraft des außerbiblischen Wortes und das „Entzünden des Lebens“¹¹⁴ besonders zu beachten. In dieser Predigt zeigt sich Barths Verständnis von biblischem und außerbiblischem Wort. Dabei unterscheidet Barth die Stimme Gottes von der Kraft Gottes. Gott redet zu den Menschen nicht nur durch die Bibel, sondern auch durch andere Worte. Deshalb kann man die Stimme Gottes hören, wenn man die Bibel oder die außerbiblisches Worte liest. Erst aufgrund der Kraft Gottes kann man den Geist Christi spüren und ein neues Leben führen. In diesem Sinne besitzt die Bibel für Barth keine prinzipielle Priorität in der Offenbarung Gottes vor dem außerbiblischem Wort und ist lediglich eine von vielen Offenbarungsquellen, wodurch man die Stimme Gottes hören und die Kraft Gottes erfahren kann. Darin liegt die Gemeinsamkeit der Bibel und des außerbiblisches Wortes, nämlich die beiden können jeweils Wort Gottes werden. Die Frage, inwiefern Barth auch das Werk Goethes als ein außerbiblisches Wort zum Wort Gottes, ja zur Offenbarung Gottes zählt, ist in der Analyse seiner Goethe-Rezeption in den folgenden Jahren zu beantworten.

In der Predigt über Mk 6,32-34 (Nr. 5) findet sich der einzige Goethe-Bezug, der nicht aus dem *Faust* stammt. Im Zusammenhang mit diesem Goethe-Zitat aus *Wilhelm Meis-*

¹¹³ Hier bezieht es sich auf die Ehrfurcht Goethes vor der Natur z.B. in seinen beiden weltanschaulichen Gedichten: „Zu erforschen, zu erfahren, / ... / So gestaltend, umgestaltend – / Zum Erstaunen bin ich da“ („Parabase“) und „Müset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten / ... / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis“ („Epirrhema“) (in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 358), vgl. dazu Harnack 1921, S. 149f. und Qu 2010, S. 19f: „Religion als Ehrfurcht vor dem, was neben uns ist: Goethes Naturreligion“.

¹¹⁴ Vgl. „II.2.4. Predigt über Apk 3,20 (Genf, den 19. Dezember 1909, Nr. 25)“.

ters *Lehrjahren* spricht Barth über die soziale Frage und ihre Lösung. Man behauptet normalerweise, dass Barth erst im Pfarramt seiner Safenwiler Zeit ab 1911 mit der sozialen Not konfrontiert worden sei.¹¹⁵ Aber es zeigt sich in dieser frühen Predigt Barths deutlich, dass die Aufmerksamkeit Barths für die soziale Not bereits im Sommer 1907 in seinem kirchlichen Praktikum in Meiringen bei Bern erregt worden ist, wobei er z.B. das Leiden einer täglich 15 Stunden arbeitenden Frau mithilfe eines Goethe-Wortes veranschaulicht.¹¹⁶ Den Grund dieser und jener sozialen Not sieht Barth in der Selbstsucht und Ichbezogenheit des Menschen, der nur seine eigene Sache sieht und die Sache Gottes außer Acht lässt. In diesem Zusammenhang versteht Barth das Reich Gottes als die Sache der gesamten Menschheit und als „das Reich der höchsten Gerechtigkeit“. Um die soziale Frage zu lösen, soll der Mensch gegen seine Selbstsucht und Ichbezogenheit und für das gemeinsame Ziel kämpfen, eine Persönlichkeit zu werden und das gemeinsame Heil der Menschheit zu suchen. Erst im Reich Gottes, d.h. erst wenn Menschen Persönlichkeiten geworden sind und das gemeinsame Ziel erreicht ist, wird die soziale Frage endgültig gelöst sein. In diesem Gedankengang spielt der Begriff der Persönlichkeit eine konstituierende Rolle. Eine Persönlichkeit zu werden ist einerseits das Ziel eines individuellen Lebens, indem man mit der Selbstsucht kämpft und sich selbst wie Jesus verleugnen soll. Andererseits ist eine Persönlichkeit auch das Ziel der Bildung des Menschen bzw. der Bildung Gottes in der menschlichen Geschichte. Wenn der Mensch eine (gewordene) Persönlichkeit wie Jesus geworden ist, sucht er nur das Interesse der Gemeinschaft, schlussendlich nur das Interesse des Reiches Gottes. In diesem Sinne kann die Persönlichkeit zum Aufbau des Reiches Gottes beitragen. Im Zusammenhang mit dem Persönlichkeitsverständnis ist zu fragen, ob die Hochschätzung der Humanität auch auf den Einfluss Harnacks in den folgenden Jahren der Goethe-Rezeption Barths zurückzuführen ist und inwiefern Barth Goethe auch als Persönlichkeit versteht und dessen Humanismus schätzt.¹¹⁷

¹¹⁵ Diese Annahme ist wohl auf Barths eigene spätere Erinnerung zurückzuführen, wenn er über seine „Bauern- und Arbeitergemeinde Safenwil“ und die ihm derzeit „brennend wichtig“ gewordene „soziale Frage und Bewegung“ spricht: „In dem Klassengegensatz, den ich in meiner Gemeinde konkret vor Augen hatte, bin ich wohl zum ersten Male von der wirklichen Problematik des wirklichen Lebens berührt worden“, „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann, S. 306, vgl. dazu Barth 1968a, S. 292 und Busch 1986, S. 80-83.

¹¹⁶ Vgl.: „Not ist es, wenn es vorkommt, daß eine Frau, ein Mädchen 15 Stunden täglich arbeiten muß, um damit einen ganzen Franken zu verdienen!“ (Barths unveröffentlichte Predigt über Mk 6,32-34 am 25. August 1907, Nr. 5).

¹¹⁷ Außerdem zeigt sich Barth kritisch dem neuzeitlichen Phänomen gegenüber, das Goethes kritischem Verhältnis zur Neuzeit ähnelt. In der Predigt über die soziale Frage ist ein anderer Goethe-Bezug enthalten, nämlich der über den neuzeitlichen Stolz auf die technischen Fortschritte. Trotz der „glänzende(n)

Kapitel II. Zuwendung. Die Goethe-Rezeption Barths 1909-1918

1. Wie kamen *Goethes Sämtliche Werke* in den Besitz Barths?

1.1. Darstellung

Aus der „Feldforschung“ im Januar 2012 im Karl Barth-Archiv Basel ergibt sich eine Übersicht darüber, welche Bücher bzw. Dokumente von und über Goethe im Besitz Barths zu finden sind. Diese Übersicht lässt sich allerdings nicht vollständig erstellen, weil die private Bibliothek Barths nicht vollständig erhalten ist. Zahlreiche Bücher wurden ausgeliehen, aber nicht mehr zurückgegeben oder z.B. einigen Institutionen bzw. Bibliotheken in den USA geschenkt.¹¹⁸ Unter den erhaltenen Büchern von und über Goethe ist vor allem die 40bändige Ausgabe *Goethes Sämtliche Werke* zu nennen.¹¹⁹ Über die Antwort der Frage, wann und wie die gesamten Goethe-Bände in den Besitz Barths gekommen sind, gibt der jeweilige Eintrag, der sich auf der vorderen Seite aller 40 Bände befindet, Aufschluss.¹²⁰ So wird im Folgenden versucht, mit Hilfe der Einträge in den sämtlichen Goethe-Bänden im Besitz Barths eine chronologische Darstellung ihrer Herkunft im Zusammenhang mit Barths Lebenslauf zu geben. Darüber hinaus sei

Fortschritte“ im Bereich von Wissenschaft und Technik, Handel und Industrie bleibt das geistige Leben in der Neuzeit für Barth selbstsüchtig und ichbezogen. Im Zusammenhang mit demselben Goethe-Wort grenzt sich Barth in seiner Examensarbeit im Jahr 1908 vom modernen dogmatischen Ansatz bei der Erforschung der religiösen Erfahrung ab. Hier ist Barths erfahrungstheologische Tendenz erkennbar, die nicht dogmatische Aussage über das religiöse Leben, sondern das religiöse Leben selbst hervorhebt.

¹¹⁸ So die mündliche Auskunft von Herrn Hans-Anton Drewes.

¹¹⁹ Über das gesamte Goethe-Werk im Besitz Barths sind lediglich zwei editorische Notizen in seiner veröffentlichten Gesamtausgabe überliefert. Zum einen kamen Band 31 und Band 32 1910 in Genf in Barths Besitz. Die beiden Bände enthalten Goethes aus dem Italienischen ins Deutsche übertragene Fassung der Autobiographie von Benvenuto Cellini (1500-1571), der vor allem als Bildhauer und Schriftsteller eine vielseitig begabte Persönlichkeit war. Wohl anhand der von Goethe übersetzten Autobiographie von Benvenuto Cellini weist Barth darauf hin, dass auch dieser Italiener an Gott glaubt, obwohl er ziemlich unbefangen von Gott redet. Vgl. dazu Barth 1910-1911b, S. 84 mit Anm. 55.

Zum anderen erhielt Barth eine zehnbändige Goethe-Werkausgabe am 21. Juni 1911 nach seinem letzten Genfer Konfirmandenunterricht. Wohl wegen seiner häufigen Goethe-Zitate wurden die Mädchen, die seine „Konfirmanden-Abende“ über den Römerbrief mittwochabends besucht hatten, auf seine Goethe-Vorliebe aufmerksam, so dass sie ihm in der letzten Unterrichtsstunde die zehn Bände der Goethe-Werke geschenkt hatten. So schrieb Barth in einem Brief an seine Eltern vom 23. Juni 1911: „Hier gehts nun sehr abschiedlich zu. Die Mittwochabende sind nun geschlossen. Die Damen überraschten mich mit einem schönen Geschenk: 10 Bände Goethe“. Vgl. dazu Barth 1910b, S. 52 und S. 54.

¹²⁰ Mit Hilfe von Herrn Hans-Anton Drewes wurden die Einträge entziffert. Für seine freundliche Hilfe bedanke ich mich sehr herzlich.

auch ein Blick in die Werkstatt Barths geworfen, welche Schrift Goethes er gelesen hat und wie er sie gelesen und daran gearbeitet hat.¹²¹

Nach seinem theologischen Studium war Barth von November 1908 bis August 1909 in Marburg unter der Leitung von Martin Rade bei der Redaktion der kulturprotestantischen Zeitschrift *Die Christliche Welt* tätig. Von dieser Zeit an kamen die gesamten Goethe-Bände allmählich in den Besitz Barths. Barth hatte wohl erst in Marburg nach seinem kirchlichen Examen Zeit gefunden, sich intensiv mit Goethe zu beschäftigen. Das hängt vermutlich mit einem damaligen Lesekreis und auch mit seiner eigenen literarischen Tätigkeit in Marburg zusammen. So gründete Barth mit seinem Bruder Peter Barth und einigen Freunden einen privaten Lesekreis, zu dem man sich unter der Leitung des wissenschaftlichen Assistenten Karl Bornhausen¹²² regelmäßig zur gemeinsamen Lektüre (z.B. von Jean Jacques Rousseau) und lebendigen Diskussionen traf. Bornhausen war ein getreuer Schüler seines theologischen Meisters Wilhelm Herrmann, dessen Theologie von der individuellen religiösen Erfahrung ausgeht. Zugleich zeigte sich Bornhausen auch als ein guter Kenner der deutschen Klassik, vor allem von Goethe und Schiller.¹²³ Zu diesem Kreis gehört auch Barths guter Freund und Goethe-Kenner

¹²¹ Diese Beobachtung betrifft die allgemeine Lese- bzw. Arbeitsmethode Barths, da es meistens schwer zu erschließen ist, wann, wie und warum Barth verschiedene Markierungen bzw. Randbemerkungen gemacht hat.

¹²² Karl Eduard Bornhausen (1882-1940), evangelischer systematischer Theologe, Professor in Breslau und in Frankfurt, zu ihm und zum Lesekreis vgl. Busch 1986, S. 62; Busch 2011, S. 23 und S. 698; Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 7 mit Anm. 3. Manfred Marquardt bietet „erste Annäherungen an die Person und das Werk Bornhausens“ (Marquardt 1994, S. 104) an.

¹²³ Mit seinen diesbezüglichen Schriften versucht Bornhausen, zwischen Kultur und Glaube, (christlicher) Religion und (idealistischer) Philosophie zu vermitteln. Nach der Liste der Veröffentlichungen Bornhausens, die Manfred Marquardt (1994, 116f.) zusammengestellt hat, verfasste Bornhausen zahlreiche Werke über Goethe und Schiller: z.B. *Die Religion Schillers und Goethes* (1910), *Die Religion Schillers* (1911), *Schillers religiöse Persönlichkeit* (1913), *Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal* (1920), *Wandlungen in Goethes Religion. Ein Beitrag zum Bund von Christentum und Idealismus* (1923), *Faustisches Christentum* (1925), *Friedrich Schiller und die Wiedergeburt des deutschen Idealismus* (1927). Außerdem hat er auch ein Buch über *Mozarts Zauberflöte* (1913) geschrieben.

Zum Vermittlungsversuch Bornhausens vgl. Marquardt 1994, S. 105. Bornhausens Schrift *Die Offenbarung. Über die Verbindung von Gott und Menschen in der Zeit* (Leipzig, 1928) ist besonders zu erwähnen. Wie Barth es innerhalb der theologischen Linie Wilhelm Herrmanns im Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) darstellt, betrachtet Bornhausen Goethe als eine Offenbarungsquelle („Offenbarung ist im Alten Testament wie im Neuen, in Plotin und in Goethe“, zitiert nach Marquardt 1994, S. 114). Außerdem stellt Bornhausen ein Goethe-Zitat als Motto seiner Offenbarungsschrift voran und bringt dadurch die anthropologische Voraussetzung seines Offenbarungsverständnisses zum Ausdruck: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / die Sonne könnt' es nie erblicken, / Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ (zitiert nach Marquardt 1994, S. 114f.). In diesem Zusammenhang lobt Bornhausen den Sonnenglauben Goethes, vgl. Marquardt 1994, S. 113. In der anbetenden Ehrfurcht vor Christus in der Sonnenanbetung Goethes sieht Barth „die Reichgottesarbeit Goethes“ in einer frühen Predigt, vgl. dazu „II. Predigt über Apk 3,20 (Genf, den 19. Dezember 1909, Nr. 25)“.

Wilhelm Loew.¹²⁴ Statt Bornhausen galt Loew nach der späteren Darstellung Eberhard Buschs „als der eigentlich führende Mann in diesem Kreis“.¹²⁵ Loews damaligen, merkwürdigen Spitznamen „Dampfschiff“ hat Barth sogar einmal am Rand in der Nähe von Verszeichen 945 in seinen Faust-Band geschrieben.¹²⁶ Hinsichtlich der Tatsache, dass diese beiden führenden Köpfe des Kreises sich sehr für Goethe interessieren, ist deshalb anzunehmen, dass diese Lesegruppe sich auch mit Goethe als einer literarischen Größe gemeinsam befasst hat. Wohl im Zusammenhang mit der gemeinsamen Goethe-Lektüre steht ein literarisches Produkt Barths. Im Umfeld des Lesekreises und neben seiner Redaktionsarbeit hatte Barth „eine ‚Furcht und Mitleid erregende Tragödie‘ (Iphigenie in Aulis)“ für eine Aufführung in seiner früheren Studentenverbindung „Patria“ geschrieben.¹²⁷

Über den Lesekreis und über die literarische Nebentätigkeit wusste auch Martin Nil, ein gemeinsamer Freund von Karl Barth und seinem Bruder Peter Barth, Bescheid.¹²⁸ Zum Geburtstag Karl Barths am 10. März 1909 schenkt Nil ihm Band 12 mit dem Titel *Iphigenie auf Tauris-Torquato Tasso · Die natürliche Tochter*.¹²⁹ Anlässlich seines Geburtstags bekam Barth noch einen anderen Goethe-Band, nämlich Band 13 *Faust I*. Dieser Band wurde ihm von seinem Bruder Peter Barth geschenkt.¹³⁰ Auffällig in diesem Band sind einige handschriftliche Bemerkungen Karl Barths. Außer dem oben erwähnten Spitznamen Loews sind z.B. zwei weitere Bemerkungen besonders zu nennen: Zum einen hat Barth am Rand der ersten Strophe von Goethes Gedicht „Zueignung“¹³¹ mit Bleistift geschrieben: „Konferenz von Treysa 1945“.¹³² Diese Bemerkung stammt of-

¹²⁴ (1887-?), Barths langjähriger Freund und praktischer Theologe in Mainz, vgl. Busch 2011, S. 420. Im Karl Barth-Archiv Basel ist ein Goethe-Buch von Loew zu finden: *Goethe als religiöser Charakter* (München: Kaiser, 1924, Sign.: KBA H 2448). Zu Loews Goethe-Kenntnis vgl. z.B. Barths Brief an Eduard Thurneysen vom 16. Februar 1923: „[...] ich [...] habe meinerseits außer Peterson Loew anzumelden, der über Goethe allerlei mitzuteilen wüsste, was unserem Blättlein wohl anstünde“ (Barth und Thurneysen 1921–1930, S. 145, vgl. auch S. 266 und Barth und Thurneysen 1930–1935, S. 206).

¹²⁵ Busch 1986, S. 62; Busch 2011, S. 419f, S. 698. An beiden Stellen beruft sich Eberhard Busch auf die Gespräche sowohl mit Karl Barth als auch mit Eduard Thurneysen, erklärt aber leider nicht diese bewertende Aussage.

¹²⁶ Zur Herkunft des Spitznamens vgl. Busch 2011, S. 419f.

¹²⁷ Busch 1986, S.61.

¹²⁸ Martin Nil (1912-1949), später Pfarrer in Grindelwald, Schweiz. Mit Peter Barth war er derzeit zum Studium nach Marburg gekommen, vgl. Busch 1986, S. 61 und S. 40; Busch 2011, S. 375, S.419.

¹²⁹ Vgl. Martin Nils Widmung: „Martin Nil c. theol. s/l. Lbb. Karl Barth. V. D. M. d. 10.V. 1909 Marburg“. „V. D. M.“ ist offizielle Bezeichnung eines ordinierten Pfarrers der evangelisch-reformierter Kirche der Schweiz. Die Abkürzung „s/l“ bedeutet „seinem lieben“. Die Abkürzung „Lbb.“ bedeutet „Leibburschen“. Barth war in der studentischen Verbindung „Zofingia“ Nils Leibbursche, Nil Barths Leibfux.

¹³⁰ Vgl. Peter Barths Widmung „Peter Barth c. th.s/l Karl Barth V. D. M. Marburg vom 10. Mai 1909“.

¹³¹ In: *Faust*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 10.

¹³² Bei der „Kirchenkonferenz von Treysa“ handelt es sich um die Verhandlungen zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), wobei die lutherischen, reformierten und unierten Landeskir-

fensichtlich aus dem Jahr 1945, und zwar vielleicht aus dem Monat September. Bei seiner erneuten Faust-Lektüre fand Barth wohl eine treffende und kräftige Aussagemöglichkeit, womit er seine negativen Eindrücke über die Konferenz von Treysa zum Ausdruck bringen konnte: „Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten, / Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt. / Versuch ich wohl, euch diesmal festzuhalten? / Fühl ich mein Herz noch jenem Wahn geneigt? / Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten, / Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt; / Mein Busen fühlt sich jugendlich erschüttert / Vom Zauberhauch, der euren Zug umwittert“.¹³³ Zum anderen gibt es eine handschriftliche Notiz Barths auf der hinteren Seite über den Pelagianismus Goethes in Anlehnung an August Tholuck: „Tholuck, Vermischte Schriften II 364 (1839) (:)¹³⁴ Goethe ist d(er) vollendeste Pelagianer, den es je gegeben (hat)“.¹³⁵ Zu den beiden freundschaftlichen bzw. brüderlichen Geschenken kam noch Band 14 *Faust II*, den Barths „Vikarsvater“ Paul Walter ihm geschenkt hat.¹³⁶

chen zusammengeschlossen wurden, vgl. dazu Vollnhals 1989, S. 123-130, bes. S. 126. Vom 19. August bis 4. September 1945 unternahm Barth mit der Hilfe der amerikanischen Militärbesatzung eine Reise durch Deutschland. Vom 20. bis 24. August beteiligte er sich an der Sitzung des „Bruderrates der Bekennenden Kirche“ in Frankfurt, um die Stellungnahme der „Bekennenden Kirche“ auf der kommenden Kirchenkonferenz in Treysa mit vorzubereiten. Daraufhin machte er verschiedene Besuche bei Freunden und Bekannten und hatte auch „vor den Trümmern des Goethehauses in Frankfurt gestanden“, was sich für ihn als ein Symbol für „deutsches Volk, deutsche Menschlichkeit, deutsches Wesen, deutsche Kultur“ darstellt und im Gegensatz zum Nationalsozialismus steht (vgl. Barth 1945a, S. 22). Vom 27. August bis 1. September nahm Barth als Vertreter der „Bekennenden Kirche“ an der Zusammenkunft der multikonfessionellen Kirchenleitungen Deutschlands in Treysa in Nordhessen teil. Zur diesbezüglichen Deutschlandreise Barths vgl. Barth 1945b, S. 112 und Busch 1986, S. 341.

¹³³ Zu Barths Eindruck über die Konferenz von Treysa vgl. Barth 1945b, S. 115-117, z.B.: im Gegensatz zur Konferenz in Frankfurt war „(d)ie Atmosphäre der Treysa-Konferenz [...] die kirchliche Diplomatie und die kirchliche Geschäftlichkeit[...]. Ich mag mich keines Augenblicks in diesen zweiten vier Tagen zu erinnern, in welchen es zu einer offenen grundsätzlich sachlichen Aussprache gekommen wäre. Man bewegte sich durchweg auf dem Gebiet von äußeren Abmachungen“ (S. 116). Vgl. dazu Barth 1960, S. 195: „Ich fand diese Kirche [...] zu meinem Erstaunen ungefähr in derselben Struktur, Gruppierung und herrschenden Tendenz wieder, in der ich sie 1933 in ihr Verderben hatte eilen sehen“.

¹³⁴ Das Buch ist im Karl Barth-Archiv Basel nicht mehr zu erhalten.

¹³⁵ Dargestalt hat Tholuck (1839, S. 363f.) Goethe im Zusammenhang mit der kritischen Würdigung von dessen Naturverständnis bezeichnet. „Göthe (sic!) ist nur Natur“ (S. 363). Die schöne Seite seiner Natürlichkeit erweise sich einerseits in seiner Abneigung gegen die gemachte „Unnatur“ und andererseits in seiner hingebenden Aufnahme jeder Erscheinung und Lebensäußerung der Natur, selbst der geringsten. Das Problematische des Denkens Goethes liegt für Tholuck gerade in dessen einseitiger Natürlichkeit. Goethe sei gegen jedes Soll, das der Natur gegenüber steht. Darüber hinaus glaube Goethe an das Natürliche und das Gute des Menschen und sei deshalb gegen Augustins Lehre von der Sünde und nehme Partei für dessen Gegner Pelagius. In diesem Sinne wird Goethe als „der vollendetste Pelagianer, den es je gegeben (hat)“, bezeichnet (S. 364).

¹³⁶ Vgl. Barths Vermerk: „Karl Barth V D M Marburg 1909 (P. Walter)“. Nach der Auskunft von Herrn Hans-Anton Drewes war Walter der Pfarrer der Genfer deutschen reformierten Gemeinde, nach dem sonst üblichen Sprachgebrauch also Barths Vikarsvater, vgl. dazu Busch 1986, S. 64.

Im gleichen Semester in Marburg hatte Barth selbst vier Goethe-Bände angeschafft, nämlich die Bände 22-25, wobei es sich um Goethes Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* handelt.¹³⁷

Am 18. August 1909 verabschiedete Barth sich von Marburg, um nach den Sommerferien eine fast zweijährige Vikarstelle in Genf zu übernehmen. Vor seinem Abschied hatte Barth wiederum einige Goethe-Bände erworben, diesmal vier Gedicht-Bände (Bd. 1-4)¹³⁸ und vier Bände über Wilhelm Meister (Bd. 17-18: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*; Bd. 19-20: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*).¹³⁹

Am 16. September 1909 begann Barth mit seinem Vikariat in Genf. Während seines Vikariates hatte Barth selbst drei Bände angeschafft, nämlich Band 5 (*West-östlicher Divan*) und Band 6 (*Reineke Fuchs · Hermann und Dorothea · Achilleis*) im Jahr 1910 sowie Band 21 (*Die Wahlverwandtschaften*) im Jahr 1911.¹⁴⁰ Zu seinem Geburtstag 1910 hatte sein Bruder Peter Barth ihm wieder zwei Goethe-Bücher geschenkt: diesmal Band 10 (*Götz von Berlichingen*) und Band 11 (*Dramen in Prosa*).¹⁴¹

Wohl aus demselben Anlass hatte Barth noch fünf weitere Goethe-Bände im Jahr 1910 geschenkt bekommen, zwei Bände von Wilhelm Loew: Band 15 (*Dramatische Fragmente und Übersetzungen*) und Band 16 (*Leiden des jungen Werthers · Kleinere Erzählungen*)¹⁴² und drei Bände von Pfarrer Paul Walter: Band 30 (*Annalen*), Band 31-32 (*Benvenuto Cellini*, Teil 1-2).¹⁴³ Am 25. Juni 1911 hielt Barth seinen letzten Gottesdienst in Genf. Dabei hatten die Mädchen, die seine Konfirmandenabende besucht hatten, ihm zehn Goethe-Bände geschenkt: Band 7 (*Jugenddramen · Farcen und Satiren*), Band 8 (*Singspiele*), Band 9 (*Zeitdramen · Gelegenheitsdichtung*), Band 26-27 (*Italienische Reise*, Teil 1-2), Band 28 (*Kampagne in Frankreich · Belagerung von Mainz*), Band 29 (*Aus einer Reise in die Schweiz 1797 · Am Rhein, Main und Neckar 1814 und 1815*), Band 38 (*Schriften zur Literatur*, Teil 3) und Band 39-40 (*Schriften zur Naturwissenschaft*, Teil 1-2).¹⁴⁴

¹³⁷ In allen vier Bänden ist der gleiche Eintrag Barths zu sehen: „Karl Barth VDM Marburg SS 1909“.

¹³⁸ In allen vier Bänden sind zahlreiche Markierungen zu sehen. Außerdem gibt es im ersten und dritten jeweils ein von Barth selbst erstelltes Register (z.B. über „Hoffnung“ und „Reformation“).

¹³⁹ In allen acht Bänden ist jeweils der gleiche Eintrag Barths zu finden: „Karl Barth VDM Marburg Aug 1909“.

¹⁴⁰ In diesen drei Bänden wird jeweils der gleiche Eintrag Barths vorangestellt: „Karl Barth, Vikar Genf 1911“.

¹⁴¹ Vgl. Peter Barths gleicher Eintrag im jeweiligen Band: „Peter Barth s/l Karl Barth zum 10. Mail 1910“.

¹⁴² Vgl. der gleiche Eintrag Barths im jeweiligen Band: „Karl Barth Vikar Genf 1910 (von Löw) (sic!)“.

¹⁴³ Vgl. der gleiche Eintrag Barths im jeweiligen Band: „Karl Barth, Vikar Genf 1910 (von P. Walter)“.

¹⁴⁴ Vgl. der gleiche Eintrag im jeweiligen Band: „Karl Barth, Vikar Genf 1911 (Mittwochsamen)“. Im siebenten Band ist eine Karte von den Konfirmandinnen eingeklebt, wodurch deutlich wird, worum es

Am 3. Juli 1911 zog Barth in das Pfarrhaus des schweizerischen Dorfs Safenwil ein und begann mit seiner zehnjährigen Pfarrarbeit in der dortigen „Bauern- und Arbeitergemeinde“. Im gleichen Monat vervollständigte Barth schließlich seine Sammlung der 40bändigen Ausgabe *Goethes Sämtliche Werke*, indem er die folgenden fünf Bände selbst anschaffte: Band 33-35 (*Schriften zur Kunst*, Teil 1-3) und Band 36-37 (*Schriften zur Literatur*, Teil 1-2).¹⁴⁵

Außer *Goethes Sämtliche Werke* sind noch zwei Goethe-Bücher im erhaltenen Besitz Barths besonders zu erwähnen. Zum einen ist das Eckermanns *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*,¹⁴⁶ ein Buch, das sein Bruder Peter Barth ihm zu seinem Geburtstag im Jahr 1909 geschenkt hatte;¹⁴⁷ zum anderen die achtbändige Ausgabe der *Goethe-Briefe*.¹⁴⁸

Von seinem Vater Fritz Barth hat Karl Barth wohl nicht nur den zweibändigen *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*,¹⁴⁹ sondern auch eine Broschur *Eine Stimme zur Würdigung Goethes*¹⁵⁰ geerbt. Diese Broschur wurde vom *Verein zur Verbreitung christlicher Schriften* im Jahr 1899 in Basel gedruckt.

1.2. Beobachtungen zu Barths Goethe-Lektüre

In den meisten der oben genannten Bände sind zahlreiche Markierungen (auch im jeweiligen Einleitungs- und Kommentarteil), nicht seltene Randbemerkungen und gelegentlich ein von Barth selbst erstelltes Register zu finden. Das bedeutet zuerst, dass Barth die meisten Bände der sämtlichen Werke Goethes gelesen¹⁵¹ und einige davon sogar studiert hat, z.B. Bd. 1 (*Gedichte*, Erster Teil), 3 (*Gedichte*, Dritter Teil), 22-25 (*Dichtung und Wahrheit*), 26-27 (*Italienische Reise*) und 30 (*Annalen*). Darüber hinaus hat er auch die ersten vier Bände der *Goethe-Briefe* gründlich bearbeitet, worin jeweils ein Register zu finden ist. Zu den am meisten studierten Bänden gehören wohl auch die

sich handelt: „[...] dies kleine Dankeszeichen für die anregenden Abende(,) die wir unter Ihrer Leitung erleben durften u. die uns in bester Erinnerung bleiben werden. Die Damen der Diskussionsgruppe“.

¹⁴⁵ Vgl. Barths Eintrag im jeweiligen Band: „Karl Barth, Pfr. Safenwil Juli 1911“.

¹⁴⁶ Johann Peter Eckermann, mit einer Einleitung, erläuternden Anmerkungen und Register hrsg. von Ludwig, Griger, Leipzig: May Hesses Verlag, drei Teile in einem Band, mit zwei Bildnissen, 1902 (?) (Sign.: KBA H 2461).

¹⁴⁷ Vgl. die Widmung: „Peter Barth s/l Karl Barth Marburg 10. Mai 1909“.

¹⁴⁸ Hrsg. von Philipp Stein, Berlin: Wertbuchhandel, 1924 (Sign.: KBA H 2438:1-8).

¹⁴⁹ Jena: Diederichs, 1905 (Sign.: KBA H 2465:1-2, mit Besitzervermerk vom Vater Karl Barths).

¹⁵⁰ (Sign.: KBA H 2243).

¹⁵¹ In Bd. 33-35 (*Schriften zur Kunst*), 37 (*Schriften zur Literatur*, Zweiter Teil) und 40 (*Schriften zur Naturwissenschaft*, Zweiter Teil) sind nur seltene Markierungen zu sehen.

beiden *Faust*-Bände 13 und 14, da Barth nicht nur viele Stellen darin markiert, sondern auch in seinem späteren Werk immer wieder zitiert hat.

Zweitens enthält das Register diejenigen Stichwörter, worin Barth passende Beschreibungen bei der Lektüre Goethes gelesen und für weiteres Überlegen bzw. Schreiben gesammelt hat.¹⁵² Aufgrund dieser Beobachtung der Arbeitsmethode Barths ist anzunehmen, dass das Sprachvermögen und die dichterische Ausdruckskompetenz Goethes und auch sein dichterisches Denken für Barths Suche nach dem passenden Ausdrucksmittel seines Denkens behilflich gewesen sind.

Nicht zuletzt ist die Broschüre *Eine Stimme zur Würdigung Goethes* besonders zu beachten. Das Vorhandensein dieser Broschüre deutet darauf hin, dass Barth schon früh in Zusammenhängen steht, die ihn auf die positive, starke Beziehung zwischen Goethe und Christentum hinweisen, während er erst im Laufe seines Lebens bzw. seiner theologischen Entwicklung auch die negativen Zusammenhänge in den Blick nimmt.

2. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1909

2.1. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption Barths 1909

Am 26. September 1909 begann Barth sein kirchliches Praktikum in einer deutschsprachig reformierten Gemeinde in Genf, wo er bis 25. Juni 1911 blieb.¹⁵³ Am Ende eines Vortrags aus dieser Zeit weist Barth ausdrücklich darauf hin, dass er sich als „praktizierender Theologe“ versteht.¹⁵⁴ Für ihn sind Predigt und Unterricht die „eigentlichste und zentrale Berufsaufgabe“ eines „praktischen Theologen“. ¹⁵⁵ Damals war er noch ein unerfahrener *pasteur suffragant* („Hilfsprediger“) und hielt wegen der Vakanz der ersten Pfarrstelle ein halbes Jahr lang die sonntägliche Predigt „ausgerechnet in Calvins Auditoire“¹⁵⁶ und sogar „auf seiner Kanzel“. ¹⁵⁷ Nach Barths autobiographischer Beschreibung schwamm er derzeit noch tief im Fahrwasser der damals herrschenden liberalen

¹⁵² Zu Barths späterer ähnlicher Lese- bzw. Arbeitsmethode der Stichwortsammlung, wie er z.B. einen Text Hegels durcharbeitet, vgl. Welker 1983, S. 127. Im Karl-Barth-Archiv ist keine Stichwortsammlung bzw. Karteikarte über Goethe außer den Registern in den Goethe-Bänden zu finden.

¹⁵³ Zum Genfer Vikariat Barths vgl. Busch 1986, S. 63-71.

¹⁵⁴ Barth 1910c, S. 212, vgl. S. 157: „Und die richtige Stellung und Behandlung des Problems ist m. E. für den akademischen und *noch viel mehr* für den praktischen Theologen die unerläßliche Vorbedingung und theoretische Grundlage einer ‚gesunden Lehre‘ [vgl. 1 Tim. 1, 10 u. ö.] in Predigt und Unterricht“.

¹⁵⁵ Barth 1910c, S. 157.

¹⁵⁶ Barth und Bultmann 1922-1966, S. 305.

¹⁵⁷ Barths Predigt am 9. Juli 1911, vgl. Busch 1986, S. 65 und S. 522 (Anm. 112).

Theologie, deren „Grenze“ der Name Ernst Troeltsch bezeichne.¹⁵⁸ Seine Predigten wurden z.B. von seinem positiv-theologisch gesinnten Onkel Ernst Sartorius¹⁵⁹ als „durchaus liberal“ wahrgenommen und kritisiert.¹⁶⁰ Im Hinblick auf seine Goethe-Rezeption zeigte sich die Liberalität der Predigten Barths nicht zuletzt auch darin, dass Goethes Faust in einer Predigt als „zweifellos der echte Protestant“ gelobt wurde.¹⁶¹

Neben seiner Predigertätigkeit widmete der praktizierende junge Theologe Barth sich vor allem dem Konfirmandenunterricht und richtete einen so genannten „Konfirmandenabend“ am Mittwochabend ein, um jeweils abwechselnd die Jungen in „Evangelische Missionskunde“ und die Mädchen in „Lebensbilder der christlichen Religion“ einzuführen.¹⁶² Mit derartigen Veranstaltungen zielte Barth darauf, „unsern jungen Freunden eine freie Anregung und Anleitung zu freier und selbständiger Gestaltung ihres Christentums zu bieten“.¹⁶³

Im Jahr 1909 hat Barth insgesamt vierzehn Predigten (Nr. 13-26) gehalten. In fünf Predigten erwähnt er den Namen Goethes insgesamt neunmal.¹⁶⁴ Darüber hinaus bezieht er sich in fünf Predigten 15mal auf Goethes Werk.¹⁶⁵ In den fünfzehn Goethe-Zitaten sind sieben aus *Faust I*,¹⁶⁶ drei aus *Faust II*,¹⁶⁷ zwei aus dem Gedicht „Vermächtnis“,¹⁶⁸ und

¹⁵⁸ Vgl. Barth und Bultmann 1922-1966, S. 305. Zu Barths Auseinandersetzung mit Troeltsch in seinem Werk im Allgemeinen und in diesem Aufsatz im Besonderen, vgl. ausführlich dazu die Dissertation von Wilfried Groll (*Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*, = Groll 1976) und Barth 1910c (bes. S. 202ff).

¹⁵⁹ Ernst Sartorius, der jüngste Bruder der Mutter Karl Barths, vgl. dazu Busch 2011, S. 726f.

¹⁶⁰ Vgl. dazu Busch 1986, S. 65, vgl. Barth 1910b, S. 47. Der Protest seines Onkels muss einen lebenslang unvergesslichen Eindruck auf Barth gemacht haben. Barth hat dreimal in einem Gespräch mit Eberhard Busch in seinem späteren Leben (Busch 2011, S. 171, S. 372, S. 506, vgl. S. 727) über seinen Onkel und dessen Brief an seinen Vater gesprochen. In jenem Brief fordere Ernst Sartorius den Vater Barths auf, gegen den „gräulichen“ (S. 727) Liberalismus seines Sohnes energisch einzuschreiten.

¹⁶¹ Zitiert nach Busch 1986, S. 66.

¹⁶² Vgl. Barth 1910b und weiter Busch 1986, S. 66-67.

¹⁶³ Barth 1910b, S. 58, ähnlich vgl. S. 57, wobei Barth sein Vorhaben ausdrücklich verteidigt: ohne Kenntnisse über die geschichtlichen Zusammenhänge und darüber, was „kluge Leute mit Gott erlebt und über Gott gedacht (haben)“, kommt man nicht „zu einem klaren, bewußten, innern Christentum“. „Ein Christentum, das auf diese Kenntnisse verzichten wollte, wäre ein Rückfall vom Protestantismus in den Katholizismus“ (S. 57).

¹⁶⁴ Mk 1,21-22 am 31. Oktober (Nr. 18, zweimal), Mk, 1,23-26 am 14. November (Nr. 20, dreimal), Dtn 33,25 am 21. November (Nr. 21, einmal), Apk 3,20 am 19. Dezember (Nr. 25, einmal), Lk 2,14 am 25. Dezember (Nr. 26, zweimal).

¹⁶⁵ Phil 3,12-15 am 26. September (Nr. 16), Mk 1,21-22 am 31. Oktober (Nr. 18), Mk, 1,23-26 am 14. November (Nr. 20), Dtn 33,25 am 21. November (Nr. 21), Lk 2,14 am 25. Dezember (Nr. 26).

¹⁶⁶ Explizit hat Barth in der Predigt über Mk 1, 23-26 am 14. November (Nr. 20) die bekannte Aussage aus *Faust I* zweimal zitiert, einmal V. 1111-1115 und einmal lediglich V. 1111: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust, / Die eine will sich von der andern trennen: / Die eine hält in derber Liebeslust / Sich an die Welt mit klammernden Organen“ (vgl. V. 1111-1115, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 41). Implizit beruft sich Barth noch einmal auf den berühmten Vers 1111 und zweimal auf den Vers 1115. Das andere explizite Zitat ist „Gefühl sei alles, Name sei Schall und Rauch“ (Lk 2, 14 am 25. Dezember, Nr. 26, vgl. V. 3456f). Ein anderes implizites Zitat ist: „Die Botschaft hör ich wohl, doch wie der Klang im Ohr zergeht, der mächtig tönend ihr entschallt“ (Dtn 33,25 am 21. November, Nr. 21), Kombination

drei aus *West-östlicher Divan*¹⁶⁹ entnommen. Außerdem spielt Barth einmal auf Goethes Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832 an¹⁷⁰ und vielleicht noch ein weiteres Mal auf Goethes autobiographische Erinnerung an den erschütternden Einfluss des Lisbon-Erdbebens auf dessen Knabenglauben an den väterlichen Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat.¹⁷¹

2.2. Predigt über Phil 3,12-15 (Genf, den 26. September 1909, Nr. 16)

2.2.1. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Unvollkommenheit eines Pfarrers

Diese Predigt ist die Antrittspredigt, die Barth bei seiner Amtseinführung ins Vikariat am 26. September 1909 in der deutschen Gemeinde in Genf hielt. Dabei zitiert Barth zum zweiten Mal in seinem Werk das beliebte Goethe-Wort „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.¹⁷²

aus Goethes Vers und Schillers Vers: „Die Botschaft hör ich wohl, / allein mir fehlt der Glaube“ (V. 765, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 31) und „Und wie der Klang im Ohr vergeheth, / Der tönend ihr entschallt“ (V. 414f, „Das Lied von der Glocke“, Schiller).

¹⁶⁷ Explizite Zitate: „In die Schwachheit hingerafft / Sind wir schwer zu retten: / Wer zerreißt aus eigener Kraft / Der Gelüste Ketten?“ (Mk 1, 23-26 am 14. November, Nr. 20, vgl. V. 12024-12027: „... Sind sie schwer zu retten“, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 361).

Implizite Zitate: „alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ (Phil 3,12-15 am 26. September, Nr. 16, vgl. V. 12104f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 364); „... nach drüben ist die Aussicht uns verrannt, / Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet“ (Mk 1,21-22 am 31. Oktober, Nr. 18, vgl. V. 11443f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 344).

¹⁶⁸ Das ist ein Lieblingsgedicht Barths, das er oftmals zitiert. Einmal zitiert Barth explizit die gesamte Strophe 3 und einmal implizit die letzten beiden Verse der gleichen Strophe in der Predigt über Lk 2,14 am 25. Dezember (Nr. 26): „Sofort nun wende ich dich nach innen, / Das Zentrum findest Du da drinnen, / Woran kein Edler zweifeln mag. / Wirst keine Regel da vermissen, / Denn das selbstständige Gewissen / Ist Sonne deinem Sittentag“ (in: „Vermächtnis“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 370).

¹⁶⁹ Implizit bezieht sich Barth zweimal auf ein berühmtes Gedicht Goethes. Einmal zitiert er die ganze Strophe 5 implizit, und einmal spielt er lediglich auf den letzten Vers derselben Strophe: „Und solange du das nicht hast / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde“ (Mk 1,21-22 am 31. Oktober, Nr. 18, vgl. Strophe 5, in: „Selige Sehnsucht“, *Buch des Sängers*, in: *Westöstlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 1, S. 19). Außerdem ein außergewöhnliches Goethe-Zitat, das in der Sophienausgabe der goetheschen Werke zu finden ist: „Wenn der alte Mensch zerstäubt, / Wird der neue wach“ (Mk, 1,23-26 am 14. November, Nr. 20). Zu „Selige Sehnsucht“ bemerkt die Sophienausgabe eine Zusatzstrophe, nämlich die vorletzte Strophe 6: *Lange hab ich mich gesträubt / Endlich gab ich nach! / Wenn der alte Mensch zerstäubt, / Wird der neue wach!* (Sophienausgabe = Goethe Werke, hg. Im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1887f.)

¹⁷⁰ Apk 3,20 am 19. Dezember (Nr. 25).

¹⁷¹ Vgl. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: Goethe Werke, Bd. 9, S. 29-31. Für den jungen Barth sind die schöpferische Vollmacht Gottes und dessen liebende Vaterschaft zentrale Inhalte der christlichen Gotteserkenntnis, vgl. seine Predigt über Ps 121,1-2 am 4. August 1907.

¹⁷² Vgl. dazu V. 12104f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 364. Im Juli 1909 publiziert Barth einen Aufsatz „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. In seiner Antwort an seine Kritiker spricht er über die normative Rolle des inneren Erlebnisses im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen historischem Relativismus und religiösem Individualismus und zitiert dabei Goethe: „Aber nur in der ‚Affektion‘ dieses inneren Erlebnisses liegt das Normative, Objektive, Ewige – schon wieder dem Alles, was in Gedanken und Worte tritt, gehört selbst relativierender Strom der Geschichte an und ist als Vergängliches nur ein Gleichnis“ (1909a, S. 361).

Am Anfang der Predigt spricht Barth über „das Grundgesetz allen geistigen Lebens“, worum es sich in seinen Augen beim Predigttext handelt. Nach Barth hat Paulus dieses Grundgesetz im Brief an die Gemeinde in Philippi ausgesprochen, vor allem mit dem folgenden Wort: „Nicht als ob ich es schon ergriffen hätte ..., ich jage ihm aber nach“ (Phil 3,13).¹⁷³ Aus Barths Sicht können auch die Weisen, die Dichter und die Künstler, ja die „ernsten und tiefen Menschen aller Zeiten, aller Länder und aller Lebensrichtungen“,¹⁷⁴ dasselbe Grundgesetz zum Ausdruck bringen, zwar in jeweils eigentümlicher Weise, aber „doch einig im Grundakkord“.

In diesem Sinne könnte Goethe als ein Dichter, mit dessen intensiver Lektüre Barth zu dieser Zeit allmählich beginnt, auch ein solches Grundgesetz des geistigen Lebens auf seine eigene Art und Weise beschreiben.¹⁷⁵ Tatsächlich zitiert Barth ein Goethe-Wort („Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“) im letzten Teil seiner Predigt, wobei er von der zielorientierten Lebenshaltung eines Pfarrers bzw. eines Theologen redet.

Nach Barths Ansicht brauchen die Pfarrer das Lebensgesetz des Paulus nötiger und tröstlicher als alle anderen. Mit Hinweis auf ein Wort Luthers, dass ein Christ „nicht im Wordensein, sondern im Werden“ stehe,¹⁷⁶ versteht Barth alles Handeln und Reden eines Pfarrers als einen Anfang. Die Kernaufgabe eines Pfarrers sei es, nicht irgendein Ziel zu erreichen, sondern sich und andere ständig nach dem Ziel – Christus – auszurichten. Als Botschafter an Christi statt¹⁷⁷ sollen Pfarrer und Theologen darauf zielen, „die Religion weder zu verwalten noch auszuteilen, sondern immer nur zu wecken, zu fördern, zu gestalten“. Unter Religion versteht Barth das innere Leben eines Menschen, worin er eine persönlich erlebte Beziehung zu Gott habe. Durch die Vermittlung Jesu

¹⁷³ Im Bewusstsein dieser Tatsache ist Barth in sein kirchliches Amt gegangen, wie er in seiner „Antwort an D. Achelis und D. Drews“ (Barth 1909a, S. 364, vgl. S. 338f.) vor seiner Antrittspredigt andeutet.

¹⁷⁴ Vgl. Barths spätere Äußerung über den Ausbruch des Ersten Weltkriegs: „Wie kommt es, daß jetzt 2000 Jahre nach Christus diese sogenannten christlichen Völker, [...] einander gegenüberstehen mit dem einzigen Gedanken, sich zu schädigen, womöglich zu vernichten mit aller Kraft, darunter ein Volk mit so viel **tiefen (,) ernsten Denkern** wie das deutsche und ein so sittenstrenges und missionseifriges wie das englische?“ (Predigt über Offb 6,4 am 23. August 1914, Barth 1914, S. 436) und „ich denke an die Männer, die Deutschland uns geschenkt hat: **Goethe**, Schiller, Kant und so manche andere, und an alles das, was die Menschheit diesen Männern verdankt“ (Predigt über Jes 30,15 am 30. August 1914, Barth 1914, S. 447).

¹⁷⁵ Diese Aussagen Barths zeigen schon früh auf, in welchem Sinne er „Lebensweisheit“ verstehen konnte, also einen Begriff, mit dem er später mehrfach Aussagen Goethes bezeichnet. Vgl. z.B.: „Die Romantik war nicht die tiefste, nicht die radikalste und nicht die reifste Form der großen Geistesbewegung, die die Aufklärung und das 18. Jahrhundert überhaupt vollendet und überwunden und die die typische Geistigkeit des 19. Jahrhundert begründet hat. Nicht die tiefste: das wird doch wohl die Philosophie Kants gewesen sein. Nicht die radikalste: die werden wir bei Hegel kennen lernen. Nicht die reifste: die würden wir in der Lebensweisheit des einzigen Goethe zu erkennen haben“ (Barth 1933, S. 303).

¹⁷⁶ Das steht wiederum in einem engen Zusammenhang mit dem oben erwähnten Grundgesetz alles geistigen Lebens. Im religiösen Leben bedeute aller Stillstand Selbstzufriedenheit und Verlust.

¹⁷⁷ Vgl. 2Kor 5,20.

von Nazareth werde ein Mensch von Gott befreit und erweckt. Im inneren Leben dieses Menschen sei deshalb eine Keimzelle zu finden, „die all jenen Lebensgebieten Kraft und Reichtum gibt“. Beim Wachsen dieser Keimzelle sei Jesus sowohl Vorbild als auch Kraftquelle. Im Unterschied zu Jesus sollen alle Pfarrer „(g)ute Freunde, Wegweiser, Führer [...] auf dem Gebiet des inneren Lebens“ sein. In diesem Sinne bezeichnet Barth das Pfarramt als „Freundes- und Bruderramt an der Bildung des inneren Lebens“.

Im Zusammenhang mit solch einer Zielrichtung des Pfarrers hebt Barth mit dem oben erwähnten Goethe-Zitat die Unvollkommenheit des Pfarrers und dessen Bildung besonders hervor: „(W)ie oft wird die beste theologische Bildung kapitulieren müssen vor der Tatsache: daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist?“ Die Vollkommenheit eines Pfarrers stehe und falle mit der „Bewegung des Glaubens und Lebens nach vorwärts und aufwärts“. Das gelte auch für das Leben eines einzelnen Christen, für das Leben einer christlichen Gemeinde und für die Entwicklung des Gottesreiches. In dieser Bewegung müsse die erste und die letzte Losung für den Pfarrer und für die ganze Gemeinde deshalb so sein: immer „das Ziel im Auge zu behalten“, nämlich Christus, der „unser Anfang und unser Ziel“ und „als die geschichtliche Kundgebung Gottes [...] uns Vorbild [...] und Kraft in einem Mal“ sei.

2.2.2. Beobachtungen

Barth erwähnt den Namen Goethes in dieser Predigt nicht explizit. Aber aufgrund des zitierten Goethe-Wortes lässt sich annehmen, dass Goethe doch im Sinne von Barth auch zu den Dichtern gehört, die das menschliche Lebensgesetz der Zielstrebigkeit zum Ausdruck gebracht haben. Goethe könnte die Aussage des Paulus verstehen und müsste deshalb „irgendwie am Leben christlicher Frömmigkeit Teil“ gehabt haben. Infolgedessen könnte der nicht-theologische Schriftsteller Goethe mit Paulus und anderen zu einer „großen, ineinander verschlungenen Kette der Zeugen des christlichen Glaubens“ gehören.

Hinsichtlich der späteren theologischen Entwicklung Barths sind drei Beobachtungen im Zusammenhang mit seiner Goethe-Lektüre im Folgenden anzustellen: Erstens zitiert Barth in dieser Predigt 1909 das oben genannte Goethe-Wort über das Gleichnis. Mit diesem Zitat betont Barth nicht nur die hinweisende Rolle eines Pfarrers, sondern auch die Unverfügbarkeit bzw. Unerreichbarkeit des Ziels des christlichen Lebens. Ein Pfarrer soll sich über seine Unvollkommenheit (nicht nur seiner theologischen Bildung) klar werden. Er soll sich nicht für das gezeigte Ziel halten, sondern ständig auf dieses Ziel

hinweisen. Das Ziel ist Christus, und zwar „das innere Leben Jesu“,¹⁷⁸ worin Gott sich in der menschlichen Geschichte kundgibt.

Zweitens ist bei Barth die Tendenz einer Art christozentrischer „Vorbildchristologie“¹⁷⁹ zu beobachten. Aber wie Barth solch eine Vorbildchristologie im Zusammenhang mit seinem Persönlichkeitsverständnis entfaltet und wie Barth das Verhältnis zwischen Jesus und Goethe als einer exemplarischen nicht-theologischen Persönlichkeit versteht, bleibt noch zu fragen.

Drittens zeigt sich die organische Denkweise, die Barth später in Röm I (1918) zur Entfaltung bringt, bereits ansatzweise in seiner frühen Predigt im Jahr 1909.¹⁸⁰ Hier liegt wohl auch ein gedanklicher Hintergrund dafür, dass Barth sich bei seiner Abfassung von Röm I vom organischen Denken Becks und auch der Blumhardts beeinflussen lässt bzw. sich ihr Denken aneignet.

2.3. Predigt über Mk 1,21-22 (Genf, den 31. Oktober 1909, Nr. 18)

In dieser Predigt erwähnt Barth Goethe zweimal und zitiert ihn dreimal implizit, einmal aus *Faust II*, zwei andere Male aus einem Gedicht in *West-östlichen Divan*. In diesem Predigttext geht es hauptsächlich um die Vollmacht, die Jesus bei seinem Lehren ausgeübt hat. Aufgrund seiner Vollmacht unterscheidet sich Jesus von den damaligen Schriftgelehrten und lasse die Menschen über seine Lehre erstaunen. Anhand dieses Predigttextes fragt Barth danach, was die Großmacht im inneren Leben eines Menschen ist, und versucht, Antwort auf eine mit Goethe im Zusammenhang stehende Frage zu geben: „Warum stellen wir nicht Goethe oder Kant in den Mittelpunkt unserer religiösen und sittlichen Gedanken?“¹⁸¹ In seiner Antwort weist Barth auch auf die Gemeinsamkeit und den Unterschied zwischen Jesus und anderen Persönlichkeiten hin. Die Kerngedan-

¹⁷⁸ Der Begriff „das innere Leben Jesu“ ist auf Wilhelm Herrmann zurückzuführen, vgl. Wilhelm Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt* (Stuttgart/Berlin, 4. Auflage, 1903, S. 68): „Deshalb nennen wir das innere Leben Jesu die Heilstatsache. Denn das können wir jetzt, wie die Jünger aller Zeiten, selbst als ein Wirkliches erfassen“, zitiert nach Barth 1910c, S. 195 mit Anm. 93, zum Weiteren vgl. Barth 1910a, S. 43 mit Anm. 9. Nach Barths späterer Erinnerung war er zur Marburger Zeit „von Wilhelm Herrmann angetan und empfand das ‚innere Leben‘ als ein höchstes Gut“ (Busch 2011, S. 23, vgl. S. 698).

¹⁷⁹ Anhand einiger Werke Barths 1910-1913 sieht Harmut Genest „eine Vorbildchristologie“ in Barths theologischem Denken, die im Zusammenhang mit einer „Christologie ‚von unten‘, als des göttlichen Menschen Jesu, stehe, vgl. Genest 1995, S. 51f, hier S. 52.

¹⁸⁰ Vgl. die oben erwähnte Rede z.B. von der „Keimzelle“ im inneren Leben des Menschen. Zu dieser Redeweise vgl. z.B. auch eine Predigt über Mk 1,16-18 am 10. Oktober 1909 (Nr. 17): „Das Reich Gottes ist nicht eine Maschine, die tagaus tagein, jahraus jahrein, dasselbe exakt gewobene und gefärbte Band zu Tage fördert. Das Reich Gottes ist ein lebendiger, wachsender, sprossender Baum mit tausenden von Blättern, die alle seine Blätter sind, und doch ist keins wie das andere“.

¹⁸¹ Das ist die erste Goethe-Erwähnung in dieser Predigt. Die zweite s. u.

ken Barths in seiner Antwort werden im Folgenden mithilfe der impliziten Goethe-Zitate rekonstruiert.

2.3.1. Die Aussicht nach „drüben“

Beim Erstaunen über die Lehre Jesu, wovon im Predigttext die Rede ist, geht es aus Barths Sicht nicht darum, dass man Neugier zeigt und in Zufriedenheit mit seinem Nichtverstehen und ohne Veränderung seines Lebensverhaltens weiter geht. Solch ein neugieriges Erstaunen sei lediglich „eine gleichgiltige(sic!) Welle im Alltagsgeplätscher der großen Gleichgiltigkeit“. Im Gegensatz dazu sei das wirkliche Erstaunen „das Erstaunen über die Entdeckung des Lebens selbst, über die Entdeckung der verborgenen Gewalt, die das Schattenspiel des äußeren Lebens lenkt und die dies äußere Leben plötzlich erscheinen lässt als das, was es ist, als ein Schattenspiel“.

Nach dem Standpunkt vieler Menschen bestehe das Leben aber nur aus dem, was man sinnlich wahrnimmt. Es gebe deshalb bei einer solch sinnlichen Wahrnehmung des Lebens nichts zum Erstaunen. Barth spricht ausdrücklich gegen solch eine Lebensweisheit, die sich ausschließlich auf das sinnlich wahrnehmbare äußere Leben konzentriert. Eine exemplarische Darstellung solch einer Lebensweisheit¹⁸² sieht Barth just in einem implizit zitierten Lebensrückblick des Faust gegeben: „... nach drüben ist die Aussicht uns verrannt, / Tor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet“.¹⁸³ Es sei töricht, die Aussicht nach „drüben“ zu richten und etwas außer bzw. hinter dem sinnlich wahrnehmbaren Leben zu suchen. Die Zeit solch einer Lebensweisheit nähert sich Barths Meinung nach ihrem Ende. Außerdem hätte niemand zu dieser Lebensweisheit in einem Moment seines Lebens gestanden. Es sei ein wesentliches Merkmal eines lebendigen Menschenwesens, das Vermögen zu haben, über etwas wirklich zu erstaunen. Jeder Mensch sollte deshalb irgendwie wirklich über etwas gestaunt haben, sonst wäre er kein lebendiger Mensch und hätte keinen wesentlichen Unterschied zu Tier oder Pflanze.

Beim Erstaunen sei man überzeugt, dass es etwas hinter dem äußeren Leben gebe, was man für letzte Wahrheit hält, und was das äußere Leben als Schattenspiel erscheinen

¹⁸² Barth spricht gerne über die Lebensweisheit Goethes. Aber hierbei handelt es sich lediglich um eine Lebensweisheit, die im Munde von Faust in einer bestimmten Lebensphase zu finden ist. D.h. gelegentlich macht Barth auch einen Unterschied zwischen Goethes Denken und Äußerungen der literarischen Figuren in seinem Werk. In diesem Zusammenhang lässt sich annehmen, dass es nach Barth durchaus unterschiedliche Lebensweisheiten gibt. Lebensweisheit bezieht sich grundsätzlich auf dieses Leben und ist diejenige Weisheit, die zwar in diesem Leben erlangt werden kann, aber in unterschiedlichem Maß vom „Standpunkt“ her weise ist. In diesem Sinne könnte Lebensweisheit als ein Äquivalent zur Erkennbarkeit Gottes in der Schöpfung verstanden werden.

¹⁸³ V. 11442f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 344.

lässt. Solch eine Wahrheit sei eigentlich die zu entdeckende verborgene Macht, von der man zum Staunen gebracht wird, und die man anderen zeigen möchte, so dass auch sie staunen würden. Die Wahrheit sei allerdings kein abstraktes, allgemeines Gedankengut. Denn allein die Wahrheit der Gedanken genüge nicht, das Staunen eines Menschen zu erwecken. Dementsprechend sei die Wahrheitsüberzeugung „kein mechanischer Vorgang, der sich selbstverständlich und notwendig herbeiführen lässt“, sondern „etwas höchst Lebendiges, das nur in einem lebendigen Menschen möglich ist und nur von lebendigen Menschen verursacht werden kann“. Deshalb berühre und packe die Wahrheit die Menschen erst, wenn ein lebendiger Mensch dahinter steht und sie als seine Überzeugung vertritt. Wenn etwas z.B. in einem Buch oder Gedicht oder sogar in einem Zeitungsartikel die Menschen überzeugt und zum Staunen bringt, sei das „[...] im Grunde immer das Unmittelbare, das Persönliche, das zwischen den Zeilen und Worten steht, das ist der Mensch selbst“, „der zu anderen Menschen redet“ und zugleich „[...] durch Gedanken und Worte durchschimmert“.

2.3.2. „Stirb und werde“. Das Werden der Persönlichkeit

Allerdings sei nicht jeder Mensch, sondern seien „vielleicht nur wenige Menschen“ in der Lage, den anderen Menschen den Blick für das entdeckte Lebensgeheimnis zu öffnen und ihr Staunen zu erwecken. Andererseits sei das anfangs erweckte Staunen bei vielen anderen aber endlich der Ernüchterung bzw. Enttäuschung gewichen und in Gleichgültigkeit geraten. Die Ursache der beiden Phänomene führt Barth auf die „großen Schranke(n) unseres menschlichen Wesens“,¹⁸⁴ auch auf die im Predigttext erwähnten Schriftgelehrten, zurück. In diesem Zusammenhang führt Barth sein Persönlichkeitsverständnis ein, was ihm selbst zufolge im Unterschied zu zeitgenössischen Meinungen über Persönlichkeit steht. Für Barth ist eine Persönlichkeit nicht das, was ein Mensch ist bzw. geworden ist, sondern das, was er werden soll und will. Eine Persönlichkeit sei nur, „wer ein festes, gewisses inneres Leben hat“. Im besten Fall seien Menschen, „auch die größten und Besten unter uns“, nur „Anfänge, Ansätze dazu“. Um ein solches inneres Leben zu haben und damit eine Persönlichkeit zu werden, müsse man sich selbst und seine Natur im Kampf überwinden. Wegen der Überwindung seines eigenen Selbst kann eine Persönlichkeit von Barth auch als Held bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang zitiert Barth die fünfte Strophe vom Gedicht Goethes „Selige

¹⁸⁴ Zu Schattenseiten großer Menschen vgl. „II. 8.6. Predigt über Hebr 9,14 (Safenwil, den 21. März 1913, Nr. 158)“.

Sehnsucht“ aus dem *West-östlichen Divan*: „Und solange du das nicht hast, / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde“.¹⁸⁵ Erst wenn ein Held hinter den Gedanken und Worten steht, der sich selbst im Kampf überwindet, mit den Worten Goethes, erst wenn ein Mensch seinem Selbst stirbt und ein neuer wird,¹⁸⁶ kann das Staunen vor dem entdeckten Geheimnis des Lebens erweckt werden. Sonst wäre das Staunen als eine schöne Illusion und die Menschen wären als „trübe Gäste auf einer dunklen Erde“ entlarvt – hier zitiert Barth erneut Goethe.

2.3.3. Jesus war eine gewordene Persönlichkeit

Jesus sei aber anders als die anderen. Er sei eine Persönlichkeit, und zwar eine gewordene Persönlichkeit. Deshalb könne er die Anderen zum Erstaunen bringen. Aber was die Menschen dort erstaune, sei nicht nur seine Lehre, sondern vielmehr das, was hinter seiner Lehre stand, nämlich „er selbst, der Mensch Jesus, die Persönlichkeit Jesu, denn er war eine Persönlichkeit“.¹⁸⁷ In diesem Sinne versteht Barth das Christentum als „eine Religion der Persönlichkeit“, die sich von einer Lehr- bzw. Gesetzesreligion wie der der Schriftgelehrten unterscheidet. „In der Persönlichkeit Jesu, wie sie war und ist, dem persönlichen Gott begegnen, der uns kleine Menschen persönlich haben will, das ist Christentum“. Bis zuletzt sei das Leben Jesu „Überwindung“ und „Sieg“ gegen seinen eigenen Willen, wodurch Jesus seine Vollmacht erwiesen und den anderen ein Vorbild gegeben habe. Solch eine Vollmacht, die die Menschen gespürt haben, sei das, was sie zum Staunen bringe.

Die Vollmacht Jesu ergebe sich nicht aus ihm selbst, sondern lasse sich auf die Vollmacht Gottes zurückführen. In Jesus wolle Gott den Menschen zeigen, „wie groß sein Ernst und wie groß seine Liebe sei“, indem er ihrem Leben einen ganz neuen Inhalt gebe. Außer in Jesus habe Gott auch in manchen Menschen zu den anderen geredet. Zu solchen wenigen Menschen zählt Barth auch Goethe und Kant. Ja, Gott habe zu den anderen geredet, „in Moses, in den Propheten, in den Philosophen Griechenlands, in den

¹⁸⁵ In: „Selige Sehnsucht“, *Westöstlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 19. Dieses Goethe-Wort ist wiederum eine Anspielung auf einen biblischen Vers: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht“ (Joh 12,24, vgl. 1Kor 15,36).

¹⁸⁶ Vgl. ein anderes implizites Goethe-Zitat in seiner Predigt über Mk 1,23-26 am 14. November 1909 (Nr. 20): „Wenn der alte Mensch zerstäubt / Wird der neue wach!“, zur Literaturangabe vgl. die diesbezügliche Anmerkung in „II.2.1. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption Barths 1909“.

¹⁸⁷ Dabei kann Barth über „sein inneres Leben, seine Persönlichkeit, sein Heldentum“ sprechen, vgl. die Predigt über Mk 1,23-26 am 14. November 1909 (Nr. 20) und auch die Predigt über Mk 1,21-22 am 31. Oktober 1909 (Nr. 18).

Reformatoren, in Goethe, in Kant, ja er will durch jeden von uns zu den anderen reden. Er redet in mancherlei Zungen und durch mancherlei Mächte“.

In diesem Zusammenhang lässt sich die anfangs erwähnte Frage Barths beantworten: „Warum stellen wir nicht Goethe und Kant in den Mittelpunkt unserer religiösen und sittlichen Gedanken?“ Goethe und Kant sind für Barth die nicht-christlichen Exemplare für all solche Menschen, durch die Gott zu den Menschen redet und sich offenbart. Aber die beiden und andere gehören nicht zum Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens. Denn sie haben menschliche „Schranke(n)“, ihre eigene menschliche Natur bzw. Selbstsucht nicht überwunden, so dass sie keine Persönlichkeiten geworden sind. Im Gegensatz dazu ist Jesus für Barth eine gewordene Persönlichkeit. Mit dem Goethe-Zitat gesagt: Jesus ist sich selbst gestorben, indem er sich selbst besiegt hat, und bleibt deshalb nicht mehr „ein trüber Gast auf der dunklen Erde“, da er eine Persönlichkeit geworden ist. In diesem Sinne nimmt Jesus für Barth eine besondere Stellung im Reden Gottes an die Menschen ein. Sein Heldentum zeige sich in seiner Vollmacht in seinem Handeln und Reden, indem er seinen eigenen Willen überwunden habe. Deshalb müsse man zuerst auf die Stimme Jesu hören, bevor man all die anderen Stimmen vernehme. Dementsprechend müsse man zuerst lernen, den vollmächtigen Jesus zu sehen, bevor man Augen für die „Teilmächte“ habenden anderen bekommt. Aus Barths Sicht fällt die Frage „was ist uns Jesus?“ allerdings mit der anderen „was ist uns Gott?“ zusammen. Denn allein in Jesus gebe Gott den Menschen Antwort und Ziel bezüglich des menschlichen Lebens, dass er uns zu Persönlichkeiten bzw. Helden machen möchte. Jesus spiele dabei eine vorbildhafte Rolle, indem er als eine gewordene Persönlichkeit ständig auf die Quelle selbst, nämlich Gott, hinweise.

2.3.4. Beobachtungen

Zum ersten Mal erwähnt Barth den Namen Goethes in seinem gesamten Werk. Die zweimalige Erwähnung Goethes lässt sich nicht nur literarisch-rhetorisch verstehen, sondern trifft vielmehr den Kern der theologischen Sache, die Barth zu seiner Zeit mit dem Persönlichkeitsbegriff zum Ausdruck zu bringen versucht.

Goethe ist für Barth neben Kant ein nicht-christlicher Antipode Jesu, der ein exemplarischer Exponent der Offenbarungsmöglichkeiten Gottes außerhalb der Offenbarung in Jesus ist. Gott redet sowohl durch Jesus als auch durch Goethe. Im Zusammenhang mit seinem Persönlichkeitsverständnis, das wiederum im engen Zusammenhang mit dem Denken Goethes („Stirb und werde“) steht, macht Barth den Unterschied zwischen Je-

sus und Goethe deutlich. Trotz seines strebenden Kämpfens bleibt Goethe eingeschränkt und hat auch keine Vollmacht wie die Jesu, da er nicht wie Jesus seinen eigenen Willen überwunden hat. Im Unterschied zu Goethe und anderen Menschen hat Jesus seine Selbstsucht besiegt und ist deshalb eine Persönlichkeit geworden. Just in diesem Gewordensein liegt die Besonderheit Jesu in der Offenbarungsgeschichte Gottes und stellt ihn als Vorbild für alle anderen Menschen dar. In diesem Sinne kann die Vorbildchristologie als „Persönlichkeitschristologie“ bezeichnet werden, weil die vorbildhafte Rolle Jesu sich im Zusammenhang mit dem Persönlichkeitsverständnis Barths inhaltlich deutlicher verstehen und erklären lässt.

Im Grunde genommen ist diese christozentrische Persönlichkeitschristologie ein Versuch Barths, die theologische Sache von einer neuen Seite her zu verstehen und zu erklären. Bei solch einem Verstehen und Erklären Jesu Christi lässt Barth jedoch sowohl die Menschlichkeit des Menschen als auch die souveräne Gottheit Gottes nicht außer Acht. Anhand des Persönlichkeitsbegriffs nimmt Barth an, dass es das Ziel des menschlichen Lebens ist, eine Persönlichkeit zu werden, indem der Mensch mit seinem eigenen Selbst kämpfen muss.¹⁸⁸ Da Jesus eine vorbildhaft gewordene Persönlichkeit ist, ist er die Antwort und das Ziel des menschlichen Lebens.

Aber die Vorbildhaftigkeit Jesu liegt für Barth nicht nur darin, dass Jesus seinen eigenen Willen überwunden hat, sondern auch darin, dass er nicht bei sich bleibt, sondern ständig auf Gott hinweist. In diesem Zusammenhang führt Barth die vorbildhafte Vollmacht Jesu auf die ursprüngliche Vollmacht Gottes zurück und hebt die souveräne Gottheit Gottes neben seiner Persönlichkeitschristologie besonders hervor. Dies entspricht der Unverfügbarkeit des Ziels des christlichen Lebens, die Barth im Zusammenhang mit dem Goethe-Zitat über die Gleichnishaftigkeit des Vergänglichen in seiner Antrittspredigt am 26. September 1909 (Nr. 16) betont.

¹⁸⁸ In der Predigt über Mk 1,23-26 am 14. November 1909 (Nr. 20) erwähnt Barth den Namen Goethes dreimal und zitiert zwei Worte Goethes (vgl. die diesbezügliche Anmerkung am Anfang des Abschnitts über Die Goethe-Lektüre Barths im Jahr 1909), indem er den Kampf des Menschen mit sich selbst erklärt. Dabei meint er, dass man mit der „Schwachheit“ (Goethes Wort), „Faulheit“, „Selbstsucht“, „Sinnlichkeit“ kämpfen soll.

2.4. Predigt über Apk 3,20 (Genf, den 19. Dezember 1909, Nr. 25)

2.4.1. „Die Reichsgottesarbeit Goethes“

Auch in dieser Predigt kurz vor Wehnachten 1909 ist eine explizite Bezugnahme auf Goethe zu finden, wobei Barth über den menschlichen Beitrag zum Reich Gottes spricht. Im Predigttext sieht Barth „ein religiöses Bild und Gleichnis“,¹⁸⁹ das auf „die Sache selbst“, nämlich „das Ziel und de(n) Gegenstand unseres Adventsglaubens“, hinweist. Über dieses Bild und Gleichnis kann man Barths Ansicht nach zwar nachdenken und seine Religion dadurch vertiefen, aber weder das Ziel von sich selbst her erreichen noch die anderen Menschen dazu hinführen. Vielmehr ist „(d)ie Brücke zum Ziel selbst [...] das Geheimnis der göttlichen Gnade, und diese Brücke wird vom anderen Ufer geschlagen, nicht vom unsrigen“. Deswegen komme Christus, in dem das Reich Gottes „inwendig“ in den Menschen eintritt. In diesem Zusammenhang befasst sich Barth mit zwei christologischen Fragen, nämlich wie Christus kommt und warum er kommt.

Für Barth ist Christus nicht „einer von den vielen Gewesenen und Gegangenen“, sondern der Kommende. Das „geheimnisvolle() Kommen“ von Christus ist für ihn eine Tatsache, die „der Inhalt der wirklichen, der alten und immer neuen Weihnachtsbotschaft“ ist. Diese Tatsächlichkeit des Kommens Christi liege gerade darin, dass es kein menschliches Zustimmung und Glauben braucht, um gegenwärtig und wirklich zu werden. „(W)er christliche Frömmigkeit lebt und nicht denkt oder fühlt“, der würde nicht sagen können, dass er „das unerklärliche Leben“ im Kommen Christi, nämlich in den Worten und Taten Jesu von Nazareth, von sich selbst aus „ergriffen“ habe. Vielmehr sei er ergriffen vom „unerklärlichen Leben“.¹⁹⁰ Er könne die Tatsächlichkeit jenes „unerklärliche(n) Leben(s)“ nicht leugnen, ebenso wie er seine eigene Geburt nicht leugnen könne.

Mit dem Kommen Christi sei das Reich Gottes da, das inwendig zu den Menschen komme und inwendig durch die Menschen zu Menschen gehe. In diesem Zusammenhang sei das „unerklärliche Leben“, das die Jünger Jesu bei ihm gesehen haben, nicht vergangen. „Leben kann überhaupt nicht vergehen, wohl aber nimmt es immer neue Formen und Gestaltungen an. Er war längst gestorben, und doch war dies Leben immer noch da“.

¹⁸⁹ Dieser Predigttext wird von Barth auch als einer der „Kernsprüche()“ bezeichnet, worin „das ganze Christentum“ stecke.

¹⁹⁰ Zum ähnlichen Denkgang im Zusammenhang mit „Ergreifen“ bzw. „Ergriffensein“ vgl. KD I/2, S. 522.

Beim inwendigen Kommen des Reiches Gottes sei kein Anderer als Christus am Werk. Von Christus gehe eine „übermächtige() Flutwelle“ aus. Diese Flutwelle sei nicht „die Geschichte der Kriege und Regierungsveränderungen“, sondern „die Geschichte der inneren Kraft, die durch die Menschheit geht“. An dieser Geschichte habe jeder Mensch teil. In diesem Zusammenhang meint Barth, dass jeder Mensch zum „Christusträger“ werden solle. Nämlich jeder Mensch solle durch Tat und Wort vom „unerklärliche(n) Leben“ weiterzeugen und das Leben in anderen Menschen „entzünden“. In diesem Sinne spricht Barth über die Pflicht und die Ehre jedes Menschen, dass er zum „Bau des Gottesreiches auf Erden“ beitragen könne, müsse und solle.¹⁹¹ „(V)on allen Seiten“ werden die Bausteine gebracht. „Alle, alle haben ihr Scherflein hinzugetragen und werden es tun, unwillig und unbewußt die einen, freudig und gewiß die anderen“. Man leistet den Beitrag nicht allein, sondern befinde sich in einer Reihe derer, die in der Vergangenheit gebaut haben, in der Gegenwart bauen und in der Zukunft bauen werden. Um diese Reihe und die beteiligten Menschen zu verdeutlichen, nennt Barth drei Beispiele, wobei er Goethe als einzige Ausnahme namentlich erwähnt: „Hier ist’s die Reichsgottesarbeit der Mission und Evangelisation entschiedener Christen, hier ist’s die Reichsgottesarbeit Goethes, der sich einmal einen entschiedenen Nicht-Christen genannt hat¹⁹² und der doch Christus die anbetende Ehrfurcht nicht verweigerte,¹⁹³ und hier ist’s die Reichsgottesarbeit der alten Waschfrau, die einfach durch den Frieden und die Freude ihres Inneren den anderen etwas davon gezeigt hat, was Leben ist“.¹⁹⁴ Das „Entzünden“ des Lebens könnte man mit dem oben zitierten Goethe-Wort veranschaulichen: „Es muss von Herzen kommen, / Was zu Herzen gehen soll“.¹⁹⁵

¹⁹¹ Für diese Baugemeinschaft sei „der lebendige Geist, der kommt“ „das verborgene Gemeinschaftsband“.

¹⁹² In den Briefen vom 29. Juli und vom 9. August 1782 hat Goethe sich mit seinem Freund Johann Caspar Lavater heftig auseinandergesetzt: „Da ich zwar kein Widerkrist, kein Unkrist, aber doch ein dezidierter Nichtkrist bin“ „vielmehr halte ich das [nämlich Lavaters Wunderglaube] für Lästerung gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur. Du findest nichts schöner als das Evangelium; ich finde tausende geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadeter Menschen ebenso schön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich“, vgl. Goethe Briefe, Bd. 1 1764-1786, S. 402 und S. 403f. Zu Goethes Verhältnis zu Lavater vgl. z.B. „Freundschaft mit Goethe“, in: Greminger 2012, S. 56-67.

¹⁹³ Vgl. Goethe Gespräche, S. 771.

¹⁹⁴ Zur alten Waschfrau vgl. das gleichnamige und sozialkritische Gedicht von Adelbert von Chamisso, vor allem die letzte Strophe: „Und ich, an meinem Abend, wollte, / Ich hätte, diesem Weib gleich, / Erfüllt, was ich erfüllen sollte / In meinen Grenzen und Bereich; / Ich wollt, ich hätte so gewußt / Am Kelch des Lebens mich zu laben, / Und könnt am Ende gleiche Lust / An meinem Sterbhemde haben“, in: Chamisso 1833, S. 48f, vgl. dazu S. 689f.

¹⁹⁵ Vgl. Barths Predigt über 1Kor 4,20 (Meiringen, den 18. August 1907, Nr. 4) oben in Kapitel I.

2.4.2. Beobachtungen

Barth weiß, dass Goethe sich als ein entschiedener Nicht-Christ bezeichnet. Trotzdem erhebt Barth keinen Anspruch darauf, dass Goethe Christ werden soll. Bei Goethe sieht Barth außerhalb der Mission und Evangelisation der Christen eine exemplarische Möglichkeit, ein „Christusträger“ zu werden und einen Beitrag zum Bau des Reiches Gottes zu leisten. Durch solches Mitbauen des Menschen verwirklicht sich das inwendige Reich Gottes.

Interessanterweise spricht Barth in dieser Predigt über die Tatsächlichkeit des Kommens Christi und des Lebens in ihm. Solch eine Begründung der theologischen Sache in der Tatsache selbst, die keine menschliche Rechtfertigung bzw. Begründung braucht, sondern sich ausschließlich in der Tat Gottes begründet, entspricht der grundlegenden hermeneutischen Entscheidung des reifen Barth, wenn er über die biblische Schrift als das Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus schreibt.¹⁹⁶

2.5. Predigt über Lk 2,14 (Genf, den 25. Dezember 1909, Nr. 26)

2.5.1. Die Gottesverehrung und „das selbständige Gewissen“ des Menschen

Christus sei gekommen, und zwar gekommen in die Welt der Griechen, der Römer und der Juden. Im Anschluss an die vorherige Predigt (Nr. 25) hielt Barth am Weihnachtstag 1909 eine Predigt über Lk 2,14 („Ehre sei Gott in der Höhe!“), worin er den Namen Goethes zweimal erwähnt und ihn sechsmal implizit zitiert.¹⁹⁷

Für Barth ist die Ehre Gottes „der ganze Inhalt der Weihnachtsbotschaft“ bzw. „der ganze Inhalt des Christentums“. In dieser Weihnachtspredigt versucht er, den Sinn des Predigttexts in seinem eigenen zeitgenössischen Kontext im Spiegel der oben genannten „drei großen Vertreter() des vorchristlichen Altertums“ zu erklären.

Zuerst sieht Barth in der naturalistischen Gottesverehrung der Griechen den „Geist der schönen Vernünftigkeit“. Nach seiner Darstellung sehen die Griechen durch „künstlerisches, empfindendes Schauen“ etwas Schönes in der Natur, das nicht mit den Naturgesetzen in Konflikt stehen dürfe. In diesem Sinne sehen sie Gott überall in der Natur, vor

¹⁹⁶ Vgl. z.B. KD I/2, S. 506.

¹⁹⁷ Zweimal explizit: „Gefühl sein Alles, / Name sei Schall und Rauch“; „Sofort nun wende ich nach innen, / Das Zentrum findest du da drinnen, / Woran kein Edler zweifeln mag. / Wirst keine Regel da vermissen; Denn das selbständige Gewissen / Ist Sonne deinem Sittentag“. Zur Literaturangabe vgl. die diesbezügliche Anmerkung in „II.2.1. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption Barths 1909“. Sechsmal implizit: wiederholtes Zitieren von „das selbständige Gewissen“ (viermal); „das selbständige Gewissen / Sei Sonne deinem Sittentag“ (einmal); „Folget mir nicht nach!“ (einmal).

allem aber in der „Krone der Natur“, nämlich im „vollkommenen Menschen“. Im Grunde genommen sei Gott deshalb nicht verehrt worden, sondern der Mensch selbst, und zwar „sein eigenes Gefühl für schöne Vernünftigkeit, nicht mehr“. Zwei Entsprechungen zu diesem „griechischen Geist“ sieht Barth in seinem zeitgenössischen Christentum. Die eine sei der römische Katholizismus. Die andere habe zwar keinen gemeinsamen Namen, aber sei überall präsent, wo eine Religion aus Vernunft und Gefühl zusammengesetzt werde.¹⁹⁸ Auch in den beiden Entsprechungen werde nicht Gott in der Höhe, sondern der Mensch „in der Tiefe“ verehrt. In diesem Zusammenhang erwähnt Barth den Namen Goethes zweimal. Wenn man in einer vom „griechischen Geist“ beherrschten Religion gefangen sei, solle man sich nicht auf Goethe berufen, da die denkerische Leistung Goethes nicht nur darin liege, dass er einmal sagt: „Gefühl sei Alles, Name sei Schall und Rauch“. Wenn man seine Religion auf dieses Wort Goethes über das Gefühl stützt, kenne man Goethe noch nicht. „(W)er diesen Denker und Dichter kennt, der weiß, wie viel größer er war als seine Nachtreter, und daß er das Leben ganz anderswo gesucht hat als in dem zierlichen Gartenhäuschen unserer Gefühle und in den wohlgeordneten Gartenbauten unserer Vernunft“.¹⁹⁹ Daraufhin zitiert Barth Goethe, um diese Kritik am „griechische(n) Geist der schönen Vernünftigkeit“ abzuschließen: „Sofort nun wende ich nach innen, / Das Zentrum findest du da drinnen, / Woran kein Edler zweifeln mag. / Wirst keine Regel da vermissen; Denn das selbständige Gewissen / Ist Sonne deinem Sittentag“.

Barths Meinung nach soll man sich nach innen wenden und kann dadurch das Zentrum des menschlichen Daseins finden, nämlich „das selbständige Gewissen“. Die Zentralität des Gewissens im menschlichen Leben liegt nicht nur darin, dass es „Sonne“ für das menschliche Leben und Handeln sei. Gott redet vielmehr zum Menschen in seinem Inneren, und zwar zu seinem selbständigen Gewissen. Wenn der Mensch nicht auf seine Vernunft und seine Gefühle, sondern auf das selbständige Gewissen in seinen Inneren höre, werden die Ehre Gottes und auch seine ganze Frömmigkeit etwa anders werden.

¹⁹⁸ Im Zusammenhang mit dem dreifachen Offenbarungsverständnis kritisiert der reife Barth zwei Häresien im Christentum, nämlich den römischen Katholizismus und den „poetisch-rationalistischen Modernismus“, vgl. z.B. KD I,1, S. 33f.

¹⁹⁹ Vgl. dazu: „(W)er christliche Frömmigkeit **lebt** und nicht bloß denkt oder fühlt, der könne nichts Anderes sagen, als daß er von der großen Kraft Gottes geführt und getragen werde, [...] und daß daneben sein kleines Zustimmen und Glauben gar nicht in Betracht komme“. Bereits im Jahr 1909 zeigt Barth seine Unzufriedenheit mit Schleiermachers Gefühlsansatz, indem er das Leben bzw. das Erleben eines Menschen betont.

Das Goethe-Wort „das selbständige Gewissen“ wird von Barth im Rahmen seiner Kritik an der Gottesverehrung der Römer zweimal implizit zitiert. Der Geist der Römer sei „der Geist des Rechts und des Gesetzes“, der nicht Gott verehere, sondern Kaiserkult mit der Verehrung der menschlichen Organisation bzw. des Staates treibe. Hierbei seien wiederum der Mensch und sein Gesetz verherrlicht. Eine solche römische Verehrung des Menschen und seiner staatlichen Organisation habe etwas Gemeinsames mit dem „selbständigen Gewissen“, indem sie die gehorsame Bürgerlichkeit der Gemeinschaft gegenüber fordere. Das selbständige Gewissen soll nicht beim Menschen selbst bleiben, sondern sich für eine Gemeinschaft verantwortlich machen und seinen Gehorsam gegen diese Gemeinschaft zeigen. Aber das selbständige Gewissen ist nicht verantwortlich für solch eine Gemeinschaft, die der vergangene römische Kaiserkult und auch die gegenwärtige „römische() Papstkirche“ einrichten möchten. In diesem Sinne ist die römische Gottesverehrung für Barth „aber mehr eine Verheißung als eine Erfüllung, und auch die Verheißung ist bald zur Karikatur geworden“. Denn die im selbständigen Gewissen verheißene Gemeinschaft und die gehorsame Verantwortlichkeit werden in der römischen Gottesverehrung durch die staatliche Organisation und die gehorsame Bürgerlichkeit ersetzt. „Das ständige Gewissen wird eingelullt durch das große Bewußtsein der Arbeit an einer festen Organisation“. Solch eine falsche Gottesverehrung sei auch in der Ehrung gegenüber „dem Vaterland, dem Kanton und seinen Unternehmungen, [...] der Kirche und ihren Pfarrern, der Gemeinde [...]“ zu sehen, wobei das selbständige Gewissen durch die Verehrung einer menschlichen Gemeinschaftsform gelähmt wird.

„Das selbständige Gewissen“ könne nur von einem Gebot befriedigt werden, so fordere der „Geist des Judentums“ die Gottesverehrung der Juden. Dieses eine Gebot heiße „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [Lev 19,18]“. Darin sieht Barth die „reifsten und reichsten Gedanken der Frömmigkeit und der Sittlichkeit [...] auch Christus hat reifere und reichere nicht gebracht“. Trotz dieser gut gemeinten Förderung sei die Gottesverehrung der Juden aber nicht als Vorbild nachzufolgen. Vielmehr steht die jüdische Religion da „wie ein riesiges weltgeschichtliches Ausrufzeichen vor uns Menschen der Nachwelt“. Mit einem impliziten Goethe-Wort beschreibt Barth das „Ausrufzeichen“ der Juden auf eine viele heute befremdende Weise: „Warnend ruft uns der Geist der Synagoge zu: ‚Folge mir nicht nach!‘“. Denn die jüdische Religion sei in sich selbst

tot.²⁰⁰ In ihrer Gottesverehrung sieht Barth denselben „Todeskeim“, der bei den Griechen und Römern zu finden sei. Dieser Todeskeim sei allerdings bei den Juden „verborgen“. Dem Anschein nach verehren die Juden Gott mehr als die Griechen und die Römer. Aber in Wirklichkeit erweise sich die Ehre Gottes bei den Juden als „die Ehre Israels und Jerusalems und jedes einzelnen Israeliten“. „(Im Mantel der reinsten Gottesverehrung“ suchen die Juden nach ihrer Selbstherrlichkeit. Gerade aufgrund dieses „verborgene(n) Todeskeim(s)“ seien „die reifen Gedanken der Frömmigkeit und die reinen Gebote der Sittlichkeit vergiftet, starr und tot gemacht“. In diesem Sinne sei der „Geist des Judentums“ mit dem Geist der Griechen und dem der Römer sich einig, indem nicht Gott in der Höhe, sondern wiederum der Mensch in der Tiefe verherrlicht werde.

Erst mit dem Kommen Christi in die Welt der Griechen, der Römer und der Juden sei „die Ehre Gottes in ihrer vollen Wirklichkeit“ zu sehen. Denn in dem einen Menschen, Jesus von Nazareth, haben die Apostel und die ersten Christen sie gesehen. Die Frömmigkeit Jesu sei nicht wie die Gottesverehrung der drei Völker, nämlich „nicht in schönen Gefühlen und nicht in klugen Vernunftschlüssen und nicht in staatsbürgerlicher Gesinnung und nicht in der Befolgung von Paragraphen und nicht in der Hoffnung auf göttliche Belohnung [...], sondern in der Tat und in der Wahrheit und im Leben“.

Im Zusammenhang mit der Frömmigkeit Jesu, die sich in der Tat darstellt, zitiert Barth Goethe einmal implizit, und zwar direkt nach einem Bibel-Zitat. Im Unterschied zum „griechischen Geist“ nehme Christus an: Diejenigen, die in das Himmelreich kommen können, seien weder die, die schöne Gefühle haben, noch die, die hinter den Welträtseln mit Vernunft einen Gott vermuten, sondern die, die den Willen seines Vaters tun. Wenn man so handle, trachte man nach der Vollkommenheit Gottes und gebe Gott dadurch die Ehre. Diese Vollkommenheit Gottes sei aber nicht die Vollkommenheit, die „irgend eine öffentliche Meinung oder irgend ein Gebot ihm vorschreibt“, sondern die, die Gott ihm durch das selbständige Gewissen in seinem Innern sage. Wie oben analysiert, rede Gott zum Menschen durch das selbständige Gewissen in seinem Innern und sage ihm: „was gut ist [Micha 6,8] und ‚das selbständige Gewissen / Sei Sonne deinem Sittentag““.

²⁰⁰ Vgl. „Predigt über Hebr 9,14 (Safenwil, den 21. März 1913, Nr. 158)“ im Kapitel II. In dieser Predigt spricht Barth über die toten Werke jener Menschen, obwohl er genau weiß, dass sie große Leistungen hervorgebracht haben.

2.5.2. Beobachtungen

Erstmalig nennt Barth Goethe „Denker und Dichter“. Hierbei beruft sich Barth nicht nur auf die dichterische Stärke Goethes, sondern vielmehr auf seine denkerische Leistung. Wenn man das goethesche Denken kennt, so meint Barth, soll man nicht bei seinem Verständnis des Gefühls („Gefühl sei Alles, Name sei Schall und Rauch“) im Sinne der Gottesverehrung der Griechen bleiben, sondern weiter denken, dass das Leben weder im Gefühl noch in der Vernunft des Menschen zu suchen ist, sondern im Gewissen des Menschen, wie Goethe sagt. Denn wenn Gott zu den Menschen redet, redet er zu ihrem Gewissen. In diesem Sinne ist das Gewissen im Inneren des Menschen der Ort, an dem Gott in Menschen wirkt und sich offenbart.²⁰¹

3. „Konfirmandenunterricht“ (1909-1910)

3.1. „Ein jeder muss sich seinen Helden wählen“

Im Vorbereitungsheft des Konfirmandenunterrichtes 1909-1910 nennt Barth den Namen Goethe explizit insgesamt zweimal. Erstens weist Barth auf einen Brief Goethes an Schiller vom 7. Dezember 1796 hin, in dem Goethe über die „Ehre des schen“ spricht.²⁰² Zweitens notiert er ein Gespräch Goethes mit Eckermann, wobei Goethe über Kultur und Evangelium spricht.²⁰³ Darüber hinaus zitiert Barth Goethe noch einmal aus seinem Drama *Iphigenie auf Tauris* implizit.²⁰⁴

Mithilfe des Persönlichkeitsbegriffs versucht Barth den Konfirmanden die Person Jesus und dessen Lehre zugänglich zu machen. Als Persönlichkeit ist Jesus für Barth nicht nur ein religiöser Lehrer, sondern auch ein Vorbild des religiösen Lebens und sogar „de(r) gottgesandt(e) Held“.²⁰⁵

Jesus sei zuerst als religiöser Lehrer zu bezeichnen. Seine Lehre mache den Menschen „*ernst* und doch *freudig*“ und erweise sich dadurch „*einzigartig* und *erhaben*“ gegenüber der „*Gesetzlichkeit*“ und dem „*Fanatismus*“ des „*Mohammedanismus*“ einerseits sowie

²⁰¹ Solch ein Verständnis des Gewissens ist später noch in Barths Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“ (Barth 1916b) zu beobachten, vgl. z.B. S. 5-6: „Das Gewissen kann zwar bis zur fast völligen Lautlosigkeit beschwichtigt und zu Boden getreten, es kann bis zur Narrheit und bis zum Verbrechen geführt werden, immer bleibt es die Stelle, die einzige Stelle zwischen Himmel und Erde, an der uns Gottes Gerechtigkeit offenbar wird“.

²⁰² Barth 1909-1910, S. 34.

²⁰³ Barth 1909-1910, S. 42.

²⁰⁴ Barth 1909-1910, S. 43.

²⁰⁵ Vgl. Barth 1909-1910, S. 43.

der „Weltflucht“ des Buddhismus andererseits.²⁰⁶ In diesem Sinne bezeichnet Barth die Lehre Jesu als „die Grundlage wirklicher Humanität und Kultur“.²⁰⁷ Um seine Behauptung zu unterstützen, beruft Barth sich bewusst auf eine berühmte Aussage des späten Goethe: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!“²⁰⁸

Mit einem anderen impliziten Zitat aus Goethes Drama *Iphigenie auf Tauris*²⁰⁹ illustriert Barth den Zweck der Lehre Jesu. Seiner Ansicht nach zielt die Lehre Jesu nicht darauf, Theologen zu erziehen, sondern darauf, Persönlichkeiten bzw. Menschen zu erziehen.²¹⁰ Um diesen Zweck zu erfüllen, müsse die Lehre Jesu wiederum immer nur durch Persönlichkeiten bzw. Menschen wirken. In diesem Zusammenhang nennt Barth Eltern, Erzieher, Freunde und die neutestamentlichen Schriftsteller „Träger des Evangeliums“.²¹¹ In seiner Illustration der Bedeutung der „Träger des Evangeliums“ zitiert Barth dann zwei Verse aus Goethes *Iphigenie auf Tauris*, ohne den Autorennamen anzugeben: „Ein jeder muss sich seinen Helden wählen / Dem er die Wege zum Olymp hinauf sich nacharbeitet“.²¹² Das bedeutet für Barth: Bestimmte vermittelnde Individuen machen Jesus als Persönlichkeit bzw. Helden bekannt und helfen einzelnen Menschen bei ihrer Selbstvollendung, Jesus zu finden und nachzufolgen.²¹³ Aufgrund dieser Vermittlung werde der Lehrer Jesus zugleich auch ein Vorbild. Als Vorbild sei Jesus aller-

²⁰⁶ Vgl. Barth 1909-1910, S. 42.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Eigentlich hatte Barth in seinem Vorbereitungsheft nur geschrieben: „Goethe b. Eckermann S. 662“. Aber nach der editorischen Anmerkung des Herausgebers hat Barth im Band John Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (hg. von L. Geiger, Leipzig o. J.) auf S. 622 diesen Goethesatz vom 11. 3. 1832 (Goethe Gespräche, S. 771f.) unterstrichen. Dazu erwähnt Barth auch den Namen von Kant. Vgl. Barths erneutes Zitat dieser Aussage in Barth 1910c (S. 195f. mit Anm. aq), indem er etwas, das „in den Evangelien schimmert und leuchtet“, um der Verteidigung seines Lehrers Wilhelm Herrmann willen erklärt.

²⁰⁹ Barth 1909-1910, S. 43.

²¹⁰ Kein qualitativer Unterschied steht zwischen besonderen Menschen (Helden bzw. Persönlichkeiten) und normalen unzähligen kleinen Menschen, vgl. dazu Barth 1910c, S. 209f.

²¹¹ Barth 1909-1910, S. 43, vgl. dazu Barth 1910c, S. 209f und Barth 1913b, S. 566.

²¹² Vgl. V. 763-765, in: *Iphigenie auf Tauris*, Goethe Werke, Bd. 5, S. 27-28: (Pylades): Ein jeglicher muß seinen Helden wählen, / Dem er die Wege zum Olymp hinauf / Sich nacharbeitet. Im Jahr 1923 hat Barth sich noch einmal, aber in Zusammenhang mit einer kritischen Stellungnahme, auf diese Verse implizit bezogen, wenn er „die große Misere des modernen Protestantismus“ beschreibt (Barth 1923, S. 227). Unter dem gemeinsamen Dach der „Eskamotierung der Offenbarung“ bilden die Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung und Schleiermacher mit seinen Nachfolgern „die vier Ecksteine des Gefängnisses, in dem wir alle [...] stecken, der eine mehr in dieser, der andre mehr in jener Ecke: ‚ein jeder mag sich seinen Helden wählen‘“ (ebd.).

²¹³ Vgl. Barth 1909-1910, S. 42-43 (mit Anm. 87) und S. 79 („4. Wie finden wir Jesus?“). Vgl. dazu sein Goethe-Zitat in demselben Vorbereitungsheft für den Konfirmandenunterricht über das Thema, wie man mit der Kritik der anderen umgehen soll (S. 34).

dings nicht nachzuahmen. Vielmehr gelte es ihm nachzufolgen, indem er zum Führer und Herr des Lebens wird.

Aber worin unterscheidet sich Jesus als Lehrer und Vorbild von anderen Helden, die ein jeder sich für seine eigene Entwicklung und Vollendung wählen muss? Hier zeigt sich der Unterschied zwischen dem Heldenverständnis Goethes, der *Iphigenie auf Tauris* dichtet, und dem Barths, der Jesus und dessen Evangelium den Konfirmanden zugänglich machen möchte. Für Barth ist Jesus nicht nur wie bei Goethe ein Held unter vielen,²¹⁴ die sich als Vorbilder der menschlichen Selbstvollendung auf den unterschiedlichen „Wege(n) zum Olymp“ darstellen und bei der Wahl jedem Individuum zur Verfügung stehen. Vielmehr versteht Barth Jesus als „den gottgesandten Helden“, der sich selbst nicht als Prophet, sondern als Messias bzw. Christus bezeichnet. Bei der Sendung Jesu ergreife Gott selbst die Initiative. Erst das eigene, unmittelbare Gotteserlebnis gibt uns die Gewissheit, Jesus als den gottgesandten Helden und als Gottes Sohn zu erkennen.

3.2. Beobachtungen

Barths Persönlichkeitsbegriff ist ein umfassender Begriff. In seinem Konfirmandenunterricht 1909-1910 versteht Barth Jesus als eine Persönlichkeit nicht im Sinne von einer gewordenen Persönlichkeit, die ihre eigene Schwäche und Selbstsucht überwunden hat, sondern im Sinne von einem großen Menschen, der nicht nur ein religiöser Lehrer, sondern auch ein religiöses Vorbild ist. In diesem Zusammenhang kann Barth Persönlichkeit auch wie vorher als das Ziel des Menschseins verstehen. Die Lehre Jesu zielt darauf, einen Menschen zu einer Persönlichkeit zu erziehen, indem sie durch konkrete Menschen wirkt. Solche vermittelnden Menschen nennt Barth „Träger des Evangeliums“, was jeder Mensch sein kann, wenn er das Leben eines anderen „entzündet“ und ihn zu Jesus hinführt. Jeder Mensch soll solch einen „Träger“, den Barth im Zusammenhang mit dem Goethe-Zitat Helden nennt, für sich wählen, so dass er auch eine Persönlichkeit werden und die Selbstvollendung verwirklichen kann. In diesem Zusammenhang ist Barths Bezeichnung der religiösen Lehre Jesu als „Grundlage wirklicher Humanität und Kultur“ zu verstehen. Dabei setzt Barth eine harmonische Synthese zwischen dem Evangelium Jesu und der humanistischen Kultur voraus und zeigt seine Zustimmung zur liberal-theologischen harmonischen Verbindung zwischen dem Evangelium Jesu und

²¹⁴ Jesus ist für Barth ein historischer Held, der kein „erdachte(r) Held einer Sage oder eines Märchens“ ist, vgl. Barth 1910a, S. 43.

dem Humanitäts- und Kulturideal Goethes, die sich auch in Adolf von Harnacks Werk findet.²¹⁵ Diese Zustimmung wird durch das Goethe-Zitat über das Wählen der Helden verstärkt.

4. „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910)²¹⁶

4.1. Vorbemerkung

In diesem auf der Basis eines Tagungsvortrags erweiterten Text findet sich der wichtigste Niederschlag des theologischen Schaffens des frühen Barth. Nach Eberhard Busch enthält „der höchst gelehrte Vortrag [...] in nuce alle Momente der damaligen Theologie Barths“.²¹⁷

Neben seiner pastoralen Predigt- und Unterrichtstätigkeit wurde Barth mehrmals zur Pastorenkonferenz der deutschsprachigen Gemeinde in der Schweiz eingeladen.²¹⁸ Erstmals am 1. Dezember 1909 in Lausanne sowie zum zweiten Mal am 30. Mai 1910 in Genf, nahm Barth an der Pastorenversammlung teil, ohne sich mit einem Vortrag zu Wort zu melden. Über die beiden Tagungen war sein Empfinden sehr negativ. Nach der zweiten Konferenz schrieb Barth am selben Tag seinen Eltern, um seinem „ungemein fremd(en)“ Gefühl Ausdruck zu geben: „In so schrecklich frommer Umgebung spüre ich immer mehr dezidiert heidnische Neigungen“.²¹⁹ Wohl auch begleitet von solchen Empfindungen nahm Barth am 5. Oktober 1910 in Neuenburg (Neuchâtel) zum dritten Mal an der erwähnten Pastorenkonferenz teil und hielt dort ein 75-minütiges Referat mit dem Titel „Der christliche Glaube und die Geschichte“, dessen Thema er allem Anschein nach selbst wählte.²²⁰ Am 29. März 1911 beteiligte Barth sich zum letzten Mal an jener westschweizerischen Pastorenkonferenz und wurde „als nicht ‚biblisch-gläubig-positiv‘ hinausgeworfen“.²²¹ Erst mit Verzögerung im Jahr 1912 wurde das

²¹⁵ Dergestalt hebt Harnack auch dasselbe Goethe-Zitat als das Motto seiner gesamten Vorlesung über „das Wesen des Christentums“ in der ersten Stunde hervor, vgl. Harnack 1899-1900, S. 10.

²¹⁶ Die Aufnahme der unveröffentlichten Predigten aus dem Jahr 1910 in diese Arbeit war leider nicht möglich.

²¹⁷ Busch 1986, S. 69.

²¹⁸ Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieses Vortrags vgl. die vorangestellte editorische Einführung, S. 149-155; vgl. Busch 1986, S. 68f.

²¹⁹ Brief an seine Eltern am 30. Mai 1910, Barth 1910c, S. 149.

²²⁰ Barth 1910c, S. 149.

²²¹ Barths Brief an W. Loew vom 9. April 1911, Barth 1910c, S. 153.

erweiterte Referat, wohl aus redaktionellen wie aus technischen Gründen in zwei Nummern geteilt, in der *Schweizerischen Theologischen Zeitschrift* publiziert.²²²

4.2. Erste Beobachtungen zu den Goethe-Bezügen

Statistisch betrachtet bezieht Barth sich in seinem Referat und in den später hinzugefügten Anmerkungen siebenmal explizit auf Goethe.²²³ Dazu kommt, dass Barth auch einige Hauptfiguren in Goethes Werken (nämlich Prometheus, Faust und Wilhelm Meister) erwähnt.²²⁴ Implizit zitiert Barth mindestens zweimal Goethe.²²⁵ Abgesehen von der rein literarisch-rhetorischen Anspielung auf die „zwei Seelen“ Calvins²²⁶ sind die anderen Goethe-Bezüge im jeweiligen inhaltlich-theologischen Textzusammenhang zu analysieren.

Vor der Analyse der Goethe-Bezüge ist aber besonders anzumerken: Wie oben dargestellt, empfand Barth im Vorfeld der Pastorenkonferenz „dezidiert heidnische Neigungen“. Diese persönliche Aussage leistet eine nicht unbedeutende Hilfe für das Verstehen seiner Goethe-Bezüge in diesem Vortrag über Glauben und Geschichte und auch im schriftlichen Schaffen dieser Phase. Denn die Aussage weist nicht nur darauf hin, dass Barth seinen Bildungsschatz aus Goethes Werken literarisch-rhetorisch bereichert, um sein „inniges Verhältnis zu Goethe“²²⁷ mit Würdegefühl²²⁸ unter seinen Pastorenkollegen zu erweisen und seinen Vortrag dadurch zu unterstützen, sondern diese Aussage bedeutet auch, dass er sich absichtlich und ausdrücklich auf Goethe beruft, um sich mit einer solchen provokativen Geste von den frommen Christen auf der Tagung und in seinem Publikum inhaltlich-theologisch zu distanzieren, indem er sich mehrmals explizit und implizit auf den unechten Christen Goethe²²⁹ neben den biblischen Autoren (vor

²²² = Barth 1910c (S. 155-212). Zur Veröffentlichung des erweiterten Referats vgl. Barth 1910c, S. 152f.

²²³ S. 162 mit Anm. e, S. 178, S. 180-181, S. 186 mit Anm. u, S. 195 mit Anm. aq und S. 209

²²⁴ Vgl. Barth 1910c, S. 180.

²²⁵ Vgl. S. 168 und S. 202. Diese statistische Beobachtung bezieht sich nur auf die gedruckte Fassung des Vortrags, die das einzige noch erhaltene Dokument ist, vgl. dazu Barth 1910c, S. 155.

²²⁶ Barth 1910c, S. 168.

²²⁷ Vgl. Kucharz 1995, S. 37.

²²⁸ Am 25. September 1910 schreibt Barth seinem Vater, dass er „über ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ Altes und Neues aus meinem Schatz hervorbringen“ möchte (Barth 1910c, S. 150f.). „Ich habe den Vortrag diese Woche noch tüchtig überarbeitet, mit Zusätzen, dem üblichen literarischen Apparat und einigen friedlichen und kriegerischen Anmerkungen versehen, sodaß er als ein stattliches kleines Werk **mit Würde** unter der schweizerischen Priesterschaft auftreten kann“ (Barths Brief an seine Eltern vom 4. November 1910, in: Barth 1910c, S. 152). Mit dem „üblichen literarischen Apparat“ meint Barth wohl die hinzugefügten Anmerkungen in ihrer Gesamtheit, worin auch seine Bezüge auf Goethe zu finden sind.

²²⁹ Nach Barths ironischer Darstellung wissen die sogenannten „Frömmeler“ nur von Goethe und Gottfried Keller, dass sie „keine rechten Christen“ gewesen seien, vgl. Barth 1912, S. 482.

allem Paulus) und den theologischen Gewährsmännern (Schleiermacher, Luther, Calvin und Melancthon) bezieht.

4.3. Glauben und Geschichte. Zwei Goethe-Zitate zur „Überlieferung“

In seiner psychologischen Darstellung des Glaubensvorgangs²³⁰ beschreibt Barth den Glauben als ein allgemeines Phänomen des menschlichen Lebens und definiert ihn als „Gotteserlebnis, unmittelbares Bewusstsein von der Gegenwart und Wirksamkeit der übermenschlichen, überweltlichen und daher schlechthin überlegenen Lebensmacht“.²³¹

Für Barth setzt ein solches unmittelbares Bewusstsein die wechselseitige Beziehung zwischen dem Gläubigen und der Lebensmacht voraus. Der Glaube beschränke sich allerdings nicht auf das Leben eines individuellen Gläubigen, sondern lasse sich zum „Trans-Individuellen“ erheben und umgekehrt das Trans-Individuelle in das Individuum einsinken.²³²

Jeder Gläubige befindet sich aus Barths Sicht „als empfangendes und schaffendes *Glied* in einer *Reihe* von seinesgleichen“.²³³ Um diese allgemeine Analyse des Glaubens zu unterstützen, zitiert Barth Goethe: „Ein holder Quell, in dem ich bade, / Ist Überlieferung, ist Gnade“.²³⁴ Jedes Individuum ist nicht einsam in seiner Eins-zu-eins-Beziehung mit sich selbst und seiner Lebensmacht, sondern hat eine „Realitätsbeziehung“²³⁵ mit seinesgleichen in einem sozialen Geschichtsvorgang, wenn es sich nach vorne und nach hinten in die „Sozietät“²³⁶ und in die Geschichte versenkt.²³⁷ Was man darin empfängt, ist nicht nur die Überlieferung aus der vergangenen Geschichte, sondern auch die Gnade

²³⁰ Vgl. Barth 1910c, S. 161-164.

²³¹ Barth 1910c, S. 161, vgl. dazu: „Denn der Glaube ist nicht ein Annehmen und Für-wahr-halten äußerer Tatsachen, [...] (sondern) unmittelbare lebendige Berührung mit dem Lebendigen, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben“ (Barth 1910a, S. 42).

²³² Hier ist anzumerken, dass Barth den gemeinschaftlichen Charakter des Glaubens schon in seiner frühen theologischen Phase ins Auge gefasst hat, wenn er diesen Charakter auch später anders akzentuiert, vgl. dazu vgl. Busch 2011, S. 399.

²³³ Barth 1910c, S. 162. Im Gegensatz zu Logik, Ethik und Ästhetik, in denen die universale Gültigkeitsproblematik herrscht, hat es der Glaube Barth nach mit dem Problem der konkreten sozialen Entstehung bzw. Fortpflanzung zu tun, was sich auf den trans-individuellen Charakter des Glaubens zurückführen lässt. Dabei kritisiert Barth Kant und seine neukantianischen Nachfolger (wie z.B. Ernst Troeltsch).

²³⁴ Barth 1910c, S. 162. Hier ist besonders zu bemerken, dass Barth zwei Wörter („Quelle“ und „dem“) ausgetauscht hat. Barth zitiert diese Verse Goethes wohl aus dem reinen Gedächtnis. Damit liegt hier ein typisches Beispiel für Barths Goethe-Zitierung und für seine Zitierung anderer Autoren vor. Zum richtigen Wortlaut vgl. „Alterswerk. Sprüche“ (1815), in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 304: „Ein holder Born, in welchem ich bade, / Ist Überlieferung, ist Gnade“. Dazu kommt, dass „Born“ ein veraltetes Wort ist und „Quelle“ eine schöne theologische Akzentuierung mit sich bringt (vgl. z.B. Joh 4,14).

²³⁵ Vgl. die weitere Entfaltung in Barth 1910c, S. 181f.

²³⁶ Unter „Sozietät“ versteht Barth die Transindividualität des Glaubens, die wiederum mit der Entstehung und der Überlieferung des Glaubens in der religiösen Geschichte im engen Zusammenhang steht, vgl. S. 162 und die folgende Darstellung und Analyse.

²³⁷ Vgl. Barth 1910c, S. 162.

von einer Lebensmacht her. Dazu kommt noch, dass man auch etwas aus seiner eigenen Glaubenserfahrung zur weiteren Überlieferung des Glaubens und zur Vermittlung der Gnade beitragen kann und soll. Aufgrund der Gnade und auch aufgrund der Überlieferung wird der Glaube deshalb von einer subjektiven Angelegenheit eines individuellen Menschen zur sozialen geschichtlichen Sache der Menschen, wobei sowohl die Sozietät als auch die Geschichte schon mit gesetzt sind.²³⁸ In diesem Sinne spricht Barth deshalb vom „Ewige(n) Lebendig-Werden des Menschenlebens“,²³⁹ das sich als eine reale menschliche Beziehung in der religiösen Geschichte darstellt.

Wegen des stark psychologischen Zugangs zum Glauben thematisiert Barth hier allerdings außer dem Goethe-Zitat kaum die „Gnade“, sondern konzentriert sich vielmehr auf den sozialen und geschichtlichen Charakter des Glaubens, die „Überlieferung“.²⁴⁰ Dem erwähnten Goethe-Zitat zur „Überlieferung“ fügt Barth in einer wohl für die Veröffentlichung ergänzten Anmerkung²⁴¹ noch ein anderes Zitat von Goethe hinzu, um sich klar von den „Verehrern des religiösen Apriori“,²⁴² die den Glauben im „religiösen Apriori“ begründen, abzugrenzen: „Gern wär ich Überlieferung los / Und ganz original; / Doch ist das Unternehmen groß / Und führt in manche Qual. / Als Autochthone rechnet' ich / Es mir zur höchsten Ehre, / Wenn ich nicht gar zu wunderlich / Selbst Überlieferung wäre“.²⁴³ Für Barth geht es beim Geschehen des Glaubens nicht um eine transzendente, allgemeine und gesetzliche Möglichkeit, die ein religiöses Apriori voraussetzt, sondern um ein konkretes, einzelnes und wirkliches Geschehen, das mit dem Individuum in der Geschichte zu tun hat. Im religionsphilosophischen Teil seines weiteren Vortrags behandelt Barth die Begründung bzw. das Zustandekommen des Glaubens. Dabei spricht er sich erneut gegen die Vorstellung eines „religiösen Apriori“ aus, indem er sich in einer Anmerkung auf die oben zitierten Verse Goethes bezieht: „Es dürfte in dem Gesagten die Begründung dessen liegen, was ich [...] in einem Goethezitat erst

²³⁸ Vgl. Barth 1910c, S. 161. Hier setzt sich Barth implizit mit Troeltsch auseinander, der nach Barths Darstellung den Glauben und die Geschichte als zwei getrennte historisch-objektive Phänomene behandelt, vgl. dazu Barths explizite Kritik an der Religionsphilosophie und Theologie „von Heidelberg aus“, in: Barth 1910c, S. 202-203. Wohl aufgrund dieser Kritik bezeichnet Barth Troeltsch als Grenze der liberalen Theologie, wenn er im Jahr 1927 einen Rückblick auf seine eigene liberale Frühzeit wirft, vgl. „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 294.

²³⁹ Barth 1910c, S. 162.

²⁴⁰ Vgl. dazu Bornhausens Verständnis der Überlieferung in seiner Schrift *Die Offenbarung. Über die Verbindung von Gott und Mensch in der Zeit* (Leipzig, 1928): „Die Verbindung mit der Gestalt Jesu ist zunächst einmal ‚durch die rational durchaus faßbare, Glied für Glied zu verfolgende Kette der Überlieferung‘ gegeben“, Marquardt 1914, S. 110.

²⁴¹ Vgl. Barth 1910c, S. 152.

²⁴² Vgl. Barth 1910c, S. 162 mit Anm. e.

²⁴³ Barth 1910c, S. 162 mit Anm. e, vgl. auch „Alterswerk. Sprüche“ (1815), in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 310.

schüchtern angedeutet, daß die Vorstellung eines ‚religiösen Apriori‘ eine *contradictio in adjecto* (sic!) ist“.²⁴⁴

4.4. Barths Wahrnehmung der Synthese Goethes

Im Zusammenhang seiner Betrachtung der theologiegeschichtlichen Bedeutung Schleiermachers bezieht sich Barth implizit auf eine Aussage Goethes: „[...] *Friedrich Schleiermacher* (ist) der Mann, der uns gelehrt hat oder lehren sollte, auf dem Boden des modernen Denkens das wahre Erbe der Reformation zu erwerben, um es zu besitzen“.²⁴⁵

Dadurch bringt Barth sein ambitioniertes Ziel deutlich zum Ausdruck. Wie er im Jahr 1927 rückblickend schreibt, meinte er zu jener Zeit noch „idealistisch-romantische und reformatorische Theologie sehr wohl ... vereinigen zu können. In diesem Sinne habe ich damals eine größere Abhandlung über Glaube und Geschichte drucken lassen [...]“.²⁴⁶

Im „konstruktiven“ vierten Abschnitt seines Aufsatzes befasst sich Barth mit der romantischen Religionsphilosophie Schleiermachers, während er auch die reformatorische Theologie (vor allem Luthers und Calvins) berücksichtigt. Bevor er auf den „romantischen Ansatz“²⁴⁷ Schleiermachers eingeht, umreißt er aber kurz die Vorgeschichte, nämlich die geistesgeschichtliche Entwicklung vom deutschen Klassizismus zur Ro-

²⁴⁴ Barth 1910c, S. 186 mit Anm. u. Es ist zu beachten, dass Karl Bornhausen, Barths Freund zu seiner Marburger Zeit, bei seinem Habilitationsverfahren am 11. Januar 1910 in Marburg eine Vorlesung über „Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto“ hielt. Es bleibt zu fragen, ob Barth vor seinem Vortrag die Vorlesung Bornhausens zur Kenntnis nahm, und falls ja, inwiefern Barth sich mit Bornhausens Gedanken vor allem über das religiöse Apriori befasst.

²⁴⁵ Barth 1910c, S. 202. Mit dem wahren Erbe der Reformation meint Barth „das innere Prinzip dieser Richtung“, nämlich die Betonung der subjektiven Seite des religiösen Geschichtsvorgangs. Am Ende eines Artikels über die Reformation, den Barth für das Gemeinde-Blatt der „Deutschen reformierten Gemeinde Genf“ vom 2. November 1909 verfasst, zitiert Barth explizit aus *Faust I*: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen!“ (Barth 1909b, S. 5). In seiner Predigt über 2 Korinther 5, 16 am 2. November 1913 (Reformationstag) bezieht Barth sich wohl erneut auf dieses Zitat: „Der Protestantismus ist etwas, was durch Nachdenken, durch ernste Gewissenszucht, durch Gebet erworben werden muß. Denn der Protestantismus ist, recht verstanden, nichts Anderes als der lebendige, wirksame, gegenwärtige Christus. Ihn aufzunehmen und anzunehmen, braucht es weit offene Seelen“ (Barth 1913c, S. 570).

²⁴⁶ Vgl. dazu: „Was hier (über die zweite Religionsrede Schleiermachers) vorgetragen ist, ist nicht eine neue Religion, nicht einmal eine neue Theologie, sondern einfach in der Terminologie der Romantik das Fazit der religionsphilosophischen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie“ (Barth 1910c, S. 183f.).

Zum Weiteren vgl. Barth und Bultmann 1922-1966, S. 306. Aus Barths späterer Sicht im Jahr 1927 wäre diese Behandlung „besser ungedruckt geblieben“. Am 26. September 1967 erinnerte Barth sich bei einem Gespräch mit Eberhard Busch an seine „jugendlichen“ und „liberalen Kämpfe“ und erwähnte dabei außer seinem Artikel über „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ (1909) diesen Aufsatz „Glaube und Geschichte“. Barth meint, dass er „eine Synthese zwischen Calvin und Schleiermacher“ versucht habe. Dieser Versuch sei eigentlich „ein in sich unmögliches Unterfangen“ (Busch 2011, S. 462f.).

²⁴⁷ Barth 1910c, S. 181.

mantik,²⁴⁸ worin Goethe eine epochemachende Rolle gespielt habe.²⁴⁹ Nach Barths Darstellung entsteht der deutsche Klassizismus, als dessen Hauptvertreter Goethe neben Schiller gilt,²⁵⁰ aus einer langen Entwicklung seit der Renaissance. Diesen Entstehungsprozess versteht Barth im philosophischen Sinne, nämlich im Sinne der Entdeckung der Eigengesetzlichkeit des menschlichen Bewusstseins. Als Meilenstein dieser Entwicklung stelle Kants Philosophie die objektive Vernunft im Aufriss dar, indem sie jedes Dogma als Dogma in Frage stellt. Auf den ersten Blick scheint das dichterische Denken Goethes und Schillers²⁵¹ sich auf „die großen Objektivitäten der Natur, der Geschichte und der Kunst“ zu beschränken, ohne das individuelle Leben zu berücksichtigen. Allerdings gehe die klassische Poesie doch letztlich vom autonomen Individuum aus²⁵² und „dreht sich im Grunde um jenes von der modernen Entwicklung scheinbar ausgeschaltete Ich- oder Lebensproblem“.²⁵³ Um die geistige Entwicklung des Klassizismus exemplarisch zu beschreiben, bezieht sich Barth auf verschiedene Hauptfiguren in den Werken Goethes und Schillers: „In Prometheus und Don Carlos ringt es (nämlich das oben erwähnte „Ich- oder Lebensproblem“) mit der feindselig-bedrohlichen Objektivität, in Faust und Wilhelm Meister, in Wallenstein und Maria Stuart²⁵⁴ endlich kommt es zum Ausgleich, ja zur Synthese zwischen dem was ‚drinnen‘, und dem was ‚draußen‘ ist“.²⁵⁵ Die meisten Zeitgenossen von Goethe interessierten sich aber mehr für das Subjektive als für die objektiven Größen. Daran schlossen sich einige Romantiker an, wie z.B. Fichte und sein Schüler Novalis,²⁵⁶ indem sie sich als „tumultuarische Subjektivierung

²⁴⁸ Vgl. Barth 1910c, S. 181f.

²⁴⁹ Am 12. März 1911 hielt Barth einen Novalis-Vortrag an einem Gemeindeabend, in dem er auch eine skizzenhafte Darstellung der Entwicklung vom Klassizismus zur Romantik anbietet, vgl. Barth 1911a, S. 297.

²⁵⁰ Vgl. Barth 1911a, S. 297, wobei Barth Goethes „Vermächtnis“ und Schillers „Worte des Glaubens“ zum Vorlesen notiert.

²⁵¹ „Die Klassiker sind Wissenschaftler, aber vor Allem *Dichter!*“ (Barth 1911a, S. 297).

²⁵² Vgl. dazu: „Goethe u(nd) Schiller haben angefangen als Propheten der Alleingeltung d(es) Individuums (Götze, Werther, Räuber[,] Prometheus)“, Barth 1911a, S. 297.

²⁵³ Barth 1910c, S. 180.

²⁵⁴ Bei den letzten vier Figuren ist eine Synthese zwischen dem Individuum und der sittlichen Schicksalsmacht erreicht, vgl. Barth 1911a, S. 297.

²⁵⁵ Barth 1910c, S. 180, vgl. dazu: „Aber Klassiker werden sie, indem sie d(as) Individuum vor seine Schranken führen, vor den Ausgleich des Subjektiven durch das Objektive (Prometheus wird zu Faust u(nd) Wilh(elm) Meister, Werther [...])“ (Barth 1911a, S. 297).

Hier zitiert Barth wiederum implizit Goethe, um seine Darstellung der goetheschen Synthese vorzulegen, vgl. dazu *Epirrhema*, Strophe 1: „Müset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten; / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen. / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis“.

²⁵⁶ In seinem Novalis-Vortrag (1911) behandelt Barth die beiden viel differenzierter. Anders als Fichte, der einseitig den philosophischen Subjektivismus Kants übertreibt, zeige Novalis, der wie kein anderer Romantiker „der Schüler Goethes“ war, komplizierte Ansätze, sowohl in Richtung des phantastischen

der modernen Objektivität“ präsentieren.²⁵⁷ Ihre Nachfolger verehrten den Dichter Goethe als ihren Abgott, fänden aber die Wirklichkeit im Unterschied zu Goethe lediglich im Innern und ließen das objektive Andere außer Sicht.²⁵⁸ Das führe zu einer „hoffnungslosen Neu-Verwirrung“ aufgrund der Trennung zwischen der Gottheit und dem Leben, zwischen der Vernunft und der Kultur. Im Gegensatz zu diesen Romantikern versuche Schleiermacher, eine neue Religionsphilosophie aufzubauen bzw. „eine neue Wertschätzung der Religion“²⁵⁹ zu zeigen, indem er die „in der klassischen Poesie und besonders im Leben Goethes vorliegende Synthese“²⁶⁰ zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven nicht vernachlässige, sondern weiter aufnehme. Für den jungen Barth gilt Schleiermacher wie Goethe als „Schatzmeister alter und neuer Reichtümer“, weil er „die höhere Einheit [...] der Lebenskräfte beider Zeiten“ entdeckt hat.²⁶¹ Anhand von Schleiermachers Synthese zwischen Anschauung und Gefühl bestimmt Barth den Glauben im Anschluss an die vorher erwähnte psychologische Glaubensauffassung als die „Realitätsbeziehung“, eine Synthese von Individuellem und Trans-individuellem, von „Selbstgewißheit und Gottesgewißheit in Einem“.²⁶² Dementsprechend wird die reformatorische Stellung des Problems von Glauben und Geschichte folgendermaßen beschrieben:

*„In der Anschauung, im Sehen der Wirksamkeit Gottes, im Glauben, im sittlichen Gehorsam wird das Gefühl, das durch Gott Gewirkte, die Rechtfertigung, die Erwählung Tatsache“.*²⁶³

4.5. Das innere Leben Jesu als „unbegreifliches Faktum“²⁶⁴

Für Barth liegt die Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens darin, dass das gewirkte unmittelbare Gotteserleben durch „die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene

Drangs in die Tiefen des Ichs und der Gottheit (wie z.B. die Brüder Schlegel), als auch in Richtung etwa von Schleiermacher, vgl. dazu Barth 1911a, S. 298.

²⁵⁷ Barth 1910c, S. 181, vgl. dazu: „Das Geschlecht ... verfolgt den subjektiven Ausgangspunkt der Klassiker tumultuarisch weiter“ (Barth 1911a, S. 298).

²⁵⁸ Vgl. Barth 1911a, S. 298: „Das Selbstbewußtsein ist das allein Wirkliche“.

²⁵⁹ Barth 1911a, S. 298.

²⁶⁰ Barth 1910c, S. 181.

²⁶¹ Die Rede von beiden Zeiten entlehnt Barth dem Werk von C. F. Meyer: *Huttens letzte Tage. Eine Dichtung*. XXXII. Luther („Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet“), vgl. Barth 1911a, S. 302 mit Anm. 1.

²⁶² Barth 1910c, S. 182.

²⁶³ Barth 1910c, S. 186.

²⁶⁴ Die Bezeichnung „unbegreifliches Faktum“ ist auf Schleiermacher zurückzuführen, vgl. Barth 1910c, S. 186 mit Anm. v und S. 195 mit Anm. 94.

*Persönlichkeit Jesu*²⁶⁵ inhaltlich bestimmt wird. Von „den niederen Religionen“,²⁶⁶ in denen die Natur und ihre Phänomene beim Suchen der Wirksamkeit Gottes in Betracht kommen, unterscheidet sich die christliche Religion einerseits dadurch, dass die menschliche Sozietät ausschließlich und deutlich in ihrer Glaubensgeschichte in Betracht kommt, wenn man die Wirksamkeit Gottes suchen und erleben möchte; andererseits dadurch, dass im Unterschied zu den anderen „höheren [...] Geistesreligionen“,²⁶⁷ die Gottes Wirksamkeit auch in der menschlichen Sozietät suchen, das christliche Erleben der Wirksamkeit Gottes durch das Gotteserleben Jesu inhaltlich bestimmt wird.

Wenn es um die Wirksamkeit Gottes in einem Individuum geht, ist das Gotteserleben Jesu für Barth nicht das äußere Leben, das sich mittelbar in seinen Worten und Taten darstellt,²⁶⁸ sondern sein Selbstbewusstsein, sein Erleben selbst, was Barth als „das innere Leben Jesu“ bezeichnet. In seinem inneren Leben habe Jesus durch seinen sich selbst verleugnenden Liebesgehorsam und in seiner wirklichen individuellen Lebendigkeit die apriorische Bestimmung bzw. Möglichkeit des Menschen einzigartig und ursprünglich aktualisiert.²⁶⁹ Aber für das bloß historisch denkende objektive Bewusstsein ist das Faktum des inneren Lebens Jesu nicht zu begreifen. Um die Erhabenheit und Souveränität dieses „unbegreifliche(n) Faktum(s)“ zu beschreiben, bezieht sich Barth „absichtlich“²⁷⁰ auf eine berühmte Aussage Goethes: „Und diese obedientia (sic!), die uns als ‚unbegreifliches Faktum‘ aus allem, was wir sonst kennen, entgegentritt, ist nun der fons gratiae, der über alle Kritik erhaben, indifferent gegen historische Bejahung oder Verneinung ‚in den Evangelien schimmert und leuchtet‘“. ²⁷¹ Zwar ist „die Hoheit [...] des Christentums“, die sich im inneren Leben Jesu erweist, für die objektiv-

²⁶⁵ Barth 1910c, S. 164.

²⁶⁶ Barth 1910c, S. 187.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Zu Barths Auseinandersetzung mit der geschichtswissenschaftlichen Forschung besonders in der Religionsgeschichtlichen Schule, vgl. Barth 1910c, S. 194 u. a. In Bezug auf die Frage, ob Jesus gelebt hat, ist das, was die gesunde Geschichtswissenschaft beweisen kann, nur die Geschichtlichkeit Jesu, die nur die Tatsache des äußeren Lebens Jesu zeigt. Solch ein Beweis ist zwar so gut und sicher, dass Barth ihn gerne annimmt, aber nur im Sinne von einem Rahmen, worin ein Bild steht. Das Rahmen bedeutet hier das äußere Leben Jesu, und das Bild das innere Leben Jesu. Denn die Sicherheit, die die gesunde Geschichtswissenschaft dem Gläubigen geben kann, bleibt seines Erachtens „immer nur höchste Wahrscheinlichkeit“. Allein das innere Leben Jesu ist der Grund des Glaubens, vgl. Barth 1910a, S. 40f. und S. 42f.

²⁶⁹ Deshalb bezeichnet Barth das innere Leben Jesu als „die restlose Aktualisierung der apriorischen Bestimmung des Menschen“ (Barth 1910c, S. 195) und schreibt ihm die Gottheit zu: „Er ist die Offenbarung, die der *tatsächliche* Inhalt unsres Glaubens ist. [...] Was für Jesus selbst das Bewußtsein von der Einzigartigkeit, Ursprünglichkeit und Kraft seiner Religiosität und damit das Bewußtsein seines Mittleramtes, seiner Gottheit war, das ist für uns die notwendige und zureichende Anschauung der Wirksamkeit Gottes“ (S. 197).

²⁷⁰ Barth 1910c, S. 195 mit Anm. aq.

²⁷¹ Barth 1910c, S. 195, vgl. dazu das Gespräch Goethes mit Eckermann vom 11. 3. 1832, Goethe Gespräche, S. 771f.

historische Wissenschaft nicht erweisbar, aber das unbegreifliche Faktum des inneren Lebens Jesu ist dennoch erlebbar und deshalb „*tatsächlich wirksam*“.²⁷² Bei dieser souveränen Erhabenheit des inneren Lebens handelt es sich nicht um „einen irgendwie festzustellenden *Ausschnitt* aus der evangelischen Geschichte“, sondern um „das nicht nachweisbare, aber erlebbare Faktum menschlich-persönlich-individuellen Lebens, das durch die Berichte der Urkunden *hindurchleuchtet* wie durch ein Transparent, das jenseits aller historischen Dialektik sich als unmittelbare Wirklichkeit, weil Wirksamkeit kundgibt, das die Evangelien zum Evangelium werden lässt“.²⁷³

4.6. Das innere Leben Jesu und die Wirksamkeit Goethes

Hinsichtlich der Vermittlung der Wirksamkeit Gottes im inneren Leben Jesu beim Entstehen des christlichen Glaubens in der Geschichte fragt Barth danach, ob „eine *besondere, qualitativ* von der des Christenmenschen (z.B. eines Augustin oder Luther oder Schleiermacher) überhaupt *verschiedene* Theopneustie“²⁷⁴ den neutestamentlichen Autoren zugeschrieben werden kann. Aufgrund der zeitlichen Priorität dieser Autoren sei ihnen eine eigentümliche Würde und Wirksamkeit zuzuschreiben. Das bedeutet für Barth allerdings nicht, dass sie „eine prinzipiell höhere Dignität“ besitzen.²⁷⁵ Barths Hauptgegenargumentation zeigt sich in seiner Frage: „Was können Jahrhunderte und Jahrtausende zeitlicher Entfernung vom *Χριστὸς κατὰ σάρκα* besagen, wo es sich um die rechtfertigende Anschauung des *Χριστὸς κατὰ πνεῦμα* handelt, der gestern und heute derselbe ist und in Ewigkeit [vgl. Hebr 13, 8]?“²⁷⁶ Was die biblischen Autoren und ihre Schriften zur Offenbarungsquelle des christlichen Glaubens mache, sei weder, dass sie sich als der eine neutestamentliche Kanon etabliert haben, noch, dass sie ein geschlossenes, gesamtes Dogmensystem in den „Heilstatsachen“ anbieten, sondern dass sie zu den individuellen Menschen reden, indem sie die Wirksamkeit Gottes im inneren Leben Jesu bezeugen und dadurch die Individuen die Wirksamkeit Gottes auch selbst

²⁷² Barth 1910c, S. 196.

²⁷³ Barth 1910c, S. 196 mit Anm. aq, vgl.: „Wo ist die Grenze zwischen Gotteswort und Menschenwort? *Keine* Grenze. [...] Gott: Licht, – Menschenwort: Transparentbild“ (Barth 1910-1911b, S. 69).

²⁷⁴ Barth 1910c, S. 209. Mit „Theopneustie“ meint Barth die geistige Wirksamkeit bzw. Gegenwart Gottes.

²⁷⁵ Vgl. Barth 1910c, S. 209.

²⁷⁶ Barth 1910c, S. 209.

erleben lassen. In diesem Sinne ist dann die biblische Schrift als Offenbarungsquelle zu bezeichnen.²⁷⁷

Wie die biblischen Autoren, so können auch die oben erwähnten Christenmenschen bzw. christlichen Theologen die Wirksamkeit Gottes im inneren Leben Jesu als Offenbarungsquelle in der Geschichte des christlichen Glaubens vermitteln. Diese vermittelnde Rolle darf aber nun, Barths Meinung nach, nicht auf die Theologen eingeschränkt werden. „Die Wirksamkeit des Geistes Christi hat gottlob noch andre Kanäle als uns Theologen“.²⁷⁸ In diesem Zusammenhang spricht Barth über eine genau durchstilisierte Kette von Personen, bei denen die offensichtlichen Bezüge zu Christus immer geringer werden. Dabei stellt der heidnische Schriftsteller Goethe den Höhepunkt dar:²⁷⁹

„Und ist nicht das Wirksame in der gewaltigen Wirksamkeit sogar Goethes etwas von der obediencia, dem selbstverleugnenden Liebesgehorsam Christi, so weltenfern der Olympier von Weimar dem Mann von Gethsemane auf den ersten Blick zu stehen scheint?“²⁸⁰

Mit dem Wort „sogar“ wird das wirksame Trotzdem Gottes außerhalb der Bibel und der christlichen Kirche bei Goethe hervorgehoben, indem der heidnische Schriftsteller in Weimar als Antipode zu Jesus am Kreuz charakterisiert wird.²⁸¹ Dadurch werden Barths „dezidiert heidnische(n) Neigungen“ im Vorfeld der Tagung am deutlichsten zum Ausdruck gebracht.

²⁷⁷ In diesem Sinne interpretiert Barth auch das Schriftverständnis Luthers: „Nicht die Schrift als heiliger Kanon ist ihm (Luther) die Offenbarung Gottes, sondern die Schrift, sofern sie ‚Christum treibt‘, d.h. doch wohl, sofern sie im Lesen und Hören jene wirksame Bekanntschaft mit Christus erzeugt, wachhält, vertieft und vollendet, die ihm, Luther, beim Studium des Paulus aufgegangen“ (Barth 1910c, S. 167). In seinem Konfirmandenunterricht 1910-1911 bezeichnet Barth die Bibel als „Gottes Offenbarung“, weil Gott sich den biblischen Autoren innerlich offenbart habe, d.h. er lasse sich von ihnen innerlich und unmittelbar erfahren. „Beim Lesen u. Hören können wir ihre Erfahrungen auch machen. Selbstwirksamkeit des göttlichen Wortes“ (Barth 1910-1911b, S. 69).

²⁷⁸ Barth 1910c, S. 209.

²⁷⁹ Franz von Assisi und Friedrich von Bodelschwingh, die mit ihren Taten kirchlich und sozial engagiert sind; Michelangelo und Bach, die dezidiert christliche Künstler sind; Mozart und Beethoven, die zwar keine enge Beziehung zu Christus haben, aber mit christlichen Themen musizieren; Schiller, dessen ambivalentes Verhältnis zu Christus Barth mit einer Frage andeutet; schließlich Goethe. Zu dieser Personenkette gehören Paulus und Luther nicht. Einerseits hat Barth schon vor dieser Personenkette über die biblischen Autoren und dann über die christlichen Theologen gesprochen. Andererseits stehen Paulus und Luther dabei als Referenz für die Taten von Franz von Assisi und Bodelschwingh.

²⁸⁰ Barth 1910c, S. 209.

²⁸¹ Im Unterschied dazu betont Anzinger (1991, S. 52 mit Anm. 81) nicht die Wirksamkeit Gottes, die alle Menschen, auch die außerhalb der Bibel und der christlichen Kirche, in der menschlichen Geschichte zu seinen Offenbarungskanälen machen kann, sondern „das glaubende Selbstbewußtsein“, das sich durch das „bloß Äußerliche von Worten, Taten und Kunstwerken hindurch“ „anderes glaubendes Selbstbewußtsein als mit sich selber übereinstimmend“ identifiziert. Solch eine Identifizierung ist aber als eine folgerichtige Konsequenz der Betonung der Wirksamkeit Gottes zu verstehen.

Eine solche vermittelnde Rolle sei bemerkenswerterweise allerdings auch nicht nur auf die großen Persönlichkeiten (wie z.B. berühmte Theologen und Dichter) zu beschränken. Sondern Barth schreibt diese Rolle auch den unzähligen und unbekanntenen kleinen Leuten zu, wenn sie die Wirksamkeit Gottes im inneren Leben Jesu weiter verkündigen und sie erfahrbar werden lassen.²⁸² Sie sind deshalb aus Barths Sicht auch Offenbarungsquelle der christlichen Religionsgeschichte.²⁸³

Durch eine ganze Reihe vermittelnder Individuen könne die Wirksamkeit Gottes im inneren Leben Jesu in der christlichen Religionsgeschichte Ereignis werden,²⁸⁴ d.h. geglaubt bzw. erlebt werden. Aber es ist auch zu beobachten, dass unzählige Individuen trotz verschiedenster Vermittlungen doch nicht zum christlichen Glauben gekommen sind. Der Grund hierfür liegt nach Barth darin, dass der Glaube selbst ein Entstehen, eine mögliche und individuelle Aktualisierung der wirklichen Bestimmung des menschlichen Lebens ist. Deshalb darf dem Glauben keine gesetzmäßige Notwendigkeit wie der Logik zugeschrieben werden. In Bezug auf die offenbarende Vermittlung Goethes kann „das Wirksame in der gewaltigen [...] Wirksamkeit Goethes“²⁸⁵ ein Individuum das Gotteserleben wie das innere Leben Jesu selbst erleben lassen.²⁸⁶ Das ist aber keine

²⁸² „Wir werden uns aber gerne auch von guten Menschen, die später gelebt haben, den Weg zu Jesus und von Jesus zu Gott zeigen lassen“ (Barth 1910-1911b, S. 69).

²⁸³ Bei einem solchem Glaubens- und Offenbarungsverständnis Barths ist eine deutliche Tendenz in eine ähnliche Richtung wie z.B. in Karl Rahners Vorstellung von der „anonymen Kirche“ zu beachten, indem die beiden das Moment der menschlichen Erfahrung vom wirksamen Gott betonen. Ähnlich meint Kooi (1987, S. 50): „Barth hat Raum für anonymes Christentum“. In der Tat kritisiert Barth im gleichen Jahr Martin Rades Ablehnung des „Unbewußten Christentums“, wobei Barth sich auch auf Goethe bezieht. Barth zufolge seien „bewußte Christen“ bei Rade die Menschen, die einer christlichen Dogmatik zustimmen. Aus Barths Sicht gebe es solche Christen eher selten, wenn es überhaupt welche gäbe. Vielmehr geben viele andere zwar keine Zustimmung zu einer christlichen Dogmatik, aber bei ihnen sei doch „die innere (dem Gedanken gegenüber unabhängige) religiös-christliche Tatsächlichkeit“ mehr oder weniger zu finden. Aufgrund dieser erfahrenen und erfahrbaren Tatsächlichkeit, die Barth mit seinem theologischen Lehrer Wilhelm Herrmann als „das innere Leben Jesu“ und seine Wirkung beschreibt, kann Barth deshalb den nicht-christlichen Religionsbegriff von Goethe mit dem christlichen Religionsbegriff gleichsetzen, „auch wenn ich Typen wie Schiller und Goethe unbedenklich darin miteinbegreife“, vgl. dazu Barths Brief an Wilhelm Loew vom 30. April / 1. Mai 1910, zitiert nach Barth 1910a, S. 38. Ein Unterschied zwischen den beiden liegt darin, dass Barth damals kirchenkritisch ist und einen universalen Religionsbegriff konzipiert, während Rahner sein Programm mit dem Kirchbegriff entwirft. Das meint Barth auch selbst, wenn er über „eine gewisse Neigung in diese Richtung“ in seiner sozial-religiösen Theologie zur Safenwiler Zeit mit Eberhard Busch am 4. Juli 1967 spricht, vgl. dazu Busch 2011, S. 393.

²⁸⁴ Deswegen kann Barth behaupten: „Gott hat nicht mit dem Abschluß der Bibel das Buch der Offenbarung zugeklappt. Sie geht weiter. Alles, was jesumäßig ist am Menschen, kann uns Offenbarung, Mitteilung Gottes werden. Menschen, **Dichter**, Kunst, Natur, starke Eindrücke“ (Barth 1910-1911b, S. 69).

²⁸⁵ Barth 1910c, S. 209.

²⁸⁶ Als Barth ein Gedicht von Gerhard Tersteegen (1697-1769, bedeutender Kirchenlieddichter des reformierten Pietismus) seinen Gemeindemitgliedern am 13. November 1910 vorstellte, bezeichnete er den Dichter als einen „unter den Heroen der Religion in der ersten Linie“. Denn das „Gott wirken lassen“, das „der höchste u. eigentlichste Inhalt der Religion“ ist, ist der „Grundzug T'scher Frömmigkeit u. Dichtung“, vgl. Barth 1910d, S. 249f. Zum Verhältnis zwischen Inhalt und Form: „Für den echten Dichter ist

zwangsläufige Notwendigkeit, die z.B. notwendigerweise im „religiösen Apriori“ begründet bzw. bestimmt wird, sondern nur eine erlebbare Möglichkeit, die zum Entstehen kommen kann.

4.7. Beobachtungen

Dieser Aufsatz lässt sich als ein Höhepunkt der Goethe-Rezeption Barths betrachten. Dies zeigt sich nicht nur in der statistischen Beobachtung der Goethe-Bezüge, sondern vielmehr im theologischen Denken Barths. Mit den zahlreichen Goethe-Bezügen zeigt Barth nicht nur seine provozierenden „dezidiert heidnische(n) Neigungen“ den biblisch-positiven Kollegen gegenüber, sondern vielmehr sein theologisches Interesse, die Universalität der Wirksamkeit Gottes als die universale Gottheit Gottes hervorzuheben. Aus Barths Sicht lässt sich Gottes Offenbarung nicht auf die Bibel und die christlichen Kirchen beschränken. Unter dieser Voraussetzung stellt Barth Goethe als eine nicht-christliche Größe und als außerkirchlichen Antipoden zu Jesus von Nazareth dar.

Wenn Barth die Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens in der „innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene(n) *Persönlichkeit Jesu*“ sieht,²⁸⁷ treibt er noch wie vorher eine Persönlichkeitschristologie. Jesus ist für ihn eine Persönlichkeit geworden, d.h. Jesus hat seinen eigenen Willen überwunden, indem er seinen sich selbst verleugnenden Gehorsam gegenüber Gott gezeigt hat. Im Kreuzestod kommt der Gehorsam Jesu „definitiv, vollständig und anschaulich“ zum Ausdruck,²⁸⁸ da er dabei die menschliche Möglichkeit, eine Persönlichkeit zu werden, einzigartig und ursprünglich verwirklicht hat. In diesem Zusammenhang geht Barth vom Kreuz aus, um die Auferstehung Jesu Christi zu verstehen und zu erklären.²⁸⁹ Ohne den sich selbst verleugnenden Kreuzesgehorsam gibt es keine Auferstehung, die etwas Neues mit sich mitbringt. Oder mit dem vorher von Barth zitierten Goethe-Wort anders formuliert: Wenn ein Mensch nicht gestorben ist, kann er nicht neu werden, d.h. eine Persönlichkeit werden. Persönlichkeit zu werden ist nun nicht mehr das Ziel des menschlichen Lebens. Dementsprechend bevorzugt Barth hier den Begriff des inneren Lebens, da das innere Leben das menschl-

die Form und die Sache immer eins gewesen, und Novalis war einer von den Echten“ (Barth 1911b, S. 307).

²⁸⁷ Barth 1910c, S. 164.

²⁸⁸ Barth 1910c, S. 197.

²⁸⁹ „Weil Jesu Leben in diesem (Kreuzes)Tod seinen geschlossenen Ausdruck fand, ist er *aufgeweckt* von den Toten. Indem der historische Jesus zu Grab geht, wird er der lebendige Christus, [...] wird er das Vehikel der göttlichen Erwählung. [...] Als der Gekreuzigte und *darum* als der Auferstandene ist Christus *die* Heilstatsache des christlichen Glaubens“ (Barth 1910c, S. 198).

che unmittelbare Erlebnis Gottes betont. Das innere Leben Jesu wird von Barth als Tatsache bzw. Faktum vorausgesetzt, wobei aber das kampfhähliche Moment seines Selbstverleugnens weiter betont wird.

Hinsichtlich des Verhältnisses von biblischem und außerbiblischem Wort ist eine Art hermeneutisches Programm Barths erkennbar, das sich in der universalen Wirksamkeit Gottes gründet. In diesem Zusammenhang kann Barth das göttlich handelnde Subjekt der Wirksamkeit auch ohne Vorbehalt als den Geist Christi bezeichnen, da Gott in der menschlichen Geschichte durch seinen Geist handelt, der auch der Geist Christi ist.

Bezüglich des theologischen Anliegens dieses Vortrags spricht Eberhard Jüngel über „das berechnete Interesse an der Universalität des Glaubens“ und „das universal, sich auf den auch extra ecclesiam wirkenden Christus richtende Interesse“.²⁹⁰ Diese beiden Aussagen können nun anhand der vorherigen Analyse der Goethe-Bezüge geprüft werden. Der Glaube ist für Barth nicht etwas besonders Christliches, sondern ein allgemeines menschliches Phänomen, nämlich das individuelle, unmittelbare Erlebnis der Wirksamkeit Gottes in der menschlichen Geschichte. Der christliche Glaube ist für ihn ein besonderer Glaube, dessen Besonderheit von der „innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene(n) *Persönlichkeit* Jesu“ inhaltlich bestimmt ist.²⁹¹ In diesem Sinne besteht Barth doch auf der Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens und beansprucht deshalb keine Universalität dieses besonderen Glaubens. Bei der Begründung der Besonderheit des christlichen Glaubens setzt Barth vielmehr die Universalität des Glaubens als des menschlichen Gotteserlebnisses voraus. In diesem Zusammenhang lässt sich „das berechnete Interesse an der Universalität des Glaubens“ nicht als Interesse an der Universalität des christlichen Glaubens interpretieren und nivelliert auch nicht die Eigenart des christlichen Glaubens.²⁹²

Eine Konsequenz dieses „Interesses an der Universalität des (menschlichen) Glaubens“ ist nicht die Nivellierung der Christlichkeit des christlichen Glaubens, die mit der *Persönlichkeit* Jesu verbunden ist, sondern eher ein Widerspruch gegen den ausschließlichen Anspruch des christlichen Glaubens, dass die Wirksamkeit Gottes sich allein dem christlichen Glauben erweise, oder dass Gott sich allein innerhalb der christlichen Kirche bzw. Tradition offenbart habe. Dieser ausschließliche Anspruch tritt der universalen

²⁹⁰ Jüngel 1982, S. 31.

²⁹¹ Barth 1910c, S. 164.

²⁹² So meint Jüngel (1982, S. 31). Hier wird ihm widersprochen. Jüngel hat vielleicht den allgemeinen menschlichen Glauben mit dem besonderen christlichen Glauben verwechselt, obwohl er richtig gesehen hat: „Der Glaube wird nunmehr als eine ‚soziale Tatsache‘ erklärt, deren Christlichkeit ‚durch die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*‘ geschichtlich vermittelt ist“ (S. 30).

Wirksamkeit Gottes, für die Barth sich eigentlich theologisch interessiert,²⁹³ entgegen. Die Universalität des (allgemeinen)Glaubens, nicht des (besonderen) christlichen Glaubens, setzt die Universalität der Wirksamkeit Gottes voraus. Der Glaube ist für Barth ein menschliches Gotteserlebnis, nämlich die menschliche Empfänglichkeit für die Wirksamkeit Gottes, wobei die Wirksamkeit Gottes die Voraussetzung ist.²⁹⁴ Erst im Zusammenhang mit dieser souveränen Gottheit Gottes ist die zweite Aussage Jüngels über „das universale, sich auf den auch extra ecclesiam wirkenden Christus richtende Interesse“ zu verstehen. Gott beschränkt sich nicht auf die christliche Kirche, sondern wirkt durch seinen Geist, der der Geist Christi ist, außerhalb der christlichen Kirche und zwar möglicherweise im inneren Leben jedes Menschen in der Geschichte.

5. „Lebensbilder der Geschichte der christlichen Religion“ (1910-1911)

5.1. Goethe als ein nicht-christliches Lebensbild

In diesem Konfirmandenunterrichtsmanuskript taucht der Name Goethes zunächst in einer langen Liste der „Lebensbilder der Geschichte der christlichen Religion“ auf, die auf einem von Barth selbst beigelegten Blatt zu finden ist.²⁹⁵ Im Kontext der Beziehung zwischen Sokrates und Platon spricht Barth über „die Rätsel des geschichtlichen Zusammentreffens“, wobei auch die Beziehung zwischen Schiller und Goethe kurz erwähnt wird.²⁹⁶ Einmal zitiert Barth aus einem Gedicht in der Sammlung *West-östlicher Divan*.²⁹⁷

Wenn Barth Goethe zu den Lebensbildern der Geschichte der christlichen Religion zählt, versteht er unter Religion „nicht die Gedanken u. Gewohnheiten u. Gefühle eines Menschen, sond[ern] (ihn) selbst, die Richtung sein[es] Lebens, seine *Persönlichkeit*“.²⁹⁸ Das Ziel der Religion sei, die Menschen zu erziehen, sodass sie Persönlichkeiten werden können. Die Erziehung müsse wiederum durch Menschen selbst durchgeführt wer-

²⁹³ Im unmittelbaren Vorfeld dieses Aufsatzes schrieb Barth seinem Freund Wilhelm Loew am 30. April / 1. Mai 1910: „[...] der liebe Gott muß uns Theologastern größer werden als unsre Schulweisheit sich träumen läßt, das ist“ (Barth 1910a, S. 38).

²⁹⁴ „Der Glaube versteht sich selber als ein Werk Gottes in uns“ (Barth 1910c, S. 201).

²⁹⁵ Barth 1910-1911a, S. 71.

²⁹⁶ Barth 1910-1911a, S. 78.

²⁹⁷ Barth 1910-1911a, S. 73. Wahrscheinlich spielt Barth wohl auch einmal auf die dreifache Ehrfurcht in Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* an, vgl. Barth 1910-1911a, S. 72 mit Anm. 4.

²⁹⁸ Barth 1910-1911a, S. 71f.

den. In diesem Sinne meint Barth, dass die Menschen „Bilder des Lebens, d.h. Gottes“ für andere werden.

Die Menschen seien „nicht nur Glieder unsres k[leinen] Kreises, sondern der Geschichte“.²⁹⁹ In der Geschichte, deren Geheimnis sich nicht aus (z.B. ökonomischer) Notwendigkeit erklären lasse, ragen doch einige Menschen aus den vielen hervor, z.B. „Führer“, „Lehrer“ und „Helden der Menschheit“, „an denen uns das Geheimnis der Freiheit und Demut[,] der Gang u. Inhalt u(nd) Wert d(er) Geschichte deutlich wird“.³⁰⁰

Solche Menschen zeichnen sich keineswegs durch ihren sozialen Status (z.B. als Fürsten, Feldherren usw.) aus, sondern es seien eben „die Großen des inneren Lebens, die den Andern hier neue Wege gewiesen haben, jeder in seiner Weise, jeder auch mit sein[en] Schranken“.³⁰¹ Sie seien „keine fehlerlosen Tugendbilder, aber wechselnde Bilder ernsten menschl(ichen) Strebens u. eben darin göttlichen Waltens“.³⁰² Um seine Position zu unterstützen, beruft sich Barth hierbei auf ein Gedicht Goethes: „Macht nicht soviel Federlesen ...“. Bei diesem unausgeführten Goethe-Zitat handelt es sich um folgende Verse Goethes: „Nicht so vieles Federlesen! / Lasse mich immer nur herein: / Denn ich bin ein Mensch gewesen / Und das heißt ein Kämpfer sein“.³⁰³ Um eine Persönlichkeit zu werden, muss der Mensch, auch die großen Menschen in der Geschichte, ständig mit seinen „Schranken“ kämpfen, worin Barth auch das Walten Gottes sieht. Solch ein kämpferisches Menschenverständnis ist ganz im Sinne einer berühmten Aussage Goethes zu verstehen: „Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen“.³⁰⁴ Einerseits wird die beharrliche Bemühung des Menschen verlangt, andererseits ist die Vorsehung Gottes unentbehrlich, sodass das menschliche Streben, Persönlichkeit zu werden, zu einem seligen Ende kommen kann.

Eine solche Art der Verwirklichung des menschlichen Lebens im Sinne Goethes lobt Barth, als er in demselben Jahr über das Lebensverständnis Gerhard Tersteegens spricht: „Tersteegen sagt uns verständlicher als alle andern, was Leben ist und wie man dazu kommt. Auf die Frage aber, wie man es in seinem Dasein zu verwirklichen habe, wer-

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Barth 1910-1911a, S. 73.

³⁰² Ebd.

³⁰³ Ebd., vgl. dazu V. 15f, in: „Einlass“, *West-östlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 110.

³⁰⁴ V. 11936f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359.

den wir bei Luther und Gerhardt und Goethe die tiefere und umfassendere Antwort finden“.³⁰⁵

5.2. Beobachtungen

In einem Brief am 3. Juni 1910 berichtet Barth seiner Großmutter, Mutter und Tante von der Vorstellung der heidnischen Persönlichkeiten in seinem Konfirmandenunterricht: „Das eigentlich Christliche wird darüber nicht zu kurz kommen, wenn ich die Sache ganz bewußt auf eine etwas weitere Grundlage stelle.“³⁰⁶ In diesem Zusammenhang wird Goethe von Barth als ein Lebensbild, und zwar als ein nicht-christliches Lebensbild, neben vielen anderen namentlich genannt. Aber was ist diese „etwas weitere Grundlage“, auf der Barth „das eigentlich Christliche“ und das Heidnische verbindet? Barths wertschätzende Bezeichnung, dass Goethe ein heidnisches Lebensbild der christlichen Religionsgeschichte sei, zeigt nicht nur deutlich eine Übereinstimmung mit Goethes kämpferischem Menschen- bzw. Lebensverständnis, sondern kommt auf die „etwas weitere Grundlage“, das menschliche Leben, an sich zu sprechen. Als das Ziel des menschlichen Lebens verbindet die Persönlichkeit als Humanitätsideal sowohl „das eigentlich Christliche“ als auch das Heidnische. Auch in diesem Sinne lässt sich Barths folgende Aussage im Konfirmandenunterricht 1909-1910 verstehen: „Jesu Lehre (ist) [...] die Grundlage wirklicher Humanität bzw. Kultur“.³⁰⁷ Mit dieser Verbindung von der Lehre Jesu und dem Persönlichkeitsideal will Barth „das eigentlich Christliche“ nicht zu kurz kommen lassen.

6. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1911

Im Jahr 1911 hat Barth den Namen Goethes in den folgenden Predigten direkt erwähnt: Nr. 57, 67, 68 und 73.

³⁰⁵ Barth 1910e, S. 261, vgl. dazu Barth 1910d, S. 254-255: „Wir denken an Luther, an P. Gerhardt, an Calvin, an Schleiermacher, alles Menschen[,] die in tiefster Frömmigkeit mit beiden Füßen auf dieser Erde standen und schafften. Wir denken an Goethe, der sich ein Weltkind nannte und doch keines war“.

Über die Selbstbezeichnung Goethes als Weltkind vgl. sein Gedicht über die Rheinreise mit Johann Kaspar Lavater (1741-1801) und Johann Bernhard Basedow (1724-1790) im Juli 1774: „Zwischen Lavater und Basedow / Saß ich bei Tisch des Lebens froh [...] Und, wie nach Emmaus, weiter ging's / Mit Sturm- und Feuerschritten: / Prophete rechts, Prophete links, / Das Weltkind in der Mitten“ („Mit einer Zeichnung“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 90). Weiter vgl. auch die Schilderung dieser Szene und bes. Goethes Interpretation des „Weltkind(es)“ in *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (Goethe Werke, Bd. 10, S. 30): „Glücklicherweise hatte dieses Weltkind auch eine Seite, die nach dem Himmlischen deutete“ (S. 30). Damit weist Goethe auf die himmlische Herkunft des Menschen hin.

³⁰⁶ Barth 1910b, S. 47.

³⁰⁷ Barth 1909-1910, S. 42.

6.1. Predigt über 2Kor 12,7-10 (Genf, den 15. Januar 1911, Nr. 57)

In dieser Predigt erwähnt Barth einmal den Namen Goethes und zitiert ihn implizit zweimal. Einmal spielt er auf den Satz Goethes an: „Zwei Seelen wohnten in seiner Brust“,³⁰⁸ um die paulinische Erfahrung zwischen dem alten Menschen und dem Christumenschen zu umschreiben. In der Hinführung zum Hauptthema der Predigt, wie man zum wahren Ziel seines Lebens komme, fragt Barth zuerst, was das wahre Lebensziel überhaupt ist. Darunter versteht Barth einen „normalen Zustand des Menschendaseins“. Ex negativo seien alle störenden Scheinbarkeiten und Unbeständigkeiten in jenem Zustand verschwunden. In positiver Bestimmung habe man in solch einem Zustand die sichere Gewissheit, dass man „auf dem letzten, tiefsten Grund der Wahrheit und Wirklichkeit angelangt“ sei. Für denselben Zustand gebe es viele verschiedene Beschreibungen bzw. Namen, wie z.B. die „ewige Seligkeit“, das „wesentlich[e] Schauen Gottes“, „Erkenntnis Gottes“, „Leben aus Gott“ oder einfach „Leben“. Jeder Mensch könne diesen Lebenszustand in einem bestimmten Moment seines Daseins „zum Greifen deutlich“ gesehen haben. „(E)twas Großes, Wertvolles“ eines „leuchtende[n] Ziel[s]“ sehe man meistens „im Spiegelbild“ eines Mitmenschen, der „einem rechten, seligen Leben“ einigermaßen näher als man selbst ist.³⁰⁹ In diesem Zusammenhang erwähnt Barth den Namen Goethes. Solche auf das wahre Lebensziel hinweisenden Menschen können nicht nur Menschen aus dem sozialen Umfeld eines Menschen, z.B. Vater oder Freund, sein, sondern auch historische Personen, mit deren Leben und Werk man sich bekannt macht, z.B. „Goethe oder Beethoven oder Luther oder Franz von Assisi“. Es sei bedauerlich, wenn jemand keinen Menschen namentlich nennen kann, der ihn irgendwie auf „das Letzte und Größte“ und die Richtung des Lebenswegs hingewiesen hat. Um diese Meinung noch einmal deutlich zu machen, zitiert Barth folgende Goethe-Verse aus dessen *Iphigenie auf Tauris*: „Ein Jeder muss sich seinen Held wählen, / Dem er die Wege zum Olymp hinauf / sich nacharbeitet“.³¹⁰ Hierbei beruft sich Barth auf eine Begrifflichkeit Goethes, nämlich seine Rede vom „Held“. In seinen Augen ist auch Goethe ein Held. Jeder Mensch habe es nötig, sich einen eigenen Held zu wählen, so dass der Held ihm „die Seligkeit“, „das Leben“, „Gott“ vor Augen stellt und eine Richtung vorgibt.

³⁰⁸ V. 1112, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 41, vgl. dazu Röm 7,15 und 19.

³⁰⁹ Bei einer Predigt über Röm 8,14-16 (Genf, den 11. Juni 1911, Nr. 67) redet Barth über die Gefahr: „So ist das Höchste und Beste im Leben für viele Menschen ein bloßes Erinnerungswesen. Sie blicken zurück wie auf das verlorene Traumland ihrer Kindheit, auf die Momente, wo ein Stück ewiger Wahrheit und Schönheit ihnen innerlich nahe war, wie etwas aus dem Leben anderer Menschen in das ihrige hinüberleuchtete wie die Lichter eines vorbeifahrenden Schiffes“.

³¹⁰ In: Goethe Werke, Bd. 5, S. 27.

Aber der Held kann nur eine Vorbild gebende und hinweisende Rolle spielen. Dass man „ein schönes wahrhaftiges, ewiges Leben“ „im Spiegelbild“ eines Helden vor sich gesehen hat, ist noch nicht gleichbedeutend mit dem Wissen, wie und wann man dort anlangt, und schon gar nicht mit dem Gelingen des Weges. Bei der Art, wie man zu einem seligen Leben kommt, handelt es sich aus Barths Sicht allerdings „nicht um etwas, was wir tun, sondern um etwas, das Gott an uns tut“. Auf dem Weg zu einem seligen Leben könne jemand etwas Großes und Schönes im Spiegelbild eines anderen Menschen sehen. Aber so etwas Großes und Schönes sei nicht durch ichbezogene Neigung zu verwirklichen. Vielmehr sei das Gelingen eines seligen Lebens von einem „kleine(n) Gebiet“ im Menschen abhängig. Dieses Gebiet habe nichts mit dem menschlichen Ich zu tun, sondern sei „das kleine Stück unbedingter Herrschaft Gottes“. Nicht ich, „sondern *Gott* muss regieren“. Erst wenn man sich auf Gottes wirksame Gnade verlasse, d.h. wenn das Ich ausgeschaltet sei, könne man das selige Leben im Gehorsam und in der Liebe finden und erfahren.

6.2. Predigt über Röm 8,14-16 (Genf, den 11. Juni 1911, Nr. 67)

Kurz vor seinem Abschied vom Vikariat spricht Barth in einer seiner letzten Genfer Predigten wieder über die paulinische Erfahrung, diesmal über seine „triumphierenden Worte vom Geist Gottes“ „im Zusammenhang des wunderbaren achten Kapitels des Römerbriefs“. Dabei erwähnt er den Namen Goethes zweimal, wenn er jeweils einmal aus einem Gedicht zitiert.

In seiner Predigt möchte Barth Paulus und seine Worte „rein für sich zu uns reden lassen“, „wie man den heiligen Geist als eine sichere und gegenwärtige Tatsache in seinem eigenen Leben erkennen kann“. Bevor Barth Paulus zum Reden bringt, weist er darauf hin, dass man vor einer doppelten gefährlichen Einseitigkeit steht, wenn man vom Heiligen Geist redet.³¹¹ Zuerst sei der Heilige Geist kein bloßes Erinnerungswesen, das eine Größe der Vergangenheit ist und schon „hinter uns“ liegt. Wenn man den „Geist der ersten Zeugen“ und seine Wirksamkeit in den Aposteln und ihren „Genossen“ nur einseitig von weitem, d.h. mit Abstand aber ohne innerliche Nähe,³¹² beredet und bewundert, sei dieser Geist „für uns vielleicht heiliger Geist, aber nicht lebendiger Geist und nicht unser Geist“. Die andere Gefahr liege darin, dass man den Geist nur als „ein Ide-

³¹¹ Es ist zu bemerken, dass Barth bei dieser Predigt das Leben mit dem Geist oder „das Höchste und Beste in unserem Leben“ mit dem Heiligen Geist gleichgesetzt hat.

³¹² Es könnte als eine Vorform der „sachlichen Beteiligung“ in Röm I verstanden werden, vgl. „II.14.3. Die Goethe-Rezeption im Vorwort zu Röm I und in seinen Entwürfen“.

al“ bzw. „eine schöne Hoffnung für die Zukunft“ betrachtet. Im Zusammenhang mit der zweiten Einseitigkeit bezieht Barth sich explizit auf Goethe und zitiert einen Vers von ihm: „Süßer Friede, komm, ach, komm in meine Brust!“³¹³ Auf ähnliche Weise rufen viele „edle und reine Gemüter“ den Geist an: „Komm, o komm du Geist des Lebens“ und leben nicht von Wirklichkeiten, sondern von den vor uns liegenden „Idealen und Sehnsüchten“. So verlege jemand sein Leben in die Hoffnung, in die Zukunft allein. So höre der Geist auf, lebendiger Geist für ihn zu sein und werde wertlos und unfruchtbar.

Der Geist sei „nicht in der Ferne der Vergangenheit und Zukunft, sondern in uns und bei uns“ tatsächlich vorhanden und wirksam. Paulus gehe aber der doppelten Gefahr aus dem Weg und schweife weder in die Vergangenheit noch in die Zukunft. Vom Geist Gottes habe er weder bloß etwas Vergangenes gehört noch bloß etwas Zukünftiges gehört und gehofft, sondern etwas Präsentes erfahren, sogar „als sichere und gegenwärtige Tatsache“. Paulus rede vom Geist als „von einer gegenwärtigen, jetzigen, tatsächlichen bestehenden Realität“.

In der paulinischen Rede lassen sich vor allem drei Merkmale der Gegenwart des Geistes beobachten: das wirkliche Treiben, die Furchtlosigkeit und der Ruf eines Kindes zu seinem Vater Gott. Wenn Barth sich mit dem Treiben befasst, zitiert er explizit einen Vers Goethes: „Wenn Goethe in dem vorhin genannten Gedicht ausruft: ‚Ach, ich bin des Treibens müde‘,³¹⁴ so denken wir gleich, dass das mit dem Treiben des Geistes Gottes nichts zu tun haben kann“. In der alltäglichen, gleichförmigen Arbeit, im Verkehr mit den Menschen und mit sich selbst sei man getrieben durch die Notwendigkeit des Zufalls, die man in seinem Innersten nicht als notwendig anerkenne. Derartiges „Getriebensein“ erlebe man als etwas Kontingentes. Im Unterschied zu solch einem Zwang der alltäglichen Arbeitsverhältnisse, der Mitmenschen und der eigenen Natur ist das „Getriebensein“ vom Geist Gottes ein wirklicher „Zwang“. In diesem „Zwang“ sei kein Ausweichen erlaubt und man gewinne die höchste Freiheit, so dass man nicht unter irgendeinem Druck, sondern frei und selbst entschieden aus sich selbst handeln könne.

Mit dem ersten Merkmal steht das zweite in einem engen Zusammenhang. In der Gegenwart des Geistes Gottes sei dreifache Furchtlosigkeit zu sehen, nämlich Furchtlosigkeit jeweils vor den alltäglichen Verhältnissen, vor den Menschen und vor sich selbst. Ohne das dritte Merkmal werden das Treiben und die Furchtlosigkeit wurzellos und

³¹³ In: „Wanderers Nachtlid“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 142.

³¹⁴ Ebd.

vorübergehend. „Wo der Geist ist, *da rufen wir Gott an als lieben Vater*“. Jesus Christus sei solch eine Person, in der die Fülle des Geistes war. Die Fundamente seines Lebens sind „das tiefe Müssen, die große Furchtlosigkeit, das Gebet des Kindes zum Vater“. Von ihm her ist der Geist ausgegangen und zu uns gekommen. Für die Wahrheit des Geistes gebe es „keine bestimmtere und nachdrücklichere Bürgschaft“ als das Lebensbild Jesu Christi.

6.3. Predigt über Mt 6,9 (Safenwil, den 6. August 1911, Nr. 73)

„[I]m grünen Wald unter freiem Himmel“ am 6. August 1911 in Safenwil spricht Barth in dieser Predigt über den ersten Vers des Vaterunsers: „Unser Vater im Himmel“, vor allem aber über den nachgestellten Zusatz „im Himmel“. Dabei erwähnt Barth den Namen Goethes einmal.

Barth äußert sich ausdrücklich gegen „das alte kindliche Bild von Gott, der wie ein König auf den Wolken thront“. Der Himmel sei nicht ein oberes Stockwerk der Welt wie die Zimmerdecke in einem Haus. Dabei zeigt Barth deutlich seine Vertrautheit mit der an der Naturwissenschaft orientierten aufklärerischen Meinung, dass es den Gott im Himmel nicht geben könne, weil ein Astronom mit seinem Fernrohr den ganzen Himmel durchforscht und keinen Gott gefunden habe. Einerseits kritisiert Barth solch einen Wahn, den Himmel mit einem Fernrohr durchschauen zu wollen. Andererseits meint er, dass man eine bessere Kritik anbieten könne. Bei der Entwicklung dieser möglichen besseren Kritik beruft Barth sich auf Goethe: „Wenn ich das Leben des Herrn Jesu lese, oder die Geschichte des Paulus oder die von Luther und Calvin, oder auch wenn ich mich in die Werke etwa von Goethe vertiefe, dann habe ich den starken Eindruck, dass der Gott, von dem diese Menschen geredet haben, nicht ein Gott sein kann, der in weiter Ferne von ihnen in einem obern Stockwerk der Welt wohnt, sondern dann merke ich, daß Gott bei ihnen, in ihnen gewesen ist“.

Bei diesem Goethe-Bezug ist Folgendes zu beachten. Erstens betont Barth das innerliche Gotteserleben des Menschen. Gott sei kein Gott, der im Himmel sitzt und keine Beziehung mit den Menschen auf der Erde hat. Der Mensch solle Gott in seinem inneren Leben erfahren. Die Religion bestehe gerade darin, „daß Gott auf Erden, bei den Menschen wohnt, *in den Menschen*“.

Zweitens solle man sich ein religiöses Vorbild suchen, das zu einer innerlichen Erfahrung des Wirkens Gottes führen kann. Dabei könnte man durchaus die Werke Goethes

lesen und dort Gott begegnen. Tatsächlich nennt Barth in einer Predigt über 2Kor 12,7-10 am 15. Januar 1911 (Nr. 57) Goethe beispielhaft als Held bzw. Spiegelbild, da er seine Mitmenschen auf das wahre Lebensziel ausrichten kann.

Drittens ist für unsere Forschung über die Goethe-Rezeption Barths besonders beachtenswert, dass Barth sich nun auf Goethe als eine religiös relevante Größe bezieht, die als die einzige schriftstellerische Figur neben vier theologischen Größen (Jesus, Paulus, Luther und Calvin) genannt wird.³¹⁵

Viertens sei Jesus von Nazareth unter den religiösen Größen aber „unvergleichlich()“. Er brauche Gott nicht mehr wie die anderen in fernen Himmelsräumen, bei anderen Menschen oder gar in Büchern zu suchen. Gott sei bei ihm und in ihm bleibend. In diesem Sinne werde er „Gottes Sohn“ genannt.

7. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1912

Wie in seiner vorherigen deutschsprachigen reformierten Gemeinde in Genf gelten für den praktizierenden Theologen Barth die Predigt und der Konfirmandenunterricht weiter als die pastoralen Hauptaufgaben in seiner Arbeiter- und Bauerngemeinde Safenwil im Aargau.³¹⁶ Im Jahr 1912 bezieht er sich, soweit wir bisher sehen können, in seinen Predigten wohl nur einmal explizit auf Goethe.³¹⁷

7.1. Predigt über Mk 1,9-11 (Safenwil, den 14. Januar 1912, Nr. 96)

In dieser Predigt spricht Barth hauptsächlich über die Taufe Jesu durch Johannes im Jordan. Dabei befasst er sich zunächst mit den „Jahre[n] der Stille und Bedeutungslosigkeit“ des frühen Lebens Jesu vor dessen öffentlicher Verkündigung. Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen sehe Jesus selbst sein frühes Leben nicht als etwas Besonderes. Sonst würde er auch ein Buch über seine Frühzeit hinterlassen haben. In diesem Zusammenhang erwähnt Barth Goethe und den schweizerischen Dichter Gottfried Keller als Gegenbeispiel. Im Gegensatz zum Schweigen Jesu über seine Frühzeit habe Goethe

³¹⁵ Erst im Juli 1911, ungefähr einen Monat vor dieser Predigt, hat Barth schließlich seine Sammlung von Goethes Sämtlichen Werke vervollständigt, vgl. oben „II.1. *Goethes Sämtliche Werke* im Besitz Barths“.

³¹⁶ „Vorwort“, Barth 1913c, S. VIII.

³¹⁷ Da weitere Predigten Barths aus dem Jahr 1912 leider nicht verfügbar sind, können mögliche weitere Bezugnahme auf Goethe nicht analysiert werden.

seine innere und äußere Entwicklung in der vierbändigen Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* bis ins Einzelne hinein geschildert.³¹⁸

Hinsichtlich der Persönlichkeitschristologie Barths sind die „Jahre der Stille und Bedeutungslosigkeit“ von Jesus nur scheinbar bedeutungslos. Mit organischen Bildern³¹⁹ interpretiert er die stille Frühzeit Jesu als eine Zeit des Wartens und des Reifens. Auch Jesus brauche Zeit, um Kraft und Weisheit in tiefer Verborgenheit in sich aufzunehmen und zu sammeln, so dass er später zu seinem öffentlichen Wirken treten kann. Sein späteres außerordentliches Leben sei deshalb weder „eine künstliche Treibhauspflanze“ noch „ein vom Himmel gefallenes Wunder“, sondern „der selbstverständliche Trieb des von Gott in seine Seele gesenkten Samens“. Erst bei der Taufe von Johannes im Jordan wache Jesus auf und würde seiner Gottessohnschaft gewiss. In diesem Sinne versteht Barth die Taufe Jesu vor allem als eine innere Notwendigkeit, die aus dem innersten Wesen Jesu hervorgeht. In diesem Zusammenhang ist anzunehmen, dass Jesus auch eine Zeit des Werdens, besonders des Reifwerdens, brauchte, so dass er eine Persönlichkeit werden konnte und tatsächlich eine Persönlichkeit wurde.

8. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1913

8.1. „Der Glaube an den persönlichen Gott“ (1913)

Dieser Aufsatz ist das zentrale Dokument zur Gotteslehre in der Theologie des frühen Barth. Dabei behandelt Barth „eine crux theologorum“,³²⁰ nämlich die Frage der Persönlichkeit Gottes. Diese Frage war ursprünglich das festgelegte theologische Hauptthema der Jahresversammlung 1913 der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft. Der Vortrag wurde am 19. Mai 1913 in Chur am Rhein gehalten und erschien in den ersten beiden Nummern des Jahrgangs 1914 der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.³²¹

³¹⁸ Mit der Autobiographie Goethes hat Barth sich, wohl besonders im Sommer 1909, intensiv beschäftigt. In den von ihm gesammelten sämtlichen Werken Goethes ist die genannte Autobiographie in vier Bänden (Bd. 22-25) abgedruckt. Am Ende jedes Bandes steht jeweils ein von Barth selbst erstelltes Begriffsregister.

³¹⁹ Wie die Ausdrucksweisen „reif werden“, „herauswächst“, „Samen“, „Stamm“, „Wurzel“ usw.

³²⁰ Barth 1913a, S. 499.

³²¹ S. 21-32 und S. 65-95, vgl. dazu Barth 1913a, S. 495 und S. 498 mit Anm. 13.

Im diesem Aufsatz zitiert Barth zwei Gedichte des späten Goethe explizit: einmal den Spruch „Was wär’ ein Gott ...“,³²² einmal das Gedicht „Suleika“.³²³ Implizit bezieht Barth sich noch viermal auf Goethe.³²⁴ Die zwei expliziten Goethe-Bezüge finden sich einmal im Zusammenhang mit Barths Beurteilung des Deismus, ein andermal im Kontext von dessen Aussage über den persönlich-religiösen Gottesgedanken. Abgesehen von einer rein literarisch-rhetorischen Zitation³²⁵ sind die anderen drei der vier impliziten Goethe-Bezüge in ihrem jeweiligen inhaltlich-theologischen Textzusammenhang zu analysieren.

8.1.2. Barths Beurteilung des Deismus

Nach Barth wird der Gottesgedanke im religiösen Glauben in der unversöhnlichen Spannung zwischen der Erhabenheit und der Persönlichkeit Gottes konstituiert. Das Erhabene sei das unpersönliche bzw. überpersönliche Moment im Gottesgedanken. Die Erhabenheit Gottes bedeutet für Barth einerseits ex negativo **wesensmäßig** die schlechthinnige Überlegenheit Gottes, die sich dem in der Zeit und im Raum zu Denkenden und zu Wollenden gegenüber zeigt, nämlich „die reine Negativität alles Endlichen“.³²⁶ Im positiven Sinne bezeichnet die Erhabenheit Gottes **zustandsgemäß** Gottes mögliche schlechthinnige Herrschaft über alles Endliche.

Die konstitutive Spannung zwischen der Erhabenheit Gottes und seiner Persönlichkeit wehre sich aber nun gegen die Auflösung der einen durch die andere. Der Irrtum des idealistischen Pantheismus ergebe sich aus der Auflösung des Gedankens der Persönlichkeit Gottes durch die einseitige Betonung des Gedankens der Erhabenheit Gottes. Im Gegensatz dazu irre sich der Deismus in der Auflösung des Gedankens der Erhabenheit Gottes durch die einseitige Hervorhebung des Gedankens der Persönlichkeit Gottes, sodass der Gottesgedanke schließlich verflüssigt werde.

Goethe hat auch Kritik am Deismus geübt, nämlich ironisch auf folgende Weise: „Was wär’ ein Gott, der nur von außen stieße, / Im Kreis das All am Finger laufen ließe!“³²⁷

Diese karikaturartige Kritik Goethes lässt sich auf seinen idealistisch-pantheistischen

³²² Barth 1913a, S. 537 mit Anm. 100; vgl. „Die weltanschaulichen Gedichte“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 357, S. 715f. und S. 718.

³²³ Barth 1913a, S. 545, vgl. *West-östlicher Divan*, in: Goethe Werke, Bd. 2, S. 71 und S. 632f.

³²⁴ Barth 1913a, S. 535 (vgl. V. 11954-11957, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359), S. 541; S. 544 und S. 547 (V. 1997 und V. 1112 in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 65 und S. 41).

³²⁵ Barth 1913a, S. 541: „Mit Worten läßt sich ja trefflich streiten“, zitiert aus V. 1997, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 65.

³²⁶ Barth 1913a, S. 527.

³²⁷ „Die weltanschaulichen Gedichte“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 357.

Standpunkt zurückführen. Für Goethe unterscheidet sich Gott nicht von der Natur, sondern bewegt die Welt im Innern und hegt „Natur in sich, sich in Natur“.³²⁸

Bei der Beurteilung des Deismus bezieht sich Barth explizit auf diese bekannten Verse Goethes. Allerdings ist Barth mit der idealistisch-pantheistischen Position Goethes und seiner Karikatur des Deismus nicht einverstanden. Barths Meinung nach ist der Deismus kirchengeschichtlich betrachtet vielmehr als „der Protest der Religion“ zu bezeichnen, der „keineswegs böser ungläubiger Monismus, oder mystische Spielerei, oder bloß eine Verallgemeinerung ästhetisch-lyrisch-musikalischer Empfindung“ sei.³²⁹ Trotz der einseitigen Betonung der Persönlichkeit ist der anthropomorphe Deismus in Barths Augen achtenswert, denn dies sei „die lebendige Religiosität, die hier gegen die Verkümmern des Erhabenen im Gottesgedanken und damit gegen seine Zerbröckelung Verwahrung einlegt“.³³⁰

Diese positive Beurteilung des Deismus und die diesbezügliche Kritik an Goethes Karikatur ist in Barths Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) noch nicht zu finden. Dort bietet Barth eine historische Darstellung der antiautoritären Entwicklung an, und behauptet, dass die „Aufklärungsdogmatik“ versuche, „sich zu retirieren auf den Begriff eines Gottes, ‚der nur von außen stieße‘, wie Goethe gespottet hat“.³³¹ Eine Gemeinsamkeit der beiden genannten Goethe-Bezüge Barths in der Beurteilung des Deismus liegt aber darin, dass sie einen ähnlich kirchen- bzw. dogmenkritischen Ton enthalten.

8.1.3. Barths Verzicht auf den Analogiebeweis

Barth zufolge lässt sich die konstitutive und unversöhnliche Spannung zwischen der Persönlichkeit und der Erhabenheit Gottes im religiösen Gottesgedanken nicht durch den Hinweis auf „die Tatsache der *menschlichen Persönlichkeit*“ begründen.³³² Denn

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Barth 1913a, S. 536. Aus diesem Grund lasse sich leicht verstehen, warum der Deismus mehr Verständnis als der Pantheismus in der Kirchengeschichte gefunden hat.

³³⁰ Barth 1913a, S. 537.

³³¹ Barth 1910c, S. 178.

³³² Barth 1913a, S. 544. Bei der Darstellung des Analogiebeweises bezieht sich Barth zweimal auf eine andere Aussage Goethes: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust“ (S. 544 und S. 547, vgl. V. 1111f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 41). Damit wird Barths Darstellung zufolge darauf hingewiesen, dass sich das Erhabene und das Individuelle bereits im Gedanken der menschlichen Persönlichkeit zusammendenken lassen. Aber aufgrund des wesentlichen Unterschieds zwischen Gott und Mensch meint Barth nachdrücklich: „Eine Analogie zum wirklichen Inhalt des religiösen Gottesglaubens ist in der menschlichen Persönlichkeit so oder so nicht zu finden. Das Verhältnis der zwei Seelen in unsrer Brust ist von beiden Seiten gesehen etwas Anderes als der Reichtum und der fundamentale Widerspruch des Erhabenen und der Persönlichkeit, die wir in Gott denken müssen“ (S. 547).

der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist seiner Überzeugung nach wesentlich, so nämlich „daß wir in Gott das Erhabene als *nicht* beschränkt durch das Individuelle seiner Persönlichkeit denken, daß wir bei ihm beides unvermittelt nebeneinander stellen müssen, während es beim Menschen einen Kompromiss miteinander eingeht, einander beschränkt und relativ aufhebt“.³³³ Deshalb solle man sowohl auf den Analogiebeweis der Spannung zwischen der Persönlichkeit und der Erhabenheit Gottes im Gottesgedanken verzichten als auch die Projektionsthese Feuerbachs gegen den Gottesgedanken ablehnen.³³⁴ Im Zusammenhang mit seiner Kritik am Analogiebeweis von einem Philosophen Hermann Lotze bezieht Barth sich explizit auf Goethe: „Wer würde da nicht an *Goethe* erinnert: Volk und Knecht und Überwinder, / Sie gestehn zu jeder Zeit: / Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit!“³³⁵ Der Irrtum Hermann Lotzes liegt für Barth gerade darin, „auch Gott neben seiner Erhabenheit dieses höchste Glück (nämlich die Persönlichkeit) zuzuschreiben!“³³⁶

8.1.4. Die eingeschränkte Individualität Gottes

Bei der Thematisierung der Persönlichkeit bzw. Individualität Gottes zitiert Barth in seinem Aufsatz mindestens noch zweimal Goethe, aber ohne dessen Namen anzugeben. Um den Individualitätsbegriff zu verdeutlichen, zitiert er die Rede der vollendeten Engel über Faust am Ende des fünften Aktes „Bergschluchten“ von *Faust II*: „Uns bleibt ein Erdenrest, / Zu tragen peinlich, / Und wär er (Faust) von Asbest / Er wär nicht reinlich“.³³⁷ Dabei überträgt Barth die bleibende irdische Eingeschränktheit des von Toten auferweckten und erhöhten Faust auf die Persönlichkeit Gottes und spricht sich für einen solchen Gottesgedanken aus, der „wenigstens die Möglichkeit gewisser Schranken des Wissens, des Könnens und Wollens, des Temperaments und Charakters an ihm (Gott)“ einräumt.³³⁸ Diesem Gottesgedanken entsprechend betont Barth den Begriff des

³³³ Barth 1913a, S. 547.

³³⁴ In diesem Sinne lässt Barth bereits in seiner frühen Phase seine eigentümlich theologische Bestrebung, die Gottheit bzw. Souveränität Gottes zu würdigen, deutlich erkennen. Eine solche Bestrebung kann auf den theologischen Anfang Barths zurückgeführt werden, z.B. die Hervorhebung der Wirksamkeit Gottes im inneren Leben Jesu und in der weiteren Religionsgeschichte des christlichen Glaubens, vgl. dazu „II.4. ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910)“.

³³⁵ „Suleika“, in: *West-östlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 71.

³³⁶ Barth 1913a, S. 545.

³³⁷ Barth 1913a, S. 534f, vgl. dazu V. 11954-11957, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359.

³³⁸ Vgl. Barth 1913a, S. 535.

Werdens in Gott, so dass er die Persönlichkeit Gottes nicht zu Gunsten der Erhabenheit Gottes preisgibt.³³⁹

8.2. „Noch einmal: Jesus und die Psychiatrie“ (1913)³⁴⁰

In einem Zeitungsartikel, der am 20. September 1913 im *Aargauer Tagblatt* erscheint, versucht Barth, das „bös(e) Entweder-Oder“ aufzulösen, das ein Dr. Johannes Kreynebühl³⁴¹ in seinem Aufsatz *Jesus und die Psychiatrie* als das „große Dilemma“ der Leben-Jesu-Forschung bezeichnet.³⁴² Im Zusammenhang mit der genialen „Abnormalität“³⁴³ des Messiasanspruchs Jesu bezieht Barth sich einmal explizit auf Goethe. Außerdem zitiert er Goethe einmal implizit, um Kritik am Gewährsmann Kreynebühls, nämlich David Friedrich Strauß, zu üben.

In seiner negativen Beurteilung des ungewöhnlichen Messiasanspruchs Jesu berufe sich Kreynebühl auf Strauß: „Wenn dieser Mann an dem messianischen Bewusstsein Jesu so starken Anstoß genommen hat, so ist das ein sicherer Beweis, daß etwas faul ist im Staate Dänemark“.³⁴⁴ Damit meint Kreynebühl: Wenn Der Messiasanspruch Jesu sei „geistig abnormal“, sei die geschichtliche Existenz Jesu problematisch.

Gegen eine solche Beurteilung argumentiert Barth von zwei Gesichtspunkten her. Im Anschluss an Friedrich Nietzsches Kritik bezeichnet Barth Strauß einerseits als den „Typus des Bildungsphilisters, der ewig nur dem Geist gleicht, den er begreift“. Dabei zitiert Barth implizit Vers 512 aus Goethes *Faust I*.³⁴⁵ Aus einem anderen Gesichtspunkt heraus kritisiert Barth, dass Strauß kein Verständnis für die Psychologie des Genius hat. Jesus ist für Barth ein Genius der Menschheit. Die negative Beurteilung des Messiasanspruchs Jesu, die Kreynebühl und Strauß gemeinsam haben, ist aus Barths Sicht auf ihren Rekurs auf einen „nach Maßgabe einer gewissen bürgerlichen Vernünftigkeit ersonnenen Begriff von ‚normal‘ und ‚abnormal‘“ zurückzuführen.³⁴⁶ Wenn man

³³⁹ Vgl. Barth 1913a, S. 534, zum „Werden“ als weiterem Prädikat des Persönlichkeitsgedankens vgl. S. 514. Mithilfe der Persönlichkeitschristologie Barths kann man das Werden in Gott so verstehen, dass Gott trotz der möglichen Eingeschränktheit seiner Gottheit eine Persönlichkeit geworden. Mit einem Wort des späten Barth in der KD formuliert, dass Gott sich dafür in seiner liebenden Freiheit in der Ewigkeit bestimmt, ein trinitarischer Gott zu werden und zu sein. Das Sein Gottes vollzieht sich in seinem Werden und ist ein trinitarischer Gott geworden. Sein derartiges Gewordensein ist nicht anders als sein Sein.

³⁴⁰ Zur Entstehung des Textes vgl. der kurze Bericht in Busch 1986, S. 91.

³⁴¹ Johannes Kreynebühl(1846-1929), schweizerischer Schriftsteller, Journalist und zeitweise Dozent der Philosophie in Zürich, vgl. das editorische Vorwort in Barth 1913b, S. 563.

³⁴² Vgl. Barth 1913b, S. 564.

³⁴³ Vgl. z.B. Barth 1913b, S. 568.

³⁴⁴ Barth 1913b, S. 569.

³⁴⁵ In: Goethe Werke, Bd. 3, S. 24.

³⁴⁶ Vgl. Barth 1913b, S. 569.

„einen Genius und nun gar einen wie Jesus begreifen“ will, solle man auf einen solchen bürgerlichen Normalitätsbegriff verzichten und das messianische Bewusstsein Jesu nicht mehr nach „*unserem* bürgerlichen-vernünftigen Maß“ messen.³⁴⁷ Um seine Argumentation zu stützen, zählt Barth eine Reihe der „größten Geister der Menschheit“ auf,³⁴⁸ die sich kraft ihrer eigentümlichen Genialität von der Normalitätsanforderung von Kreyenbühl und Strauß sowie den „normalen“ Bürgern weit entfernten. Nach der Darstellung der geistigen Nicht-Normalität Luthers und Kants hebt Barth die Ungewöhnlichkeit Goethes hervor. Goethe wird in diesem Zusammenhang als ein Genius wie Jesus dargestellt. Als Genius habe Goethe auch seine eigentümliche geistige Nicht-Normalität: „*Goethe* hat besonders in seinen letzten Jahrzehnten aus einer Wolkenhöhe herunter über alles und jedes geredet, wie sie der Normalität des Durchschnittsvernünftigen durchaus nicht entsprechen dürfte“.³⁴⁹

8.3. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption in den Predigten 1913

Im Jahr 1913 hat Barth insgesamt 51 Predigten (Nr. 149-199) gehalten.³⁵⁰ In seinen Predigten verweist Barth gerne sowohl auf Zeitungsberichte als auch auf „Bildungszitate“, wobei er sich oftmals auf die großen Klassiker wie Goethe beruft.³⁵¹ In drei Predigten bezieht er sich explizit auf Goethe.³⁵² In elf anderen Predigten spielt er auf Goethe an.³⁵³

8.4. Predigt über Joh 2,23-25 (Safenwil, den 26. Januar 1913, Nr. 152)

8.4.1. Vorbemerkung

Bei dieser Predigt geht es um ein „hartes Wort“ in Joh 2,23-24:³⁵⁴ „Viele glaubten an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er tat. Aber Jesus vertraute sich ihnen nicht (an)“.³⁵⁵ Barths Besinnung nach³⁵⁶ sei ein solches ablehnendes Misstrauen Jesu nicht

³⁴⁷ Vgl. Barth 1913b, S. 571.

³⁴⁸ Vgl. Barth 1913b, S. 570.

³⁴⁹ Mit dem Reden Goethes meint Barth vielleicht das Gespräch Eckermanns mit Goethe.

³⁵⁰ Vgl. „Inhaltsverzeichnis“, in: Barth 1913c, S. V-VI.

³⁵¹ Vgl. „Vorwort“, in: Barth 1913c, S. IX-X und Kucharz 1995, S. 38.

³⁵² Joh 2,23-25 am 26. Januar; Mk 11,27-33 am 16. Februar und Hebr 9,14 am 21. März.

³⁵³ Joh 12,36 am 23. Februar; Mk 12,13-17 am 2. März; Mk 13,1-2 am 9. März; Am 3,3-8 am 20. April; 2Kor 3,17 am 11. Mai; Mk 9,2-9 am 27. Juli; Ps 95,6-8 am 31. August; Jes 55,8-9 am 7. September; Jer 29,7 am 21. September; 2Kor 5,16 am 2. November und Hebr 13,14 am 28. Dezember (zweimal).

³⁵⁴ Barth 1913c, S. 40.

³⁵⁵ Barth 1913c, S. 39.

³⁵⁶ „Darüber (über ein solch hartes Wort) müssen wir uns besinnen“ (S. 40).

veranlasst durch den „ungenügende(n)“ bzw. „abergläubischen“ Glauben der vielen Menschen,³⁵⁷ sondern ergebe sich aus „eine(r) innere(n) Stimme“ Jesu.³⁵⁸ Durch seine innere Stimme kenne Jesus die vielen, die an seinen Namen glauben, als seine verborgenen Feinde, auch wenn sie sich noch über seine Worte und Taten wundern. Ihre erst später zum Vorschein kommende Feindlichkeit und ihr „vergifteter Glaube, [...] der sofort in Unglauben umschlagen konnte“,³⁵⁹ verdeutlicht in Barths Augen die „Leidensgeschichte Jesu“,³⁶⁰ die am Kreuz auf Golgatha ihren Höhepunkt erreicht.³⁶¹

Im Zusammenhang mit der „Stimme in unserm Innern“, die den „verderbliche(n)“ Menschen gegenüber steht, zitiert Barth zwei Aussagen Margaretes aus *Faust I*.³⁶² Außerdem ist zu beachten, dass Barth in Bezug auf das misstrauische Verhalten Jesu über das Richteramt Jesu und das entsprechende Richteramt „alle(r) bedeutenden Menschen“ spricht.³⁶³ Zu den „bedeutenden Menschen“, d.h. den Persönlichkeiten, kann auch Goethe gezählt werden. Beim Walten des Richteramts z.B. eines christlichen Menschen³⁶⁴ leiste „die innere Stimme“ eine wichtige Hilfe, indem sie vor drei Arten bestimmter Menschen warnt, die „unnützlich“, „gefährlich“ oder „verderblich“ sind.³⁶⁵

8.4.2. Das Richteramt Jesu und das Richteramt aller „bedeutenden Menschen“

Im Zusammenhang mit dem misstrauischen Verhalten Jesu den vielen Menschen gegenüber beschreibt Barth das Richteramt Jesu. Seines Erachtens vollzieht sich das Richteramt Jesu, wenn die Geister sich an ihm scheiden. D.h. die einen nehmen Jesus an und werden von ihm angenommen; die anderen werfen ihn und werden von ihm verworfen.³⁶⁶ Ähnlich wie Jesus hätten auch „alle bedeutenden Menschen“ die entsprechende Fähigkeit, die Geister sich an ihnen scheiden zu lassen.³⁶⁷ Zu solchen richtenden bedeutenden Menschen könnte auch Goethe gehören, wenn man sich z.B. an seinen Gedichten scheidet.

³⁵⁷ Vgl. Barth 1913c, S. 40f.

³⁵⁸ Barth 1913c, S. 44.

³⁵⁹ Barth 1913c, S. 43.

³⁶⁰ Vgl. Barth 1913c, S. 42, S. 49 und S. 51.

³⁶¹ Vgl. Barth 1913c, S. 42. In einer Predigt über Hebr 9,14 am 21. März 1913 führt Barth Jesu innerlichen willigen Gehorsam auf „die Stimme des ewigen Geistes“, die ihn zum Kreuz führt, zurück. Aufgrund dieser inneren Stimme glaubt Jesus nach Barths Ansicht an sein Kreuz „nicht als an ein Werk des Teufels, sondern als an ein Werk Gottes“ (Barth 1913c, S. 122).

³⁶² Barth 1913c, S. 46.

³⁶³ Vgl. Barth 1913c, S. 45.

³⁶⁴ Für Barth sind die bedeutenden Persönlichkeiten die Vorbilder für die christlichen Menschen im Glauben und im Leben.

³⁶⁵ Vgl. Barth 1913c, S. 46-48.

³⁶⁶ Vgl. Barth 1913c, S. 49.

³⁶⁷ Vgl. Barth 1913c, S. 45.

Aus Barths Sicht wird das Richteramt nicht nur auf die bedeutenden Menschen beschränkt, sondern weit darüber hinaus auch „auf jeden von uns“ übertragen.³⁶⁸ Besonders für die christlichen Menschen („uns“) stelle sich das Richteramt als „ein notwendiges Misstrauen bestimmten Menschen gegenüber, eine göttlich berechnete und von uns geforderte Zurückhaltung und Ablehnung“ dar.³⁶⁹ Ein solches Misstrauen begründet sich deshalb für Barth nicht im Menschen selbst, sondern in der göttlichen Berechnung, die sich wiederum durch die innere Stimme des Menschen vollzieht. Aufgrund der Berechnung von Gott her fühle der Mensch sich gefordert, sich bestimmten Menschen gegenüber misstrauisch bzw. zurückhaltend zu verhalten.

Im Unterschied zu bedeutenden Menschen, Goethe inklusive, und zu christlichen Menschen waltet Jesus in seinem Richteramt allerdings „mit höherer Vollmacht“.³⁷⁰ Ein solches vollmächtiges Richteramt Jesu illustriert Barth einerseits schöpfungstheologisch mit der Scheidung zwischen dem ewigen Licht und der ewigen Finsternis mit Bezug auf den biblischen Schöpfungsbericht in Gen 1. Für Barth bedeuten Jesus und seine Botschaft das gute ewige Licht, das sich von der bösen ewigen Finsternis scheidet. Andererseits ist in Barths soteriologischer Beschreibung das Richteramt Jesu so vollmächtig, dass die einen bei seinem Richten zum Fall verworfen, die anderen zur Auferstehung erlöst werden.

8.4.3. Die innere Stimme

Vor den Menschen, die uns nicht nur auf Irrwege führen, sondern auch unser Schicksal verderben können, werde „die Stimme in unserm Innern“ uns deutlich genug warnen.³⁷¹

Um seine derartige Auffassung zu veranschaulichen, gibt Barth ein konkretes Beispiel aus *Faust I*: „Goethe hat es [...] einmal wundervoll geschrieben, wie ein unschuldiges, unerfahrenes Mädchen scheinbar ohne allen Grund die tiefste Abscheu äußert vor einem fremden Herrn“.³⁷² Bei diesem Beispiel handelt es sich um die Begegnung Margaretes mit Mephistopheles in Marthens Garten. Nach Barths Darstellung hat Margarete eine innere Stimme gehört, die sie vor dem Teufel warnt. Deshalb spricht sie zu dem auch anwesenden Faust: „Der Mensch, den du da bei dir hast, / Ist mir in tiefer innerer Seele verhaßt; / Es hat mir in meinem Leben / So nichts einen Stich ins Herz gegeben / Als

³⁶⁸ Vgl. Barth 1913c, S. 46.

³⁶⁹ Vgl. Barth 1913c, S. 46.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Vgl. Barth 1913c, S. 48.

³⁷² Ebd.

des Menschen widrig Gesicht“.³⁷³ Diese innere Stimme wird von Barth als „Verzweiflungsruf“ charakterisiert, wobei er eine andere Äußerung Margaretes gegen Mephistopheles zitiert: „(S)eine Gegenwart schnürt mir das Innre zu“.³⁷⁴ Margaretes innere Stimme ist nur „scheinbar ohne allen Grund“. Laut Barth lässt sich Margaretes innere Stimme bzw. ihr Verzweiflungsruf nicht auf sie selbst, sondern auf den „Allerheiligsten in ihr“ zurückführen.³⁷⁵ Barth gibt hier zwar keine nähere Erklärung darüber, ob dieser „Allerheiligst(e)“ als der Heilige Geist zu verstehen ist. Aber aufgrund des Textzusammenhangs lässt sich dies erschließen. Denn erst durch die innere Stimme des Menschen, die aus dem Heiligen Geist stammen soll, wird die oben erwähnte Berechtigung des notwendigen misstrauischen Verhaltens des Menschen nicht im Menschen selbst, sondern in Gott begründet. In diesem Sinne ist das Innere des Menschen eine Art Verknüpfungspunkt zwischen Gott und Mensch, wo Gottes Geist am Menschen wirkt.

Wenn ein christlicher Mensch seinem inneren „Verzweiflungsruf“ folgt und sich bestimmten Menschen gegenüber misstrauisch verhält, so kann er, Barth zufolge, sein Richteramt ausführen und zugleich dadurch am Richteramt Jesu teilnehmen. Im Vergleich mit dem vollmächtigen Richteramt Jesu sei aber das, was er tun kann, „immer nur etwas Kleines, Beschränktes“.³⁷⁶ Trotz der Kleinlichkeit und Eingeschränktheit werde das Richteramt des christlichen Menschen nicht bloß um seines Heils willen vollzogen, sondern vielmehr um der Ehre Gottes willen, denn er könne durch seine Teilnahme am Richteramt Jesu einen zwar winzigen, aber doch wichtigen Beitrag „zu dem großen Entscheidungskampf, zu dem großen *Scheidungsprozess* zwischen Guten und Bösen“ leisten.³⁷⁷

Die Teilnahme eines Menschen am Richteramt Jesu werde wirklich, erst wenn jemand wie Jesus unter der „bittere(n) und schwere(n) Notwendigkeit“ leidet, sich von einem Mitmenschen scheiden zu müssen.³⁷⁸ Die Spannung zwischen der ablehnenden Scheidung und dem solidarischen Leiden Jesu (und dann eines Menschen) begründet sich aus Barths Sicht letztlich in der Spannung zwischen der Heiligkeit bzw. Gerechtigkeit und der Liebe Gottes. Aus seiner kurz angedeuteten Gotteslehre der gesamten Bibel zieht Barth am Ende seiner Predigt die folgenden Schlussfolgerungen: Gott ist sowohl der heilige und gerechte Gott, der „ewig und endgiltig“ richtet, als auch der liebe Gott, der

³⁷³ Barth 1913c, S. 48, vgl. dazu V. 3472-3475, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 110.

³⁷⁴ Barth 1913c, S. 48, vgl. dazu V. 3493, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 111.

³⁷⁵ Vgl. Barth 1913c, S. 48.

³⁷⁶ Barth 1913c, S. 48.

³⁷⁷ Barth 1913c, S. 49.

³⁷⁸ Ebd.

„ewig und endgiltig“ liebt.³⁷⁹ Der Widerspruch zwischen der Heiligkeit bzw. Gerechtigkeit und der Liebe Gottes ist aber für Barth nur scheinbar und lässt sich auf den menschlichen religiösen Gottesgedanken zurückführen. Das Leben und das Kreuz Jesu in der Bibel verkündige die beiden Eigenschaften Gottes, nämlich seine Gerechtigkeit und seine Liebe, „gleich groß und gleich stark und gleich mächtig [...] in tiefster Einheit“.³⁸⁰ Diese Einheit könne allerdings nicht durch den menschlichen Gottesgedanken begriffen, sondern lediglich durch die menschliche religiöse Erfahrung ergriffen werden.³⁸¹ Vor der göttlichen Einheit von Heiligkeit und Liebe in der Ewigkeit solle man sich einfach gehorsam erweisen, indem man mit dem misstrauischen Fragen aufhört.

8.5. Predigt über Mk 11, 27-33 (Safenwil, den 16. Februar 1913, Nr. 153)

Mit der Predigt über Joh 2,23-25 steht diejenige über Mk 11,27-33 in einem engen chronologischen und thematischen Zusammenhang. Chronologisch betrachtet schließt sich die Predigt über Mk 11,27-33 drei Wochen später direkt an diejenige über Joh 2,23-25 an, wie Barth selbst am Anfang seiner Predigt sagt.³⁸² Thematisch gesehen ergänzen sich die beiden Predigten. Bei der ersten geht es um das Misstrauen Jesu vielen Menschen gegenüber, bei der letzteren um das Misstrauen vieler Menschen Jesus gegenüber, wobei die Menschen eine provozierende Frage gestellt und von Jesus eine für die christlichen Menschen vorbildhafte Antwort erhalten haben. Die in den beiden Predigten erzählten Geschichten sind für Barth jeweils „ein Stück aus Jesu *Leidensgeschichte*“,³⁸³ weil Jesus sich einerseits misstrauisch vielen Menschen gegenüber verhalte und andererseits das Misstrauen vieler Menschen über sich ergehen lassen müsse.

Im Zusammenhang mit der Teilnahme am Leiden Gottes in der Welt zählt Barth Goethe neben Schiller als Vertreter der „deutschen Dichter“ zu den „großen und guten Geister(n)“.³⁸⁴ Wenn man mit dem widerstrebenden Misstrauen konfrontiert ist, könne man sich auf diese Geister berufen und dadurch verteidigen. Darüber hinaus beschreibt Barth das Misstrauen, das Jesus und die christlichen Menschen erfahren, und spielt dabei

³⁷⁹ Barth 1913c, S. 50.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Zur entsprechenden Aussage über den Widerspruch zwischen der Persönlichkeit und der Erhabenheit Gottes im religiösen Gedanken vgl. „II.8.1. ‚Der Glauben an den persönlichen Gott‘ (1913)“.

³⁸² Vgl. Barth 1913c, S. 51f. In Barths Gesamtverzeichnis seiner Predigten wird die Predigt über Johannes 3,23-25 als Nr. 152 bezeichnet und diejenige über Markus 11,27-33 als Nr. 153.

³⁸³ Barth 1913c, S. 51.

³⁸⁴ Barth 1913c, S. 64.

dreimal³⁸⁵ auf einen bekannten Vers Goethes an: „Von jenem Mut, der früher oder später / Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt“.³⁸⁶

8.5.1. „Widerstand der stumpfen Welt“

Wie Jesus mit dem Misstrauen vieler Menschen z.B. in Mk 11,27-33 konfrontiert war, so kenne „jeder ernsthafte Mensch“ aus eigener Erfahrung auch das Problem des Misstrauens.³⁸⁷ Ein solches Misstrauen bezeichnet Barth als „Widerstand der stumpfen Welt“, eine poetische Formulierung in Anlehnung an Goethe.³⁸⁸

Gegen den „Widerstand des dumpfen, stumpfen Unverstandes des Mißtrauens“³⁸⁹ muss der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen aus Barths Sicht stetig in der Menschheit geführt werden. Kein lebendiger Mensch macht darin eine Ausnahme. Solch allgemein-menschliches Leiden unter dem Misstrauen interpretiert Barth daraufhin als ein Kreuz, das jeder christliche Mensch tragen muss. Dabei sei Jesus ein Vorbild, der sein Kreuz dem Misstrauen gegenüber getragen hat.

Nach Barths Interpretation der Erzählung in Mk 11,27-33 beruft sich Jesus bei seiner Antwort auf die misstrauische Frage absichtlich nicht auf seine eigene Erfahrung bzw. Gewissheit. D.h. nicht wie die falschen Propheten, die lediglich behaupten: „Gott hat es mir geoffenbart! der Geist hat mich das gelehrt“.³⁹⁰ Sondern Jesus weist auf Johannes den Täufer hin. Solch eine Antwort Jesu ist für Barth „die einfachste und beste Verteidigung“, die Jesus anwenden kann.³⁹¹ Diese Antwort sei auch die beste Verteidigung für die christlichen Menschen, die ebenfalls im Leben „unter dem Misstrauen und der Widerrede der stumpfen Welt“ zu leiden haben.³⁹²

8.5.2. „Die endlose Reihe von Gotteszeugen in der Welt“³⁹³

Barths Interpretation des Hinweises Jesu auf Johannes den Täufer ist näher zu analysieren. Barth zufolge beruft sich Jesus bei seiner Antwort den fragenden misstrauischen Juden gegenüber eigentlich nicht nur auf den einen Propheten vor ihm, Johannes den Täufer, sondern auch auf die Propheten vor diesem Täufer, nämlich „die Gottesmänner

³⁸⁵ Barth 1913c, S. 54, S. 55 und S. 58.

³⁸⁶ V. 51-52, in: „Epilog zu Schillers ‚Glocke‘“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 60.

³⁸⁷ Vgl. Barth 1913c, S. 53.

³⁸⁸ Barth 1913c, S. 54.

³⁸⁹ Barth 1913c, S. 55.

³⁹⁰ Barth 1913c, S. 58.

³⁹¹ Barth 1913c, S. 57.

³⁹² Vgl. Barth 1913c, S. 58.

³⁹³ Zu Barths Offenbarungsverständnis im Zusammenhang mit seiner Bezugnahme auf Goethe vgl. „II.4. ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910)“.

der vergangenen Zeit“.³⁹⁴ Denn Johannes stehe nicht allein vor dem Wirken Jesu, sondern gelte als „das letzte Glied in der Reihe der Kette der Zeugen“,³⁹⁵ die Gottes Offenbarung in der menschlichen Geschichte bezeugen. Durch den Hinweis auf Johannes schließt sich Jesus deshalb an diese Reihe der Gotteszeugen an, um sich selbst und seine Worte und Taten bei den misstrauisch Fragenden zu beweisen. In seiner Interpretation des Hinweises Jesu nimmt Barth einerseits an, dass Jesus mehr als Johannes und mehr als alle anderen vorherigen Propheten bzw. Gotteszeugen ist. Andererseits setzt Barth eine Kontinuität zwischen Jesus und Johannes mit anderen Vorgängern im Bezeugen der Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte voraus. Aus Barths Sicht haben sowohl Jesus als auch Johannes und andere vergangene Propheten das Wort Gottes gesprochen und sich gegenseitig bestätigt. „Das Wort Gottes, das der Täufer geredet, soll gleichsam die Wahrheit des Wortes Gottes bescheinigen, das er (Jesus) selbst redet“.³⁹⁶ Denn Jesus und Johannes sowie andere Propheten gehören Barths Auffassung nach zur „große(n), einheitliche(n), zusammenhängende(n) göttliche(n) Erziehungsgeschichte“, worin sich „das [...] ewige Werk Gottes in der Welt“ vollzieht.³⁹⁷ Der Unterschied zwischen Jesus und Johannes dem Täufer liege schlicht darin, dass Jesus der „Höhepunkt“ der langen und kontinuierlichen „Erziehungsgeschichte“ Gottes war.³⁹⁸ Der misstrauenden Frage gegenüber soll man aus Barths Sicht die vorbildhafte Antwort Jesu nachahmen, indem man sich entsprechend als Glied einer Kette der Gotteszeugen fühlt³⁹⁹ und auf die vorzeitigen „große(n) und gute(n) und tiefer denkende(n) Menschen“ stützt.⁴⁰⁰ Ein solcher Hinweis auf die vergangenen großen Geister bedeutet für Barth aber einerseits „keine Abhängigkeit“ von ihnen, sondern lediglich die Zusammengehörigkeit mit ihnen, denn „alle guten lebendigen Menschen stehen untereinander in einem geheimnisvollen Zusammenhang“,⁴⁰¹ nämlich in der vorher erwähnten Erziehungsgeschichte Gottes. Andererseits erlaubt ein solcher Hinweis in Barths Augen kei-

³⁹⁴ Barth 1913c, S. 57.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ „Gott überfällt uns Menschen nicht, sondern er erzieht uns, und Erziehung ist nicht eine plötzliche, sondern eine langsame, allmähliche Sache“ (Barths Predigt über Mk 9,2-9 am 27. Juli 1913), Barth 1913c, S. 368).

³⁹⁹ „Das Gefühl der Einheit mit andern lebendigen Geistern, der Einklang mit Führern und Helden der Menschheit, mit leuchtenden oder mit verborgenen Gottesmenschen, dieses Gefühl gibt uns die Gewißheit: Gott ist mit uns, wer will wider uns sein [Röm 8,31]“ (Barth 1913c, S. 59).

⁴⁰⁰ Barth 1913c, S. 59.

⁴⁰¹ Barth 1913c, S. 59.

ne Selbstüberheblichkeit, sondern führt im Gegenteil zu „Bescheidenheit“ und „Selbstverleugnung“.⁴⁰²

Unter den Zeugen der Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte sind für Barth zunächst „die Gottesmenschen der Bibel“,⁴⁰³ z.B. die Psalmensänger, die Propheten, die Apostel und Jesus selbst, zu nennen. Außerdem gebe es auch die Gotteszeugen, die außerhalb der Bibel stehen. Barth nennt neben den biblischen Menschen vor allem die Reformatoren, z.B. Zwingli und Calvin. Bei anderen Menschen, z.B. beim Dichter Schiller, aber auch bei einem Vater oder einer Mutter, kann ein Mensch Gotteszeugen begegnen, wenn man trotz allen Misstrauens an das Gute glaubt und das Gute tut. Dem Misstrauen gegenüber kann man sich deshalb nach Barths Darstellung „auf Paulus und Petrus, auf Luther und Calvin, auf Schiller und Goethe, auf alle großen und guten Geister, die wir kennen“ berufen.⁴⁰⁴ So wird Goethe in die „endlose Reihe von Gotteszeugen in der Welt“ gestellt.⁴⁰⁵

8.5.3. Teilnahme am Leiden Gottes

Wie vorher am Anfang von Abschnitt II.8.5 angedeutet, ist die Erzählung von der Antwort Jesu auf die misstrauische Frage der Juden für Barth auch „ein Stück vom *Leiden* Jesu“.⁴⁰⁶ Obwohl Jesus sich auf Johannes den Täufer berufen hatte, waren die fragenden Juden nicht überzeugt. Der Grund ihrer Ablehnung liegt nach Barths Interpretation darin, dass ihnen „jene Reihe der Gottesmänner bis auf Johannes“, auf die Jesus sich beruft, „innerlich fremd“ war.⁴⁰⁷ Diese Juden standen dann außerhalb der lebendigen Reihe der Gotteszeugen, weil sie kein innerliches Gotteserlebnis wie Johannes gehabt haben und sich deshalb dieser Reihe gegenüber innerlich fremd fühlen. Ihre misstrauische Ablehnung bedeute aber nicht nur die Ablehnung Jesu und seiner „Erinnerung [...] an die lebendige Kette des Gotteswortes in der Vorzeit“,⁴⁰⁸ sondern auch die Ablehnung der Offenbarung Gottes in der Welt. In diesem Sinne bezeichnet Barth die Ablehnenden als „Feinde des Gotteswerkes in der Welt“.⁴⁰⁹

„Der Gegensatz zwischen Gut und Böse“ zeigt sich aus Barths Sicht im Hinweis des antwortenden Jesus auf die Reihe der Gotteszeugen einerseits und in der Ablehnung der

⁴⁰² Barth 1913c, S. 60.

⁴⁰³ Barth 1913c, S. 61.

⁴⁰⁴ Vgl. Barth 1913c, S. 64.

⁴⁰⁵ Vgl. Barth 1913c, S.62.

⁴⁰⁶ Barth 1913c, S. 63.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Ebd.

misstrauisch Fragenden andererseits. Trotz seines endgültigen Sieges leidet Jesus unter dem misstrauischen Widerstand. Sein Leiden ist laut Barth „in Wirklichkeit das Leiden Gottes in der Welt“.

So müssen „ernsthafte lebendige Menschen [...] an diesem Leiden Gottes in der Welt teilnehmen“.⁴¹⁰ Trotz des Hinweises „auf Paulus und Petrus [...] auf Luther und Calvin, auf Schiller und Goethe, auf alle großen und guten Geister“⁴¹¹ muss man sich im jeweiligen Fall mit Misstrauen konfrontieren lassen. Nach Barths Beobachtung gibt es nicht wenige Menschen, für die alle Gotteszeugen „umsonst gelebt und geredet“ haben.⁴¹² Wo man solchen Menschen im Leben begegnet, nehme man am Leiden Gottes in der Welt teil. „Denn das ist das Leiden Gottes, wenn das Heer seiner Zeugen umsonst geredet und gestritten hat“.⁴¹³

Am Ende seiner Predigt spricht Barth andeutend über „das Rätsel“ des Gegensatzes zwischen Gut und Böse. Die Lösung dieses Rätsels ist für ihn letztendlich aber nur in Gott selbst zu finden, allerdings vorausgesetzt, „daß auch der Widerstand des Bösen im letzten Grunde der Ehre Gottes dienen muss, [...] daß die Leidensgeschichte Jesu keine Niederlage ist, sondern eine Entfaltung der siegreichen Liebe Gottes“.⁴¹⁴

8.6. Predigt über Hebr 9,14 (Safenwil, den 21. März 1913, Nr. 158)

Am Karfreitag, dem 21. März 1913,⁴¹⁵ hielt Barth eine Predigt über Hebr 9,14. Bei dieser Predigt befasst er sich mit dem Opfertod Jesu am Kreuz und seiner soteriologischen Bedeutung für die Menschen. Dabei erwähnt er Goethe als einen der größten Vertreter der Menschheit.

Barth fragt danach, was mit dem Bibelwort „die Reinigung unsres Gewissens von den toten Werken“ (Hebr 9,14) gemeint ist. Er stimmt zunächst zu, dass zahlreiche Menschen außer und neben Jesus unheimlich viel Gutes geleistet haben. Wie die Blüten an einem Baume seien ihre „großen und edlen Gedanken und Taten“⁴¹⁶ so zahlreich, dass man sie gar nicht alle aufzählen könne.

⁴¹⁰ Barth 1913c, S. 63f.

⁴¹¹ Barth 1913c, S. 64.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Am 20. März 1832 ist Goethe verstorben. Wohl im Zusammenhang mit seinem Todestag kommt Barth darauf, Goethe in seiner Predigt zu erwähnen.

⁴¹⁶ Barth 1913c, S. 123.

Trotzdem solle man aber keine „*rosenrote Brille*“ tragen,⁴¹⁷ wenn man die Menschheit betrachtet. In der Menschheit bestehen Gutes und Schlechtes bzw. Böses gleichzeitig. Allein aus der alltäglichen Erfahrung könne man schon wissen, dass es „Kleinlichkeiten und Beschränktheit und Bosheiten“ bei Menschen gibt. Das betrifft auch „*die größten Vertreter der Menschheit*“,⁴¹⁸ die viele große Gedanken und Taten hervorgebracht haben. Sie haben in Barths Augen ausnahmslos auch Schattenseiten. Just aufgrund ihrer Schattenseiten seien ihre Leistungen und Werke letztendlich nur „tote Werke“.⁴¹⁹ Um seine Behauptung exemplarisch darzustellen, nennt Barth in diesem Zusammenhang den Namen Goethes. Für Barth ist Goethe zweifellos einer der „größten Vertreter der Menschheit“ und hat viele „schön(e) Verse und Gedanken“ geschaffen. Trotz seiner dichterischen und gedanklichen Leistungen habe Goethe aber auch Schattenseiten: „Was für tiefe Schatten zeigt z.B. das Charakterbild eines Dichters und Denkers wie Goethe“.⁴²⁰ Durch dieses exemplarische Beispiel des großen Goethe will Barth verdeutlichen, dass das Gute wegen der menschlichen „Dummheit und Verdrehtheit“ bei der ganzen Menschheit schlussendlich als „geringfügig“ und „tot“ erscheinen könne.⁴²¹ Doch stelle der fehlerlose Jesus die einzige Ausnahme dar. Im Gegensatz zu allen anderen Menschen, des großen Dichters und Denkers Goethe inklusive, sei Jesus „fehlerlos“.⁴²² Mit seinem fehlerlosen Opfer bis zuletzt am Kreuz, sei „etwas ganz Neues in die Welt hinein gekommen: ein Menschenleben, das nicht nur in einzelnen Stücken an eine hohe Welt erinnerte, sondern das ganz und völlig in Gott aufging“.⁴²³ Deshalb gebe es beim fehlerlosen Jesus keine „tote(n) Werke“, „sondern sein ganzes Leben war ein zusammenhängendes lebendiges Gotteswerk“.⁴²⁴ Durch den Opfertod Jesu sei „unser Gewissen von den toten Werken“ gereinigt, das bedeutet Barths Erklärung nach: Die guten Eigenschaften der Menschen sind von der Verdorbenheit ihres Wesens befreit. Ihre guten Eigenschaften sind zu einer höheren Stufe als zur Stufe der „toten Wer-

⁴¹⁷ Ebd.

⁴¹⁸ Barth 1913c, S. 125.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd. Hier ist aber zu beachten, dass Barth Goethe nicht nur als Dichter, der gut dichten kann, sondern auch als Denker, der gute Gedanken hervorbringen kann, würdigt.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Barth 1913c, S. 120f. In Bezug auf die menschlichen Gedanken und die göttlichen Gedanken stellt Jesus für Barth im Gegensatz zu allen anderen Menschen ebenfalls die einzige Ausnahme dar. Wegen seiner Gemeinschaft mit Gott denkt Jesus nicht menschlich, sondern göttlich und verfügt deshalb über die reinste Gotteserkenntnis. Seinen göttlichen Gedanken und seiner reinsten Gotteserkenntnis entsprechend ist Jesus in seinem Leben „rein und schuldlos“, vgl. S. 119f.

⁴²³ Barth 1913c, S. 126.

⁴²⁴ Ebd.

ke“ bestimmt. Durch die Reinigung Jesu könne und solle das menschliche Leben deshalb auch ein lebendiges Gotteswerk werden.⁴²⁵

Durch seinen „Beweis des Geistes und der Kraft [vgl. 1. Kor 2, 4]“⁴²⁶ am Kreuz reinige Jesus das menschliche Gewissen nicht nur von den „toten Werken“, sondern auch von der Angst, „die uns unser Unvermögen, unsre Unvollkommenheit, die Erbärmlichkeit der Welt einflößt“.⁴²⁷ Bei dieser Reinigung versöhne Gott sich mit dem Menschen. Im hellen Lichte von Jesus könne man deshalb das Gute in sich selbst und auch in den anderen schätzen lernen. Obwohl die „größten, tüchtigsten Menschen“ wie Goethe auch schwere Fehler begehen können, könne man aufgrund des Opfers Jesu diese Großen neben Jesus stellen und mit ihnen positiv umgehen. Nach Barths Illustration kann man sich erst im Licht Jesu der Lichte der großen Menschen wieder erfreuen.⁴²⁸

Zum ersten Mal redet Barth bei seiner Bezugnahme auf Goethe über dessen Schattenseiten, wobei er Goethe weiterhin für einen der größten Vertreter der Menschheit hält. Diese Predigt stellt soweit einen wichtigen Einschnitt in der theologischen Entwicklung Barths dar, da seit ihr ein Abschied von der Persönlichkeitschristologie erfolgt. Das zeigt sich nicht nur in der Beschreibung der Schattenseiten der Persönlichkeit, sondern auch in der Betonung der Fehlerlosigkeit Jesu, der mit seinem Opfer „etwas ganz Neues in die Welt“ hineingebracht habe. Der Unterschied zwischen Jesus und einer Persönlichkeit wie Goethe ist für Barth nicht mehr nur gradmäßig quantitativ, sondern auch wesentlich qualitativ geworden.

9. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1914

9.1. Vorbemerkung

Auch im Jahr 1914 hat Barth fast jeden Sonntag wie in den vorherigen Jahren in seiner Aargauer Arbeiter- und Bauerngemeinde Safenwil gepredigt und insgesamt 54 Predigtmanuskripte (Nr. 200-253) hinterlassen.⁴²⁹ Am 1. August dieses Jahres brach der Erste Weltkrieg aus. Aufgrund dieses historischen Ereignisses sind sowohl eine schwere Erschütterung als auch ein neuer Anfang des theologischen Weges des frühen Barth in

⁴²⁵ Vgl. Barth 1913c, S. 127.

⁴²⁶ Barth 1913c, S. 128.

⁴²⁷ Ebd.

⁴²⁸ Barth 1913c, S. 127f. Dies nimmt wohl Barths Lichtelehre in KDIV/3 ansatzweise vorweg.

⁴²⁹ Vgl. Vorwort, Barth 1914, S. VII.

seinen Predigten zu beobachten.⁴³⁰ Nach einem späteren Rückblick Barths im Jahr 1927 markierte der Kriegsausbruch seine Abwendung einerseits von der „Lehre (s)einer sämtlichen theologischen Meister in Deutschland“⁴³¹ und andererseits allmählich auch vom religiösen Sozialismus.⁴³² Wegen des Versagens seiner deutschen theologischen Lehrer fühlte sich Barth gezwungen, danach zu fragen: „Woher soll die notwendige neue Orientierung kommen?“⁴³³ Auf der Suche nach den „Propheten“,⁴³⁴ die solch eine neue Orientierung bieten könnten, wurde Barth von Hermann Kutter und Leonhard Ragaz, zwei Hauptvertretern des schweizerischen religiösen Sozialismus, enttäuscht.⁴³⁵ Die Lektüre von Bismarck, Kant und Fichte habe ihm auch nicht weiterhelfen können.⁴³⁶ Er versucht nun, „alles vom Standpunkt des lieben Gottes“ aus zu betrachten. Aber „inwiefern man wirklich alles vom Standpunkt des lieben Gottes aus betrachten solle und könne, ist mir auch noch mehr Problem als dir, obwohl ich das Großzügige dieser Auffassung wohl empfinde. Andererseits empfinde ich dann doch wieder eine gewisse Vorliebe für das Konkrete und Unzweideutige“.⁴³⁷ Dieser historische und theologische Hintergrund muss bei der Analyse der Goethe-Bezüge Barths berücksichtigt werden.

In der Predigt am 30. August 1914 würdigte Barth Goethe im Zusammenhang des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges als einen der „tiefen“ und „ernsten“ Denker und Dich-

⁴³⁰ Barth 1914, S. VII: „Während im ersten Halbjahr noch seine vom Studium in Deutschland geprägte kulturprotestantische Theologie mit seinem schweizerischen religiös-sozialen Engagement eine Synthese bildet, setzt mit Kriegsausbruch eine vehemente Abrechnung mit Theologie und Kirche, mit Humanismus und Sozialismus ein“. Vgl. dazu Busch 1986, S. 93-95. Jochen Fähler befasst sich in seiner Dissertation (*Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915* = Fähler 1979) ausführlich und eingehend mit der Wirkung des Ausbruches des Ersten Weltkrieges auf die theologische Entwicklung Barths.

⁴³¹ „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann, S. 306, vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 4. September 1914: „Marburg und die deutsche Kultur verliert in meinen Augen etwas, und zwar für immer, durch diesen Zusammenbruch“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 10). Mit diesem „Zusammenbruch“ meint Barth die Parteinahme und Befürwortung der deutschen Wissenschaftler (namhaft Friedrich Naumann und Martin Rade) für die Seite Deutschlands in der Kriegssituation, zum Weiteren vgl. „die Katastrophe des Christliche-Welt-Christentums“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 12).

⁴³² „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 306f. In einem Brief an Thurneysen vom 25. September 1914 brachte Barth seine Enttäuschung über Hermann Kutter und Leonhard Ragaz wegen ihres Verhaltens in der Kriegssituation zum Ausdruck, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 12.

⁴³³ Barths Brief an Thurneysen vom 25. September 1914, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 12.

⁴³⁴ „Wenn irgend einmal, so möchte man jetzt Gott bitten, Propheten aufstehen zu lassen“, S. 12 und S. 13. Das ist wohl ein gedanklicher Hintergrund dafür, dass Barth das außerbiblische Wort als „prophetische Formulierung“ bezeichnen kann, vgl. dazu „II.14.3.1. Das Goethe-Zitat als ‚prophetische Formulierung‘. Der Sinn der außerbiblischen Zitate“.

⁴³⁵ Die Enttäuschung Barths von den beiden ist allerdings differenziert. Barth war einerseits von der unbegreiflichen deutschlandfreundlichen Parteinahme Kutters enttäuscht und fühlte sich andererseits gestört von der „gewisse(n), unangenehme(n) Sicherheit“ und Rechthaberei Ragazs, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 12 und S. 16.

⁴³⁶ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 25. September 1914, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 13.

⁴³⁷ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 13.

ter,⁴³⁸ die das „herrliche und hochbegabte Volk“⁴³⁹ Deutschlands der Menschheit geschenkt habe.⁴⁴⁰ Allein in diesem Jahr bezieht Barth sich insgesamt 16mal in seinen zehn Predigten auf Goethe.⁴⁴¹ In fünf Predigten spricht Barth jeweils einmal explizit über Goethe⁴⁴² und in acht Predigten spielt er insgesamt 11mal auf Goethe an.⁴⁴³

9.2. Predigt über Röm 1,16 (Safenwil, den 18. Januar 1914, Nr. 202)

Vom 11. Januar bis 15. Februar hielt Barth eine sechsteilige Predigtreihe über Röm 1,16.⁴⁴⁴ Diese zu analysierende zweite Predigt befasst sich mit der Verwechslung des Evangeliums mit der christlichen Kirche einerseits und mit der persönlichen Frömmigkeit andererseits. Solch eine Verwechslung werde dazu führen, dass man sich des Evangeliums schämt, wie es in Röm 1,16 heißt. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zwischen dem Evangelium und der christlichen Kirche zitiert Barth fast wortgetreu eine kirchenkritische Aussage Goethes.

9.2.1. Keine Verwechslung zwischen Evangelium und Kirche

Barths Auffassung nach soll man das Evangelium nicht mit der christlichen Kirche verwechseln, egal ob die Kirche katholisch, protestantisch oder eine andersartige christliche Gemeinschaft bzw. Strömung ist.

Die christliche Kirche sei ihrem Wesen nach nicht der Inhalt des Evangeliums, sondern stelle sich in ihrer Vielgestaltigkeit lediglich als verschiedene Formen dar, worin man dem Evangelium begegnen kann. Es sei deshalb die Aufgabe der Kirchen, „die große Gottessache (nämlich das Evangelium)[...] zu vertreten unter den Menschen, die Menschen zu sammeln und zu erziehen, damit sie dieser Gottessache leben möchten“.⁴⁴⁵ In ihren jeweiligen religiösen bzw. christlichen Formen führen die Kirchen ihre Aufgabe

⁴³⁸ Vgl. Barth 1914, S. 436.

⁴³⁹ Barth 1914, S. 451.

⁴⁴⁰ Barth 1914, S. 447, vgl. Fähler 1979, S. 75.

⁴⁴¹ Fähler, der Haupteditor von Barth 1914, hat insgesamt 14 Goethe-Bezüge in Barths Predigten im Jahr 1914 in seiner Dissertation (Fähler 1979, S. 75) gezählt. Vielleicht hat er die Wiederholungen auf S. 295 und S. 305 (vgl. S. 291) nicht gerechnet.

⁴⁴² Röm 1,16 (II) am 18. Januar (S. 30); Röm 1,16 (III) am 25. Januar (S. 38); Ps 103,2 am 14. Juni (S. 322); Ps 130,5-8 am 19. Juli (S. 378) und Jes 30,15 am 30. August (S. 447).

⁴⁴³ Ps 8,5-10 und Mt 16,26 am 7. Juni (S. 291 und S. 295); Ps 8,6-10 und Mt 16,26 am 7. Juni (S. 305 und S. 311; überarbeitete Fassung der vorigen Predigt, vgl. dazu Barth 1914, S. 301 mit Anm. 1; Ps 103,2 am 14. Juni (S. 325); Hebr 10,31 und Ps 16,11 am 5. Juli (S. 355); Ps 130,5-8 am 19. Juli (S. 382); Jes 30,15 am 30. August (S. 446); Hebr 4,9-10 am 22. November (S. 585); Jes 42,14 am 29. November (S. 598) und Jes 42,23-43,1 am 6. Dezember (S. 606).

⁴⁴⁴ Dabei pflege Barth eine reformierte Tradition, Predigten in einer Reihe zu halten, vgl. das editorische Vorwort von Hermann Schmidt, in: Barth 1915, S. IX.

⁴⁴⁵ Barth 1914, S. 30.

aus und funktionieren dadurch als „Dienerinnen des Evangeliums“.⁴⁴⁶ In diesem Sinne bezeichnet Barth deshalb alle Kirchen als „Menschenwerke“, die ihrem Wesen nach mit dem Evangelium nicht identisch sind.

Kirchengeschichtlich betrachtet, zeigen sich „die Kirchen aller Farben, aller Zeiten und Bekenntnisse“ Barths Ansicht nach allerdings als „sehr, sehr mangelhafte Dienerinnen des Evangeliums“.⁴⁴⁷ Sogar die „größten Vertreter() der christlichen Kirche“, seien es die Heiligen des Mittelalters, seien es die großen Reformatoren (z.B. Luther, Zwingli und Calvin), bleiben den kleinen menschlichen Gedanken verhaftet.⁴⁴⁸ Einen wichtigen Grund der Mangelhaftigkeit der Kirche bzw. des Christentums sieht Barth darin, dass das, was sie gesprochen und getan haben, nicht dem wahren und echten Inhalt entspricht, nämlich dem Evangelium Jesu, sondern sich als „das alte, wüste weltliche Wesen in religiöser, in christlicher Form“ entlarvt.⁴⁴⁹ Bei ihnen sei das Evangelium „eine lahme, tote, äußerliche Sache“ geworden.⁴⁵⁰ In diesem Zusammenhang weist Barth deshalb darauf hin, dass viele Menschen außerhalb der christlichen Kirchen wahre Nachfolger Jesu seien, ohne ausführlich zu erklären, inwiefern sie in vielfältiger Hinsicht dem Evangelium entsprechend eher als die sogenannten Christen denken und handeln.

Barths Meinung zufolge soll man den wahren und echten Inhalt nicht mit irgendeiner falschen und minderwertigen Form verwechseln.⁴⁵¹ Das Evangelium (als Inhalt) und die Kirche (als Form) seien zwei wesentlich unterschiedliche Sachen. Man könne sich deshalb von der christlichen Kirche und ihren Lehren und Einrichtungen abwenden, da sie eine „unvollkommene Dienerin“ sei.⁴⁵² In diesem Zusammenhang bezieht sich Barth explizit auf die oben erwähnte Aussage Goethes: „Man kann wohl mit Goethe in einem gewissen Sinn richtig sagen: Es ist die ganze Kirchengeschichte ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt!“⁴⁵³ und doch ist auch wahr, daß in dieser Geschichte der rote Faden des rechten Christusgeistes nicht abgerissen ist. Es kam immer wieder zum Vorschein,

⁴⁴⁶ Barth 1914, S. 28.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Vgl. Mt 16,23 und weiter Barths Predigt über Jes 55,8-9 am 7. September 1913 (Barth 1913c, S. 444-458).

⁴⁴⁹ Barth 1914, S. 29.

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Vgl. Barth 1914, S. 25.

⁴⁵² Barth 1914, S. 30.

⁴⁵³ Barth 1914, S. 30, vgl. dazu „Alterswerk. Sprüche“ (1815), in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 334: „Es ist die ganze Kirchengeschichte / Mischmasch von Irrtum und von Gewalt“.

dass das Evangelium noch etwas Anderes sei, als was Irrtum und Gewalt daraus gemacht hatten“.⁴⁵⁴

In Bezug auf die Goethe-Rezeption Barths ist dabei Folgendes zu beachten: Erstens ist Barth nur „in einem gewissen Sinne“ einverstanden mit der zitierten Kirchenkritik Goethes. Goethes Kritik richtet sich vor allem gegen die Kirche als eine institutionalisierte Einrichtung mit autoritären Lehren und Dogmen. In der Aufnahme der Kritik Goethes zeigt Barth einerseits eine ähnliche kirchengeschichtliche Beurteilung der Kirche als mangelhafte und autoritäre Einrichtung, die bestimmte Lehren und Dogmen verbreitet. Andererseits versteht Barth die Kirche jedoch unter dem ekklesiologischen Gesichtspunkt als Dienerin Jesu und seines Evangeliums, obwohl ihr Dienst mangelhaft war, ist und sein wird.⁴⁵⁵

Zweitens bleibt Goethe seiner kirchenkritischen Einstellung entsprechend von der Kirche distanziert. Im Gegensatz dazu ist Barths Meinung über die Kirche viel differenzierter. Für Barth kann man sich wegen der Fehler der Kirche von ihr abwenden, aber nicht von Jesus, dem die Kirche dient.⁴⁵⁶ Denn erst bei Jesus sei „das reine, über menschliche Schwachheiten erhabene Evangelium“ zu finden. Nicht die Kirche, sondern Jesus sei der Inhalt des Evangeliums. Die Kirche bzw. das Christentum sei nur eine Brücke, die zu einem „in Jesus offenbar gewordenen und der Menschheit mitgeteilten Leben“ führen kann.⁴⁵⁷ Die Aufgabe eines Menschen bestehe deshalb nicht darin, wie Goethe die Brücke ausschließlich zu kritisieren und sich von ihr zu distanzieren, sondern über sie zu gehen und das Ziel, nämlich das in Jesus offenbarte und verwirklichte Leben, zu finden.

Drittens wird „der rote Faden des rechten Christusgeistes“ trotz aller historischen Irrtümer der Kirche aus Barths Sicht nicht unterbrochen.⁴⁵⁸ Das Evangelium zeige sich in der Geschichte ständig als „noch etwas Anderes“. Über die Frage, woher „der rote Faden“ seine Kontinuität und das Evangelium sein Anders-Sein erhält, gibt Barth im Text-

⁴⁵⁴ Barth 1914, S. 30.

⁴⁵⁵ Barths so ambivalente Einstellung zur Kirche, die man in seiner Predigt spüren kann, hatte einen tiefen Eindruck auf eine seiner damaligen Konfirmandinnen gemacht. Ungefähr 50 Jahre später, nämlich am 7. Oktober 1970, wiederholte sie beim Gespräch mit Eberhard Busch zweimal die folgende kirchenbezogene Aussage Barths, die er sich im Konfirmandenunterricht geäußert hat: „In der Kirche treten wir auf einen schönen, aber auch gefährlichen Boden“ (Busch 2011, S. 720).

⁴⁵⁶ Es ist anzumerken, dass Barth hier noch nicht das Wort „Herr“ verwendet. Aber im Textzusammenhang lässt sich eine gewisse Souveränität Jesu als Inhalt des Evangeliums spüren. Vgl. dazu: „Sein (Jesu) Zug nach vorwärts, nach oben war nicht eine zweifelhafte Sache, sondern das Sicherste in seinem ganzen Dasein, etwas, was nicht unterbrochen worden ist. [...] Jesus war Meister, es war etwas Königliches in seiner Art“ (S. 34).

⁴⁵⁷ Barth 1914, S. 31.

⁴⁵⁸ Barth 1914, S. 30.

zusammenhang allerdings lediglich vage Auskunft: Von Jesus und seinem Evangelium sei nicht nur die christliche Kirche als „eine neue religiöse Lehre und Einrichtung“ ausgegangen, sondern vielmehr „ein Strom von neuen befreienden Gedanken, von gutem Willen, von Liebe und Wahrhaftigkeit, von Gotteskraft vor Allem“.⁴⁵⁹

9.2.2. Keine Verwechslung zwischen Evangelium und Frömmigkeit

Im Gegensatz zur Glaubensbegründung in der menschlichen Erfahrung der Wirksamkeit Gottes in seinem Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“(1910) erklärt Barth nun im Jahr 1914 in dieser Predigt die Verwechslung des Evangeliums mit der Frömmigkeit zur zweiten Ursache der Missachtung des Evangeliums. Insofern tritt ein wichtiger Wandel ein: Die individuelle Frömmigkeit konzentriert sich nach Barth weiterhin auf das innere Leben des Menschen. Das Evangelium sei aber „etwas ganz Anderes“ als das, was man in den „eigenen, persönlichen, frommen Erfahrungen und Gefühle(n)“,⁴⁶⁰ nämlich in der Religion des Menschen, finden kann. Der Inhalt des Evangeliums sei Jesus selbst, der „ganz anders [...] als du und ich“ ist.⁴⁶¹ Im Vergleich zum inneren Leben Jesu, dessen Seele „eine ruhige, stetig leuchtende Flamme“ sei, sei das kleine persönliche Seelenleben des Menschen „etwas so Schwaches, ein so unsicher im Winde flackerndes Lichtlein“.⁴⁶² Das eigentliche Frommsein Jesu erweise sich aufgrund seines „großen Gehorsam(s) gegen Gott“, in seinem „mit Gott einige(n) Menschenleben“, was ihn als den eigentlichen Inhalt des Evangeliums ausmache.⁴⁶³

Deswegen sei das Evangelium im reinen und heiligen Leben Jesu nicht zu verwechseln mit der individuellen Religion eines Menschen.⁴⁶⁴ „Und das Evangelium ist auch nicht unser bisschen Frommsein. Dieser Dinge mögen und sollen wir uns schämen, wir haben Anlass dazu. Das Evangelium ist Jesus. Und wer *ihn* kennt, schämt sich seiner nicht, sondern er wagt es mit ihm“.⁴⁶⁵ In diesem Sinne könnte Barth annehmen, dass die Kirchenkritik Goethes den Kern der Sache nicht erfasst.

⁴⁵⁹ Barth 1914, S. 31.

⁴⁶⁰ Barth 1914, S. 36.

⁴⁶¹ Barth 1914, S. 34.

⁴⁶² Barth 1914, S. 33.

⁴⁶³ Barth 1914, S. 34f. In Hinblick auf Barths Abschied von seiner Persönlichkeitschristologie ist die Distanz zwischen Jesus und anderen Menschen wieder größer geworden, während das Gehorsamsmoment bleibt.

⁴⁶⁴ Vgl. Barth 1914, S. 35.

⁴⁶⁵ Barth 1914, S. 36.

9.3. Predigt über Röm 1,16 (Safenwil, den 25. Januar 1914, Nr. 203)

Im Unterschied zur negativen Abgrenzung des Evangeliums einerseits von der christlichen Kirche und andererseits von der individuellen Frömmigkeit in der Predigt am 18. Januar 1914 versucht Barth nun in dieser Predigt positiv zu begründen, warum Jesus der Inhalt des Evangeliums ist. In diesem Zusammenhang bezeichnet Barth Goethes Lebensauffassung als ein Beispiel dafür, wie man Jesus nicht als „die eine große Botschaft unseres Lebens“ akzeptiert. Diese Predigt lässt sich so weit als einen impliziten, aber endgültigen Abschied Barths von seiner vorherigen Persönlichkeitschristologie verstehen, indem er nicht mehr über das Was, sondern über das Wie von Jesus reden möchte. In diesem Zusammenhang ist diese Predigt ausführlich zu analysieren.

Im Gegensatz zu allen anderen Menschen sei Jesus nicht zu verstehen als „ein Stern unter anderen Sternen“,⁴⁶⁶ dem sich keine absolute Überlegenheit zuschreiben lässt. Sondern Jesus sei zuerst wie der höchste unter den vielen Schneebergen der Alpen⁴⁶⁷ größer und vollkommener als alle anderen vortrefflichen Menschen. Denn er habe nicht nur etwas Ähnliches und Gleiches, sondern doch „eine ganze Welt von Verschiedenheit“ bzw. „etwas ganz Anderes“ gebracht.⁴⁶⁸ Aber das, was Jesus sich als einzigartig erweist, sei nicht das, was er getan und gelehrt hat, sondern die Art und Weise, wie er alles getan und gelehrt hat. Die Einzigartigkeit Jesu sieht Barth in seiner „ganz einzigartigen unmittelbaren Beziehung zu Gott“.⁴⁶⁹

Im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Ablehnung der Einzigartigkeit Jesu bezeichnet Barth die Lebensauffassung Goethes exemplarisch als eine moderne Alternative zum Evangelium Jesu, die beanspruche, Menschen auch zu Gott und zu einem göttlichen Leben führen zu können.⁴⁷⁰ Nach Barths Darstellung wird die Einzigartigkeit Jesu „von den verschiedensten Seiten her“⁴⁷¹ in Frage gestellt. Das Gemeinsame der unterschiedlichen Ablehnungen der Einzigartigkeit Jesu liege darin, dass sie „andere fromme, vortreffliche Menschen“⁴⁷² an die Stelle Jesu gesetzt haben. Für sie sei Jesus als „eine(r) der Besten und Würdigsten“ zu bezeichnen. Denn er habe doch nichts Neues und Besonderes, nichts, was man nicht „auch bei anderen Helden, Propheten, Lehrern der

⁴⁶⁶ Barth 1914, S. 39, vgl. S. 42.

⁴⁶⁷ Vgl. Barth 1914, S. 43.

⁴⁶⁸ Vgl. Barth 1914, S. 39.

⁴⁶⁹ Barth 1914, S. 43.

⁴⁷⁰ Barth 1914, S. 38, vgl. S. 41.

⁴⁷¹ Barth 1914, S. 38.

⁴⁷² Barth 1914, S. 37.

Menschheit“ finden könne, hervorgebracht.⁴⁷³ Exemplarisch nennt Barth unter den unterschiedlichen Alternativen zum Evangelium Jesu die Botschaft der alten Propheten Israels, die von Gottes Reich zeuge und die Menschen zur Buße rufe; die Psalmen des Alten Testaments und der alten Babylonier, die sich durch ihre tiefe Frömmigkeit und Lebenskenntnis auszeichnen; und die Philosophie der Stoiker, die wie Jesus ebenfalls die Feindesliebe lehren. Darüber hinaus seien auch Gedanken der neuzeitlichen Menschen, die moderne Wissenschaft sowie der Sozialismus derart neben Jesus und sein Evangelium gestellt worden, dass Jesus eigentlich überflüssig gemacht werde.

Angesichts solch unterschiedlicher Ablehnungen versucht Barth die Einzigartigkeit Jesu und seines Evangeliums in drei Schritten zu verteidigen. Erstens stellt Barth einen bestimmten Gedanken eines guten Menschen, z.B. einen Weisheitsspruch von Kung-Tse oder die Feindesliebe von Buddha oder die Gelassenheit der Stoiker, neben den entsprechenden Gedanken Jesu und gibt ohne Zögern nach dem Vergleich zu, dass man Ähnlichkeiten bzw. Übereinstimmungen zweifellos finden könne.⁴⁷⁴ Dabei wird Jesus aber in Barths Augen lediglich als „ein Stern unter anderen Sternen“⁴⁷⁵ behandelt, d.h. man könne Jesus auch vernachlässigen und einen anderen bevorzugen. Bedauerlicherweise bleiben viele Menschen auf dieser vergleichenden und relativistischen Stufe stehen und kommen nicht weiter und tiefer. Aber wenn man in die Tiefe gehe, könne man als kleine Unterschiede zwischen Jesus und anderen Meistern entdecken, dass z.B. ihre Gedanken variieren, oder der ähnliche Gedanke auf eine unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht wird. Dies ist der zweite Schritt. Drittens werde „eine ganze Welt von Verschiedenheit“ hinter den kleinen Unterschieden gefunden, die darauf hinweise, dass das Evangelium Jesu „etwas ganz Anderes“⁴⁷⁶ und dass Jesus „größer“ und „mehr“ als die anderen ist.⁴⁷⁷

Zu „den Menschen und Gedanken der neueren Zeit, die man als Konkurrenten neben Jesus hat stellen wollen“,⁴⁷⁸ zählt Barth explizit auch Goethe und seine Lebensauffassung. Goethe sei für viele Menschen ein „Führer zu einer Lebensauffassung“.⁴⁷⁹ Barths Darstellung nach verspreche diese Lebensauffassung Goethes, dass man ebenso gut in

⁴⁷³ Ebd.

⁴⁷⁴ Vgl. Barth 1914, S. 39: „In allen guten und reinen Menschenseelen zu allen Zeiten, in allen Ländern scheint göttliche Wahrheit aufzuleuchten, erhabene Gesetze, freundliche Trostworte, beseligende hohe Hoffnungen, Alles so hell und schön wie bei Jesus“.

⁴⁷⁵ Barth 1914, S. 39.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Vgl. Barth 1914, S. 42f.

⁴⁷⁸ Barth 1914, S. 41, vgl. S. 38.

⁴⁷⁹ Barth 1914, S. 38.

der Natur und in der Kunst „Gnade, Frieden, Freude, Liebe und Kraft, alles das, was das Evangelium uns verheißt“, ⁴⁸⁰ finden könne.

Seinem genannten apologetischen Ansatz entsprechend grenzt Barth das Evangelium Jesu von solch einer Lebensauffassung Goethes ab. Erstens stimmt Barth zu, dass es „zweifellos viel Wahres“⁴⁸¹ gibt, wenn man behauptet, dass man in der Natur und in der Kunst Gott und ein göttliches Leben entdecken könne. Aber bei Jesus und seinem Evangelium sei doch mehr zu finden. Es fehle jener Lebensauffassung zuerst ein willensstarker Gehorsam wie der radikale Gehorsam Jesu, der sich durch seinen Opfertod am Kreuz erweist. Diese klare Zielorientierung, wie sie sich bei Jesu Sehnsucht nach Gott und seinem Reich zeigt, sei nicht bei Goethe zu finden. Das, was Barth an der Lebensauffassung Goethes am schärfsten kritisiert, ist deren idealistische individuelle Ichbezogenheit. Sie konzentriere sich lediglich auf den individuellen Genuss und das eigene Erlebnis und lasse deshalb die Mitmenschen und ihre eschatologische Seligkeit außer Acht.⁴⁸² Was Barth bezüglich des Unterschieds zwischen dem Evangelium Jesu und dem Sozialismus formuliert, das gilt auch gegenüber der Lebensauffassung Goethes, nämlich dass es „ein gewaltiges, ein entscheidendes Mehr auf Seiten der Gedanken Jesu“ gebe.⁴⁸³

Barth begründet die Einzigartigkeit Jesu letztlich allerdings nicht mit einer komparativen Überlegenheit Jesu in Bezug darauf, was er „vollkommener“, „reiner, tiefer, vollständiger“ als z.B. die Propheten und Goethe gelehrt hat. Sondern die Einzigartigkeit Jesu sei in der „Tatsache“, nämlich in „einer ganz einzigartigen unmittelbaren Beziehung zu Gott“, zu begründen.⁴⁸⁴ Diese Beziehung lasse sich nicht durch den Komparativ (z.B. mehr und größer), sondern durch den Superlativ (z.B. „aus dem Tiefsten“ und „auf das Letzte, Höchste“) beschreiben.⁴⁸⁵ Im Gegensatz zu allen anderen Menschen glaube Jesus unbedingt und zweifellos an Gottes Wirklichkeit, Gegenwart und Leben-

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ Barth 1914, S. 41.

⁴⁸² Vgl. Barth 1914, S. 42: „Es fehlt ihr (der Lebensauffassung Goethes) auch die Liebe, sie führt den Menschen wohl zu hohen Genüssen, zu erhebenden großen Momenten und Erlebnissen, aber sie führt ihn schließlich doch nicht über sich selbst hinaus zu den Mitmenschen, sie vergißt, daß wir nicht allein zum Himmel fahren dürfen, sondern daß wir trachten müssen, wie wir unsere Brüder mit uns ziehen, wie Luther einmal gesagt hat“.

⁴⁸³ Barth 1914, S. 42.

⁴⁸⁴ Barth 1914, S. 43, vgl. dazu: „Nicht die Lehre ist das Größte an Jesus, sondern die Tatsache, daß er so lehren konnte, daß er so eins war mit Gott, um so reden zu können“ (S. 47).

⁴⁸⁵ Vgl. Barth 1914, S. 43.

digkeit, die für ihn „das Allerselbstverständlichste, die Voraussetzung und Grundlage“ von allen seinen Taten und Worten sei.⁴⁸⁶

Hier ist besonders zu beachten, dass Barth keinen Unterschied zwischen Jesus und seinem Evangelium macht. Aus seiner Sicht sind die beiden unzertrennlich miteinander verbunden. „Jesus predigte das Evangelium, und er war es zugleich“.⁴⁸⁷ Die Einzigartigkeit des Evangeliums Jesu begründet sich deshalb in der Einzigartigkeit Jesu, der sein Evangelium verkündigt.

9.4. Predigt über Ps 103,2 (Safenwil, den 14. Juni 1914, Nr. 225)

In dieser Predigt über Ps 103,2 befasst sich Barth mit der Dankbarkeit bzw. Undankbarkeit des Menschen, die man nicht nur den anderen Menschen und dem Leben, sondern vielmehr auch Gott zeigt. In Bezug auf das menschliche Verhältnis zu Gott bezeichnet Barth die Undankbarkeit als „eine der allerschwersten Sünden“, die man begehen würde und die Dankbarkeit als „eine der größten Gnaden“,⁴⁸⁸ die man von Gott empfangen könnte. Aufgrund der Gnade Gottes sei das dankbare Gott-Loben des Menschen deshalb kein Werk der Hände oder Lippen eines Menschen, sondern sein „Herzenszustand“, wenn er die Größe Gottes „von ganzem Herzen und in vollem Ernst“ anerkennt.⁴⁸⁹

Die menschliche Erkenntnis von Gott, dass „er größer ist als Alles“ sei allerdings „nichts *Beschwerliches*, Sonderbares, Fremdes“, sondern ganz einfach zu finden, weil Gott mit den Menschen rede und sie dadurch seine Größe erkennen lasse.⁴⁹⁰

Im Zusammenhang mit dem Reden Gottes durch böse Menschen bezieht sich Barth einmal explizit auf eine Aussage aus *Faust I*,⁴⁹¹ die Goethe durch den Mund von Mephistopheles zum Ausdruck gebracht hat. Außerdem zitiert Barth im Schlusswort über die menschliche Dankbarkeit gegen Gott einmal implizit einen Vers Goethes. Im Folgenden wird das implizite Goethe-Zitat zuerst analysiert. Daraufhin ist der direkte Goethe-Bezug im Kontext von Barths Verständnis des vielfältigen Redens bzw. Wortes Gottes zu erörtern.

⁴⁸⁶ Barth 1914, S. 44.

⁴⁸⁷ Barth 1914, S. 47.

⁴⁸⁸ Barth 1914, S. 315.

⁴⁸⁹ Vgl. Barth 1914, S. 315f.

⁴⁹⁰ Barth 1914, S. 316. In dieser Predigt ist das eine zentrale Aussage Barths über Gott (bes. den Vater) und Gotteserkenntnis, zu ähnlichen Ausdrücken vgl. S. 315 („seine Größe“), S. 316 („die Majestät des verborgenen ewigen Vaters“), S. 317 („Erkenntnis seiner Größe und Macht“) und S. 323 („ihn zu erkennen in seiner überwältigenden Größe“ und „der Erhabene“).

⁴⁹¹ Barth 1914, S. 322.

9.4.1. GOTT redet mit uns

Am Ende seiner Predigt greift Barth wieder das Thema der menschlichen Dankbarkeit gegenüber Gott auf. Anhand des Predigttextes führt Barth die Undankbarkeit der Menschen auf ihre Vergesslichkeit zurück. In diesem Zusammenhang spielt er auf einen Vers Goethes an: „Sind wir nicht oft wie Hungernde vor einer reichen Tafel, wir armen Undankbaren? Wir klagen, wir schimpfen, wir gehen trocken und gleichgültig unsere alten Wege- und ringsumher ist schöne grüne Weide!“⁴⁹² Damit meint Barth: beim Klagen, Schimpfen und Alleingehen vergisst der Mensch aber oft, was Gott ihm Gutes getan hat, und kann deshalb die schönen und gnädigen Wohltaten Gottes nicht mehr bemerken. Aus solch einer Vergesslichkeit befreie Gott den Menschen, so dass er die „Gottesfreiheit annehmen“ könne.⁴⁹³ Unter der Gottesfreiheit ist im Kontext der Predigt nicht die Freiheit Gottes für bzw. an sich selbst, sondern als das Befreit-Sein des Menschen zu verstehen, insofern er von seiner Vergesslichkeit durch Gottes Gnade befreit ist und deshalb seine Dankbarkeit „recht fröhlich, recht vollständig, recht tief“ bei Gott erweisen kann.⁴⁹⁴

Barths Auffassung nach zeigt die Gnade Gottes sich gerade darin, dass Gott sich dem Menschen zuwendet und „mit uns redet“.⁴⁹⁵ Es gebe keinen Gott für sich. „Gott ist nicht ein schöner, prunkvoller Götze, der für sich irgendwo dasteht“, sondern er „lebt, wirkt und schafft für uns“.⁴⁹⁶ Deshalb seien „Gott“ und „für uns“ nicht voneinander zu trennen. Gott rede mit den Menschen, zeige und biete sich an, so dass die Menschen seine Größe anerkennen und dann erkennen können.

9.4.2. Gott redet MIT UNS

Nach Barth redet Gott mit den Menschen jeweils auf eine eigene Weise und mit einer je verschiedenen Stimme, während er doch immer derselbe liebende Vater bleibt und dasselbe mit seinen geliebten Menschenkindern will.⁴⁹⁷ Das Gotteswort an die Menschen sei deshalb als „verschiedenartiges, reichhaltiges“ zu bezeichnen.⁴⁹⁸

⁴⁹² Barth 1914, S. 325f, vgl. dazu V. 1830-1834, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 60: „Ich sag' es dir: ein Kerl, der spekuliert, / Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide / Von einem bösen Geist im Kreis herum geführt, / Und rings umher liegt schöne grüne Weide“.

⁴⁹³ Barth 1914, S. 325.

⁴⁹⁴ Vgl. Barth 1914, S. 324.

⁴⁹⁵ Barth 1914, S. 323.

⁴⁹⁶ Barth 1914, S. 324.

⁴⁹⁷ Vgl. Barth 1914, S. 323 und S. 317.

⁴⁹⁸ Barth 1914, S. 322.

Solch eine Verschiedenartigkeit und Reichhaltigkeit des Wortes Gottes beschreibt Barth in seiner Predigt anschaulich und dual. Auf der einen Seite rede Gott mit den Menschen „in allem *Schönen*, was es in der Welt gibt“, „in den Stunden der *Freude*“ sowie „durch unsere Brüder und Schwestern, die uns lieb haben“.⁴⁹⁹ Auf der anderen Seite rede Gott mit den Menschen auch „durch das Dunkle, das Häßliche, das Schreckliche in der Welt“,⁵⁰⁰ „im *Leid*, im Kreuz und Unglück, im Jammer“⁵⁰¹ sowie durch „die bösen Menschen“, die selbst gefallen sind bzw. auch andere fallen lassen. Für Barth ist z.B. Judas, der Jesus verraten hatte, „ein Gottesbote dieser Art“, wodurch Gott selbst zum Wort kommt.⁵⁰²

In der Welt sei nicht nur „ein heller, freundlicher Garten“⁵⁰³ zu finden, sondern auch alles Schreckliche und Schwere. Wenn Gott sich den Menschen nur im Schönen zeigen würde, wäre er Barths Meinung nach nicht „Gott für uns“, der den Menschen durch das Schreckliche die Ehrfurcht beibringe und sie durch das Schwere vor ihre Lebensaufgabe stelle. Deshalb rede Gott mit uns auch durch alles Dunkle und Schreckliche. Derartiges Dunkle und Schreckliche sei allerdings weder „Schicksal“ noch „Teufelsmacht“, sondern auch Wort Gottes an die Menschen.⁵⁰⁴ Es ist hier besonders zu beachten, dass Barth in diesem Zusammenhang andeutend auf das unverfügbare Geheimnis Gottes hinweist und Gott als „den ewig Geheimnisvollen“ bezeichnet.⁵⁰⁵ Gott bleibe zwar derselbe göttliche Vater, der seine menschlichen Kinder liebt, aber er verhülle sich immer wieder vor ihnen, indem er durch das Dunkle mit ihnen rede.

Dementsprechend kommt Gott nach Barths Meinung sowohl in der Freude als auch im Leid den Menschen nahe. Alle menschliche Freude, die von Herzen kommt, sei eine „eigene() Freude Gottes, eine Verheißung auf unendlich viel mehr“.⁵⁰⁶ Ähnlich komme das Leid auch aus dem „Vaterherzen“ Gottes, der gerade im Leid „die wunderbarsten Worte“ mit seinen Menschenkindern rede.⁵⁰⁷ In solch einem Reden verhalte Gott sich weder fern noch ohnmächtig. Gerade im Leiden der Menschen komme er ihnen kraft-

⁴⁹⁹ Vgl. Barth 1914, S. 318f.

⁵⁰⁰ Barth 1914, S. 318.

⁵⁰¹ Barth 1914, S. 319.

⁵⁰² Barth 1914, S. 320f.

⁵⁰³ Barth 1914, S. 319.

⁵⁰⁴ Vgl. Barth 1914, S. 318: „Das Dunkle, das Häßliche, das Schreckliche in der Welt, es ist kein Schicksal, keine Teufelsmacht, es ist wieder Gott [...]“. Hier macht Barth wiederum keinen Unterschied zwischen Gott und seinem Wort, das er durch das Dunkle mit den Menschen redet.

⁵⁰⁵ Barth 1914, S. 319.

⁵⁰⁶ Ebd.

⁵⁰⁷ Vgl. Barth 1914, S. 319.

voll nahe. „Durch das Leid hindurch, nicht am Leid vorbei, geht der Weg (Gottes und deshalb auch möglicherweise eines Menschen) zur Freude, zur Herrlichkeit“.⁵⁰⁸

Für Barth könne jeder gute Mensch ein „lebendigster, bester Bote (Gottes) an uns“ werden, wenn Gott z.B. durch unsere Brüder und Schwestern, die uns lieb haben, mit uns redet. Bei den guten Mitmenschen könne man Liebe, Kraft oder Souveränität einigermaßen zu spüren bekommen. Eine solche menschliche Liebe, Kraft und Souveränität sei aber „nur ein Abglanz des Ewigen, eine Verheißung auf noch viel Größeres“ und weise auf die Liebe, Kraft und Weisheit Gottes hin.

Auch durch die bösen Menschen rede Gott mit uns. Barth führt derartiges Reden Gottes auf die Allmächtigkeit Gottes zurück. Gott sei nicht ohnmächtig, so dass er „nicht auch durch den verkommensten Trunkenbold, durch den leidenschaftlichsten, unzufriedensten Fanatiker, durch den hartgesottensten Geldmenschen“⁵⁰⁹ mit einem Menschen reden könnte. Gott rede durch solche bösen Menschen aber nicht auf eine einseitige Art, sondern auf eine verschiedenartige und reichhaltige Weise. Im Grunde genommen seien alle bösen Menschen, egal auf welche Weise Gott durch sie redet, „Instrumente des göttlichen Segens“ und „Werkzeuge seines Willens“.⁵¹⁰ In diesem Kontext nennt Barth den Namen Napoleons als Beispiel für die bösen Menschen, die „dämonische Macht“⁵¹¹ besitzen und „zweifelloso ein Segen gewesen“ sind.⁵¹² Es ist hier interessant zu bemerken, dass Goethe die Person Napoleon auch mehrmals als Vertreter des Dämonischen erwähnt hat.⁵¹³ Aber es ist nicht festzustellen, ob es eine direkte Verbindung zwischen Barths Aussage und Goethes Beschreibung gibt. Sicher und belegbar ist allerdings, dass Barth kurz nach seiner Aussage über die „dämonische Macht“ einen Vers aus *Faust I* explizit zitiert: „Goethe hat tief sinnig von der Macht gesprochen, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“.⁵¹⁴ Diese Aussage hat Goethe in den Mund des Mephistopheles gelegt, um einen Zentralgedanken seines Faust-Dramas anzudeuten. Bei Goethe ist differenzierte Unterscheidung zwischen dem Guten, dem Dämonischen und dem Bösen zu beachten. Das Dämonische befindet sich zwischen dem Guten und dem Bösen

⁵⁰⁸ Barth 1914, S. 319.

⁵⁰⁹ Barth 1914, S. 320f.

⁵¹⁰ Barth 1914, S. 321f.

⁵¹¹ Die Recherche in der Datenbank „The Digital Karl Barth Library“ hat ergeben, dass Barth das Wort „dämonisch“ in solch einem Zusammenhang über eine historische Persönlichkeit im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts hier einmalig verwendet.

⁵¹² Barth 1914, S. 321.

⁵¹³ Vgl. z.B. Goethe Gespräche, S. 469.

⁵¹⁴ Barth 1914, S. 322, vgl. dazu V. 1135f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 47: „Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“.

und unterscheidet sich vom Bösen. Im Unterschied zu Goethe macht Barth keinen Unterschied zwischen dem Bösen und dem Dämonischen.

9.5. Predigt über Ps 130,5-8 (Safenwil, den 19. Juli 1914, Nr. 230)

In dieser Predigt über Ps 130,5-8 befasst sich Barth mit der schwachen Geduld des Menschen und der wirklichen Geduld Gottes. Unter der letzteren ist das Warten und Hoffen auf das Reich Gottes zu verstehen. In dieser Predigt ist besonders zu beachten, dass Barth dabei bereits vor seiner Begegnung mit den beiden Blumhardts nach dem Reich Gottes fragt. Wenn Barth über die unechte Geduld des Menschen spricht, zitiert er explizit ein Gedicht Goethes.⁵¹⁵ Darüber hinaus spielt Barth im Zusammenhang vom göttlichen geduldigen Warten einmal auf einen Vers Goethes an.⁵¹⁶

9.5.1. „Fluch sei der Geduld“. Die schwache Geduld des Menschen

Beim Predigttext handelt es sich nach Barths Interpretation um die Geduld, die eine der „Grundsäulen des Lebens“ sei.⁵¹⁷ Das wirkliche Leben sei wie ein Lauf eines Flusses, der zahlreiche Umwege und Hindernisse hat. Um sich im Leben gegen verschiedene hartnäckige Schwierigkeiten bzw. Widerstände zu behaupten und durchzusetzen, brauche man, sich in Geduld zu üben.

Wie ein Fluss habe das Leben auch ein Ziel. Unter dem Ziel des Lebens versteht Barth das Reich Gottes, wo man „Freude und Liebe, Friede und Ruhe in Gott für (s)ich und für alle Menschen, für das äußere und für das inwendige Leben“ genießen kann.⁵¹⁸ Auf dem langen Wege nach dem Reich Gottes erweisen sich viele Menschen den Schwierigkeiten und Widerständen gegenüber aber so ungeduldig und sogar verärgert, dass sie nicht nur ihre jeweiligen Lebenswege, sondern auch ihr Lebensziel verlieren. Um eine solche Aussage zu erklären, führt Barth vier konkrete Beispiele aus dem alltäglichen Leben an. Den vier Lebenserfahrungen gemeinsam ist die Ungeduld gegenüber den Hindernissen. Der Grund derartiger Ungeduld liegt für Barth nicht nur in der kräftigen Macht der Hindernisse, sondern vielmehr in der fehlenden Einsicht in die Notwendigkeit, dass es die Hindernisse auf dem Weg zum Ziel, nämlich zum Reich Gottes, geben muss. Infolge der mangelnden Einsicht erweist sich die menschliche Geduld als

⁵¹⁵ Vgl. Barth 1914, S. 378.

⁵¹⁶ Vgl. Barth 1914, S. 382.

⁵¹⁷ Vgl. Barth 1914, S. 372.

⁵¹⁸ Vgl. Barth 1914, S. 373.

schwach und ungeduldig, wenn man mit allen möglichen Hindernissen auf dem Wege konfrontiert wird.

9.5.2. Die wirkliche Geduld Gottes. Warten und Hoffen auf das Reich Gottes

Im Gegensatz zur oben dargestellten Ungeduld zeigt der Predigttext Barths Auffassung nach „etwas Anderes, etwas Anderes als das müde Zusammenbrechen auf dem guten Wege, etwas Anderes, Höheres aber auch als das, was man so gewöhnlich ‚Geduld‘ nennt“.⁵¹⁹ Bei der gewöhnlichen Geduld des Menschen fehlt aus Barths Sicht die echte Hoffnung und Sicht, worauf man warten soll und weswegen man die Geduld üben kann. Deshalb sei es viel naheliegender, das Warten aufzugeben und ungeduldig zu werden, als die Geduld zu üben und die Hoffnung weiter zu bewahren. In diesem Zusammenhang zitiert Barth explizit das oben erwähnte Goethe-Wort: „Fluch sei der Hoffnung, Fluch dem Glauben und Fluch vor allem der Geduld!“.⁵²⁰ Damit illustriert Barth eine Verzweiflungssituation eines Menschen, worin er mit seiner schwachen Geduld nicht weiter kommen kann. Denn seine Geduld ist schon vor den Lebensschwierigkeiten zusammengebrochen, so dass er seinen Lebensweg und sein Lebensziel verloren hat. Die Ungeduld solcher Menschen, infolge derer sie Hindernissen und Schwierigkeiten gegenüber nicht warten und hoffen können, führt Barth auf ihre Sünde zurück. Unter der Sünde versteht er in diesem Zusammenhang das heimliche oder offene feindliche Verhältnis eines Menschen gegenüber Gott. In einem solchen Zustand möge man sein eigenes Ich lieber als Gott behaupten und sei deshalb nicht bereit, Gottes Willen zu seinem eigenen Willen werden zu lassen. Solange man noch in der Sünde ist, könne man die Geduld überhaupt nicht haben und deshalb das göttliche Ziel auch nicht erreichen.

„Die wirkliche Geduld“,⁵²¹ die trotz Hindernissen bzw. Widerständen zum Sieg und zum Ziel führt, gibt es aus Barths Sicht nur mit Gott. D.h. nur die erlösten Menschen können die Geduld haben, und nur sie können trotz aller möglicher Hindernisse und Schwierigkeiten getrost und gelassen warten und hoffen. Denn ihre Sünde sei aufgrund der Gnade Gottes vergeben worden. Die gnädige Vergebung der Sünde sei für Gott „sein innerstes Wesen“.⁵²² Durch die Vergebung mache Gott die sündigen und deshalb

⁵¹⁹ Barth 1914, S. 377f.

⁵²⁰ Barth 1914, S. 378, vgl. dazu V. 1605f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 54.

⁵²¹ Barth 1914, S. 378.

⁵²² Barth 1914, S. 380. Hier ist besonders anzumerken, dass Barth betont: „Wir können Gott gar nicht kennenlernen, ohne Vergebung der Sünde zu empfangen“ (S. 380).

ungeduldigen Menschen, die wegen Hindernissen und Schwierigkeiten immer wieder auf dem Lebensweg zum Ziel stecken bleiben und zusammenbrechen, zu geduldigen und hoffnungsvollen Menschen, die „recht kraftvoll und freudig hoffen, indem (sie) warten lernen“.⁵²³ Denn die Erlösten und deshalb geduldigen Menschen haben „nicht mehr die oberflächliche unnütze Geduld, von der man schwatzt und singt, und nicht die stumpfsinnige tote Geduld, sondern die große echte, die fruchtbare und siegreiche *Gottesgeduld*“.⁵²⁴

Außer der göttlichen Geduld haben die Erlösten Menschen auch Frieden mit Gott und ein kindliches Vertrauen zu Gott. Aufgrund dieses Zutrauens können sie trotz aller möglichen Umwege und Hindernisse sowie Widerstände geduldig warten. Aber derartiges gottesgeduldiges Warten heiße nicht „Stillestehen“, wobei die Erlösten Kinder sich nicht zu bemühen brauchen und alles den gnädigen Vater erledigen lassen. Das sei für Barth „eine bequeme Religion“.⁵²⁵ Aus seiner Sicht hat die große Gottesgeduld nichts mit „Faulheit“ und „Gleichgültigkeit“ zu tun.⁵²⁶ Vielmehr bedeutet das Warten ein aktives „Vorwärtsgen“, d.h. eifrig und ernsthaft alle Lebensaufgaben übernehmen und sein Bestes tun, um sich dem Lebensziel so weit wie möglich zu nähern.

In diesem Zusammenhang spielt Barth auf einen Vers Goethes an: Das Warten sei ein ständiges Streben und Vorwärtsgen, aber „vorwärtsgen ohne Unruhe und Aufregung, ohne himmelhohes Jauchzen und Zutodebetrübtsein“.⁵²⁷ Die Gelassenheit führt Barth auf das kindliche Vertrauen zu Gott zurück: „weil nichts, was kommen kann, etwas Fremdes ist, weil Alles sowieso von Gott kommt“.⁵²⁸ In diesem Sinne bezeichnet Barth die Gottesgeduld als „ein großes *Reifwerden*“ oder „ein großes *Nüchternwerden*“.⁵²⁹ D.h. wenn man in Geduld Gottes wartet und hofft, werde man reif und nüchtern, so dass man sich sogar nicht mehr von den „gewaltigsten, zähesten Schwierigkeiten“⁵³⁰ erschrecken lasse und sich „mitten in der bösen Welt“ behaupten und durchsetzen könne.

⁵²³ Barth 1914, S. 382.

⁵²⁴ Barth 1914, S. 381.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Vgl. dazu: „Himmelhoch jauchzend, / Zum Tode betrübt - / Glücklich allein / Ist die Seele, die liebt“ (in: *Egmont*, Goethe Werke, Bd. 4, S. 411).

⁵²⁸ Barth 1914, S. 382.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ Ebd.

Aber diese hoffnungsvolle Gottesgeduld wird sich nicht immer auf die gleiche Weise bewähren.⁵³¹ Gegenüber den Fügungen und Schicksalen des Lebens könne ein Mensch die Gottesgeduld haben, weil Gott Herr über sie sei und ihn zum endlichen Sieg führen werde. Gegenüber den Mitmenschen könne man auch die Gottesgeduld haben. Wenn sie ihm Widerstand leisten oder Sorge bereiten, liege es in den Händen Gottes, den Widerstand und die Sorge auszuräumen. Was man tun soll, sei nichts anderes als seine eigene Pflicht zu erfüllen und geduldig zu warten, bis Gott ihn eines Tages zum von Gott gewollten Erfolg führt. Auch mit sich selbst und seinen eigenen Schwächen bzw. Fehlern könne man die Gottesgeduld haben. Wenn der Mensch sich in einer aufrichtigen Verbundenheit mit Gott befindet, können seine Fehler nach dem Willen Gottes ihn nicht von seinem Lebensziel trennen, sie müssen sogar zu seinem Heil dienen. Wenn die Gottesgeduld eines Menschen sich so auf verschiedene Weise bewähren könne, sei er reif und nüchtern geworden. Am Ende seiner Predigt fordert Barth seine Gemeinde auf, auch solche reife, nüchterne und geduldige Menschen zu werden.

9.6. Predigt über Jes 30,15 (Safenwil und Kölliken, den 30. August 1914, Nr. 236)

Am 30. August 1914, vier Woche nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, hielt Barth eine Predigt über Jes 30,15 („Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein“). Angesichtes der zerstörerischen Kriegssituation versucht⁵³² Barth in dieser und auch vielen anderen Predigten, Gottes Willen mit dem schweizerischen Volk und Land herauszufinden,⁵³³ während z.B. der theologische Kreis um Martin Rade und seine *Christliche Welt* sowie viele kirchenamtliche Kollegen Barths in „eine allgemeine Ratlosigkeit“ geraten seien und versagt haben.⁵³⁴ Wenn Barth über die schweizerische Neutralität im Krieg spricht, verwendet er zweimal einen Verse aus Goethes Ballade *Der Fi-*

⁵³¹ Vgl. Barth 1914, S. 382. In der Predigt verwendet Barth „Geduld“ und „Hoffnung“ im gleichen Sinne: Die Hoffnung stellt sich in der Geduld dar; und die Geduld erweist sich in der Hoffnung. Deswegen kann er über „die gottesgeduldige Hoffnung“ (S. 382) und „Hoffnungsmenschen“ (S. 383) sprechen.

⁵³² Diese und die vorher am 23. August gehaltene Predigt bezeichnete Barth als „Versuche“, als er am 4. September seinem Freund Thurneysen schrieb: „Du wirst sie (nämlich die beiden oben erwähnten Predigten) nicht vom Standpunkt der Leistung aus betrachten, sondern eben als Versuche. An Versuchen sind wir ja jetzt eigentlich alle, jeder auf seine Weise und jeden Sonntag wieder auf eine andere Weise, des grenzenlosen Problems (in der Kriegssituation) einigermaßen für uns und zu Handen (sic!) unsrer jetzt so überaus eifrig gewordener Kirchgänger Meister zu werden“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 10).

⁵³³ Vgl. Barth 1914, S. 444.

⁵³⁴ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 29. August 1914, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 7.

scher implizit: „kühl bis ans Herz“.⁵³⁵ Im Zusammenhang mit seiner Beurteilung des Krieges nennt Barth auch einmal den Namen Goethes explizit.⁵³⁶

Nach Barth soll sich das schweizerische Volk im Krieg neutral verhalten. Dies sei ein „hohes Recht“ und eine „unbedingte Pflicht“ von Gott her.⁵³⁷ Mit der „schweizerische(n) Neutralität“ meint Barth vor allem der völlig einheitliche und entschlossene Wille des schweizerischen Volkes, „nicht Partei zu ergreifen, für oder gegen, sondern abzuwarten“.⁵³⁸ In diesem Zusammenhang spielt Barth einmal auf den oben genannten Vers Goethes an: „kühl bis ans Herz hinan müssen wir diesem Kampf zusehen und keiner Partei den Sieg wünschen. Gott wirds machen, daß die Sachen gehen, wie es heilsam ist!“⁵³⁹

Im Zusammenhang mit seiner Begründung der schweizerischen Neutralität in der Kriegssituation erwähnt Barth den Namen Goethes einmal, indem er den Krieg als einen „nicht notwendig(en) sondern „abscheulich(en)“ „Rassenkampf“ verurteilt.⁵⁴⁰ Dabei nennt er einige herausragende Persönlichkeiten, die die gegnerischen Völker des Krieges jeweils auf die Welt gebracht haben, um zu zeigen, dass es keinen ernsthaften Grund gebe, „weshalb die Völker, die solche Männer hervorgebracht, einander hassen und bekämpfen müssten“.⁵⁴¹ Zu den großen Persönlichkeiten gehört auch Goethe, den Barth zusammen mit Schiller und Kant als Vertreter der deutschen Kultur exemplarisch aufgezählt hat: „ich denke an die Männer, die Deutschland uns geschenkt hat: Goethe, Schiller, Kant und so manche andere, und an alles das, was die Menschheit diesen Männern verdankt“.⁵⁴²

Ein anderer Grund, warum Barth für die schweizerische Neutralität plädiert, erklärt sich aus dem „sonderbare(n) religiöse(n) Taumel“ in der theologischen und kirchlichen Landschaft Europas, vor allem aber Deutschlands, wo Barth in seiner Studienzeit „geistig so viel empfangen“ hat und dessen herrlichem und sehr begabtem Volk zu größten

⁵³⁵ Barth 1914, S. 446 und S. 452. Das Zitat stammt aus dem Anfang von Goethes Ballade *Der Fischer*: „Das Wasser rauscht', das Wasser schwoll, / Ein Fischer saß daran, / Sah nach dem Angel ruhevoll, / Kühl bis ans Herz hinan“ (in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 153).

⁵³⁶ Barth 1914, S. 447.

⁵³⁷ Vgl. Barth 1914, S. 444f.

⁵³⁸ Barth 1914, S. 445.

⁵³⁹ Barth 1914, S. 382, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 10: „Die providentia –hominum confusio, darum drehen wir uns jetzt Sonntag für Sonntag und müssen es. Ich habe wie du zuerst eine Reihe von Predigten über das erste Moment gehalten, nun betone ich mehr das andere. Aber ich möchte immer mehr beides *zusammensehen*. Manchmal gelingt's besser, manchmal weniger gut“.

⁵⁴⁰ Vgl. Barth 1914, S. 446f.

⁵⁴¹ Barth 1914, S. 447.

⁵⁴² Ebd.

Dank immer noch verpflichtet fühlt.⁵⁴³ Angesichts der „tolle(n) Vermischung von Vaterlandsliebe, Kriegsbegeisterung und christlichem Glauben“, wobei der Name Gottes wegen des sündigen und leidenschaftlichen Kriegstreibens der Menschen missbraucht wird,⁵⁴⁴ beschreibt Barth die schweizerische Neutralität noch einmal ausdrücklich mit dem oben erwähnten Goethe-Zitat: „Kühl bis ans Herz hinan sollen wir zusehen [...]“.⁵⁴⁵ In diesem Zusammenhang bezeichnet Barth derartige schweizerische Neutralität einerseits als eine Stellung abseits vom oben genannten religiösen Taumel und andererseits als die Parteinahme für die Seite Gottes, nämlich das Warten und das Hoffen auf das Handeln Gottes selbst. Bei der letzteren Parteinahme könne das schweizerische Volk für sich selbst und für die anderen „heilige Wächter“ des Kommens Gottes nach allem Leid sein.⁵⁴⁶ In enger Verbindung mit dem Glauben an das Kommen Gottes stehe der Glaube an „eine andere als die gegenwärtige böse Welt“, an die Brüderlichkeit aller Menschen „trotz aller Stammesverschiedenheiten und Interessengegensätze“, an den letztendlichen Sieg der Gerechtigkeit und des Frieden.⁵⁴⁷

Aus der Perspektive des Kommens Gottes stellt Barth auch sein Verständnis des Krieges dar. Zuerst ist der Krieg für ihn katastrophale Konsequenz der menschlichen Schuld, die sich zugleich als Strafe Gottes verstehen lässt.⁵⁴⁸ Aber in der Ordnung Gottes gilt der Krieg zugleich als eine notwendige Vorbereitungsstufe zur Erlösung Gottes, nämlich „eine Stufe [...] zum kommenden Völkerfrieden und noch höher zum Gottesfrieden“.⁵⁴⁹ Derartiger Hoffnung solle sich das schweizerische Volk verantwortungsbewusst hingeben, um „recht lebendige Hoffnungsmenschen, Zukunftsmenschen“ werden zu können. Dann komme das Reich Gottes näher, in dem die Hoffnung lebendig vor-

⁵⁴³ Barth 1914, S. 451f, vgl.: „Durch meine (Barths) Verbindungen mit Deutschland besonders bewegt, aber allerdings nicht bestimmt“ hat Barth weiterhin „den ersten Weltkrieg von weitem mitbedacht und miterlitten“, Barths Lebenslauf (*Schweizer Köpfe*, 1945), zitiert nach Busch 1986, S. 93.

⁵⁴⁴ In einem Brief an Thurneysen vom 4. September 1914, wenige Tage nach dieser Predigt über die schweizerische Neutralität, berichtete Barth Thurneysen von seinen Brief an Martin Rade vom 31. August 1914, wobei er sich in der Kriegssituation nicht deutschfreundlich, sondern neutral verhielt. Barth führte seine Neutralität im Brief darauf zurück: „Die absoluten Gedanken des Evangeliums werden einfach bis auf weiteres suspendiert, und unterdessen wird eine germanische Kampfreigion in Kraft gesetzt [...]“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 10).

⁵⁴⁵ Barth 1914, S. 452.

⁵⁴⁶ Vgl. Barth 1914, S. 453.

⁵⁴⁷ Vgl. Barth 1914, S. 454.

⁵⁴⁸ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 10f: „Gott will den Egoismus nicht. Er *will* aber, daß der Egoismus sich im Krieg offenbare und so sich selbst zum Gericht werde. Dieser Gerichtswille Gottes ist dann auch nichts anderes als Liebe: Offenbarwerden und Stärkerwerden der göttlichen Gerechtigkeit. Ich würde den Zorn Gottes vielleicht noch bestimmter auf das ‚gottlose Wesen‘ selbst beziehen und soziales Unrecht, Krieg etc. als Symptom oder Konsequenz des letzteren auffassen. Man kommt dann dem Einklang mit Röm. 8, 28 näher, ohne doch in lutherische [...] Gemütlichkeit zu verfallen“.

⁵⁴⁹ Barth 1914, S. 454.

kommt. Aber „Stillesein und hoffen kann nur, wer ein Christ ist“.⁵⁵⁰ Deshalb müssen die Schweizer „rechte Christen“⁵⁵¹ werden, wenn sie die Neutralität bewahren möchten. Mit seiner Neutralität solle das schweizerische Volk sich berufen fühlen, „das Evangelium, ja wahrhaftig das Evangelium zu predigen in dieser unruhigen, zerrissenen Menschheit“.⁵⁵²

10. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1915

10.1. Vorbemerkung zur Goethe-Rezeption Barths 1915

Im Jahr 1915 hielt der Safenwiler Gemeindepfarrer Barth seine sonntägliche Predigt und seinen wöchentlichen Unterricht wie früher für seine wichtigste Aufgabe. Daneben war er aktiv am sozialpolitischen Engagement in seiner Dorfgemeinde beteiligt. Am 1. Februar dieses Jahres trat er sogar in die Sozialdemokratische Partei der Schweiz ein.⁵⁵³ Das Jahr war ein Kriegesjahr, wo der Erste Weltkrieg in vollem Gange war. Barths Empfinden und Denken in den Monaten nach Kriegsausbruch lassen sich am Beispiel seines Briefes an seinen Freund Willy Spoendlin vom 1. Januar 1915 veranschaulichen.⁵⁵⁴ Darin erwähnte Barth den Namen Goethe neben Kant, Schiller und Schleiermacher als „das Beste und Feinste, das wir an idealistischem Geist in der Welt hatten“.⁵⁵⁵ Aber mit dem Kriegsausbruch habe dies alles sich als „eine große Tragik“ offenbart.⁵⁵⁶ Hinzu kam noch, dass Barth „eine arge Götterdämmerung“ erlebte,⁵⁵⁷ weil seine theologischen Lehrer sich „zum Schaden des eigentlich Christlichen“ nicht neutral, sondern parteiisch verhalten hatten. Auch die Haltung des Sozialismus war für ihn enttäuschend.⁵⁵⁸

⁵⁵⁰ Barth 1914, S. 455.

⁵⁵¹ Ebd.

⁵⁵² Ebd., vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 4. September 1914, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 9.

⁵⁵³ Vgl. Barth 1915, S. VIII; und Barth 1916, S. VII.

⁵⁵⁴ Zitiert nach Barth 1909-1935, S. 22f, vgl. dazu Barths Rückblick in „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 306f.

⁵⁵⁵ Barth 1909-1935, S. 24.

⁵⁵⁶ Ebd.

⁵⁵⁷ Barth 1909-1935, S. 22f, vgl. Barth 1968a, S. 293f. So eine späte Stilisierung Barths, die sich in dieser Dramatik nicht in seinen Aufzeichnungen dieser Zeit nachweisen lässt, aber dennoch das momentum movens des allmählichen Veränderungsprozesses trifft.

⁵⁵⁸ Vgl. Barth 1909-1935, S. 23f.

Eine Zeit lang konnte Barth deshalb „nichts tun als eben von Sonntag zu Sonntag ‚un-entwegt‘ das *Andere* sagen und vor allem selbst ein bisschen fester werden in diesem Andern. Was sonst einen Sinn hätte, weiß ich nicht“, wie er in einem Brief vom 21. August 1915 Eduard Thurneysen mitteilte.⁵⁵⁹ In Anbetracht des historischen und theologischen Hintergrundes ist das „Andere“ zunächst als Abgrenzung von bisher bestimmten Faktoren seiner Theologie, die sich versagt erwiesen haben, zu verstehen. Das, was Barth also zur Kriegszeit in einem schweizerischen Dorf zu predigen versuchte, ist einerseits etwas Anderes als das „Mitpolitisieren“ seiner theologischen Lehrer und Zeitgenossen in und außerhalb Deutschlands und andererseits auch etwas anderes als die Stellungnahme des religiösen Sozialismus und dessen sozial-politischen Aktivitäten, obwohl er sich mit seinem Eintritt in die Sozialdemokratische Partei der Schweiz weiterhin mit der letzteren als solidarisch erweist. Der junge Pastor Barth ist in eine heillose „Verlegenheit“⁵⁶⁰ und Unsicherheit geraten und kann nur etwas Anderes predigen, um das er weiß, und das er zu erfassen und zu bestimmen sucht, auch wenn ihm selbst noch nicht klar ist, was das Andere für ihn bedeuten und für die anderen sowie für die Welt bringen könne. So wird die Unsicherheit der Ausgangspunkt für die Suche nach einer „ganz andere(n)“ theologische(n) Grundlegung⁵⁶¹ und der eigentlich christlichen Sache, bei der Barth etliche Theologen, vor allem biblische Autoren, über den liberal-theologischen und über den religiös-sozialen Kreis hinaus als „Fundgrube“⁵⁶² entdeckt. Diese neuen Autoren rücken in den Vordergrund der Gedankenwelt Barths, während andere in den Hintergrund gedrängt werden. Dementsprechend erwähnt Barth im Jahr 1915 den Namen Goethes deutlich seltener als in den vergangenen Jahren 1913 und 1914. Außer der Goethe-Erwähnung im oben zitierten Brief an Willy Spoendlin ist der Name Goethes jeweils nur einmal in zwei Predigten Barths im Jahr 1915 explizit zu

⁵⁵⁹ Barths Brief an Thurneysen vom 21. August 1915, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 74, vgl. dazu Barths Brief an Thurneysen vom 6. August 1915 (gegen Ragaz: „Entscheidend ist mir das Andre, der Ansatz“, S. 69). In diesem Brief glaubt Spieckermann (1985, S. 69f.), das erste deutliche Signal der theologischen Wende Barths zu erkennen.

⁵⁶⁰ „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 307.

⁵⁶¹ Vgl. Barth 1968a, S. 294: „Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine ‚ganz andere‘ theologische Grundlegung“ (Aussage von Eduard Thurneysen).

⁵⁶² Das Wort „Fundgrube“ entstammt Barths Brief an Thurneysen vom 27. Juli 1916, wobei Barth seinem Freund von der Entdeckung des biblisch orientierten Theologen Johann Tobias Beck während seines Römerbriefstudiums begeistert berichtete, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 148. Gegenüber der Kritik seines Freundes an Beck behauptet Barth, dass in der Theologie Becks „doch etwas ganz **Andres**, Fruchtbareres als das ordinäre positive Christentum“ zu finden sei (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 160f.) und Hake 1999, S. 17 mit Anm. 24-25: „Dieser Brief zeigt, wie sehr Barth noch auf der Suche nach verschiedenen konstruktiven Anknüpfungspunkten ist, die er u. a. in Beck gefunden zu haben meint“.

finden.⁵⁶³ Demgegenüber wird Goethe und sein schriftliches Schaffen jeweils einmal in vierzehn Predigten Barths implizit zitiert.⁵⁶⁴ In diesem Jahr hat er insgesamt 51 Predigtmanuskripte (Nr. 254-304) verfasst.⁵⁶⁵

10.2. Predigt über 2Petr 1,19 (Safenwil, den 25. April 1915, Nr. 269)

10.2.1. Vorbemerkung

Am 25. April 1915 hielt Barth eine Predigt über 2Petr 1,19. Dabei konzentrierte er sich auf „die Klarheit des festen prophetischen Wortes“, die Gott durch die innere Stimme des Menschen und durch das lebendige Gotteswort den Menschen in der „Unwahrscheinlichkeit“ bringt.⁵⁶⁶

Bei dieser Predigt handelt es sich um die erste, die Barth nach seinem Deutschlandbesuch in April 1915 gehalten hat.⁵⁶⁷ Hinsichtlich dieses Besuches ist seine persönliche Begegnung mit Christoph Friedrich Blumhardt⁵⁶⁸ besonders zu beachten.⁵⁶⁹ Vom 10. bis 15. April 1915, länger als vorher geplant, besuchte Barth, auf Empfehlung und mit Begleitung seines guten Freundes Eduard Thurneysen, das schwäbische Dorf Bad Boll. Hier hörte Barth eine Predigt von Blumhardt und führte mehrere ausgiebige Gespräche mit ihm.⁵⁷⁰ Nach der späteren Erinnerung von Thurneysen haben er und Barth bei diesem Besuch von Blumhardt etwas „Anderes“ gehört.⁵⁷¹ Durch dieses Andere der „prin-

⁵⁶³ 2Petr 1,19 am 25. April (S. 170f.) und Lk 9,24 am 18. Juli (S. 283).

⁵⁶⁴ Offb 1,8 am 1. und 3. Januar (S. 3); Mt 17,14-20 am 31. Januar (S. 36); Eph 2,14 am 17. und 21. Februar (S. 75); 2Petr 1,19 am 25. April (S. 164); Röm 8,18-22 am 2. Mai (S. 177); Mk 4,11-12 am 16. Mai (S. 208); Apg 2,5-11 am 30. Mai (S. 221); Lk 13,10-13 am 11. Juli (S. 272); Lk 9,24 am 18. Juli (S. 286); 2Petr 3,13 am 8. August (S. 319); Ps 139,23-24 am 26. September und 17. Oktober („dem Dichter“, S. 400); Neh 8,1-12 am 31. Oktober (S. 438); Joh 3,26-36 am 5. Dezember (S. 491) und Lk 2,19 am 26. Dezember (S. 530f.).

⁵⁶⁵ Vgl. Barth 1915, S. XI.

⁵⁶⁶ Vgl. Barth 1915, S. 163.

⁵⁶⁷ Vgl. Barth 1915, S. 161 mit Anm. 1.

⁵⁶⁸ Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919), pietistischer Landpfarrer in Bad Boll, Mitbegründer der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz und in Deutschland. Zur nachhaltigen Bedeutung von ihm und seinem Vater Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) für die Theologie Barths vgl. die ausführliche Monographie von Christian T. Collins Winn („*Jesus ist Victor!*“: *The Significance of the Blumhardts for the Theology of Karl Barth* = Collins Winn 2009).

⁵⁶⁹ Zu dieser Begegnung vgl. Busch 1986, S. 96-99.

⁵⁷⁰ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 22. März 1915: „Nach der Hochzeit würden wir am Samstagmorgen von Marburg abgehen Richtung Stuttgart - Boll, den Sonntag dort zubringen und am Montag wieder heimwärts ziehen. [...] Wir möchten also nicht so lange in Boll bleiben. Ich schrieb übrigens an Samuel Preiswerk, ob Blumhardt am Sonntag zu sehen und zu hören ist, denn nur um des dortigen Gemeindelebens willen würde ich nicht hingehen“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 36).

⁵⁷¹ Hier grenzt sich Barth mit dem „Anderen“ konkret von der Parteinahme Friedrich Naumanns für den deutschen Sieg im Ersten Weltkrieg ab, vgl. dazu das Gespräch von Thurneysen mit Busch am 28. Juli 1965, Busch 2011, S. 17.

ziell an der christlichen Hoffnung orientierte(n) Botschaft der beiden Blumhardts⁵⁷² empfing Barth einen wichtigen Anstoß für seine theologische Neuorientierung⁵⁷³ aus der verlegenen und unsicheren Situation⁵⁷⁴ und begann, nach dem biblischen Sinn des Gottesreiches zu fragen.⁵⁷⁵

Barths Fragen nach dem biblischen Sinn des Gottesreiches spiegelt sich in der zu analysierenden Predigt wider.⁵⁷⁶ Hierbei schließt Barth erst- und einmalig eine Predigt mit einem expliziten Goethe-Zitat ab, und zwar ausgiebig in Form von vier ausgewählten Strophen aus Goethes Gedicht „Symbolum“.⁵⁷⁷ Dadurch möchte Barth die Klarheit über den Weg Gottes, der vor seinen „Kindern und Mitarbeitern“ liegt, resümierend seiner Gemeinde gegenüber hervorheben. Außerdem zitiert Barth noch zwei Aussagen Goethes implizit, um die „Unwahrheitswelt“ und die weltlichen Menschen anschaulich zu machen. Anhand der impliziten Goethe-Bezüge, vor allem mithilfe der abschließenden Goethe-Zitate, wird im Folgenden versucht, die theologischen Gedanken Barths in dieser Predigt rekonstruierend zu analysieren.

⁵⁷² „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, Barth und Bultmann 1922-1966, S. 307. Mit den beiden Blumhardts sind Christoph Friedrich Blumhardt und sein Vater Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) gemeint.

⁵⁷³ Dies ist zwar Barths erste persönliche Begegnung mit Christoph Blumhardt, aber nicht der Anfang des Einflusses von ihm und seinem Vater auf die theologische Entwicklung Barths. Eigentlich hat Barth bereits vor April 1915 durch seine pietistische Tante und seine mit Christoph Blumhardt bekannten religiös sozialistischen Freunde, vor allem Eduard Thurneysen, die theologische Gedankenwelt und die pastorale und sozialkritische Praxis von Christoph Blumhardt kennengelernt. Der Einfluss der beiden Blumhardts auf Barth lässt sich deshalb als ein allmählicher Prozess verstehen, wobei die persönliche Begegnung im April 1915 einen entscheidenden Höhepunkt markiert, vgl. Busch 1986, S. 96, Busch 2011, S. 699 und viel ausführlicher dazu Collins Winn 2009, S. 158-174.

⁵⁷⁴ Vgl. Barth 1915, S. VIII und S. 161 mit Anm. 1; Busch 1986, S. 96-99.

⁵⁷⁵ Vgl. „Anhang 38: Autobiographische Skizzen Karl Barths“, in: Barth und Bultmann 1922-1966, S. 307 und S. 311f. Hier ist besonders zu bemerken, dass Barth den „biblischen Sinn“ des Gottesreiches betont. D.h. im Vergleich zu vorherigem Fragen nach dem Sinn des Gottesreiches versucht Barth von nun an, nicht von z.B. dem menschlichen religiösen Erleben her, sondern von der Bibel her, denn Sinn des Gottesreiches zu erschließen. In diesem Zusammenhang ist Barths folgende Aussage, nämlich „die neue Welt in der Bibel“, als sein theologischer Neuanfang zu verstehen. Dabei wird das Eschatologische besonders hervorgehoben, vgl. dazu Busch 1986, S. 99.

⁵⁷⁶ Aus seiner Untersuchung *Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915* zieht Jochen Fähler das folgende Fazit: „Weil der Mensch nicht mehr Aktivist des Reiches Gottes sein kann, denkt Barth nun vom Standpunkt Gottes aus, entwirft er seine Theologie und Ethik nicht mehr auf das Gottesreich hin, sondern vom Reich Gottes her [...]“ (Fähler 1979, S. 172), vgl. dazu Genest 1995, S. 10.

⁵⁷⁷ Barth 1915, S. 170f, vgl. dazu Goethe Werke, Bd. 1, S. 340f. Ähnlich schließt Barth an demselben Tag seinen Vortrag *Christus und die Sozialdemokraten* am Bezirkstag der sozialistischen Partei des Bezirks Lenzburg in der Turnhalle in Seon (etwa 12km östlich von Safenwil) auch mit „Goethes Bekenntnis“, allerdings ohne die erste und die vierte Strophe. Damit bringt Barth seine zukunftsfreudige Überzeugung vom schlussendlichen Triumph der sozialdemokratischen Bewegung zum Ausdruck. Hiermit möchte ich mich bei Herrn Hans-Anton Drewes für seine Zusendung des Vortragsmanuskriptes herzlichen bedanken.

10.2.2. „Die Zukunft deckt Schmerzen und Glücke / Schrittweise dem Blicke“

Die Unklarheit der Unwahrheitswelt

Barths Darstellung nach sind die Menschen aus einer eigentlichen Heimat des wahren Lebens verloren und befinden sich in einer lügenhaften „Unwahrheitswelt“.⁵⁷⁸ Zwei exemplarische Lügen bzw. Meinungen dieser Unwahrheitswelt beschreibt Barth mit zwei impliziten Goethe-Zitaten. Eine Lüge lautet demnach, dass man von sich selbst aus, d.h. nicht von Gott her, „bei eifrigstem Streben und Bemühen so ein bisschen gerecht und fromm werden“ könne.⁵⁷⁹ Die beiden prägnanten Wörter „Streben“ und „Bemühen“ erinnern an ein berühmtes Goethe-Wort, nämlich die beiden Verse am Ende von *Faust II*: „Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen“.⁵⁸⁰

Barth zufolge behauptet eine andere Lüge der Unwahrheitswelt, dass die Welt notwendig „ein wildes, sinnloses Durcheinander von Irrtum und Gewalt“ sei.⁵⁸¹ Dabei zitiert Barth hierbei implizit aus einem Gedicht Goethes: „Es ist die ganze Kirchengeschichte / Mischmasch von Irrtum und von Gewalt“,⁵⁸² und überträgt die kirchenkritische Aussage Goethes auf die Lüge über die Notwendigkeit des „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“ in der Welt. Aufgrund dieser Lügenhaftigkeit der Unwahrheitswelt sei deshalb keine sichere Klarheit über die Zukunft in der Welt zu sehen. Diese unsichere Situation lässt sich mit einem Verse Goethes, den Barth am Ende seiner Predigt zitiert, treffend dichterisch schildern: „Die Zukunft deckt Schmerzen und Glücke / Schrittweise dem Blicke“.⁵⁸³

10.2.3. „Wir heißen euch hoffen“. Die neue Welt in der Bibel

Anschließend daran stellt sich die Frage, warum Barth nach dieser Schilderung Goethe weiter zitieren kann: „Doch ungeschreckt / Dringen wir vorwärts“.⁵⁸⁴ Der Grund liegt darin, dass die christlichen Menschen im Gegensatz zu den Menschen „draußen in der Welt“⁵⁸⁵ das feste prophetische Wort haben. Das heißt die christlichen Menschen haben die Klarheit über ihren zukünftigen Weg. Sie haben Zuversicht und Hoffnung, dass

⁵⁷⁸ Vgl. Barth 1915, S. 162.

⁵⁷⁹ Barth 1915, S. 163f.

⁵⁸⁰ V. 11936f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359.

⁵⁸¹ Barth 1915, S. 164.

⁵⁸² Vgl. „Alterswerk. Sprüche“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 334: „Glaubt nicht, dass ich fasele, dass ich dichte; / Seht hin und findet mir andre Gestalt! / Es ist die ganze Kirchengeschichte / Mischmasch von Irrtum und von Gewalt“.

⁵⁸³ Barth 1915, S. 170f.

⁵⁸⁴ Barth 1915, S. 171.

⁵⁸⁵ Barth 1915, S. 161.

„Gott vollendet, was er angefangen hat“.⁵⁸⁶ Im Gegensatz zur Lügenwelt, die „eine Welt von lauter *Anfängen, die nur Anfänge sind*“, sei,⁵⁸⁷ könne man aufgrund des Gottesworts erkennen, dass der Mensch ursprünglich von Gott her kommt und sich nicht in der Welt fangen lassen soll, und dass sein Leben und die ganze Welt ausschließlich von Gott selbst her, also weder von dem Menschen noch von der Welt, vollendet werden kann.

Die Menschen „*draußen in der Welt*“⁵⁸⁸ seien diejenigen, die gefangen in der Unwahrscheinlichkeitswelt seien und sich darin sicher und ruhig fühlen. Im Sinne Barths kann man solche Menschen als die weltlichen Menschen bezeichnen. Sie haben Barths Ansicht nach allerdings weder Klarheit noch Hoffnung, die vor allem in der Bibel bezeugt werden. Vielmehr halten sie die Bibel lediglich für ein Forschungsobjekt und konzentrieren sich einzig auf die Buchstaben der Bibel. Für sie bleibe die Bibel deshalb letztendlich nur „ein verschlossenes Buch“, das nicht zu ihnen redet. In diesem Zusammenhang kritisiert Barth ironisch andeutungsweise die historisch-kritische Exegese der Bibel. „Mit den Künsten der Ausleger“ folge man „forschend den heiligen Buchstaben der Schrift“ und investiere Zeit und Kraft besonders in die kleinen Einzelheiten im Bibelbuch, wobei die Bibel nicht reden gelassen werde.⁵⁸⁹ Aber „etwas Anderes als ein interessantes Spiel mit der biblischen Weissagung“, das die historisch-kritische Exegese treibt, sei die Klarheit des prophetischen Wortes. Eine solche Klarheit in der Bibel, nämlich die Klarheit über „die Hauptsache, für die uns die Bibel eigentlich gegeben ist“,⁵⁹⁰ lasse sich nicht durch die historisch-kritische Exegese zugänglich machen und spreche auch nicht zu den Menschen, die die Bibel mit einer solchen Herangehensweise behandeln und erforschen.

Im Unterschied zu den weltlichen Menschen können die christlichen Menschen die Hauptsache der Bibel erkennen und deshalb die Klarheit des prophetischen Wortes haben. Ihre Bibelerkenntnis ergibt sich aber nicht aus ihrem eigenen Bemühen und Streben, sondern aus dem Wirken Gottes. Nämlich Gott selbst habe zu ihrer Seele geredet. Mit der Seele meint Barth hier weder Auge noch Finger, die die Bibel erforschend behandeln, noch den Verstand, der die Aussage der Bibel zu deuten versucht. Vielmehr

⁵⁸⁶ Barth 1915, S. 168.

⁵⁸⁷ Ebd.

⁵⁸⁸ Barth 1915, S. 161.

⁵⁸⁹ Vgl. Barth 1915, S. 162.

⁵⁹⁰ Barth 1915, S. 162.

verstehen Barth die Seele als die Menschen, „die von dem lebendigen Gotteswort, das in der Bibel quillt, erfasst und überwunden sind“.⁵⁹¹

Das lebendige Gotteswort sei die Hauptsache der Bibel. Beim Gotteswort handele es sich um eine „neue Welt“, nämlich „eine ganze Welt von Wahrheit“. Aus Barths Sicht haben die alttestamentlichen Propheten und die neutestamentlichen Apostel diese neue Welt entdeckt und von ihr in der Menschenwelt gezeugt. Aber mehr als jene habe Jesus Christus getan und erwirkt, indem er als der Gottessohn diese neue Welt mit seiner ganzen Person verkörpert habe.

In der Bibel, die als ein nur zu erforschendes Buch missverstanden werden könnte, warte das lebendige Gotteswort auf die Menschenseelen, um wahrhaftig zu ihnen zu reden. Aber das Gotteswort wartet Barths Ansicht nach nicht nur in der Bibel, weil sie nicht der einzige Zeuge des lebendigen Gotteswortes sei. Vielmehr gehe das Gotteswort auch in die menschliche Geschichte hinein und stelle sich als „die verborgenste und doch ungeheuerste Kraft“ dar.⁵⁹² „In erleuchteten Menschen“, zu denen Gott geredet hat, sei das Gotteswort auch zu finden. In diesem Zusammenhang meint das „Erleuchtet-Sein“ des Menschen, dass ein Mensch von Gott durch sein Wort erleuchtet wird und die Wahrheitswelt erkennt. Gleich wie die biblischen Propheten und Apostel seien solche erleuchteten Menschen auch die „Zeugen und Propheten“ Gottes und seines lebendigen Wortes. Ihre Zeugnisse und Weissagungen seien wie die Bibel selbst auch „Brunnquelle der Wahrheit“.⁵⁹³ In diesem Sinne kann Goethe auch als ein erleuchteter Mensch gelten,⁵⁹⁴ der das Gotteswort bezeugt und dies zu den anderen Menschen weiter trägt, und er wäre ganz im Sinne von Barth zu würdigen, vorausgesetzt, dass Gott sein Wort durch Goethe bzw. dessen Werk und Leben redet und die anderen Menschenseelen erfasst. Aber das Wort Gottes sei nicht beschränkt auf die Bibel und nur bei erleuchteten Menschen zu hören. Vielmehr lasse es sich auch im Leben aller Menschen vernehmen.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Barth 1915, S. 163.

⁵⁹² Ebd.

⁵⁹³ Ebd.

⁵⁹⁴ Vgl. Barth 1915, S. 165: „**Als ein Bruder Jesu Christi** soll ich erleuchtet werden und selber leuchten für die Anderen“. Es ist besonders anzumerken, dass das Erleuchtet-Sein eines Menschen sich auf das Reden bzw. das Wort Gottes, nicht aber auf Jesus Christus, die Verkörperung der neuen Welt, wovon das Gotteswort redet, bezieht. Das heißt: Das Verhältnis zwischen Jesus Christus und dem Wort Gottes ist hier noch nicht so durchdacht wie in der KD, wo Jesus Christus mit dem Wort Gottes identifiziert wird. Zum Weiteren vgl.: „Und eine Aufgabe und Stellung hast du jetzt in dieser Welt: ... recht leuchten zu lassen das Licht, das du aus der anderen, der Wahrheitswelt hast ...“ (S. 166).

⁵⁹⁵ Zum Unterschied zwischen den erleuchteten und den anderen Menschen vgl. eine interessante strukturelle Parallele bezüglich der allgemeinen religiösen Gewissheit aus einem Brief Barths an seinen Vater vom 9. Juni 1909, wobei er über seinen Aufsatz „Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes“ berichtet. Dabei spricht Barth gegen „alle glatte Theologie, die nur entwickelt, was jeder kluge Mann denkt.“

D.h. das Leben aller Menschen, gleichwie der biblischen Propheten und Apostel sowie der erleuchteten Menschen, kann auch Offenbarungsquelle sein. Mit der Quelle meint Barth einen Anfang, der sich von Gott her ereignet und weiter Ereignis wird, wenn das Gotteswort durch die Bibel, in den erleuchteten Menschen oder in allen Menschen redet, und wenn man zum Gotteswort Ja sagt. „Gottes Offenbarung an uns ist uns nicht ein Stück, ein Erlebnis, eine Erkenntnis, die man einmal macht und dann fertig, nein, das ist, wenn wir einmal aufgetan haben, ein ewiges Schöpfen und Nehmen und Trinken und Starkwerden“.⁵⁹⁶ Für die Menschen bleibe der Anfang „immer nur ein kleiner Anfang“. Aber der Anfang werde von Gott zum ewigen Ziel geführt, bis Gott alles, was er in einem Menschen und in der ganzen Welt angefangen hat, am Ende vollendet.

Für die Menschen bereite die Unwahrheitswelt mit ihrer Lüge aber Ruhe und Sicherheit. Mit den Versen Goethes, die am Ende der Predigt zitiert werden, lässt sich diese

Ob ers aus seiner erleuchteten Vernunft hat oder aus einer tradierten Offenbarung, macht nichts aus: einerlei, der kluge Mann denkt“. Hier meint Barth mit dem Wort „erleuchteten“, das zum ersten Mal in seinen veröffentlichten Schriften zu finden ist, die erleuchtete Vernunft, die nur jedem klugen Menschen zugerechnet wird. Aber im Hinblick auf die „religiöse Gewissheit“, die „ein Bewusstsein von etwas, was in keines Menschen Herz (von selber) gekommen ist“, bedeutet, hat der erleuchtete Mensch keinen Vorrang vor allen anderen Menschen, deren Vernunft nicht erleuchtet ist. Es ist die Hauptsache, dass die religiöse Gewissheit ins Herz eines Menschen gekommen ist, sei es eines erleuchteten, sei es eines anderen, vgl. dazu Barth 1909c, S. 375. In diesem Zusammenhang meint Barth mit dem „erleuchteten“, dass ein Mensch aufgrund seiner Vernunft erleuchtet werden könne, indem er selbst denkt und zwar sich religiös bzw. dem Dasein Gottes gewiss ist. Zum Weiteren vgl. ein in eine editorische Anmerkung hinzugefügtes Zitat von Tersteegen, Barth 1910d, S. 248 mit Anm. 53, wonach ein erleuchteter Mensch „einen guten Gebrauch von seiner Vernunft oder seinem wirkenden Verstand machen“ kann)

Entsprechend ist die Hauptsache in dieser Predigt über das Wort Gottes, dass Gott redet, sei es zu einem erleuchteten Menschen, sei es zu einem anderen. Das Wort Gottes entsteht weder aus der Bibel noch aus einem erleuchteten Menschen, sondern Gott redet sein Wort durch die Bibel, durch die erleuchteten Menschen sowie durch alle anderen Menschen. Weder die Bibel noch die erleuchteten Menschen, sondern das Wort Gottes ist die einzige entscheidende Instanz dafür, ob Gott zu den Menschen redet.

Hier ist eine deutliche anti-agnostische bzw. anti-elitäre Tendenz der Theologie Barths zu erkennen. Dieses Moment, indem die Gemeinschaftlichkeit der Menschen allmählich unverkennbar zum Vorschein kommt, ist wohl etwas Bleibendes in der theologischen Entwicklung Barths. In der besonderen gnostischen Anwendung des Begriffes „Erleuchteter“ kennt sich Barth seit jeher als ein Harnack-Schüler selbstverständlich gut aus, vgl. Barth 1910-1911a, S. 96 mit Anm. 167, wo sich Barth ausdrücklich auf Harnack beruft. Bei seiner Würdigung der antignostischen Leistung des Irenäus lobt Barth diesen Kirchenvater: „Endlich ist richtig, dass die chr. Wahrheit dem chr. Gesamtbewusstsein anvertraut ist, nicht einzelnen Erleuchteten, aber als freies Prinzip[,] nicht im Sinn einer autorit(ären) Lehre- und Kultuskirche. Gerade das letztere wurde aber die kathol(ische) Kirche“ (Barth 1910-1911a, S. 100). Der protestantische Barth, aber immer noch im Fahrwasser des Neuprotestantismus!

Nach seinem Vorbereitungsheft auf den Konfirmandenunterricht 1910-1911 versteht Barth stichwortartig unter der kindlichen Zuversicht des Menschen, dass man den Mut hat, Gott beim Beten im Namen Jesu anzurufen. Der Mut ist ein vertrauensvolles Gewissen, dass Gott die Gebete seiner Kinder erhören wird. Solch ein Gewissen setzt Barth mit dem Erleuchtet-Sein eines Menschen in Verbindung und erklärt es als ein „von Jesus erleuchtete(s)“ Gewissen (Barth 1910-1911b, S. 91f, hier S. 92).

Es ist anzunehmen, dass sich eine gewisse Entwicklungslinie der Theologie Barths hier zeichnet. Nämlich in der Frühphase betont er vielmehr das Gewirkt-Sein des Menschen, wobei seine Theologie von der menschlichen Erfahrung, bes. von der menschlichen Gewissheit, ausgeht und eine Art „Christologie von unten“ beinhaltet. Allmählich hebt Barth aber das Angeredet-Sein des Menschen hervor, wobei seine Theologie vom Wort Gottes ausgeht und eine Art „Christologie von oben“ beinhaltet.

⁵⁹⁶ Barth 1915, S. 167.

scheinbare Ruhe in der Unwahrheitswelt so beschreiben: „Und schwer und ferne / Hängt eine Hülle / Mit Ehrfurcht. Stille / Ruhn oben die Sterne / Und unten die Gräber“.⁵⁹⁷ Das menschliche Ja zum Gotteswort bedeute zunächst das Erwachen aus der Unruhe, indem man sich nicht mehr mit der Unwahrheitswelt und ihrer scheinbaren Sicherheit zufrieden gibt. Wenn Gott zum Menschen rede, fühle man sich nicht mehr in der Unwahrheitswelt zu Hause und demzufolge nicht mehr ruhig und sicher. In der Unruhe können wir „eine Stimme in uns“ hören. Diese Stimme rufe, dass alles in der Welt Lüge sei, und dass es eine eigentliche heimatliche Wahrheitswelt gebe. Dementsprechend kann Barth das folgende Zitat Goethes aufnehmen: „Doch rufen von drüben / Die Stimmen der Geister, / Die Stimmen der Meister“.⁵⁹⁸ Aber im Unterschied zu den Stimmen der umgebenden Geister und der vergangenen bzw. vorhandenen Meister stammt die Stimme im Sinne Barths aus dem Innern eines Menschen, wohl aus dem Innern des eigenen Gewissens eines Menschen, das sich als eine unmittelbar erfahrbare, deshalb evidente Tatsache für Barth darstellt. Die Stimme rufe: „Versäumt nicht, zu üben / Die Kräfte des Guten!“.⁵⁹⁹ D.h. aus der Lügenwelt solle man durch das Rufen seiner inneren Stimme und durch das „Anklopfen draußen“ des „uns nie ferne gewesen(en)“⁶⁰⁰ und niemals endenden Wortes Gottes aus der scheinbar ruhigen „Unwahrheitswelt“ heraus gerissen und in die eigentliche Heimat des wahren Lebens, nämlich in die ursprüngliche und eigentliche „Wahrheitswelt“, zurückgebracht werden.⁶⁰¹ In diesem Sinne meint Barth: „Das Wort von der Wahrheitswelt, das Gott zu unseren Seelen redet, *bringt Klarheit*. Es zerstört die Lügenwelt, legt eine neue Grundlage und gibt uns dann auch Antwort: Wozu? Und Wohin?“.⁶⁰² Dieser Gedanke Barths setzt eine ursprüngliche und auch eschatologische Totalität von Gott, Mensch und Welt in der Ewigkeit voraus. In diese totale Vollendung „muss Alles zuletzt wieder münden. Es kann nichts bestehen außer Gott. Er ist das Wirkliche, und alles andere muss sich im Schein auflösen“.⁶⁰³ Die Wahrheitswelt sei nicht eine andere Welt, die nichts mit der Lügen-

⁵⁹⁷ Barth 1915, S. 171.

⁵⁹⁸ Ebd.

⁵⁹⁹ Ebd. Barths Goethe-Zitat.

⁶⁰⁰ Barths Goethe-Zitat, S. 164.

⁶⁰¹ Vgl. Barth 1916, S. 111: „Das große Leben, Weben und Sein der Schöpfung Gottes will nicht mehr bloß äußerlich sein, sondern im Menschen innerlich werden. Und der innerliche Mensch will nicht mehr einsam sein in seiner Innerlichkeit, sondern hineinstehen in die große Bewegung von Gott her da draußen“.

S. 112: „Gott hat ihn (Abraham) herausgenommen aus Irrtum und Lüge und hat ihn in die Wahrheit hineingestellt“.

⁶⁰² Barths Goethe-Zitat, S. 168.

⁶⁰³ Barths Goethe-Zitat, S. 169.

welt zu tun hat, und „steht nicht nur neben oder über unserer Lügenwelt, sondern sie umgibt sie gleichsam von allen Seiten, zwingt ihr ihre eigenen Gesetze auf, bis sie sie zuletzt aufgelöst und selber in Wahrheitswelt verwandelt hat“.⁶⁰⁴ Dieses Hoffnungsverständnis fasst Barth mit einem biblischen Vers zusammen, nämlich „Dein Reiche komme“.⁶⁰⁵

In Hinblick auf das kommende Reich Gottes schließt Barth seine Predigt mit den Versen Goethes ab: „Hier flechten sich Kronen. / In ewiger Stille, / Die sollen mit Fülle / die Tätigen lohnen! Wir heißen euch hoffen“.⁶⁰⁶ Am Ende versucht Barth den übrigen Predigttext im Zusammenhang mit dem Wort Gottes und seinem kommenden Reich zu erklären. Er konzentriert sich auf das „darauf achten“, mit dem der Apostel Petrus im Predigttext die Jünger ermahnt. Für Barth bedeutet das Achten Dankbarkeit und Freudigkeit einerseits und Gehorsam andererseits. Der Grund der Dankbarkeit liege darin, dass Gott „in Allem und durch Alles hindurch“ Sieger bleiben⁶⁰⁷ und die Gerechtigkeit in der Zukunft schaffen werde, so dass man nichts Göttliches bzw. Eigentliches, was nicht zur Unwahrheitswelt, sondern zur Wahrheitswelt gehört, zwischen dem Vollendungsziel und seiner vorläufigen Existenz zu fürchten habe. Trotz des Leidens fühle man sich deshalb freudig. Aufgrund der Zuversicht, dass der lebendige Gott triumphieren wird, könne man deshalb „nichts anders trotz Allem dankbar und freudig in die Zukunft blicken“,⁶⁰⁸ wobei man sich über seinen eigenen Weg und den Weg der ganzen Welt im Klaren sei. Diese Klarheit der Kinder Gottes stammt demnach aus der Klarheit des Vater-Gottes. „Auch ohne uns und gegen uns“⁶⁰⁹ könne Gott siegen, sodass die Menschen und die ganze Welt von Gott her verwandelt und vollendet werden. Deshalb solle man sich neben seiner kindlichen Dankbarkeit und Freudigkeit auch Gott und seinem Wort gegenüber gehorsam erweisen. Gehorsam zu sein bedeute, sich zu den Zielen Gottes zu bekennen und sich für sie einzusetzen, mit einem Wort Goethes gesagt, „Versäumt nicht, zu üben / die Kräfte des Guten!“, indem man von der Wahrheitswelt und von ihrer Vollendung mitten in der Lügenwelt Zeugnis ablegt. Dieses „revolutionäre“ Tun und „Üben“ ist allerdings nicht ein solches menschliches Streben und Bemühen, das den folgenden Eindruck erweckt: Der Mensch könne durch eigenes Zutun und sich

⁶⁰⁴ Ebd.

⁶⁰⁵ Ebd. Mt 6,10.

⁶⁰⁶ Barth 1915, S. 171.

⁶⁰⁷ Barth 1915, S. 169. Diese Zuversicht auf den letztendlichen und vollendeten Sieg erinnert an die Hoffnungstheologie der beiden Blumhardts: „Gott ist Sieger“.

⁶⁰⁸ Barth 1915, S. 170.

⁶⁰⁹ Ebd.

selbst rechtfertigend und erlösend dem Reich Gottes näher kommen. Vielmehr arbeitet man durch sein gehorsames Tun mit Gott, der der höchste Meister über den Menschen und über der ganzen Welt ist, indem man sich im Innern gewiss ist, dass Gott von sich selbst her wirkt und wirken wird, sogar auch ohne und gegen das eigene Zutun des Menschen.⁶¹⁰

10.3. Predigt über Lk 9,24 (Safenwil, den 18. Juli 1915, Nr. 289)

Bezüglich des Bibelverses Lk 9,24 hielt Barth am 18. Juli 1915 eine Predigt über „das liebe Ich“, das er „eine von den gewaltigeren, stärkeren, böseren“ „Höllennächten“ nennt.⁶¹¹ Hierbei handelt es sich um die dritte Predigt innerhalb einer Predigtreihe, in der Barth sich mit den „Höllennächten“ befasst. Vorher hatte er bereits am 4. Juli über den Mammon und am 11. Juli über die Krankheit gepredigt.⁶¹² Diese dreiteilige Predigtreihe setzt voraus, wie Barth z.B. am Anfang dieser Predigt über „das liebe Ich“ vorweg erwähnt, dass das Reich Gottes, dessen Macht größer als die drei „Höllennächte()“ ist, zu den Menschen kommen und sie von den „Höllennächten“ befreien könne. Am Ende der Predigt bestärkt Barth erneut seine Annahme, diesmal ausdrücklich in Bezug auf Jesus Christus, der ganz frei vom „lieben Ich“ sei. „Jesus Christus hat auch für uns gelebt. Gottes Reich will auch zu uns kommen“.⁶¹³

In dieser Predigt bezieht sich Barth einmal explizit und einmal implizit auf Goethe.⁶¹⁴ Im Zusammenhang damit, wer das Ich eigentlich ist, kombiniert Barth zwei verschiedene Aussagen Goethes, um das harmonische Zusammensein von Gott und seiner Schöpfung zu beschreiben. Das implizite Goethe-Zitat verwendet Barth als eine treffende Beschreibung der disharmonischen Torheit der „Ich-Welt“, nämlich der Welt, worin das Ich ohne Gott sein will. Anhand der beiden Goethe-Bezüge wird im Folgenden versucht, die theologischen Gedanken Barths über die Schöpfung, den Sündenfall sowie die verfallene Welt zu rekonstruieren.

⁶¹⁰ Vgl. Barth 1915, S.170: „Aber dieser Revolutionsgeist ist kein menschliches Laufen und Eifern, sondern er ruht in der tiefen Gewißheit, daß Gott wirkt und wirken wird“.

⁶¹¹ Barth 1915, S. 282.

⁶¹² Lk 16,19-26, Barth 1915, S. 259-269; Lk 13,10-13, S. 269-281, vgl. dazu Barths Brief an Thurneysen vom 14. Juli 1915, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 65.

⁶¹³ Barth 1915, S. 292.

⁶¹⁴ Barth 1915, S. 283 und S. 286.

10.3.1. „Ewige Ruhe in Gott dem Herrn“

Aus Barths Sicht ist das eigentliche Ich nach der Bestimmung in der Schöpfung Gottes „nichts Schlimmes oder gar Teuflisches“.⁶¹⁵ Ein Ich könne sowohl ein beliebiger individueller Mensch als auch ein beliebiges einzelnes Tier sein. Nach Gottes Schöpfungswillen sollen solche unzähligen einzelnen Ichs nicht für sich sein, sondern sich in einer geschwisterlichen Harmonie befinden und Gott die ihm gebührende Ehre gemeinsam erweisen. Um Gottes derart schöne und reiche Welt, in der es keine Hölle gibt, zu beschreiben, zitiert Barth zwei verschiedene Gedichte aus dem Werk Goethes.

Einmal beschreibt Barth das harmonische Zusammensein von Gott, den Menschen und der Welt so: „Da freut sich Gott selber mit uns, lebt im Ganzen wie in jedem Einzelnen von allem, was ist, lebt und webt und bewegt sich“.⁶¹⁶ Dieses Zitat stammt aus Goethes Gedicht „Prooemion“: „Was wär ein Gott, der nur von außen stieße, / Im Kreis das All am Finger laufen ließe! / Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, / Natur in sich, sich in Natur zu hegen, / So daß, was in ihm lebt und webt und ist, / Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst“.⁶¹⁷

Wenn man das Zitat Barths und die originalen Verse Goethes miteinander vergleicht, lassen sich einige Beobachtungen anstellen. Die Verse Goethes nimmt Barth hierbei für sein eigenes schöpfungstheologisches Denken in Gebrauch. Barth schenkt der Kritik Goethes gegen den Deismus nun keine Aufmerksamkeit und lässt auch den bei Goethes Versen enthaltenen Pantheismus außer Acht. Dementsprechend zitiert Barth das zweimal wiederholte Wort „Natur“ nicht und hebt demgegenüber das Wirken Gottes und seine Freude mit den Menschen hervor. Außerdem ersetzt Barth die Wendung „im Innern [der Welt]“ durch die Aussage „im Ganzen wie in jedem Einzelnen von allem“. Dadurch verharmlost Barth wiederum die pantheistische Tendenz der Verse Goethes und betont zugleich das harmonische Zusammensein zwischen dem Ganzen und jedem Einzelnen. Dieses Zusammensein führt Barth wiederum ausschließlich auf das Wirken Gottes („[Gott] lebt im Ganzen wie in ...“) zurück, aber nicht auf das Zusammenwirken von Gott und Natur, was Goethe mit „Natur in sich, sich in Natur zu heben“ gemeint hat. Um das Wirksame Gottes und seine kraftvolle Verbindung des harmonischen Ganzen zu unterstreichen, zitiert Barth erneut Goethe: „alles Drängen, alles Ringen ist doch

⁶¹⁵ Barth 1915, S. 282.

⁶¹⁶ Barth 1915, S. 283.

⁶¹⁷ In: „Die weltanschaulichen Gedichte“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 355.

wieder ewige Ruhe in ihm“.⁶¹⁸ Im Vergleich zu den originalen Versen Goethes fügt Barth die zwei kleinen Wörter „doch wieder“ hinzu, wohl um auf den letztendlichen Sieg Gottes gegenüber den „Höllennächten“, die „Gottes wunderbares Werk“ in eine Ich-Welt verwandeln würden, vorausdeutend hinzuweisen.⁶¹⁹

Bevor der implizite Goethe-Bezug auf die verwandelte Ich-Welt analysiert wird, sei hier besonders zu bemerken, dass Barth direkt nach seinem expliziten Goethe-Zitat eine diesbezügliche Bibelstelle nennt und Rechenschaft darüber ablegt, warum er sich auf Goethe bezieht. Er lobt die Leistung Goethes und meint: „Goethe hat das oft und herrlich beschrieben“.⁶²⁰ Aber er schreibt die einsichtsvolle Beschreibung Goethes nicht wie zuvor dem Einfluss der Bibel zu.⁶²¹ Vielmehr beruft Barth sich mithilfe des Beispiels eines Bibelverses (Apg 17,28)⁶²² darauf, dass die Bibel diese Einsicht schon lange vor Goethe zum Ausdruck gebracht hat. Die Gemeinsamkeit zwischen dem goetheschen Gedicht und dem lukanischen Bibelvers⁶²³ führt Barth auf das menschliche Erkenntnisvermögen zurück: „und jedermann könnte es wissen“.⁶²⁴ So weiß auch Goethe wegen seines menschlichen Erkenntnisvermögens, das aus der Schöpfung Gottes resultiert, dass die Welt eine schöne und harmonische Welt Gottes ist.

10.3.2. „Ein jeder für sich sehe“. Die törichte Disharmonie der Ich-Welt

Nach der Bestimmung der Schöpfung Gottes solle das Ich sich in einem harmonischen Zusammensein mit Gott befinden und „ein Glied ... der vollkommenen Schöpfung Gottes“ sein.⁶²⁵ Wenn das Ich im Ganzen und mit Gott lebt, sei es „als Kind des Vaters“ „etwas Besonderes, Bedeutendes, Wertvolles“.⁶²⁶

Aber wenn dieses Ich ohne Gott und deshalb ohne das Ganze sein wolle, verwandle es sich in „das liebe Ich“. Mit dem Adjektiv „lieb“ meint Barth, dass das Ich sich für lieber als Gott und auch als das Ganze halte, indem das Ich den Hochmut habe, „sich frevel-

⁶¹⁸ Barth 1915, S. 283, vgl. dazu Goethe Werke, Bd. 1, S. 367: „Und alles Drängen, alles Ringen / Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn“.

⁶¹⁹ Vgl. Barth 1915, S. 282.

⁶²⁰ Barth 1915, S. 283.

⁶²¹ Vgl. Barths Predigt über Jes 55,8-9 am 7. September 1913, wobei er behauptet: „Die größten Gedanken“ der Menschheit, auch der Dichter, stammen aus der Bibel und lassen sich immer wieder in der Bibel finden.

⁶²² „Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: wir sind seines Geschlechts“.

⁶²³ Das Ergebnis der Textkritik, dass dieser Vers auf einen griechischen Dichter zurückzuführen ist, hat keinen Einfluss auf die von Barth hier gelieferte Argumentation.

⁶²⁴ Barth 1915, S. 283.

⁶²⁵ Barth 1915, S. 284.

⁶²⁶ Barth 1915, S. 285.

haft trotzig auf sich selbst“ zu stellen⁶²⁷ und „zuerst kindisch und trotzig für sich selber leben ... statt für Gott und für das Ganze“ sein zu wollen.⁶²⁸ Adam und Eva haben sich zwar der Zeit nach als erste Menschen in die „lieben Ichs“ verwandelt, aber sie seien nur exemplarisch für alle Menschen, weil alle Menschen gerade wie die beiden sich auch vom Willen Gottes lösen und das Leben ohne Gott führen wollten. Die Schuld des Sündenfalls dürfe deshalb nicht einfach auf die beiden zurückgeführt werden. Vielmehr seien alle Menschen daran schuldig, dass die wundervolle Harmonie des Ganzen sich in eine Disharmonie umgewandelt habe.

Wo das liebe Ich regiere, breche eine feindselige Macht ins Leben hinein, und die Hölle fange an. Die Höllenmacht des lieben Ich ist für Barth aber größer und bedrohlicher als die Macht des Mammons oder der Krankheit, weil sie das Leben vielmehr an der Wurzel angreife.⁶²⁹ Deshalb bezeichnet Barth die verfallene Welt als die „Ich-Welt“. In diesem Zusammenhang übt Barth Kritik insbesondere an seinen individualistischen Zeitgenossen, die „besonders eifrig und rücksichtslos dem lieben Ich“ leben und sich gegenseitig in der egoistischen Torheit: „ein jeder für sich sehe, dann kommt’s sicher gut!“, bestärkten.⁶³⁰ Hierbei bezieht sich Barth implizit auf die letzte Strophe aus Goethes Gedicht „Beherzigung“: „Eines schickt sich nicht für alle! / Sehe jeder, wie er’s treibt, / Sehe jeder, wo er bleibe, / Und wer steht, daß er nicht falle!“⁶³¹ Eine unvermeidbare Konsequenz einer solchen Ich-Welt sieht Barth im Krieg wie dem Ersten Weltkrieg, der zu jener Zeit noch im Gang war.

11. Das Goethe-Bild Barths in seiner Unterweisung 1915/1916

Im Unterschied zum Konfirmandenunterricht „Lebensbilder aus der Geschichte der christlichen Religion“ 1910/1911, in dem Barth die historischen Persönlichkeiten von Sokrates bis zu Augustin⁶³² im Kontext von der christlichen Religionsgeschichte betrachtet, beschreibt Barth die Helden in seiner Unterweisung 1915/1916 unter einem anderen Gesichtspunkt.

⁶²⁷ Barth 1915, S. 283.

⁶²⁸ Barth 1915, S. 285.

⁶²⁹ Vgl. Barth 1915, S. 283.

⁶³⁰ Barth 1915, S. 286.

⁶³¹ In: Goethe Werke, Bd. 1, S. 133.

⁶³² Auf einem dem Vorbereitungsmanuskript hinzugefügten Blatt zählt Barth zahlreiche Namen auf (von Sokrates über Goethe bis zu Schleiermacher) als Lebensbilder der christlichen Religionsgeschichte, die sich als Vorbilder für die Menschen in der Bildungsgeschichte Gottes darstellen, vgl. Barth 1910-1911a, S. 71f. mit Anm. 2 und die diesbezügliche Analyse „II.5. Lebensbilder der Geschichte der christlichen Religion (1910-1911)“.

Barth geht davon aus, dass es zwei Welten gibt. Die eine sei die Welt Gottes, die hell, schön und gut sei. Die andere sei die Welt des Teufels, die „die verdrehte unmögliche Welt“ und voller Sünde sei.⁶³³ Im diesem Zusammenhang zitiert er Goethe implizit: „alle Schuld rächt sich auf Erden“,⁶³⁴ um die gottlose Sündhaftigkeit der Teufelwelt zu beschreiben. Der Weltspaltung entsprechend gebe es eine Spaltung zwischen zwei Zielen des menschlichen Lebens, nämlich entweder glücklich zu sein⁶³⁵ oder ein Mensch zu werden.⁶³⁶ Unter dem „Glücklichsein“ eines Menschen versteht Barth, dass ein Mensch von seinen Trieben so beherrscht wird, dass er sich auf verschiedene Art und Weise (z.B. durchs Geld, durch gute Freunde, durchs Gesundsein, durchs „Angesehen-sein“, durchs umfangreiche Wissen, durchs Schaffen) glücklich zu machen versucht. Aber bei allem, was man äußerlich erlebt bzw. erlangt hat, werde man nicht bleiben und verlangt wiederum nach einem anderen. Ein Mensch zu werden, das ist ein anderes Lebensziel, in Barths Augen sogar das eigentliche Lebensziel, nämlich Gott zu erkennen, so dass man sich selbst findet, das Ewige gewinnt und zugleich auch in „die Gemeinschaft alles Lebendigen“ eintritt.⁶³⁷

Im Zusammenhang mit den beiden Spaltungen versteht Barth die Geschichte nicht mehr als die Bildungsgeschichte Gottes wie im Konfirmandenunterricht 1910/1911, in dem die historischen Persönlichkeiten als Vorbilder für die Menschen gelten. Vielmehr sei „ein höheres *Geschehen*“ nun in der Geschichte verborgen.⁶³⁸ D.h. die Geschichte ist für Barth „der *Schauplatz des Kampfes* zweier Welten“⁶³⁹ und weist in diesem Kampf auf Gott und dessen Welt hin, die ein anderes Lebensziel den Menschen bringen wird. Solch ein Sinn der Geschichte offenbart sich aus Barths Sicht „am deutlichsten in den großen Männern“.⁶⁴⁰ Jede Persönlichkeit mache auf ihre eigene Weise deutlich, „wesen die Menschheit fähig sein könnte“.⁶⁴¹ Durch solch eine Persönlichkeit werde „die

⁶³³ Vgl. Barth 1915-1916, S. 109 und S. 126.

⁶³⁴ Vgl. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: Goethe Werke, Bd. 7, S. 136: „Wer nie sein Brot mit Tränen aß, / Wer nie die kummervollen Nächte / Auf seinem Bette weinend saß / [...] Denn alle Schuld rächt sich auf Erden“.

⁶³⁵ Oder ruhiges, zufriedenes, sicheres Leben zu haben.

⁶³⁶ Vgl. Barth 1915-1916, S. 117-119.

⁶³⁷ Vgl. Barth 1915-1916, S. 118f.; Barth 1916a, S. 52: Das Wort Gottes „stellt uns vor die Entscheidung: entweder mit Gott, mit dem lebendigen Gott, zu einem wirklichen Leben oder ohne Gott, mit unseren Götzen, in das Sinnlose, Tote hinein“ (Barths Predigt über Ez 13,1-6 am 6. Februar 1916).

⁶³⁸ Barth 1915-1916, S. 124.

⁶³⁹ Vgl. Barth 1915-1916, S. 116.

⁶⁴⁰ Barth 1915-1916, S. 123. Es sind keine Frauennamen auf der Liste der großen Persönlichkeiten zu finden.

⁶⁴¹ Ebd. Für Barth ist Mozart neben Bach und Beethoven ein „Verkünder der Schönheit“, Kant „ermißt die Grenzen des Menschengestes“ und Schiller ist „Dichter u. Prediger des ‚Guten‘“ (Ebd.).

Herrlichkeit des Menschen (Gottes!)“ angekündigt.⁶⁴² Das, wodurch Goethe sich besonders auszeichnet, sei seine Einsicht über „die klare, in sich sichere Harmonie der Menschenwelt“.⁶⁴³ D.h. Goethe habe gesehen, dass die Menschenwelt nach der göttlichen Schöpfung trotz der Schattenseiten des Leidens und des Todes eine schöne und harmonische Welt sein soll und wird. Nach der Auflistung der historischen Persönlichkeiten stellt Barth die drei folgenden Fragen: „Aber welches von diesen Lichtern hat rein gebrannt? Welches hat nicht gegen seinen Willen auch Schatten geworfen? Sind sie Alle mehr als ein einzelnes gelegent(liches) Leuchten aus dem allgem(einen) Dunkel?“⁶⁴⁴ Die ersten zwei Fragen seien negativ zu beantworten. Die dritte sei mit Ja zu beantworten. Keines von den Lichtern, womit Barth die Persönlichkeiten in der Geschichte meint, habe rein gebrannt. Trotz ihrer Größe erfahre jede Persönlichkeit in ihrem Leben den großen Zwiespalt zwischen der Welt Gottes und der Welt des Teufels.⁶⁴⁵ Im gespaltenen Lebenskampf werde eine große Persönlichkeit gegen ihren eigenen Willen doch auch Schattenseiten werfen. Sie seien aber nicht nur einzelnes gelegentliches Leuchten aus dem allgemeinen Dunkel, sondern im Hinblick auf das kommende Reich Gottes, dessen „Bringer“ Christus ist,⁶⁴⁶ bereiten die menschlichen Lichter den Weg Gottes, nämlich den Anbruch der Welt Gottes in der Welt des Dunkels, vor.⁶⁴⁷

12. Die Goethe-Rezeption Barths in den Predigten im Jahr 1916

12.1. Vorbemerkung

Am 10. Mai 1916 vollendet Barth sein 30. Lebensjahr. Wie in den vergangenen Jahren stand der sonntägliche Predigtendienst und die katechetische Unterweisungsarbeit⁶⁴⁸ in diesem Jahr auch im Mittelpunkt seiner Arbeit, während er sozial-politisch unermüdlich

⁶⁴² Barth 1915-1916, S. 124.

⁶⁴³ Ebd.

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Vgl. Barth 1915-1916, S. 109.

⁶⁴⁶ Vgl. Barth 1915-1916, S. 109.

⁶⁴⁷ Vgl. Barths Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“, wobei er annimmt, dass das menschliche Gewissen den Weg Gottes vorbereite, Barth 1916b, z.B. S. 5f.

⁶⁴⁸ Vgl. den Bericht von Busch (1982, S. 76-78) über Barths Unterricht: „Barth hat in seiner zwölfjährigen Pfarrertätigkeit den Unterrichtsgang nicht weniger als acht Mal neu konzipiert“ (hier S. 76). Die Konzepte sind nachzulesen in: Barth, *Konfirmandenunterricht 1909-1921* (hrsg. von Jürgen Fangmeier, [GA I.18], Zürich. Theologischer Verlag, 1987).

Vgl. z.B. Barths Brief an Thurneysen vom 16. Mai 1916: „Gleichzeitig ging die Unterweisung wieder an, mit viel guten Vorsätzen meinerseits und unter Assistenz von Nelly“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 136); und vom 10. Juni 1916: „Ich meinerseits konnte es erreichen, daß ich nun endlich vom Oktober an drei Stunden Unterweisung statt zwei geben kann“ (S. 142).

engagiert war.⁶⁴⁹ Aber „der Monolog mit mir selbst⁶⁵⁰ und das bisschen Dialog mit der zufälligen Gemeinde und auch unsere - so ertragreich sie sind - gemeinsamen Besprechungen genügen mir doch auf die Länge nicht“.⁶⁵¹ Aufgrund solch einer geistigen Unzufriedenheit beschlossen Barth und sein Freund Thurneysen Anfang Juni in diesem Jahr gemeinsam, „erneutes Philosophie- und Theologie-Studium“ zu unternehmen,⁶⁵² um „eine ‚ganz andere‘ theologische Grundlegung“⁶⁵³ zu suchen. Während einer bald vernachlässigten Kant-Lektüre⁶⁵⁴ widmet sich Barth „merkwürdigerweise hauptsächlich“ den tief gehenden „exegetischen Forschungen im Römerbrief“.⁶⁵⁵ Das Römerbriefstudium war ihm so eine Routine geworden, dass er in einem Brief an Thurneysen vom 27. Juli schrieb, dass er „die Kontinuität von Unterweisung und Schriftstudium nicht unterbrechen“ möchte.⁶⁵⁶ Um der Unterweisung und des Römerbriefstudiums willen verkürzt Barth sogar seine Predigten, z.B. die unten zu analysierende Predigt über 1Joh 1,7, indem er das Manuskript statt auf drei auf zwei Bögen schreibt.⁶⁵⁷

In einem bemerkenswerten Brief an Thurneysen vom 7. November verteidigt Barth seine Beck-Interpretation gegen die Kritik Thurneysens. Dabei macht Barth zunächst deutlich, dass man bei der Kritik anderer Autoren nicht „unsre speziellen Blumhardtischen

⁶⁴⁹Vgl. Barth 1916, S. VII.

⁶⁵⁰ Hinsichtlich der Resonanzlosigkeit seines Vortrags über die Gerechtigkeit Gottes schreibt Barth an Thurneysen am 30. April 1916: „Wir halten alle Monologe und sind erstaunlich einsam dabei. Gehts dir nicht auch so?“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 136).

⁶⁵¹ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 144.

⁶⁵² Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 26. Juni 1916, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 144f.

⁶⁵³ Eine von Barth zitierte Aussage Thurneysens, Barth 1968a, S. 294. Vgl. dazu Thurneysens Brief an Barth vom 29. August 1916: „Wir müssen noch ganz andere Felsblöcke ins Wasser werfen, bevor von einer Grundlegung gesprochen werden kann. [...] Wir hatten seinerzeit schon als Studenten [in Marburg] kein höheres Ziel für unsere Arbeiten als das eine: Grundlegung! Und dem möchte ich wieder aufs neue treu werden und mich nicht dazu verleiten lassen, zu früh zu bauen, und wenn darüber das halbe oder das ganze Leben verstriche. Das ist der große Einwand gegen alles, auch das religiös-soziale, ‚Bauen‘. Es fehlt noch an den Grundlagen. [...] Jedenfalls sollen sie *uns* von da aus verstehen und gelten lassen“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 150), indem Thurneysen von seiner Ablehnung der Übernahme eines Wochenblattes berichtet.

⁶⁵⁴ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 27. Juli 1916: „Auch den verschiedenen unheimlichen Kantischen Tafeln gehe ich weiter nach, wenn auch mit weniger Freude und Ausbeute, mehr aus Pflichtgefühl!“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 148f, vgl. S. 145).

⁶⁵⁵ Barths Brief an Thurneysen vom 19. Juli 1916, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 146. Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 26. Juni 1916, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 145 mit Anm. 1 von Thurneysen.

⁶⁵⁶ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 148. Zu Barths Beschäftigung mit dem Römerbrief im Jahr 1916 vgl. S. 148 (Entdeckung von Johann Tobias Beck und „eine ganze Wolke von Zeugen!“; 27. Juli), S. 149 (Kapitel 2 des Briefes, 26. August), S. 152 („Felsklötzen Röm 3,20ff“, auch im Vergleich mit 1. Johannesbrief, 1. September), S. 153 („Ich kehre zu meinen frommen Büchern zurück“, 5. September), S. 159f. (Vorlesen von Röm 1-3 vor Kutter, Ende der Arbeit an Röm 3, „mein Versuch, Paulus als Paulus zu ergründen [...] die Absicht, den Gegner in seiner eignen Höhle aufzusuchen“, 23. Oktober), S. 160 („ich habe jetzt mit *Abraham* [Röm 4] zu tun“, 7. November), S. 166 („Ich habe die Vorstudie zu Röm. 4 beendet und bin nun an der Sache.“, 7. Dezember).

⁶⁵⁷ Vgl. Barth 1915, S. IX.

Erleuchtungen ... zum Kriterium machen“ darf. Am Beispiel seines Römerbriefstudiums erklärt Barth: man soll „geduldiger auf das aufpassen, was eventuell *jenseits* der verschiedenen ‚Orientierung‘ in ihrem Denken zum Vorschein kommt“, d.h. man darf die Meinung Paulus nicht nach „unsrer‘ Orientierung“ herauslesen, sondern soll Paulus selbst sprechen lassen, was sich eventuell in seinem Denken darbietet. Interessanterweise lässt sich jedoch eine Spannung zwischen solch einer Hermeneutik Barths und seiner Leseabsicht beobachten. Barth meint, „es ist mir einfach, nützlich von Andern zu lernen“. ⁶⁵⁸ Es ist deshalb zu verfolgen, wie Barth diese Spannung zwischen dem Reden-Lassen und dem Gebrauch-Machen überwinden kann bzw. überwunden hat.

Für den Jahrgang 1916 sind insgesamt 53 Predigtmanuskripte (Nr. 305-357) von Barth zu finden. Drei der Predigten (Nr. 310, 316 und 347) hat Barth 1916 bzw. 1917 veröffentlicht. ⁶⁵⁹ Auch in diesem Jahr hielt Barth einige Predigtserien. Vom 30. April bis zum 10. September 1916 ⁶⁶⁰ hielt er 21 Predigten über 1Joh 1-3 (Nr. 323-343). ⁶⁶¹ In einer dieser Predigten würdigt Barth den Dichter Goethe als „eines der schönsten und freudigsten und reichsten Geschöpfe Gottes in der Menschenwelt“, ⁶⁶² indem er über das Verhältnis zwischen dem Licht der Sonne und dem Licht Gottes spricht.

12.2. Predigt über 1Joh 1,7 (Safenwil, den 21. Mai 1916, Nr. 326) ⁶⁶³

Nach Barths Interpretation des Predigttexts ist es den Menschen unerträglich, in der Finsternis zu wandeln. Mit der Finsternis nennt Barth exemplarisch die Mammonsknechtschaft, die Lieblosigkeit, die Verlogenheit eines Menschen oder eine Situation der Sünde, des Leides und des Todes. Aber die Finsternis bedeutet für Barth nicht, dass Gott die Menschen darin verlassen hat. „Nur an einem Ort in der Welt, nämlich in der Hölle, in der schrecklichsten Gottesverlassenheit“ würde man ruhig und zufrieden leben. ⁶⁶⁴ Wenn man sich in der Finsternis wohlfühlt, verbirgt sich, meint Barth, das

⁶⁵⁸ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 160f.

⁶⁵⁹ Vgl. Barth 1916, S. X.

⁶⁶⁰ In Bezug auf sein Studium des Römerbriefs schrieb Barth an Thurneysen am 1. September 1916: „Es sind ja ganz die gleichen Dinge, die uns im 1. Johannesbrief begegnen, nur viel geschliffener und gefährlicher, wenn man will“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 152).

⁶⁶¹ In einem Brief Barths an Thurneysen vom 1. Januar 1916 erwähnt Barth „die Bibellektür. 1. Joh. 1“ im ersten Treffen des „Kränzchen“, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 122. Deshalb vermutet Hermann Schmidt in seinem editorischen Vorwort zu Barth 1916 (S. IX), dass die Predigtserie mit der genannten Bibellektüre im Zusammenhang steht.

⁶⁶² Barth 1916a, S. 199.

⁶⁶³ Vgl. Barths Predigt über Ps 104,2 am 10. April 1921 (Nr. 563).

⁶⁶⁴ Barth 1916a, S. 197.

schlechte Gewissen, manchmal sogar „das jämmerlichste schlechte Gewissen“.⁶⁶⁵ Solch ein schlechtes Gewissen führt Barth auf das Wirken Gottes zurück. Wie die Christen ihn kennen, wie sie ihn besonders durch Jesus kennen, lasse Gott die Menschen sich in der finsternen Situation nicht wohlfühlen, sondern macht diese Situation für sie unerträglich. Es gebe „etwas in uns“, das sich gegen die Sünde, den Schmerz, den Tod, den Mammon sowie den Krieg wehrt und die Menschen darin „unruhig und heimatlos“ fühlen lässt.⁶⁶⁶ So „etwas in uns“ müsste das Gewissen des Menschen, das Gott ihm gegeben hat, sein, und „muss böse böse, traurig traurig, schändlich schändlich nennen“.⁶⁶⁷ Wegen des beunruhigenden Rufes des Gewissen entlarvt sich das Wandeln in der Finsternis als „eine Lüge“,⁶⁶⁸ obwohl man unter dieser Lüge leidet. Das unerträgliche Leiden weist aber wiederum auf die bevorstehende Verheißung Gottes für das Leben des Menschen hin. Denn „die volle, unzweideutige Güte Gottes gegen uns“⁶⁶⁹ erweise sich nicht nur darin, dass die Menschen sich durch das Gewissen von der Finsternis scheiden, sondern auch darin, dass das Licht Gottes durch Christus⁶⁷⁰ in die Dunkelheit erhellend hineinstrahlt und die Menschen ins Licht treten lässt. So sei die Erlösung Gottes im 1. Johannesbrief deshalb derart zu beschreiben: „(W)ir dürfen im Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist“.⁶⁷¹

Aus Barths Sicht stellt Gottes Wort dem Leser ein Entweder-Oder zur freien Entscheidung: entweder wandeln in der Finsternis, die eine unerträgliche Lüge ist, oder wandeln im Licht, das die Wahrheit, „das Natürliche“ und das Leben ist.⁶⁷²

Hierbei ist „das Natürliche“ im Zusammenhang mit der Goethe-Rezeption Barths besonders zu beachten. Für Barth ist es mit dem Licht Gottes so „einfach und natürlich“ wie mit der Sonne.⁶⁷³ Wenn man z.B. die Augen schließt oder die dunkelste Nacht

⁶⁶⁵ Barth 1916a, S. 196.

⁶⁶⁶ Barth 1916a, S. 197f.

⁶⁶⁷ Barth 1916a, S. 197. Unter „etwas in uns“ kann Barth auch die Seele oder das Herz verstehen. Zum einen vgl.: „Mag der Mammon triumphieren und der Krieg seine Herrlichkeit entfalten und das Recht der Staatsgesetze seinen Lauf nehmen, unsere Seele ist nicht dabei, die Seele keines Menschen“ (S. 197) und „Das Licht des Lebens, das Christus in die Welt gebracht (hat), leuchtet rings um uns, wir spüren seine Wärme, es schimmert und blitzt etwas von dort her in unsere Seele hinein“ (S. 201). Zum anderen vgl.: „Es ist uns allen ins Herz geschrieben, daß das nicht sein muß, daß das eigentlich lauter Torheit ist, mit der wir uns selbst schlagen, daß es etwas Anderes gibt und daß dieses Andere bereitliegt“ (S. 200).

⁶⁶⁸ Barth 1916a, S. 198. Wandeln in der Finsternis „macht Gott uns zum großen Glück innerlich unmöglich“ (S. 198).

⁶⁶⁹ Barth 1916a, S. 178.

⁶⁷⁰ Vgl. Barth 1916a, S. 201: „Das Licht des Lebens, das Christus in die Welt gebracht, leuchtet rings um uns“.

⁶⁷¹ Barth 1916a, S. 198.

⁶⁷² Vgl. Barth 1916a, S. 198 und S. 202.

⁶⁷³ Barth 1916a, S. 199.

da ist, gebe es immer noch „ein(ein) Schimmer, an dem wir schon merken, daß die Sonne doch da ist“.⁶⁷⁴ Wenn die Nacht vorbei ist oder wenn man aus seinen Höhlen bzw. Kellerlöchern, in die man sich in der Nacht verkriecht, heraufsteigt, werde man sehen, dass die Sonne da ist für die Menschen und für sie Licht gibt. Im Zusammenhang mit dem Licht der Sonne und dem Licht Gottes bezieht sich Barth auf „Mehr Licht!“, was die letzten Worte Goethes auf seinem Sterbebett gewesen sein sollen.⁶⁷⁵ Mit diesem Goethe-Zitat möchte Barth das Verhältnis zwischen dem Licht der Sonne und dem Licht Gottes verdeutlichen: „Wir brauchen mehr Licht als das Sonnenlicht“,⁶⁷⁶ nämlich das Licht Gottes. Die Sonne ist für Barth nur ein kleiner Teil vom Licht Gottes. Das Licht Gottes ist mehr als das Licht der Sonne. So einfach und natürlich weiß man, dass die Sonne da ist und Licht gibt. So einfach und natürlich weiß man auch, dass das Licht Gottes irgendwo da ist. „Das wahre Licht scheint jetzt“.⁶⁷⁷ Jedes Positive im menschlichen Verständnis, z.B. aufrichtige Freude sowie Zorn gegen Lüge und Unrecht, ist für Barth ein Beweis dafür, dass das Licht Gottes scheint, obwohl es manchmal nur schimmernd scheint.

Wenn man im Licht wandelt, könne man zwei große Lebensgeschenke, nämlich die Gemeinschaft untereinander und die Reinheit von der Sünde, bekommen. Sie sind für Barth „keine Träumereien, sondern wirkliche Tatsache, die für uns bereit liegen“,⁶⁷⁸ so einfach und natürlich wie man weiß, dass die Sonne scheint. Bezüglich z.B. der Tatsache, dass kein Einziger von uns weiß, dass er sündigen muss, meint Barth, „ist der unbekannte Gott uns doch allen zu nahe, auch wenn wir noch nicht so weit sind wie der Apostel Johannes, der nur an Christi Blüten (sic!) und Sterben zu denken brauchte, um ganz sicher zu sein: Gott will mich ganz frei und rein machen von Schwachheit und Torheit“.⁶⁷⁹ Deshalb solle man sich für das Licht Gottes statt für die Finsternis entscheiden, indem man sich dem Leid und Elend der Finsternis entreißt und die beiden Lebensgeschenke des Lichtes annimmt.⁶⁸⁰

⁶⁷⁴ Ebd.

⁶⁷⁵ Zu den vermeintlichen letzten Worten Goethes und deren Entstehungs- und Wirkungsgeschichte vgl. Büchmann 1970, S. 689.

⁶⁷⁶ Barth 1916a, S. 199.

⁶⁷⁷ 1Joh 1,27, Barth 1916a, S. 199.

⁶⁷⁸ Barth 1916a, S. 200.

⁶⁷⁹ Barth 1916a, S. 202.

⁶⁸⁰ Vgl. Barth 1916a, S. 202.

13. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1917

Im Jahr 1917 erwähnt Barth lediglich zweimal den Namen Goethes, und zwar in seinem Briefwechsel mit Thurneysen. In diesem Jahr arbeitet Barth unermüdlich an seiner Auslegung des Römerbriefs. Seine Predigtstätigkeit wird dadurch jedoch nicht vernachlässigt. Er hat insgesamt 49 Predigten (Nr. 358-406) gehalten.⁶⁸¹ Dabei wird der Namen Goethe kein einziges Mal erwähnt. Aber implizit wird Goethe 12mal zitiert,⁶⁸² vor allem *Faust*.

13.1. Eine bedeutsame Erwähnung am 6. Januar 1917⁶⁸³

Am 6. Januar schrieb Barth einen Brief an Thurneysen, in dem er von seinem Bruder Heinrich Barth berichtet. Nach Barths Erzählung lobt Heinrich Barth Hermann Kutter und dessen neu aufgelegtes Buch (*Reden an die deutsche Nation*, 1916) sehr. Dabei hebt Heinrich Barth besonders dieses Buch als „den Durchbruch des platonischen gegenüber dem russischen Geist unter den Religiössozialen“ hervor. Im Zusammenhang mit dieser Würdigung Kutters kritisiert der Philosoph Heinrich Barth die beiden sozialreligiös gesinnten Theologen (Karl Barth und seinen Freund Eduard Thurneysen), dass sie „die Kulturaufgaben und das Geistesleben im Sinne Goethes“ nicht ernst genug wahrge-

⁶⁸¹ Vgl. Barth 1917a, S. XI.

⁶⁸² Ps 25,14 am 7. Januar (Nr. 358, S. 5 mit Anm. 3: „Und tausendmal schon ist es gesagt worden, das sei eben der Weisheit letzter Schluß, zu wissen, daß wir nichts wissen können“, vgl. V. 11574, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 348; und V. 364, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 20); 1 Mos 1,26-31 am 11. Februar (Nr. 362, S. 36f. mit Anm. 2); 1 Mos 1,26-31 am 11. Februar (Nr. 362, S. 36f. und S. 42); Mk 10,32-34 am 18. Februar (Nr. 363, S. 62); Mk 10,35-45 am 11. März (Nr. 364, 73: „Könnt ihr den Widerstand der Welt ertragen?“, vgl. Strophe 7 von Goethes Gedicht *Epilog zu Schillers Glocke*, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 257); Mk 10,46-52 am 4. März (Nr. 365, S. 78: „Da haben wir ja in zwei Worten nicht nur das traurige Schicksal jenes einen Menschen, sondern der Menschheit ganzen Jammer“, vgl. S. 191f. und V. 4406, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 139); Kol 2,15 am 8. April (Nr. 371, S. 140); Joh 21,15-22 am 15. April (Nr. 372, S. 521: „O wir, die nach himmelhohem Jauchzen so schnell wieder zu Tode betrübt und in tausend Narrheiten verstrickt werden!“, vgl. „Klärchens Lied“, in: *Egmont*, Goethe Werke, Bd. 4, S. 411); Hebr 4,14-16 am 20. Mai (Nr. 377, S. 191 und S. 191: „du erfährst da eben auch etwas von der Menschheit ganzen Jammer“, vgl. S. 78 und V. 4406, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 139); Jer 1,1-3 am 24. Juni (Nr. 380, S. 214: „Es „strömt Lebenslust in allen Dingen, dem kleinsten wie dem größten Stern, und alles Streben, alles Ringen ist ewige Ruhe in Gott dem Herrn“, vgl. „Die weltanschaulichen Gedichte“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 367; und S. 215: „Für beide wird das Leben zu einem Hangen und Bängen in schwebender Pein“, vgl. „Klärchens Lied“, in: *Egmont*, Goethe Werke, Bd. 4, S. 410f; S. 217: „Ja, zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt“, vgl. V. 11288f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 340).

⁶⁸³ Hier ist die zweite Erwähnung zu bemerken. Nach seinem Brief an Barth vom 1. Juni hat Thurneysen „drei Predigten von drei berühmten Stadtpfarrern“, gehalten bei der 21. Christlichen Studenten-Konferenz (12. -14. März, Aarau), Barth zukommen lassen (Brief vom 1. Juni 1917, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 206). In seiner Erwiderung spricht Barth kritisch über diese Predigten und erwähnt dabei den Namen Goethes beiläufig: „Vielen Dank für den Brief und die Goethe zitierenden Stadtpfarrer, deren Rüstung ich auch nicht gerade bewundern kann“ (S. 206). Es scheint, dass Barth keine inhaltlich-theologische Kritik an den Stadtpfarrern übt. Vielmehr deutet Barth an, dass es ihnen an ausreichender Goethe-Kenntnis mangelt. Diese Erwähnung weist zwar nicht auf die theologischen Gedanken Barths hin, aber doch darauf, dass Barth seiner eignen Überzeugung nach ein guter Goethe-Kenner, mindestens besser als die erwähnten drei Stadtpfarrer, ist.

nommen haben.⁶⁸⁴ Darauf reagiert Barth „nicht ohne stille Schadenfreude“, indem er von einem Treffen von Kutter und Heinrich Barth in Bern erzählt. Kutter verbrachte einen ganzen Abend nicht mit Heinrich Barth, um über sein Buch und über „die Kulturaufgaben und das Geistesleben im Sinne Goethes“ zu sprechen, sondern mit zwei deutschen Studenten, um über die kriegerische Weltlage, nämlich über „Serbien, Bulgarien und Flugzeugangriffe“ zu diskutieren.⁶⁸⁵

Anscheinend ist das, was für Karl Barth wichtiger und dringender ist, nicht „die Kulturaufgaben und das Geistesleben im Sinne Goethes“, sondern die Verlegenheit in der kriegerischen Situation und die theologische Neuorientierung z.B. die Frage, wie man sich mit der Wirklichkeit, vor allem mit dem Krieg, konfrontieren kann. Als Theologe fühlt sich Karl Barth dementsprechend dem „russischen“ Geiste (bes. Dostojewski) näher als dem „platonischen“,⁶⁸⁶ der seine gegenwärtige Gestalt im kritischen Idealismus Marburger Prägung hat, und zeigt darin die Differenz zu seinem neukantianischen Bruder.⁶⁸⁷

13.2. Goethe in einem Brief Thurneysens an Barth

In einem Brief vom 10. Juli 1917 berichtet Thurneysen seinem Freund: „Auf meinem Geburtstagstisch lag neben einem erneuerten alten Spazierstock Herknens «Arbeiterfrage», dazu zwei Goethe-Bände, weiter noch ein Band Blumhardt“.⁶⁸⁸ Das Wandern ist eine gemeinsame Leidenschaft von Thurneysen und Barth. Thurneysen hat wohl mehr Geschenke als die genannten erhalten, aber er erwähnt außer dem Spazierstock nur die Bände von Herkner, Goethe und Blumhardt. Heinrich Herknens *Die Arbeiterfrage. Eine Einführung* (Berlin, 1908) ist eine gemeinsame sozialistische Lektüre von Thurneysen und Barth, um deren dringende Zusendung Thurneysen um eines Vortrags willen seinen Freund Barth bittet.⁶⁸⁹ Christoph Blumhardt ist ohne Zweifel ein bedeutender Name für ihre gemeinsame theologische Orientierungssuche. Goethe wird bei der Aufzählung Thurneysens interessanterweise von den beiden Namen gerahmt. Es lässt sich vermuten, dass Goethe damals für die beiden suchenden Landpfarrern noch eine nicht geringe Rol-

⁶⁸⁴ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 167; und Lohmann 1995, S. 211 mit Anm. 24.

⁶⁸⁵ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 167.

⁶⁸⁶ Vgl. Pannenber 1997, S. 178f.

⁶⁸⁷ Zum Verhältnis zwischen Karl Barth und dem Neukantianismus vgl. Lohmann 1995, insbesondere dessen 5. Kapitel „Die Rezeption des Neukantianismus in Karl Barths ‚Römerbrief‘“ (S. 206-316).

⁶⁸⁸ Brief vom 11. Juli 1917, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 213.

⁶⁸⁹ Vgl. Brief Thurneysens und Antwort Barths, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 197ff.

le spielen könnte, und zwar nicht nur in den Augen der Person, die die zwei Goethe-Bände Thurneysen geschenkt hat, sondern auch aus der Sicht Thurneysens.⁶⁹⁰

Anhand der vorherigen Analyse der Goethe-Rezeption Barths nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges wird im Folgenden gezeigt, dass Barth sich 1915-1918 mehrmals in seinen Predigten auf Goethe beruft. Nicht in Hinsicht auf „die Kulturaufgaben und das Geistesleben im Sinne Goethes“, sondern auf Barths theologische Neuorientierung zur Umbruchszeit bleibt Goethe ein Wegbegleiter in seinem theologischen Denken.

In der Predigt über Lk 9,24 am 18. Juli 1915 (Nr. 281) sieht Barth die Wurzel des Krieges in der Selbstsucht des Menschen, der sich für „lieber“ als Gott und auch als das harmonische Ganze der Schöpfung Gottes hält. In diesem Zusammenhang beruft sich Barth auf Goethe. Zum einen zitiert er die für ihn herrliche Beschreibung Goethes, um das ursprüngliche geschwisterliche Zusammensein der ganzen Schöpfung hervorzuheben. Dies nennt Barth in seiner Unterweisung 1915-1916 Goethes Einsicht über „die klare, in sich sichere Harmonie der Menschenwelt“. Zum anderen kritisiert Barth die egoistische Torheit seines individualistischen Zeitgenossen mit einem Goethe-Zitat: „ein jeder für sich sehe, dann kommt’s sicher gut!“.

Die Grundeinstellung Barths dem Krieg gegenüber zeigt sich auch im Zusammenhang mit seiner Goethe-Rezeption. Zum einen ist seine Stellungnahme zur Neutralität zu nennen. In der Predigt über Jes 30,15 am 30. August 1914, kurz nach dem Ausbruch des Krieges, spricht er über die schweizerische Neutralität und verwendet dabei das folgende Goethe-Wort zweimal: „kühl bis ans Herz“. Für Barth bedeutet die bis ans Herz kühle Neutralität keine Gleichgültigkeit, die sich weder um die Vergangenheit noch um die Zukunft kümmert, sondern keine Parteinahme für irgendeine Partei des Krieges. Der Mensch soll geduldig auf das Handeln Gottes selbst warten, aber nicht von sich aus eilen, um seine eigene Selbstsucht im Namen von (z.B.) Gottes Gerechtigkeit durchzusetzen. So ist das neutrale Moment der Grundeinstellung Barths.⁶⁹¹

Zum anderen ist Barths Hoffnung: „Gott wird’s machen“ zu nennen. Im Jahr 1915, als der Krieg noch voll im Gang war, zitiert Barth am gleichen Tag zweimal ausgiebig aus dem goetheschen Gedicht „Symbolum“ (vor allem „Wir heißen euch hoffen“), um die Hoffnung von Gott her klar zu zeigen: Einmal im Abschluss seines Vortrags „Christus und Sozialdemokratie“ vor seinen religiös-sozialistischen Gleichgesinnten, ein anderes

⁶⁹⁰ Von welchen Schriften Goethes Thurneysen hier spricht, ist aber leider nicht mehr festzustellen.

⁶⁹¹ Vgl. vor allem „Die Gerechtigkeit Gottes“ (1916) und „Auf das Reich Gottes warten“ (1916).

Mal im Abschluss seiner Predigt über 2Petr 1,19 am 25. April 1915 (Nr. 269), unmittelbar nach seiner Begegnung mit Christoph Blumhardt.

Darüber hinaus sieht Barth in seiner Predigt über 1Joh 1,7 am 21. Mai 1916 (Nr. 326) im letzten Wort Goethes, nämlich in dessen Ruf nach mehr Licht, einen beunruhigenden Ruf des Gewissens nach dem wahren Licht Gottes, das zu den Menschen kommt, aber auch in der Finsternis des Krieges.

14. Die Goethe-Rezeption Barths in Röm I (1918)

14.1. Vorbemerkung und Entstehung von Röm I

Das Jahr 1918 war für Barth das Jahr des Römerbriefes, nämlich der ersten Auflage seines Römerbriefkommentars. Wegen dieser exegetischen Arbeit wurde die Predigtstätigkeit Barths an die zweite Stelle gerückt.⁶⁹² Damit ging einher, dass Barth seine bisherige Gewohnheit, die Predigt Wort für Wort aufzuschreiben, brach und nun nur noch stichwortähnliche Entwürfe für die sonntägliche Predigt schrieb. Für den ganzen Jahrgang 1918 hat Barth insgesamt 44 Predigten (Nr. 407-448) gehalten.⁶⁹³ Dabei erwähnt er den Namen Goethe kein einziges Mal. Implizit bezieht er sich lediglich viermal auf Goethe.⁶⁹⁴ Unter diesen vier Bezugnahmen auf Goethe ist die letzte noch einmal in der Auslegung von Röm 6,12-14 zu sehen und wird als Exkurs zur Analyse der entsprechenden Stelle erörtert.

Anhand Barths Briefwechsels mit seinem Freund Eduard Thurneysen lässt sich der Entstehungsprozess von Röm I rekonstruieren.⁶⁹⁵ Als der Erste Weltkrieg noch in vollem Gang war, war Barth Anfang Juni 1916 für einige Tage bei Thurneysen in Leutwil zu Besuch. In der Verlegenheit und Ratlosigkeit gegenüber dem Versagen der liberalen Theologie und auch des religiösen Sozialismus in der kriegerischen Situation⁶⁹⁶ beschlossen die beiden Landpfarrer auf einem Spaziergang, ein „erneutes Philosophie-

⁶⁹² Vgl. Barth 1918b, S. X.

⁶⁹³ Darunter sind zwei Ziffern doppelt besetzt, vgl. Barth 1918b, S. XI.

⁶⁹⁴ Lk 24,36 am 7. April (Nr. 421, S. 134: „es ist wie Schall und Rauch“, vgl. V. 3456f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 110); Mt 8,18-20 am 29. September (Nr. 439, S. 210: „es tut ihm (Gott) *leid*, wenn der M. sich als trüber Gast auf der dunklen Erde fühlen muss“, vgl. Strophe 5 von Goethes Gedicht „Selige Sehnsucht“, in: *West-östlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 19); Joh 1,1-3 am 8. Dezember (Nr. 444, S. 240: „Greif nur hinein ins volle *Menschenleben*, wo und wie du willst ...“, vgl. V. 167, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 167); Joh 1,1-4 am 15. Dezember (Nr. 445, S. 246).

⁶⁹⁵ Dazu und zum Folgenden vgl. das Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. X-XIII und Busch 1968, S. 109-118.

⁶⁹⁶ Vgl. z.B. Barth 1918a, S. 585; Barth 1968, S. 293.

und Theologie-Studium“ zu unternehmen,⁶⁹⁷ womit versucht werden sollte, einen neuen Grund für ihre pastoralen Tätigkeiten (Predigt, Unterricht und Seelsorge) zu legen.⁶⁹⁸ Aber „merkwürdigerweise“⁶⁹⁹ vernachlässigte Barth bald die bereits angefangene Kant-Lektüre⁷⁰⁰ und widmete sich hauptsächlich der exegetischen Erforschung des paulinischen Römerbriefes.⁷⁰¹ Er begann „ihn zu lesen, als hätte ich ihn noch nie gelesen“,⁷⁰² und „ich las und las und schrieb und schrieb“.⁷⁰³ Im Laufe seines Lesens und Schreibens stieß Barth auf „eine ganze Wolke von Zeugen“.⁷⁰⁴ Zu dieser Zeugenwolke zählt Barth vor allem Johann Tobias Beck (1804-1878), dessen Entdeckung er in einem Brief an Thurneysen vom 27. Juli 1916 begeistert als „Fundgrube“ bezeichnet,⁷⁰⁵ und auch die anderen Kommentatoren „von Calvin bis Tholuck bis auf Kutters ‚Gerechtigkeit‘“.⁷⁰⁶

Am 3. Juni 1918 hatte Barth es trotz langer Durststrecke und starker Selbstzweifel⁷⁰⁷ geschafft, das Manuskript seines Römerbriefkommentars samt einem Vorwort dazu

⁶⁹⁷ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 144.

⁶⁹⁸ Vgl. Barth 1968, S. 294. Drei Wochen später schrieb Barth seinem Freund, dass er den Entschluss für immer wichtiger halte. „Das Sammelgebiet für die innere Konzentrierung und Kräftigung, aus der heraus ich so gern reden und wirken *möchte*, muss ausgeweitet und vertieft werden [...] Also auf in den Kampf!“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 144f.).

⁶⁹⁹ Barths Brief an Thurneysen vom 19. Juli 1916, in: Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 146.

⁷⁰⁰ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 26. Juni 1916, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 145; Barth 1968, S. 294; und Barths Brief an Thurneysen vom 26. Juni 1916: „Auch den verschiedenen unheimlichen Kantischen Tafeln gehe ich weiter nach, wenn auch mit weniger Freude und Ausbeute, mehr aus Pflichtgefühl!“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 148f.).

⁷⁰¹ In seinem Rückblick im Nachwort zu einer Auswahl von Schleiermacher-Texten im Jahr 1968 spricht Barth deshalb überhaupt nicht über das philosophische Studium, sondern lediglich über den „Versuch, bei einem erneuten Erlernen des theologischen ABC noch einmal und besinnlicher als zuvor mit der Lektüre und Auslegung der Schriften des Alten und Neuen Testaments einzusetzen“ (Barth 1968, S. 294). Zu dieser Umkehrung vgl. den Brief Fritz Barths an seinen Sohn vom 29. September 1909 (!): „Nicht Verdünnung wirst du in Zukunft nötig haben, sondern Vertiefung, aber nicht vor allem in Kant und Schleiermacher, die du noch dazu sehr einseitig ausbeutest, sondern in das Schriftwort, aus dem du noch viel, da alles zu schöpfen hast“ (zitiert nach Barth 1909a, S. 339). Zur tiefenpsychologischen Interpretation über Barths Abwendung von der liberalen Theologie vgl. Härle 1975, S. 207-224, bes. 223, und auch die Kritik Jüngels an derartigen Interpretation (Jüngel 1982, S. 24).

⁷⁰² Barth 1968, S. 294. Es ist nicht das erste Mal, dass Barth sich mit dem Römerbrief befasst. Z.B. hatte Barth bereits in seinem Konfirmandenunterricht (1901-1902) bei Pfarrer Robert Aeschbach die zentrale Bedeutung dieses Briefes zur Kenntnis genommen, vgl. dazu Busch 1986, S. 43.

⁷⁰³ Barth 1968, S. 295.

⁷⁰⁴ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 148, vgl. Hebr 12,1. Bezüglich der ihm besonders wertvollen Literatur über den Römerbrief schrieb Barth ein kurzes Nachwort hinter dem Inhaltverzeichnis in seinem Manuskript. Das Nachwort wird im Vorwort des Herausgebers (zu Barth 1918a, S. XVIII) abgedruckt, zum Weiteren vgl. Barth 1918a, S. 583f. (Vorwort Ia) und S. 589 (Vorwort II).

⁷⁰⁵ Zur Bedeutung Becks für Barths theologische Entwicklung im Allgemeinen und für Röm I und Röm II im Besonderen vgl. die Dissertation von Claudia Hake (1999). Für die vorliegende Untersuchung besonders interessant ist, dass Hake die Rezeption Goethes in Röm I als Exkurs III (S. 223-225) im Rahmen von einem Vergleich der organistischen Begrifflichkeit bei Beck und bei Barth behandelt.

⁷⁰⁶ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 148.

⁷⁰⁷ Im Februar 1918 gelangte Barth in „das seltsame Gelände von Röm. 9-11“, zweifelte aber am Sinn seiner sämtlichen Auslegungsarbeit: „Mein Römerbrief kommt mir oft vor wie ein rechter *Turm zu Babel*. Vielleicht wäre es besser, ihn zum Schluss feierlich zu verbrennen, als drucken zu lassen. Ob der liebe

hinter sich zu bringen.⁷⁰⁸ Neun Tage später berichtete Barth seinem Freund, dass die nicht geringfügige, sondern teilweise umschreibende Überarbeitung⁷⁰⁹ „in vollem Gang“ war und dass das erste Kapitel bereits bearbeitet wurde.⁷¹⁰ Nach seiner eigenen Bemerkung im Manuskript⁷¹¹ wurde „Barths erstes großes Buch“ früher als geplant am 16. August 1918 endgültig für den Druck abgeschlossen.⁷¹² Am 19. August 1918 teilte Barth Thurneysen mit: „Der Römerbrief ist nun also fertig“.⁷¹³ Zu Weihnachten 1918 lag Röm I bereits gedruckt vor, obwohl das veröffentlichte Buch 1919 als Erscheinungsjahr angibt.⁷¹⁴

14.2. Erste Beobachtung zur Goethe-Rezeption in Röm I

In einem Gespräch mit Tübinger „Stiftlern“ am 2. März 1964 bemerkt der späte Barth selbst, dass er Goethe in seinem Röm I „noch ganz heftig“ zitiert.⁷¹⁵ Tatsächlich erwähnt er den Namen Goethes in Röm I insgesamt neunmal⁷¹⁶ und zitiert Goethe bzw. spielt auf ihn noch 32mal⁷¹⁷ implizit an. Statistisch betrachtet ist sowohl mit Blick auf die expliziten als auch auf die impliziten Bezugnahme auf Goethe offensichtlich, dass Goethe die am meisten zitierte schriftstellerische Größe in Röm I ist. Neben Calvin und Luther⁷¹⁸ wird sein Name auch am häufigsten beim expliziten Zitieren erwähnt.⁷¹⁹ Bei den

Gott dieses Geschreibe eigentlich will? Es ist ja doch nur wieder eine neue Theologie“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 265), zum Weiteren vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 23. Juli 1918 (S. 287), vom 19. August 1918 und Brief Thurneysens an Barth am 20. August 1918 (S. 289).

⁷⁰⁸ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 279. Bezüglich seiner Goethe-Rezeption lassen sich Korrekturen, Streichungen und Zusätze durch Textvergleiche zwischen Manuskript und Buch feststellen, vgl. dazu das Vorwort des Herausgebers, S. XVIII und die folgende diesbezügliche Analyse.

⁷⁰⁹ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 280f. und das Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. XIV: „Die Reinschrift ist also keine Abschrift, sondern eine Umarbeitung und Ergänzung des Manuskripts“.

⁷¹⁰ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 280f.

⁷¹¹ Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. XIII.

⁷¹² Vgl. das Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. IX. Im Hinblick auf den Buchmarkt der weihnachtlichen Zeit hatte Barth vor: „Der Römerbrief muss auf 1. September 1918 fertig vorliegen“, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 230. Nach Barths Brief an Thurneysen vom 12. Juni 1918 muss er sein Buch auf den 15. Oktober 1918 fertig stellen, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 281.

⁷¹³ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 288.

⁷¹⁴ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 7. Dezember 1918, Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 306 und dazu S. 308; Barths Brief an Martin Rade vom 28. Juni 1918, Barth und Rade 1908-1940, S. 142; Busch 1968, S. 118.

⁷¹⁵ Barth und andere 1964-1968, S. 111, vgl. dazu S. 480f.; und auch Busch 1986, S. 111.

⁷¹⁶ Barth 1918a, S. 31, S. 157, S. 178, S. 194, S. 228, S. 289, S. 330, S. 332, S. 420.

⁷¹⁷ Barth 1918a, S. 3, S. 29, S. 33, S. 61, S. 67, S. 89 (zweimal), S. 110, S. 127, S. 132, S. 132-133, S. 149-150, S. 236, S. 251, S. 277, S. 281, S. 307, S. 311, S. 327, S. 333, S. 351, S. 352, S. 383, S. 405, S. 443, S. 458, S. 502, S. 511, S. 513, S. 532, S. 558.

⁷¹⁸ Das wird nicht nur durch das Namensregister der Gesamtausgabe bestätigt, sondern auch durch das Zeugnis von Barth selbst: „Ich kann Ihnen aber sagen, dass ich gerade bei dieser Arbeit kaum ein paar einzelne Andachten des älteren Blumhardt, wohl aber beständig und vor Allem Luther und Calvin (auch

impliziten Zitaten setzt Barth die allgemeine Bekanntschaft der Goethe-Verse voraus und nennt deshalb dessen Autorennamen nicht.⁷²⁰

14.3. Die Goethe-Rezeption im Vorwort zu Röm I und in seinen Entwürfen

Außer dem veröffentlichten Vorwort hat Barth im Jahr 1918 sechs weitere Vorwort-Entwürfe konzipiert, die die Ziffern I, Ia, II, III, IV und V in seinem Manuskript tragen.⁷²¹ Für Barth ist das Vorwort der Ort, wo er sich selbst und seinen Lesern über seine Abgrenzung von der „historisch-kritische(n) Methode der Bibelforschung“ auf eine dezidierte, aber doch unaufdringliche Weise Rechenschaft ablegt.⁷²² Daher war das Schreiben eines passenden Vorworts für Barth nicht nur mühsam, sondern auch psychisch belastend. Nachdem ein Entwurf⁷²³ von Barths Frau heftig kritisiert wurde,⁷²⁴ musste sein Freund Thurneysen am 20. August 1918 ihn brieflich trösten: „Trotz all der Spezialdämonen aus irgendeiner psychischen Sphäre, die dir den Römerbrief vergällen möchten, trotz des Vorwortgötzeins, das aufzurichten dir nicht gelingen will (eigentlich ein *gutes* Zeichen, denn all diese Vor- oder Nachworte und Selbsterklärungen haben etwas Missliches an sich!): *wir freuen uns!*“.⁷²⁵

Zwinglis allerdings unbefriedigende Annotationes) vor mir hatte“, Barths Brief an Paul Wernle vom 24. Oktober 1919, in: Barth 1918a, S. 638-646, hier S. 641.

⁷¹⁹ Es scheint, dass Barth sich neben seinen theologischen Gewährsmännern Calvin (explizit 23mal, implizit einmal) und Luther (explizit 24mal, implizit dreimal) am häufigsten auf Friedrich Schiller als die schriftstellerische Größe bezieht, vgl. Barth und andere 1964-1968, S. 480f. und Jülicher (1920, S. 88): „Geschickt streut er zur Verlebendigung Zitate aus Dichtung und Prosa ein, Geistliches und Weltliches, [...] höchstens Schiller etwas häufiger, als das Interesse des Paulustextes es zu erfordern scheint“. Dem Personenregister von Barth 1918a und auch dem Suchergebnis bei „The Digital Karl Barth Library“ zufolge hat Barth sich aber, statistisch beobachtet, eigentlich viel weniger auf Schiller als auf Goethe bezogen. Er zitiert Schiller explizit nur sechsmal (S. 78, S. 79, S. 80, S. 130, S. 280, S. 291) und spielt auf ihn implizit nur 16mal (S. 26f, S. 31, S. 35, S. 39, S. 48, S. 228, S. 325, S. 352, S. 355, S. 380, S. 383, S. 396, S. 417, S. 435, S. 494, S. 496) an. Die Behandlung der inhaltlich-theologischen Relevanz der Bezugnahmen auf Schiller wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht durchgeführt. Außerdem zitiert Barth Carl Spitteler achtmal explizit, einmal weniger als Goethe und dreimal mehr als Schiller. Dazu kommen noch zwei implizite Bezugnahme auf Spitteler, vgl. zu Barths eigener Erinnerung: „und dann der Spitteler vor allem; den habe ich ganz fleißig gelesen und zitiert“ (Barth und andere 1964-1968, S. 481).

⁷²⁰ Vgl. Barth 1918a, S. XXIV. Diese Beobachtung des Herausgebers von Röm I gilt eigentlich auch für die meisten impliziten Goethe-Bezüge im gesamten Werk Barths.

⁷²¹ Vgl. das Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. XV-XVIII. Diese sechs Entwürfe sind als Anhang in der Gesamtausgabe von Röm I dokumentiert (S. 581-602).

⁷²² Barth 1918a, S. 3, vgl. S. 581f.(Vorwort I); S. 582f. und S. 585 sowie S. 587 (Vorwort Ia); S. 588 (Vorwort II); und Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. XVII.

⁷²³ Dabei handelt sich wohl um Vorwort III, wie der Herausgeber von Barth 1918a (S. XVI) vermutet.

⁷²⁴ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 288.

⁷²⁵ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 289.

14.3.1. „Prophetische Formulierung“. Der Sinn der außerbiblischen Zitate

In Vorwort Ia und Vorwort II spricht Barth über den Sinn der außerbiblischen Zitate in Röm I, wozu auch zweifellos die zahlreichen Goethe-Zitate gehören, obwohl der Name Goethes in diesem Zusammenhang überhaupt nicht erwähnt wird. Da der diesbezügliche Textabschnitt im Vorwort Ia nur mit leichter Bearbeitung im Vorwort II beibehalten ist, wird die folgende Analyse anhand von Vorwort Ia durchgeführt, während die wichtigen Änderungen im Vorwort II mitberücksichtigt werden.

Im Vorwort Ia grenzt sich Barth zunächst von der wissenschaftlichen Behandlung der Bibel im Allgemeinen und des Römerbriefes im Besonderen ab. Daraufhin versucht er, seinen Lesern „einige Gebrauchsanweisungen“ zu geben.⁷²⁶ Erstens macht Barth seine Leser aufmerksam auf „die auf verschiedene literarische Gattungen zugleich hinweisende Haltung des Buches“.⁷²⁷ Solch eine „unwissenschaftliche“ Haltung⁷²⁸ sei für ihn „das zweckdienlichste, um Paulus selbst zu Worte kommen zu lassen“.⁷²⁹ Zweitens trennt Barth sich von dem auf die Einzelheiten konzentrierten, „(a)ntiquarische(n)“ Fragen nach Paulus und strebt nach einem ganzheitlichen Verständnis des Textes selbst.⁷³⁰ In diesem Zusammenhang erklärt Barth den Sinn der außerbiblischen Zitate: „Citate aus andern Schriften haben in diesem Buch den gleichen Sinn, wie die alttestamentlichen Citate bei Paulus selbst: sie sind dann geboten, wenn ich in ihnen eine besonders treffende, kräftige und gleichsam prophetische Formulierung des Textgehaltes zu finden meinte“.⁷³¹

Beim Zitieren spielt der Textgehalt für Barth also eine entscheidende Rolle. Um den Textgehalt seinen Lesern deutlich und anschaulich zu machen, verwendet Barth in seiner Auslegung wie Paulus im Römerbrief unterschiedliche Zitate, die beachtlichen Goethe-Zitate inklusive. Barth kümmert sich bei solch einem Zitieren allerdings kaum um die Verschiebung der verschiedenen Kontexte, nämlich die Verschiebung des ursprüng-

⁷²⁶ Barth 1918a, S. 583.

⁷²⁷ Ebd. Im Vorwort II wird diese Haltung mit dem Attribut „äußeren“ charakterisiert (Barth 1918a, S. 588).

⁷²⁸ Im Vorwort II beschreibt Barth diese Haltung als „Redeweise“ (Barth 1918a, S. 589).

⁷²⁹ Barth 1918a, S. 583. Im Vorwort II wird „das einfachste“ vor „das zweckdienlichste“ hinzugefügt (S. 589).

⁷³⁰ Vgl. Barth 1918a, S. 583f. Es wird mehrmals gezeigt, „dass aus tausend richtigen Einzelheiten durchaus nicht immer ein verständliches und begründetes Ganzes wird“ (S. 584). Bei dem ganzheitlichen Textverständnis geht es nicht nur um eine „Hermeneutik der Gleichzeitigkeit“, wie Jünger (1982, S. 85) unter dem Einfluss von Søren Kierkegaards Paulusinterpretation behauptet, sondern vielmehr um eine Hermeneutik der Ganzheit, da z.B. die geistige Verbindung nicht nur durch die Gleichzeitigkeit des Autors und seines Lesers, sondern vielmehr durch die gemeinsame Sache der Bibel und den einen universalen Geist zustande kommt.

⁷³¹ Barth 1918a, S. 584 und S. 590.

lichen Kontextes des Zitierten und eines neuen Kontextes, vom wirkungsgeschichtlichen Kontext ganz zu schweigen. Das Zitat wird von Barth lediglich als eine passende „Formulierung“ in Gebrauch genommen, so dass der Sinn des Textgehaltes treffend und kräftig zum Ausdruck gebracht werden kann.

Weshalb kann Barth seine außerbiblischen Zitate ebenfalls als „prophetische Formulierung“ bezeichnen? Diese Bezeichnung lässt sich aus zwei Perspektiven erklären. Zunächst passt Barth sich dadurch formell an die paulinische Redeweise an, indem er wie Paulus auf verschiedene literarische Gattungen hinweist.⁷³² Paulus zitiert gern die alttestamentlichen Schriften, vor allem die prophetischen. Entsprechend bezeichnet Barth seine Zitate aus außerbiblischen Schriften als „prophetische Formulierungen“. Zweitens lässt diese Bezeichnung vermuten, dass Barth die zitierten außerbiblischen Autoren, Goethe inklusive, doch auch sachlich als prophetische Größe versteht. Denn er setzt dabei voraus, dass eine historische, kontinuierliche Gemeinschaft der historischen Persönlichkeiten, sowohl der alttestamentlichen Propheten und der neutestamentlichen Apostel, als auch z.B. der klassischen Dichter (vor allem Goethe und Schiller), in der Offenbarungsgeschichte Gottes gegeben ist.⁷³³ D.h. dem Wort Gottes ist für Barth nicht nur in der Bibel, sondern auch bei den außerbiblischen Autoren und in ihren Werken zu begegnen. Gott redet zu den Menschen in der Geschichte, nicht nur durch die Propheten und die Apostel in der Bibel, sondern auch durch viele andere Autoren, z.B. auch durch Goethe. In diesem Sinne zitiert Barth zahlreiche Verse Goethes und kann sie als „prophetische Formulierung“ bezeichnen. Dementsprechend bezeichnet Barth Paulus als „Prophet und Apostel des Gottesreiches(, der) zu allen Menschen aller Zeiten redet“,⁷³⁴ indem er die prophetische Rolle des Paulus im Zusammenhang mit dem Anbruch des Reiches Gottes in die menschliche Geschichte hinein gegenüber dessen apostolischer Rolle hervorhebt.

14.3.2. „Das Wahre [...] hat edle Geisterschaft verbunden“.

Die entscheidende Voraussetzung für das Verständnis des Textes selbst

Am Ende von Vorwort II nimmt Barth zwei zusätzliche Zitate auf.⁷³⁵ Hierbei handelt es sich um das erste Mal, dass Barth sich in seinen Vorwort-Entwürfen zu Röm I auf eine

⁷³² Zur paulinischen Redeweise vgl. Barth 1918a, S. 583 (Vorwort Ia) und S. 588f. (Vorwort II).

⁷³³ Der Wille Gottes wird „in der lebendigen prophetischen Kontinuität von Mose bis auf Johannes den Täufer, von Plato bis auf die Sozialisten“ kundgegeben (vgl. Barth 1918a, S. 69).

⁷³⁴ Barth 1918a, S. 3.

⁷³⁵ Barth 1918a, S. 584 mit Anm. 10.

außerbiblische schriftstellerische Größe beruft. Zunächst zitiert Barth explizit drei Verse aus dem goetheschen Gedicht „Vermächtnis“: „Das Wahre war schon längst gefunden, / Hat edle Geisterschaft verbunden, / Das alte Wahre –*faß es an!*“⁷³⁶ und schreibt anschließend die folgenden Stichworte: „15,18⁷³⁷ / Tertius / Entschuldigung / Mitteilung nicht eigene Botschaft“.⁷³⁸ Die beiden sind zwar erst Anfang Juni 1918 hinzugefügt worden,⁷³⁹ aber wohl von einer ermutigenden Erwiderung Thurneysens am 12. Februar 1918 veranlasst: „Den Römerbrief darfst du unter keinen Umständen verbrennen, du gibst ihm vielleicht im Vorwort ein kräftiges Sprüchlein mit, das verhindert, dass man ihn nur ‚theologisch‘ verstehe“.⁷⁴⁰ Gerade bei den Versen Goethes, mit dessen Werker seit Langem vertraut ist, findet Barth „ein kräftiges Sprüchlein“ und meint, dass er dadurch seine Gedanken über das Verständnis des paulinischen Textes treffend und kräftig zum Ausdruck bringen könne. Außerdem versucht Barth dadurch, sich nicht nur „theologisch“ verstehen zu lassen. Deswegen beruft er sich auffälligerweise in seinem Vorwort nicht auf einen seiner theologischen Gewährsmänner, sondern auf eine außerbiblische schriftstellerische Größe, nämlich Goethe.⁷⁴¹

Beim Vorwort III handelt es sich um „eine private Zusammenfassung exegetischer Studien“,⁷⁴² welche Vorwort II im Großen und Ganzen aufnimmt und mit einem neuen

⁷³⁶ Vgl. Goethe Werke, Bd. 1, S. 369. Mit der Hervorhebung von „faß es an“ betont Barth im Textzusammenhang die Verantwortlichkeit der Leser im reziproken Verhältnis mit dem Buch.

⁷³⁷ Damit meint Barth wohl Röm 15,18: „Denn ich würde mich nicht unterstehen, von Dingen zu reden, die der Christus nicht wirklich durch mich vollbracht hätte, um die Heiden zum Gehorsam zu bringen: in Wort und Tat“ (Barth 1918a, S. 571, in der Übersetzung von Barths Röm I).

⁷³⁸ Barth 1918a, S. 594 mit Anm. 10. Nach Röm 16,22 schreibt Tertius den Römerbrief, wohl als Schreibgehilfe des Paulus nach dessen Diktat. Hinsichtlich der Entstehung des Römerbriefs durch die Schreibhilfe des Tertius, ist mithilfe den Stichworten Barths („Entschuldigung / Mitteilung nicht eigene Botschaft“) zu vermuten, dass Barth um die Entschuldigung bittet, weil er mit seiner Auslegung wie Tertius nicht seine eigene Meinung äußert, sondern die Botschaft (des Paulus oder Jesu Christi oder Gottes) mitteilt. Einerseits versucht er, bei seiner Auslegung nicht über Paulus, sondern mit ihm den Römerbrief zu schreiben, wie er es ausdrücklich im Vorwort zur dritten Auflage seines Römerbriefkommentars (1922) über ein „Treueverhältnis zu seinem Autor“ des Römerbriefes ausspricht (Barth 1921a, S. 27). Andererseits ist Paulus auch nur ein Mitteleiter der Botschaft Jesu Christi über Gott und sein Reich.

⁷³⁹ Vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 280 und Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. XVI.

⁷⁴⁰ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 266. Später in einem Brief vom 23. Juli 1918 bittet Barth noch seinen Freund darum: „Schreibe mir doch wegen des Vorworts etwas Wegweisendes“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 288).

⁷⁴¹ Das ist eine Erklärung bezüglich der Redeweise. Für Barth ist die Bezugnahme auf außerbiblische Schriftsteller auch die Haltung bzw. die Redeweise des Paulus, wie die folgende Analyse zeigt. Die inhaltliche Erklärung lässt sich in dem universalen ewigen Geist begründen, der für Barth der gleiche wie der Geist der Bibel ist. In diesem Zusammenhang mit dem ewigen Geist im Vorwort zu Röm I (1918) und auch in Bezug auf den universalen Anspruch der biblischen Hermeneutik im Vorwort zu Röm II (1921) ist nicht anzunehmen, dass „der kritische Vorstoß“ Barths rein theologisch motiviert sei, vgl. Ebeling 1959, S. 324. Diese Annahme ist auch dann abzulehnen, wenn die Wissenschaftlichkeit, vor allem die faktische (aber nicht prinzipielle) Notwendigkeit der Theologie (KD I/1, S.2f.) mitberücksichtigt wird, vgl. dazu Jüngel 1982, S. 94f.

⁷⁴² Barth 1918a, S. 594.

Gedankengang umarbeitet. Darin ist aber kein einziges Zitat zu finden. Erst im Vorwort IV findet das Goethe-Zitat wieder seinen Niederschlag, während die Bezugnahme auf Röm 15,18 und die auf den paulinischen Schreibgehilfen Tertius nicht mehr vorkommen. Diesmal stehen die Goethe-Verse aber nicht mehr als Zusatz am Ende des Vorworts, sondern werden als ein einziges Zitat in den Gedankengang integriert und stellen darüber hinaus dessen Mitte sowohl optisch als auch inhaltlich dar. Zwar tauchen zwei weitere Anspielungen auf die Bibel (Mt 5,6 und Ps 84,7) auf, die aber im Gegensatz zum Goethe-Wort weder als wörtliche Zitate scheinen, noch konstituierend für den Gedankengang sind. Da Vorwort IV eine Vorform zu Vorwort V ist, das sich wiederum kaum von der veröffentlichten Fassung unterscheidet,⁷⁴³ wird das implizite Goethe-Zitat im endgültigen Vorwort im Folgenden analysiert, während die wichtigen Änderungen in Vorwort IV und V und auch der diesbezügliche Gedankengang Barths in den anderen Entwürfen in Betracht gezogen werden.

Nach der Erklärung über den Sinn seines Zitierens gibt Barth im Vorwort Ia anschließend eine kurze Begründung dafür, dass er absichtlich „keine leichtere Sprache“ benutzt. „Die Sprache und die Sache sind eins“.⁷⁴⁴ Die Gedanken des Paulus sind für Barth nicht „in unsre ‚leichteren‘ Gedanken“ zu übersetzen, denn unsere gewohnten theologischen Gedanken weisen durchaus nicht darauf hin, „daß wir mit Paulus und mit der Bibel überhaupt an der gleichen Sache stehen“.⁷⁴⁵ Vielmehr seien die paulinischen Gedanken mit einer relativ schwierigen Sprache sachgemäßer und sinngemäßer zu umschreiben. In diesem Sinne kann man das Zitierte als Sprache und den Textgehalt als Sache verstehen. Das Zitierte und der Textgehalt gehören zusammen und bilden eine zusammengehörende Einheit. Das Zitierte ist die Form, worin die inhaltliche Sache eines Textes zum Ausdruck gebracht wird, und der Textgehalt ist der Inhalt und die Sache, worin wir mit Paulus und mit der Bibel überhaupt zusammen stehen können. Die Sache selbst, nicht die Form, ist just der Grund der prophetischen Verbundenheit von den biblischen Autoren, den außerbiblischen Schriftstellern und uns. Um die zitierte Sprache als „prophetische Formulierung“, die auf die Sache hinweist, sachgemäß und sinngemäß verstehen zu können, müssen die Ohren aus Barths Sicht für die inhaltliche Sache geöffnet wer-

⁷⁴³ Vgl. das Vorwort des Herausgebers, Barth 1918a, S. XVII.

⁷⁴⁴ Barth 1918a, S. 584. Im Unterschied dazu unterscheidet Barth das Wort in den Wörtern von den Wörtern bzw. Wortlauten. Das entspricht auch seiner theologischen Entwicklung von Röm I zu Röm II, nämlich von Prozess oder Kontinuität zu Diastase oder Diskontinuität.

⁷⁴⁵ Barth 1918a, S. 590, vgl. S. 584.

den.⁷⁴⁶ Für ihn bedeutet diese Ohrenöffnung der Leser, dass sie den Text „nicht als blät-
ternde, naschende, nach Stichproben hurtig befriedigte oder aburteilende(,) sondern als
lesende Leser“ durch „ihre innere Beteiligung“ lesen, indem sie auch nach dem Wort
Gottes fragen.⁷⁴⁷ In diesem Sinne appelliert Barth für ein gegenseitiges Verhältnis zwi-
schen Buch und Leser wie zwischen Kunstwerk und Beschauer. Nicht nur der Verfasser
biete etwas an, was zu verstehen ist, sondern die Leser können und sollen daraus auch
etwas nehmen, so dass sie sich wirklich innerlich an der Sache beteiligen.⁷⁴⁸

In einem wenig später hinzugefügten Einschub von Vorwort Ia bestimmt Barth dieses
gegenseitige Verhältnis weitergehend, indem er sich mit der Methode der seinerzeit
herrschenden Bibelwissenschaft auseinandersetzt. Für seine Auslegung des Römerbrie-
fes erhebt Barth den Anspruch darauf, „eine geschichtliche Darstellung der Meinung
des Paulus und nicht ein Exzerpt meiner oder anderer moderner Meinung über die zur
Sprache kommenden Dinge geboten zu haben“.⁷⁴⁹ Im Unterschied zur derzeitigen histo-
risch-kritischen Exegese, die Paulus und seinen Text mit einem kühlen und unbeteilig-
ten Abstand historisch-psychologisch von außen beobachtet, heißt das Verständnis des
Paulus für Barth ernsthaft und vertrauensvoll „zu ihm (zu) stehen“ und „ihn dann von
innen nach außen zu erklären“.⁷⁵⁰ Mit diesem „zu ihm stehen“ nimmt Barth eine be-
stimmte hermeneutische Voraussetzung für das Verständnis des paulinischen Textes an,
nämlich die Einheit der vergangenen Wahrheit und der gegenwärtigen Wahrheit einer-
seits und die Identität der Probleme des damaligen Paulus und der heutigen Menschen
andererseits.⁷⁵¹ Ohne „diesen lebendigen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und
Gegenwart“ in der Sache wäre die Geschichte sinnlos und chaotisch, denn die Ge-
schichte sei „nichts Anderes [...] als ein fortgesetztes Zwiegespräch zwischen der
Wahrheit (sic!) die da war und die da kommt“, „die *eine* und *dieselbe* ist“.⁷⁵² In diesem
Sinne heißt das Verstehen eines Textes für Barth, sich beständig in den Text sachlich zu
beteiligen. Wer sich nicht sachlich am Verständnis des Textes selbst beteilige, d.h. nicht
mit dem Autor den Text schreibe, sondern über den Text bzw. den Autor schreibe, kön-

⁷⁴⁶ Vgl. der wortgleiche Textabschnitt im Vorwort II (S. 590).

⁷⁴⁷ Vgl. Barth 1918a, S. 586.

⁷⁴⁸ Vgl. Barth 1918a, S. 586.

⁷⁴⁹ Barth 1918a, S. 587, vgl. S. 591 und die oben erwähnte Bezugnahme auf Tertius im Vorwort II (S. 594 mit Anm. 10).

⁷⁵⁰ Barth 1918a, S. 591, vgl. S. 587.

⁷⁵¹ Es ist besonders zu betonen, dass Barth hier keine Solidarität mit der Wahrheit und den Problemen des Paulus meint. Für Barth gibt es keine Wahrheit des Paulus an sich, sondern nur die eine Wahrheit, die Paulus und andere in der Offenbarung Gottes mehr oder weniger zum Ausdruck gebracht haben.

⁷⁵² Barth 1918a, S. 587 und S. 591. Die Hinzufügung im Vorwort II ist auch im Vorwort III beibehalten.

ne nicht auslegen. Diesen Gedankengang modifiziert Barth im Vorwort II leicht, indem er mehr Aufmerksamkeit auf „die Beteiligung an seiner (eines Textes) *Sache*“ richtet und sie als „die entscheidende Voraussetzung zur Erklärung eines Textes“ auffasst.⁷⁵³

Von Vorwort III bis zum veröffentlichten Vorwort ist dieser Gedanke über die sachliche Beteiligung trotz einiger Verschiebungen kaum geändert. Der Leser solle sich nicht als Zuschauer in einem gelassenen, unbeteiligten Abstand Paulus gegenüberstellen, wie die Bibelwissenschaftler ihre historisch-kritische Exegese übe.⁷⁵⁴ Vielmehr solle der Leser sich sachlich neben Paulus beteiligen und zu ihm zu stehen versuchen, indem er annehme, dass er, Paulus und die Menschen aller Zeiten mit den gleichen ernstesten Problemen ringen.⁷⁵⁵ Diese sachliche Beteiligung ist für Barth „die entscheidende Voraussetzung“ zum Verstehen und zur Erklärung eines Textes, sei es eines biblischen Textes, sei es eines außerbiblischen Textes. Kraft der Sache wird eine prophetische Verbundenheit in der Geschichte, d.h. ein „lebendige(r) Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart“ begründet und zustande gebracht.⁷⁵⁶

Die drei Goethe-Verse lassen sich als die Zusammenfassung des veröffentlichten Vorworts Barths verstehen, in dem er die Voraussetzung seines Verstehens und seiner Erklärung des paulinischen Römerbriefes offen legt.⁷⁵⁷ Es gebe nur die eine Wahrheit.⁷⁵⁸

Die Wahrheit, die da war und ist, und die, die da kommen wird, sind für Barth „eine und dieselbe“.⁷⁵⁹ Die Wahrheit, die in der Vergangenheit schon längst gefunden war, sei die Wahrheit, die heute auf das Hören, das Erkennen und das Tun warte, weil sie in der menschlichen Geschichte verdeckt sei.⁷⁶⁰ Der Zusammenhang von der vergangenen und zukünftigen Wahrheit, der einen Wahrheit, werde in dem einen ewigen Geist begründet. Für Barth ist dieser ewige Geist just der Geist der Bibel. Der universale ewige Geist beschränkt sich nicht nur auf die Bibel, sondern wirkt auch außerhalb der Bibel. Deshalb konnte Thurneysen Barth wie oben erwähnt vorschlagen, durch „ein kräftiges Sprüchlein“ das Vorwort nicht nur theologisch verstehen zu lassen. Beim ewigen Geist geht es nicht nur um etwas Theologisches, sondern um etwas über das Theologische

⁷⁵³ Barth 1918a, S. 591.

⁷⁵⁴ Vgl. Barth 1918a, S. 209f: „ein voraussetzungslos historischer Theologe“ ist für Barth „ein Zuschauer, ein Unbeteiligter, der nicht in der Sache lebt, sondern darüber Glossen macht“.

⁷⁵⁵ Vgl. Barth 1918a, S. 3.

⁷⁵⁶ Vgl. Barth 1918a, S. 591.

⁷⁵⁷ Entsprechend wird kein Vers von Barth hervorgehoben, um z.B. die Verantwortlichkeit der Leser wie im Vorwort II (Barth 1918a, S. 594) zu betonen.

⁷⁵⁸ Vgl. KD I/2, S. 520.

⁷⁵⁹ Vgl. Barth 1918a, S. 591.

⁷⁶⁰ Vgl. Barth 1918a, S. 88: „Die Wahrheit war immer die Wahrheit, aber eben gefangen gehalten“.

Hinausgehendes bzw. etwas Universales. „Durch das Historische *hindurch*“,⁷⁶¹ das die historisch-kritische Bibelforschung zu erhellen versuche, könne man „in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist“,⁷⁶² sehen, so dass man die biblische Botschaft hören und verstehen könne.⁷⁶³

Aufgrund dieses ewigen Geistes sei eine „edle Geisterschaft“ gegeben, die ihr Zeugnis durch Wort und Tat von dem Geist und der Wahrheit ablege.⁷⁶⁴ In solch einer geistigen Verbindung befinden sich der heutige Leser und der vergangene Paulus. Deshalb kann Barth behaupten: „Unsere Fragen sind, wenn wir uns selber recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein“.⁷⁶⁵ Was man beim Lesen bzw. Verstehen der Bibel, hier vor allem des paulinischen Römerbriefs tun solle, sei schlicht „das alte Wahre“ anzufassen. Das Anfassen ist aber nicht teilnahmslose Beobachtung oder Forschung, sondern die bereits erörterte sachliche Beteiligung.⁷⁶⁶

14.4. Die Goethe-Rezeption in der Auslegung von Röm 1

14.4.1. Die ursprüngliche Erkennbarkeit des Wesens Gottes im „Innern der Natur“

Bei der Auslegung über Röm 1,19-21 zitiert Barth Goethe einmal explizit und ein weiteres Mal implizit. Diese Anspielung auf Goethe („Innern der Natur“)⁷⁶⁷ ist erst bei der Bearbeitung des Manuskripttextes Anfang Juni im Jahr 1918 hinzugefügt worden.⁷⁶⁸ In dem teilweise von Barth zitierten Gedicht „Allerdings“ möchte Goethe „dem Physi-

⁷⁶¹ Barth 1918a, S. 3.

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Vgl. Barth 1918a, S. 106: „Die Jetztzeit, das angebrochene Ende aller Zeiten, eröffnet uns den Blick für das Ewige im Einstigen und im Künftigen“.

⁷⁶⁴ Vgl. Barth 1918a, S. 106: „Und die geschichtlichen Individuen sind eine solidarische Einheit, eine Familie in einem und demselben Haus, abgestuft und verschieden zwar, je nach ihrem besonderen Verhältnis zu dem großen Gang von Weissagung, Erfüllung und Vollendung, als Vorläufer, Zeitgenossen und Nachfahren des Messias aber (was wichtiger als die Verschiedenheit!) verbunden durch ihr Gemeinsames, das im Messias nahe herbeigekommene Reich Gottes. In der Erkenntnis der Unmittelbarkeit des Christus zu Gott wird deutlich, dass jede Epoche ihre (wenn auch ihre besondere) Unmittelbarkeit zu Gott hat“. Deshalb kann Barth diese Gemeinschaft als die Gemeinschaft des Christus nennen, die „keine ‚historische‘ Beziehung, sondern die zeitlose, historisch und psychologisch unbedingte Gemeinschaft des Geistes ist“ (S. 107).

⁷⁶⁵ Barth 1918a, S. 3.

⁷⁶⁶ Vgl. Barth 1933, S. 1: „Geschichte erkennen wir überall nur, wenn und indem etwas an uns und für uns geschieht, ... nur wenn und indem uns ein Geschehen angeht, so angeht, dass wir dabei sind, dass wir an ihm beteiligt sind“.

⁷⁶⁷ Barth 1918a, S. 29, vgl. S. 180 und Goethes Gedicht „Allerdings“ (1820): „Ins Innre der Natur –“ / O du Philister! – / „Dringt kein erschaffner Geist“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 359.

⁷⁶⁸ Vgl. Barth 1918a, S. 607.

ker“ widersprechen, dass das unsichtbare Wesen der Natur undurchdringlich und unerforschlich sei. Aus Goethes Sicht kann der erschaffene Mensch das unsichtbare Wesen der Natur in ihrer Sichtbarkeit erkennen, denn Kern und Schale, Innen und Außen gehören zusammen.⁷⁶⁹

Dementsprechend legt Barth Röm 1,19f. aus. Die Gotteserkenntnis ist für Barth nicht ein von außen kommendes Fremdes, sondern dem Menschen wie sein eigenes Sein ursprünglich und unmittelbar gegeben. Wohl im Anschluss an die platonische Erinnerungslehre⁷⁷⁰ nimmt Barth an: Der Mensch kann sich von seinem Ursprung⁷⁷¹ nicht loslösen, sondern wird von der Erinnerung an seinen Ursprung in allem seinem Denken, Wollen und Fühlen begleitet. Dieser erinnerte Ursprung ist sowohl Voraussetzung als auch Ziel des menschlichen Strebens. Deshalb sei Gott, der für Barth der Ursprung des Menschen ist, nicht unerforschlich. Das Wesen Gottes sei zwar unsichtbar, zum unsichtbaren Wesen Gottes gehöre die Unerforschlichkeit aber nicht. Der Mensch sei in der Lage, das unsichtbare Wesen Gottes im Spiegel des Sichtbaren zu schauen.⁷⁷² Diese Erkenntnisfähigkeit des Menschen führt Barth auf seinen eigenen Ursprung in der ewigen Kraft und Gottheit zurück. In diesem Zusammenhang erklärt Barth deshalb: „Es gibt kein Draußen ohne Drinnen, keine Erscheinung ohne Wesen, keine ‚Werke‘ ohne ‚die ewige Kraft und Gottheit‘.“⁷⁷³

Bezüglich der Anspielung auf Goethes Aussage über das „Innere() der Natur“ ist anzunehmen, dass Barths Einheit von Draußen und Drinnen eine Zustimmung bzw. eine Bestätigung dessen ist, was Goethe in seinem Gedicht „Allerdings“ zum Ausdruck gebracht hat. Es ist deswegen auch verständlich, dass Barth Goethes Synthese von Draußen und Drinnen mehrmals gelobt hat.⁷⁷⁴ Aber im Unterschied zur Gottes- bzw. Naturerkenntnis Goethes, dessen Ausgangspunkt das forschende „Dringen“ des erschaffenen Menschen ist, setzt Barth dezidiert und nachdrücklich voraus, dass Gott bei der mensch-

⁷⁶⁹ Vgl. Goethe Werke, Bd. 1, S. 721 mit Anm. zu S. 359.

⁷⁷⁰ Vgl. Barth 1918a, S. 12, wo er über die Erinnerung der Seele an ihren Ursprung in Gott spricht.

⁷⁷¹ Zu diesem Zentralbegriff in Röm I vgl. Barth 1915-1916, S. 125 mit Anm. 53, S. 366 mit Anm. 7 und Barth 1921a, S. IX mit Anm. 2.

⁷⁷² Vgl. Barth 1918a, S. 458: „Die ‚Tiefe‘ Gottes ist *nicht* seine ‚Unerforschlichkeit‘, denn Gott ist erforschlich und erkennbar denen, die ihn suchen“. Nach der editorischen Anm. 31 (S. 458) ist eine ausdrücklich gegensätzliche Aussage Barths in Röm II zu sehen: „Die ‚Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes‘ ist (im Gegensatz zur 1. Aufl. dieses Buches muss es hier gesagt sein) durchaus seine *Unerforschlichkeit*. Dass der Deus absconditus als *solcher* in Jesus Christus Deus revelatus ist, das ist der Inhalt des Römerbriefs (1,16-17)“ (Barth 1921a, S. 568).

⁷⁷³ Barth 1918a, S. 28.

⁷⁷⁴ Vgl. die Anm. zum Gedicht „Allerdings“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 721. Die goethesche Synthese von Innen und Außen wird von Barth in der frühen Phase seiner theologischen Entwicklung mehrmals gelobt, vgl. z.B. Barth 1910c, S. 180f.

lichen Gotteserkenntnis die Initiative ergreife, obwohl der Mensch die Fähigkeit der Gotteserkenntnis kraft seines göttlichen Ursprungs habe. „Weil *Gott* aus unsern Augen sieht und das Maß unsrer Maße ist und denkt in unsern Gedanken – *darum* erschauen wir im ‚Innern der Natur‘ zugleich uns selbst und in uns selbst sein unsichtbares Wesen, das Urbild aller Bilder, die Idee aller Ideen, die Kraft aller Kräfte, die Wahrheit aller Wahrheiten“.⁷⁷⁵ Aufgrund der göttlichen Initiative könne der Mensch nicht nur die Natur, sondern auch sich selbst im „Innern der Natur“ erkennen. Denn die Naturerkenntnis sei auch die Erkenntnis seines Selbst. Durch diese Selbsterkenntnis könne es dem Menschen schließlich auch gelingen, das unsichtbare Wesen Gottes zu erkennen. Im Zusammenhang mit seinem Ursprungsverständnis versteht Barth die sichtbare Natur und den sichtbaren Menschen z.B. als Abbilder des unsichtbaren Urbildes, das Gott sei.⁷⁷⁶ Mit dieser impliziten Bezugnahme auf Goethe möchte Barth die Gotteserkenntnis im „Innern der Natur“ und die menschliche Gotteserkenntnis in eine Verbindung setzen. Allerdings bleibt Barths Gottesverständnis im Zusammenhang mit dem Gottesverständnis Goethes noch im „pantheistische(n) Schillern“ verhaftet,⁷⁷⁷ obwohl Barth seine theozentrische Tendenz dabei deutlich zeigt.

14.4.2. „Hast du’s nicht alles selbst vollendet“. Der „Prometheuswahn des Menschen“

Aber in der Menschengeschichte und der Weltgeschichte „(a)us der Fähigkeit, dem Vermögen, der Anlage wurde keine Wirklichkeit. *Es blieb bei der Kenntnis, die Erkenntnis blieb aus*“.⁷⁷⁸ Der Mensch lasse in der Wirklichkeit den „Same(n) der unmittelbaren Gotteserkenntnis“ im „Innern der Natur“ und in ihm selbst nicht als Erkenntnis in Kraft treten, so dass er unentschuldig die „positive() dynamische() Gemeinschaft mit Gott“ verliere.⁷⁷⁹ In diesem Zusammenhang zitiert Barth explizit einige Verse aus dem bekannten Gedicht Goethes: *Prometheus* (1774), nämlich V. 33-34 und die letzte

⁷⁷⁵ Barth 1918a, S. 29.

⁷⁷⁶ Für Hake (1999, S. 224) sind nicht nur „Inneres der Natur“, sondern auch „Urbild“ Begrifflichkeiten, die von Goethe beeinflusst werden. Die beiden seien auf die goethesche Metamorphosenlehre und seine Farblehre zurückzuführen.

⁷⁷⁷ In einem Brief an Thurneysen vom 4. November 1920 spricht Barth kritisch über „(d)as pantheistische Schillern“ in Röm I, vor allem im Abschnitt über Röm 1,16-20, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 438.

⁷⁷⁸ Barth 1918a, S. 30, vgl. S. 88: „Gott war immer zu sehen in den Werken der Schöpfung, aber es fehlten die sehenden Augen“.

⁷⁷⁹ Vgl. Barth 1918a, S. 29f.

Strophe (V. 52-58): „Hast du nicht alles selbst vollendet, / Heilig glühend Herz? ... /⁷⁸⁰
Hier sitz' ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich
sei: / Zu leiden, zu weinen, / Zu genießen und zu freuen sich — / Und dein nicht zu ach-
ten, / Wie ich! (Goethe)“.⁷⁸¹ Mit dem expliziten Goethe-Zitat möchte Barth den „Pro-
metheuswahn des Menschen“⁷⁸² und den sich daraus ergebenden „gegenwärtige(n)
Weltzustand“⁷⁸³ deutlich und anschaulich beschreiben.

Trotz der ursprünglichen Gotteserkenntnis, in der der unsichtbare Gott seine ewige Kraft bei der Schöpfung erweise und sein unsichtbares Wesen durch die sichtbaren Geschöpfe erforschlich sein lasse, erhalte der Mensch sich aber in seinem „Prometheuswahn“ die Illusion, dass Gott unerforschlich sei, und verhalte sich Gott gegenüber so frevelhaft und ungerecht, als ob Gott nicht Gott wäre. Der Mensch leiste sogar Götzen- dienst und setze dabei die sichtbaren, endlichen Kräfte mit dem unsichtbaren, aber erforschlichen Gott gleich. Dies ist für Barth die falsche Religiosität des Menschen. Er sei unentschuldig, weil die Schöpfungswerke von der ewigen Kraft und der Erforschlichkeit des unsichtbaren Gottes zur menschlichen Vernunft sprechen. Unentschuldig sei auch die falsche Moral des Menschen. Denn die menschliche Vernunft habe den Trieb, zur ewigen Gottheit Gottes emporzusteigen und sich die konkurrenzlose Herrlichkeit Gottes zuzuschreiben: „Hast du nicht alles selbst vollendet?“. In solch einem Prometheuswahn verweigere der Mensch der ewigen Kraft Gottes die Ehre und seiner ewigen Gottheit den Dank, so dass Gott in eine menschliche Größe verschwinde. Infolgedessen sei das menschliche Denken leer geworden, da ihm die Fülle und die Dynamik des göttlichen Denkens fehlten. Das menschliche Empfinden sei auch verfinstert und erblindet. So sei der gegenwärtige Weltzustand, wenn man vom Ursprung und von der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott abgefallen sei.

In der Auslegung von Röm 1,22-24 spricht Barth über die Konsequenz des Abfalls des Menschen, wobei er die eingebildete Weisheit des Menschen in einer Anspielung auf Goethes *Faust* illustriert: „der Herrn eigener Geist, der das begreift, was ihm

⁷⁸⁰ Die ersten zwei Verse finden ihren Niederschlag bereits im ursprünglichen Manuskript. Außer diesen beiden Versen Goethes ist lediglich noch eine Anspielung auf Schillers „Das Lied von der Glocke“ (S. 39) im ursprünglichen Manuskripttext zu finden, während weitere elf Zitate und die achte Anspielung (die oben analysierte Anspielung auf Goethe auf S. 29 inklusiv) bei der Bearbeitung im Juni 1918 zum ersten Kapitel hinzugefügt werden, vgl. Barth 1918a, S. 607. Zum frühen Bezug auf dieses Goethe-Wort, vgl. Barth 1917a, S. 273.

⁷⁸¹ Barth 1918a, S. 30f, vgl. dazu Goethe Werke, Bd. 1, S. 45f. Es gibt drei kleine Unterschiede im Vergleich zum Original. Und zwar wird statt „du“ (V. 33), „zu weinen“ (V. 55) sowie „zu genießen“ (V. 56) im Original als „du's“, „weinen“ und „genießen“ geschrieben.

⁷⁸² Barth 1918a, S. 29.

⁷⁸³ Barth 1918a, S. 31.

gleich“.⁷⁸⁴ Nach dem Abfall bilde sich der Mensch ein, weise zu sein. Er vertraue auf die vermeintliche Gewissheit der Erfahrung und erkenne Gott nicht als Gott, der sich selbst durch seine Schöpfungswerke unmittelbar schauen und erkennen lasse. In der eingebildeten Weisheit des abgefallenen Menschen sei Gott nicht mehr Gott, der vollkommen, erhaben und souverän ist, sondern „das dürftige Objekt unsres zufälligen ‚Erlebens‘“.⁷⁸⁵ In diesem subjektiven Erleben, dessen sich der Mensch gewiss sei, könne Gott sich selbst in uns nicht mehr erkennen, sondern sei heruntergezogen und „enthront“, so dass er der Spiegel geworden sei, in dem der Mensch sich selbst, nämlich „der Herrn eigener Geist“, betrachte.

Im Zusammenhang seiner Erklärung des Leibopfers an Gott (Röm 12,1-2) greift Barth wieder diese Verse Goethes auf. Das Darbringen des eigenen Leibs bedeutet für Barth: Man soll seinen Leib „mitsamt seinen Beziehungen und offenen Türen zur Umwelt“ „mit leidenschaftlicher Einseitigkeit und unter Ausschaltung aller andern Gesichtspunkte“ allein Gott statt allem Anderen zur Verfügung stellen.⁷⁸⁶ Im letzten Grund sei alles Andere immer das Eigene des Menschen, „denn der Geist der Welt ist unser eigener Geist“.⁷⁸⁷

14.5. „Widerstand der stumpfen Welt“? Das Versagen der Christen (Röm 2)

Bei der Auslegung von Röm 2,17-24 handelt es sich um die Anwendung des „Kriterium(s) Gottes“ (Röm 6-11)⁷⁸⁸ auf die Gerechten, vor allem aber auf die Christen.⁷⁸⁹ Trotz des außerordentlichen Vorzugs, den die Christen im Vergleich zu den Heiden in den Plänen und Absichten Gottes haben, versagen sie in ihrer tatsächlichen Lebensrichtung. Sie seien z.B. eifrig für ihre eigene Sache und ihre menschliche Gerechtigkeit, jedoch gleichgültig in Bezug auf die Hauptsache Gottes. In diesem Zusammenhang fragt Barth: „Wie lange noch wollen wir in der Märtyrerpose verharren und es dem ‚Widerstand der stumpfen Welt‘ zuschreiben, wenn sich der Sinn für das Göttliche in

⁷⁸⁴ Barth 1918a, S. 33, vgl. dazu V. 577-579 und V. 512f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 26 und S. 24.

⁷⁸⁵ Barth 1918a, S. 34. Nach Rendtorff (1991, S. 117) ist Barth gegen jegliche „Kapitulation der Theologie vor der Anthropologie“ und trete „jeder Anknüpfung der Theologie an Bewußtsein, Erleben und Erfahrung des Menschen (entgegen.) [...] Das machte vor allem den Grundton des *Römerbriefs* aus“.

⁷⁸⁶ Vgl. Barth 1918a, S. 465f.

⁷⁸⁷ Barth 1918a, S. 466.

⁷⁸⁸ Vgl. Barth 1918a, S. 47.

⁷⁸⁹ Vgl. Barth 1918a, S. 59.

unserer Umgebung nicht eröffnen will?“. ⁷⁹⁰ Im Unterschied zu seinem anfänglichen Zitieren in seinen Predigten, wobei der „Widerstand der stumpfen Welt“ häufig im Zusammenhang mit dem Leiden der Christen steht, ⁷⁹¹ kritisiert Barth hier nun das Versagen der Christen in ihrer Religion und Moral scharf. Aus seiner Sicht haben die Christen weder Recht noch Anlass, sich urteilend auf die Seite Gottes zu stellen und den Standpunkt Gottes zu ihrem Parteistandpunkt zu machen. Denn gerade an ihnen sei etwas noch nicht sichtbar geworden, nämlich das, was größer als die Gerechtigkeit des Menschen in Religion und Moral gemeint sei.

14.6. Die Goethe-Rezeption in der Auslegung von Röm 3

14.6.1. Erwerben und Besitzen. Die sogenannte und die eigentliche Geschichte

In der Einleitung zur Auslegung von Röm 3,1-20 spricht Barth das Verhältnis zwischen der sogenannten Geschichte und der eigentlichen Geschichte an, wobei er auf Goethe anspielt. ⁷⁹² Die eigentliche Geschichte sei eine in Christus neu eröffnete Geschichte, die von Gott her geschehen sei. Die alten Gültigkeiten und Werte der sogenannten Geschichte werden durch das neue schöpferische Handeln Gottes in der eigentlichen Geschichte aufgehoben. Unter der Aufhebung ist nicht Ablösung zu verstehen, in der eine alte Moral und Religion durch eine andere, neue abgelöst worden ist. Sondern Aufhebung bedeutet zunächst Negation. D.h. das Kommen der eigentlichen Geschichte werde den „Unsinn“ der alten sogenannten Geschichte entlarven, wenn sie sich z.B. in ihrer Religion und Moral auf die menschliche Gerechtigkeit konzentriere und das darin gemeinte Größere, nämlich die Gerechtigkeit Gottes, beiseite lege und sogar dessen Entfaltung und Auswirkung verhindere. Im positiven Sinne bedeutet Aufhebung aber Bejahung und Erfüllung. Gerade in der neuen Geschichte kämen der gemeinte Sinn und der tiefste Gehalt der alten Geschichte zum Durchbruch und zur Klarheit, ja zur Entfaltung und zur Erfüllung. Die eigentliche Geschichte sei die Geschichte Gottes, die sich in der menschlichen sogenannten Geschichte vollziehe. Ihr Vollzug erweise sich nicht darin, dass sie nach oder hinter der sogenannten Menschengeschichte eintritt, sondern darin,

⁷⁹⁰ Barth 1918a, S. 61. Den „Widerstand der stumpfen Welt“ zitiert Barth implizit aus dem goetheschen Gedicht „Epilog zu Schillers ‚Glocke‘“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 257.

⁷⁹¹ Vgl. z.B. Predigt über Mk 11,27- 33 (Safenwil, den 16. Februar 1913, Nr. 153).

⁷⁹² In einer Predigt 2Petr 1,19 (Safenwil, den 25. April 1915, Nr. 269) macht Barth eine Unterscheidung zwischen der „Wahrheitswelt“ und der „Unwahrheitswelt“, die sich als eine Vorform der Unterscheidung von zwei Geschichten in Röm I betrachten lassen. Zur Analyse dieser Predigt im Zusammenhang mit Barths Goethe-Lektüre vgl. „II.10.2. 2Petr 1,19 (Safenwil, den 25. April 1915, Nr. 269)“.

dass sie als „Längsschnitt“ die göttlichen Möglichkeiten aller Perioden durch die Zeiten zur Erscheinung und zur Realisierung bringe.⁷⁹³ Dabei zeige Gott seine Treue gerade darin, dass er in seinen Plänen und Absichten objektiv und unveränderlich bleibt. In diesem Zusammenhang spielt Barth auf Goethe an: „Und so muss es sich nun zeigen, dass das Erbe der alten Menschheit von der neuen nicht ausgeschlagen, freilich auch nicht einfach übernommen, sondern *erworben* ist, um es zu *besitzen*“.⁷⁹⁴ Mit diesem für ihn charakteristisch umgeformten Zitat bringt Barth das oben beschriebene dialektische Verhältnis zwischen den beiden Geschichten deutlich zum Ausdruck.

14.6.2. Der Durchbruch der Gerechtigkeit Gottes als das „unbeschreibliche Ereignis“

In der Auslegung von Röm 3,21-22a bezieht sich Barth zweimal implizit auf Goethe. Bei einer Bezugnahme handelt es sich wiederum um ein für Barth charakteristisch umformuliertes Zitat aus *Faust II*: „Das Unbeschreibliche ist Ereignis geworden“.⁷⁹⁵ Damit umschreibt Barth den Durchbruch des Reiches Gottes in die menschliche sogenannte Geschichte, wobei die Gerechtigkeit Gottes außerhalb des Gesetzes bekannt gemacht worden ist. Wie Claudia Hake richtig sieht, lassen sich diese umgeformten Goethe-Worte auch als Umschreibung des eigentlichen Programms des gesamten Röm I betrachten, nämlich als „der Versuch, den eigentlich unbeschreiblichen, jedoch realen Anbruch des Reichs Gottes zu beschreiben, anschaulich zu machen“.⁷⁹⁶ Das Unbeschreibliche meint bei Barth das nahe herbeigekommene Reich Gottes, wobei Gott nach seinen Plänen und Absichten „die verlorengegangene organische Einheit von Gott, Welt und Mensch“ wiederherstelle und „alle Kombinationskünste der Philosophen und Theologen überflüssig“ mache.⁷⁹⁷ Denn das „Göttliche *wächst organisch*, so braucht es kein *mechanisches Aufbauen* mehr“.⁷⁹⁸ Beim Anbruch seines Reiches habe Gott auch seine Gerechtigkeit als den Sinn der Geschichte bekannt gemacht. Der vorher unbekannte,

⁷⁹³ Vgl. Barth 1918a, S. 106: „Die Offenbarung im Christus ist ja nicht ein ‚historisches‘ Ereignis, sondern der Durchbruch der Kraft, die da *war* und die da *sein wird*, die Aufdeckung des Nieruhenden, Notwendigen, Wirklichen im Längsschnitt der Zeit“.

⁷⁹⁴ Barth 1918a, S. 67, vgl. dazu V. 682f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 1, S. 29. Das ist eine oft von Barth verwendete Goethe-Anspielung, vgl. z.B. Barth 1909b, S. 5; Barth 1910c, S. 202; Barth 1913, S. 570.

⁷⁹⁵ Barth 1918a, S. 89, vgl. Hake 1999, S. 223. Zu Goethes Versen vgl. V. 12106-12109, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 364: „Das Unzulängliche, / Hier wird’s Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist’s getan“.

⁷⁹⁶ Vgl. Hake 1999, S. 223.

⁷⁹⁷ Barth 1918a, S. 88, vgl. dazu Barths Aussage gegen die Bindestrich-Theologie in seinem Tambacher Vortrag (Barth 1919a, S. 5).

⁷⁹⁸ Barth 1918a, S. 90.

jetzt bekannt gemachte Sinn der Geschichte sei eigentlich der ursprüngliche und wesentliche Sinn der Geschichte, der immer schon vorhanden, aber eben vom „Unsinn“ der Geschichte verdeckt gewesen sei. Mit dem Anfang des neuen Äons der Gerechtigkeit Gottes sei der verdeckende Schleier der menschlichen Gerechtigkeit nun enthüllt worden. Die vorher verborgene ursprüngliche Gerechtigkeit Gottes sei in die menschliche Geschichte durchgebrochen. Dadurch sei die Wirklichkeit des nahe herbeigekommenen Gottesreiches als wirklich erwiesen, während die Wirklichkeit der sogenannten Geschichte als nicht wirklich entlarvt sei. Barth macht mehrmals nachdrücklich darauf aufmerksam, dass das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit nicht noch im Kommen, sondern bereits geschehen seien. „Eben auf diesem Perfektum beruht die Plephorie unserer Zuversicht“.⁷⁹⁹

Beim anderen Goethe-Zitat geht es um die Menschheit in der sogenannten Geschichte, wobei das Gesetz eine bedeutende Rolle spiele. Trotz seiner anerkannten Bedeutung habe das Gesetz allerdings auch seine Beschränkung, nämlich „daß es Kritik, Methode, Plan, Programm ist und bleibt, aber kein Geschehen erzeugt“.⁸⁰⁰ Das Gesetz kenne zwar die Gerechtigkeit Gottes als den Sinn der Geschichte und bringe die „Erkenntnis der Sünde“ (Röm 3,20) in die menschliche Geschichte, so dass ihr „Unsinn“ deutlich gemacht werden könne. Das Gesetz sei jedoch nicht im Stande, die Gerechtigkeit Gottes zur Realisierung zu bringen. In diesem Zusammenhang zitiert Barth Goethe implizit: „Die *Stimme* Gottes ist nicht die *Kraft* Gottes! Die Menschheit des jetzigen, zu Ende gehenden Äons hört die Botschaft wohl, allein ihr fehlt der Glaube“.⁸⁰¹ Damit weist Barth auf einen weiteren Unterschied zwischen der sogenannten und der eigentlichen Geschichte hin. In der sogenannten Geschichte sei die Botschaft über die Gerechtigkeit Gottes und die menschliche Ungerechtigkeit lediglich zu hören, aber nicht zu verwirklichen. Erst in der Geschichte Gottes trete die Gerechtigkeit Gottes wirklich in Kraft. Dabei bedeute der Glaube nicht die von dem Gesetz oder irgendeinem idealistischen Ge-

⁷⁹⁹ Barth 1918a, S. 89. Hierbei setzt Barth den Akzent auf die perfektische Seite des unbeschreiblichen Ereignisses, wohl bezüglich der gesamten menschlichen Geschichte als einer Ganzheit. In diesem Sinne ist das Reich Gottes geschehen. Aber es bleibt noch zu fragen, ob das Gottesreich geschieht, ob das Präsens und das Futur auch beachtet werden sollen, wenn das Reich Gottes und die Gerechtigkeit sich z.B. ereignishaft und existenzial bei einzelnen Menschen durchsetzen und durchsetzen werden. Außerdem ist das Reich Gottes zwar schon herbeigekommen, steht aber noch im Kommen, bis Gott alles vollendet. Die Akzentuierung Barths auf das Perfektum des Ereignisses lässt sich wohl darauf zurückführen, dass er hier Versöhnung und Erlösung gleichgesetzt hat, wie er die Bedeutung und die Kraft der Auferstehung Jesu Christi unter dem Gesichtspunkt der Erlösung betont hat.

⁸⁰⁰ Barth 1918a, S. 89.

⁸⁰¹ Barth 1918a, S. 89, vgl. dazu V. 765, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 31.: „Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube“.

danken⁸⁰² gebrachte Kenntnis über die Gerechtigkeit Gottes, sondern „Bereitschaft und Empfänglichkeit für die Erkenntnis Gottes, dessen Reich im Christus aus dem Stadium der Worte in das Stadium der Kraft getreten ist“.⁸⁰³

14.7. Ist Abraham ein „edles Glied der unerlösten Geisterwelt“?

Der Sinn der biblischen Abrahamsgeschichte (Röm 4)

In der Auslegung von Röm 4,1-8 fragt Barth nach dem „Sinn und Kern der biblischen Abrahamsgeschichte“,⁸⁰⁴ wobei er dieselben Verse Goethes zweimal implizit zitiert.

In Christus sei das Reich Gottes nahe herbeigekommen. Gerade durch dieses gemeinsame und kräftige Reich seien die historischen Individuen trotz ihrer Verschiedenheit als „die Gemeinschaft des Christus“ verbunden.⁸⁰⁵ Diese sei aber „keine ‚historische‘ Beziehung, sondern die zeitlose, historisch und psychologisch unbedingte Gemeinschaft des Geistes“.⁸⁰⁶ Wenn die Bibel eine Geschichte über ein historisches Individuum als Vorläufer, Zeitgenossen oder Nachfahren Jesu Christi schreibt, rede sie nicht von einer menschlichen Gerechtigkeit, sondern aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes. Sie rechne mit Gott den Menschen gegenüber,⁸⁰⁷ aber nicht mit Gott im Namen der Menschen. Gott bringe das Heil in die Welt. Indem er eine neue Welt in Christus schaffe und in die Welt einpflanze, werden die Helden der Vergangenheit in der Bibel im Licht dieser göttlichen Neuschöpfung in Christus gezeigt.

Unter dieser Voraussetzung fragt Barth: „Was war denn Abrahams Gerechtigkeit?“,⁸⁰⁸ die ihn zu einem Helden bzw. einer religiösen Persönlichkeit macht. Ist das Rühmen Abrahams auf seine besonderen Leistungen und sein hervorragendes Handeln im Licht der alten sogenannten Geschichte zurückzuführen? In diesem Zusammenhang spielt Barth auf Goethe an: „Sollte Abraham als besonders edles Glied der alten *menschlichen*

⁸⁰² Vgl. Barth 1918a, S. 90: „Die ganze Gedankenwelt des Idealismus, gleichviel ob er sich nun von Mose oder von Platon oder von Jesus, von den Vätern des deutschen Bürgertums oder von den Vätern des Sozialismus herleitet, [...] kann sich nur entfalten unter der Voraussetzung eines Krieges Gottes gegen die Welt, als Protest eines Seinsollenden gegen ein Bestehendes, der durch die Gottwidrigkeit der Fleischnatur des Menschen unvermeidlich wird“.

⁸⁰³ Barth 1918a, S. 91.

⁸⁰⁴ Barth 1918a, S. 111.

⁸⁰⁵ Barth 1918a, S. 107.

⁸⁰⁶ Ebd.

⁸⁰⁷ Vgl. dazu Barth 1918a, S. 107: „Die Stimme der Bibel jedenfalls, wenn wir sie hören wollen, redet nirgends von einer andern Vergangenheit als von der, die im Christus Gegenwart und die unsere eigene Zukunft ist“.

⁸⁰⁸ Barth 1918a, S. 108.

Geisterwelt der Geliebte Gottes sein?“.⁸⁰⁹ Nein, meint Barth, wenn Abrahams Bedeutsamkeit in der Bibel dargestellt wird, sei Abraham überhaupt nicht „wie ein anderes edles Glied der unerlösten Geisterwelt“,⁸¹⁰ – hierbei zitiert Barth noch einmal, aber etwas anders formuliert, – das genannte Goethe-Wort. Die Gerechtigkeit Abrahams sei nicht das Heroentum im Licht der fleischlichen Natur der sogenannten Geschichte, sondern die Gotteskindschaft, falls er als „Glied einer göttlichen Neuschöpfung“ in Christus betrachtet wird.⁸¹¹ Dergestalt ist für Barth „die schlichte Sachlichkeit der biblischen Geschichtsschreibung“.⁸¹² Der Sinn und Kern der biblischen Abrahamsgeschichte sei nicht, das ständige Streben und die vortreffliche Leistung eines Helden zu beweisen, sondern die Tat Gottes jenseits des Helden darzustellen. Erst Kraft der Tat Gottes könne ein Mensch „jenseitig (,transzendental‘), abgesehen von Individualität, Lebensstand und Leistungen, organisch eingepflanzt werden in das lebendige Wachstum der göttlichen Gerechtigkeit“ in seiner neugeschaffenen Welt und Geschichte. So könne der Mensch als „ein edles Glied“ zur Gemeinschaft mit Gott in Christus und als Gerechter gerechnet werden.

14.8. Die Goethe-Rezeption in der Auslegung von Röm 5

14.8.1. Der Grund unserer Hoffnung

In der Auslegung von Röm 5,3-5 zitiert Barth die erste Strophe von Goethes Gedicht „Beherzigung“:

*„Ach, was soll der Mensch verlangen? / Ist es besser, ruhig bleiben? / Klammernd fest sich anzuhängen? / Ist es besser, sich zu treiben? / Soll er sich ein Häuschen bauen? / Soll er unter Zelten leben? / Soll er auf die Felsen trauen? / Selbst die festen Felsen beben (Goethe)“.*⁸¹³

Mit diesem expliziten Goethe-Zitat meint Barth, dass man seine Hoffnung lediglich „auf den schwankenden Grund von Eindrücken, Empfindungen, Erfahrungen und Er-

⁸⁰⁹ Barth 1918a, S. 109, vgl. dazu V. 11934f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359: „Gerettet ist das edle Glied / Der Geisterwelt vom Bösen ...“. Hierbei meint Goethe, dass ein Mensch in der Geisterwelt vom Bösen doch gerettet werden könne, falls er sich trotz der bösen Welt nach der Rettung erstrebt, eine Persönlichkeit zu werden. Das wird durch die von Barth oft zitierten, aber allmählich kritisierten Worte Goethes bestätigt: „Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen“ (V. 11936f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359). Bei Barth wird ein solches menschliches Streben nun als menschliche Selbstgerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit kritisiert.

⁸¹⁰ Barth 1918a, S. 110.

⁸¹¹ Ebd.

⁸¹² Ebd.

⁸¹³ Barth 1918a, S. 157, vgl. Goethe Werke, Bd. 1, S. 133.

lebnissen“ setze.⁸¹⁴ Der christliche Glaube habe zwar auch eine menschliche und seelische Seite, aber stehe nicht auf diesem Grund, sondern auf einem ganz anderen Grund. Beim christlichen Glauben handele es sich vor allem um den realen Einbruch des Jenseitigen in die diesseitige Welt, die Lebensbewegung Gottes, deren jenseitiger Ursprungs- und Endpunkt in Gott sei. Die Hoffnung des christlichen Glaubens werde nicht zu Schanden, weil „die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsre Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). In der von oben nach unten hindurchgehenden Bewegung Gottes werde der Gotteswille durch den heiligen Geist in die menschliche Geschichte hineingebracht, und die absolute Kraft Gottes sei in die relative und schwache Welt hineingebrochen. Vor allem aber durch den heiligen Geist wende sich die Liebe Gottes dem Menschen zu, so dass sie der eigene Besitz des Menschen und sein jenseitiger Hoffungsgrund des Lebens wird.

Bezüglich der theologischen Entwicklung Barths ist zu beachten, dass Barth sich hier eigentlich auch von seinem anfänglichen erlebnistheologischen Ansatz, Gott durch das Gotteserlebnis zu erfahren bzw. zu erkennen,⁸¹⁵ deutlich abgrenzt. Die Liebe Gottes ist zwar der eigene Besitz des Menschen geworden. Aber sie ist nicht das menschliche Gefühl von der Liebe Gottes, das der Mensch vor der Bewegung und Zuwendung Gottes in sich erfahren kann. Sondern die Liebe Gottes ist „die wieder gewonnene Erkenntnis Gottes, mit der Gott unmittelbar sich selbst erkennt und erkannt wird und die nun als Kraft dem Menschen zu eigen wird“.⁸¹⁶ Infolgedessen ist die Liebe als eigener Besitz des Menschen in der Wirklichkeit nicht der eigene seelische Besitz des Menschen, der dem Zweifel und der Veränderung unterworfen ist, sondern der Besitz Gottes, der aber in der Lebensbewegung Gottes durch den heiligen Geist Lebensgrund des Menschen wird. Deshalb sei der Mensch ein Kind Gottes, da er auf Gott und seine kommende Herrlichkeit trotz der Not und Finsternis in der Welt freudig hoffen kann.

14.8.2. „Das geistige Band“

Der Abfall aus der „Unmittelbarkeit des Seins mit Gott“⁸¹⁷ führt Barth in seiner Auslegung von Röm 5,24 auf die Sünde des Menschen zurück. Für ihn gibt es „nur *eine* Sünde“, nämlich dass der Mensch Gott gegenüber selbständig sein will.⁸¹⁸ Infolge der Sün-

⁸¹⁴ Barth 1918a, S. 157.

⁸¹⁵ Vgl. dazu „II.4. Der christliche Glaube und die Geschichte (1910)“.

⁸¹⁶ Barth 1918a, S. 158.

⁸¹⁷ Barth 1918a, S. 177.

⁸¹⁸ Ebd.

de sei „das geistige Band (Goethe), das Gott, Welt und Menschen zusammenhält“⁸¹⁹ zerrissen und abhanden gekommen. „Die Welt ist die Welt des Menschen. Ist der Mensch nicht mehr unmittelbar zu Gott, dergestalt ist auch seine Welt in ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit, Klarheit, Unzweideutigkeit und Heiterkeit erschüttert“.⁸²⁰ Die Welt sei für den Menschen fremd, gegenständlich und feindselig geworden. Der Mensch fühle sich in der Welt heimatlos. Wie Prometheus gefesselt an die abgefallene Welt, ohne der Mensch ratlos seinen Ursprung und sein Ziel.⁸²¹ In diesem Zusammenhang zitiert Barth zwei Verse von Albrecht Haller⁸²²: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist, / Glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist! (Haller)“.⁸²³ Diese hallersche Annahme hat Goethe im oben analysierten Gedicht „Allerdings“ kritisiert. Barths Stellungnahme zu diesem Gedicht ist dialektisch zu verstehen. In Bezug auf die ursprüngliche Gotteserkenntnis des Menschen vor dem Abfall spielt Barth zustimmend auf das Gedicht Goethes an, dass man ins Innere dringen könne und dass man durch die Naturerkenntnis sowohl Gotteserkenntnis als auch Selbsterkenntnis gewinnen könne.⁸²⁴ Aber in Bezug auf das Zerrissensein des „geistigen Bandes“ zwischen Gott, Mensch und Welt nach dem Sündenfall könne kein Mensch mehr ins „Innere der Natur“ dringen, weil er die ursprüngliche und unmittelbare Verbindung mit Gott und auch mit der Welt verloren habe. In diesem Sinne ist Barth wiederum mit der Position von Haller einverstanden, dass man nur bis zur Schale der Natur dringen könne und draußen bleiben müsse.

In der Auslegung von Röm 5,15-17 spricht Barth über die „banal(en)“ Folgen auf der Seite Adams, wenn der Christus Adam entgegengesetzt wird. Gegenüber der Gnade Gottes in Christus wiederhole sich der Sündenfall Adams immer wieder in der gefallenen Welt. Am Ende seiner Aufzählung von Beispielen für die Sündhaftigkeit der Menschen

⁸¹⁹ Vgl. V. 1938f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 63: „Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt, leider! Nur das geistige Band.“

⁸²⁰ Barth 1918a, S. 179, vgl. S. 228.

⁸²¹ Hier bezieht sich Barth wohl auf das goethesche Gedicht „Prometheus“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 44-46.

⁸²² Albrecht Haller (1708-1777) war ein Schweizer Mediziner, Botaniker und Wissenschaftspublizist zur Aufklärungszeit. Daneben war er auch als Dichter und Literaturkritiker tätig.

⁸²³ Barth 1918a, S. 180 mit Anm. 47: Albrecht von Haller, „Die Einheit menschlicher Tugenden“, in: ders., *Versuch Schweizerischer Gedichte*, Bern 1969 (Nachdruck der 9. Auflage, Göttingen 1762), S. 100: „Ins innre der Natur dringt kein erschaffner Geist, / Zu glücklich, wann sie noch die äußere Schale weis't“.
Da der zitierte Wortlaut dem goetheschen Gedicht entspricht, ist deshalb anzunehmen, dass Barth hier nach Goethe zitiert.

⁸²⁴ Vgl. oben „II.14.4.1. Die ursprüngliche Erkennbarkeit des Gotteswesens im ‚Innern der Natur‘“.

zitiert Barth explizit einen bekannten kritischen Vers Goethes:⁸²⁵ „vor allem aber die Kirchengeschichte: ‚ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt‘ (Goethe)“.⁸²⁶ Für die damals herrschende historisch-kritische „Fakultätstheologie“⁸²⁷ ist Barths Römerbriefkommentar nicht zuletzt aufgrund derartigen kirchenkritischen Tons „wie eine Bombe auf dem Spielplatz der Theologen“.⁸²⁸ Die Koryphäe der neutestamentlichen Wissenschaft Adolf Jülicher⁸²⁹ bezeichnet dieses Zitat verärgert als „das immer wiederholte“⁸³⁰ Bekenntnis Barths zu dem fast törichtem Wort Goethes von der ganzen Kirchengeschichte“. Für Jülicher ist es „die tatsächliche Verleugnung der Geschichte“ und die „Pietätlosigkeit gegenüber dem Großen in der Vergangenheit“. Aus seiner Sicht zeigt Barth keinen Respekt davor, „was das Evangelium in den 1900 Jahren geleistet hat“, obwohl er und seine Auslegung des Römerbriefes doch auch zur Kirchengeschichte gehöre.⁸³¹ Nach der Verteidigung Friedrich Gogartens, die auf die Rezension Jülicher reagiert, handele es sich bei diesem Goethe-Zitat von Barth nicht darum, das Vergange-

⁸²⁵ Allerdings ist dieses Goethe-Zitat im Manuskript von Röm I nicht enthalten, sondern später bei der Überarbeitung für den Druck hinzugefügt worden, vgl. Barth 1918a, S. 621.

⁸²⁶ Barth 1918a, S. 193f, vgl. „Alterswerk. Sprüche“: „Glaubt nicht, dass ich fäsele, dass ich dichte; / Seht hin und findet mir andre Gestalt! / Es ist die ganze Kirchengeschichte / Mischmasch von Irrtum und von Gewalt“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 334.

⁸²⁷ Barth 1918a, S. 644.

⁸²⁸ Adam 1926, S. 276f. Auf ein langes Hegel-Zitat bezogen ist Röm I für Eberhard Jüngel „ein Blitz, der eine neue theologische Welt sichtbar machte“ (Jüngel 1982, S. 11).

⁸²⁹ Vgl. Barth 1918a, S. 8: „Doch soll hier auch der sehr würdigen, aber entschiedenen Ablehnung, die ihm (Röm I) durch den damals anerkannten Altmeister neutestamentlicher Wissenschaft, Adolf Jülicher, in der ‚Christlichen Welt‘ 1920 Nr. 29-30 aus naheliegenden Gründen widerfahren ist, ausdrücklich gedacht sein“.

⁸³⁰ Eigentlich hat Barth lediglich nur einmal dieses Goethewort in Röm I zitiert. Der Eindruck Jülicher, dass Barth es immer wiederholt, entsteht wahrscheinlich durch die immer wieder wiederholte Kritik Barths an der Kirche, dem Christentum sowie der Religion usw. in Röm I. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, dass Jülicher bei seiner Rezension Barth Wort für Wort zitiert, wo Barth ein anderes kritisches Wort Goethes gegen die „Widergöttlichkeit“ der Politik zitiert: „Alle Politik ist als Kampf um die Macht, als die teuflische Kunst der Majorisierung, grundschnützig. Auch die edelste, reinste Gesinnung ihrer Träger verändert die Widergöttlichkeit ihres Wesens nicht um ein Haar. Sag Gustav Adolf oder Napoleon, sag Cromwell oder Friedrich der Große, sag Windthorst oder Bebel, es ist ‚ein garstig Lied, pfui, ein politisch Lied‘, das man als ‚anständiger Mensch‘ lieber nicht hören, geschweige mit singen möchte“ (Jülicher 1920, S. 89, vgl. Barth 1918a, S. 502f.).

Das Goethe-Zitat stammt aus *Faust I* (V. 2092, in: Goethe Werke, Bd. 3, S. 68). Bei diesem Zitieren in Röm I handelt es sich nicht nur um die kritische Deutung der menschlichen und kirchlichen Geschichte, sondern vielmehr um die Kraft und die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, wodurch Gott die verlorene ursprüngliche Unmittelbarkeit des Menschen zu ihm wiederherstellt und zur Vollendung bringt. So ist der Neuanfang Barths und seine Aufnahme von Franz Overbeck in Röm II, der das Ende seiner Anfänge bedeutet, in der Kontinuität seiner theologischen Entwicklung, zu verstehen. In Röm II hat sich der Unterschied zwischen Gott und Menschen bis zur Diastase bzw. Krisis weiter radikalisiert, die keinen göttlichen Keim in der menschlichen Geschichte mehr erlaubt und nur die neue Tat Gottes erkennt.

⁸³¹ Jülicher 1920, S. 96f. In Barths Werk sieht Jülicher gerade „ein Merkzeichen auf dem Weg der Kirchengeschichte, der Wert dieser Erörterungen [des Römerbriefes] durchaus kirchengeschichtlich – sein Protest löst den Verfasser aus jenem Mischmasch nun einmal nicht los“ (S. 97).

ne zu verachten,⁸³² sondern darum, die ursprüngliche ewige Tat Gottes in der menschlichen Geschichte vom Menschenwerk grundsätzlich zu unterscheiden.⁸³³ Die geschichtstranszendente, ewige ursprüngliche Tat Gottes solle nicht mit menschlichen Werken vermischt werden, sodass die Offenbarung Gottes in der Geschichte unverhüllt erkannt werden könne.⁸³⁴

Trotz des wiederholten Sündenfalls solle die abgefallene Welt aus Barths Sicht „dennoch Gottes Welt sein und wieder werden“.⁸³⁵ Gott nehme Partei nicht für die Seite Adams, sondern für die Seite Christi. Seine Gnade und Kraft sei kräftiger als der „Sündenstrafenmechanismus“ der Seite Adams.⁸³⁶ In Christus wende Gott sich gnädig dem Menschen zu und stelle die Freiheit des Menschen siegreich wieder her, und zwar mit „der Allgemeingültigkeit, mit der sie in Adam verlorengegangen war“.⁸³⁷

14.9. „Heilig öffentlich Geheimnis“ (Röm 6)

In der Auslegung von Röm 6,12-14 zitiert Barth einige Verse aus dem Gedicht Goethes „Epirrhema“: „Müset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten; / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen. / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis (Goethe)“.⁸³⁸ Damit möchte Barth den Zusammenhang zwischen Welt und Mensch und zwischen dem äußeren und dem inneren Leben des Menschen andererseits hervorheben.

In Christus versöhnt Gott sich mit der Welt. Diese Versöhnung ist für Barth keine „mechanische Entzauberung“ der Welt, die nach einem bestimmten Mechanismus notwendig sei. Vielmehr sei die Versöhnung die „organische Erneuerung (der Welt) durch die Kraft ihres Ursprungs“.⁸³⁹ D.h. jenseits der mechanischen Notwendigkeit greift der ursprüngliche Gott aufgrund seiner eigenen Kraft in die Welt ein, so dass die Welt erneut und „organisch“ wachsen kann. Da die erneute Welt noch „organisch“ wachsen werde, sei die Sünde zwar endgültig besiegt, aber nicht ganz aus der Welt ausgetilgt. Die Sünde sei noch in der Welt und herrsche darin durch fremde Gewalten.

⁸³² Vgl. Jülicher 1920, S. 98.

⁸³³ Vgl. Gogarten 1920, S. 103.

⁸³⁴ Vgl. Gogarten 1920, S. 100; S. 105: der Mensch solle wissen, dass das von Gott kommende Neue „ihn heraustrrieb aus dem Wirrwarr der Geschichte zu der reinen ursprünglichen Gottestat“.

⁸³⁵ Barth 1918a, S. 194.

⁸³⁶ Vgl. Barth 1918a, S. 194.

⁸³⁷ Barth 1918a, S. 191f.

⁸³⁸ Barth 1918a, S. 228, vgl. „Epirrhema“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 358.

⁸³⁹ Ebd.

In Bezug auf das Goethe-Zitat sei die Welt aber die Welt des Menschen.⁸⁴⁰ Der Mensch befinde sich in der Welt wie ein inneres Leben in einem äußeren. „Denn was innen, das ist außen“. So stehen der Mensch und die Welt in einem organischen Zusammenhang, sie stehen und fallen miteinander. Wenn die Sünde noch in der Welt herrscht, bedeute das, dass die Sünde auch noch über den Menschen herrscht. Umgekehrt nimmt Barth an: Wenn der Mensch erlöst ist, ist die Welt ebenfalls erlöst; wenn der Mensch befreit ist, ist die Welt nicht mehr in Gefangenschaft.⁸⁴¹ So ist für Barth auch das wirkliche Leben des Menschen, das sich „innerlich und äußerlich in unauflöslichem Zusammenhang“ befindet. Deshalb sei „die Frage, was aus den das äußere Leben beherrschenden Gewalten werden soll“ keine „peripherische“, sondern die unmittelbare Lebensfrage des Menschen.⁸⁴²

Exkurs. Predigt über Joh 1,1-4 (Safenwil, den 15. Dezember 1918, Nr. 445)

Der oben analysierte Goethe-Bezug ist auch in einer Predigt Barths zu finden. An den Adventssonntagen 1918 hielt Barth eine Predigtreihe über Joh 1,1-5. Kurz davor, als das gedruckte Exemplar des Röm I zu Weihnachten im engen Kreis gefeiert wurde, predigte Barth am dritten Adventssonntag über Joh 1, 1-4, wobei sich die genannte Bezugnahme auf Goethe bei der Erklärung von V. 4 („In ihm war das Leben“) befindet.

Aus Barths Sicht gebe es etwas in unserem Leben, was uns das eigentliche Leben verbirgt, z.B. „menschliche Schwachheit, Sorge und Leiden, böse, unverständige Mitmenschen, enge Verhältnisse, unüberwindlich schwere Widerstände“.⁸⁴³ Solche nennt Barth die Außenseite des Lebens.⁸⁴⁴ Aber das Licht Gottes werde alles, was auf der Außenseite des Lebens steht, von hinten so durchleuchten, dass man es „vor der Größe und Kraft des von innen kommenden Lebens“ ganz außer Acht lasse. In diesem Zusammenhang zitiert Barth aus der ersten Strophe des oben erwähnten Gedichts Goethes: „Nichts ist draußen, nichts ist drinnen. / Denn was außen, das ist innen. / So vernehmet ohne Säumnis / Heilig öffentliches Geheimnis“.⁸⁴⁵

⁸⁴⁰ Ebd., vgl. Wiederholungen z.B. auf S. 179 und S. 331.

⁸⁴¹ Vgl. Barth 1918a, S. 228.

⁸⁴² Vgl. Barth 1918a, S. 228.

⁸⁴³ Barth 1918b, S. 245.

⁸⁴⁴ So was würde der frühe Barth mit einem goetheschen Wort den stumpfen Widerstand der Welt, darunter der Menschen leiden muss, nennen, vgl. z.B. die Predigt über Mk 11, 27- 33 (Safenwil, den 16. Februar 1913, Nr. 153).

⁸⁴⁵ Barth 1918b, S. 246.

Im Vergleich zum Original Goethes („Müsste im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten; / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen. / Denn was innen, das ist außen. / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentliches Geheimnis“)⁸⁴⁶ lassen sich einige Beobachtungen feststellen: Barth zitiert hier nicht wortgetreu, sondern macht sogar wegen seiner eigenen Interpretation des Predigttextes zwei signifikante Änderungen, die auf sein theologisches Denken hinweisen. Zuerst schreibt er die Reihenfolge von „drinnen“ und „draußen“ bzw. „innen“ und „außen“ umgekehrt, um das initiative Handeln Gottes vom Inneren des menschlichen Lebens aus zu betonen. Zweitens verwendet Barth das Wort „vernehmet“ statt „ergreift“ für seinen eignen theologischen Gedankengang. Bei Goethe wird das menschliche Betrachten und Ergreifen gegenüber der Natur hervorgehoben. Mit „vernehmet“ macht Barth aber deutlich, dass das göttliche Leben dem Menschen weder ergreifbar noch verfügbar, sondern „am Schaffen und am Vordringen“ sei, „um sich uns zu offenbaren und mitzuteilen“.⁸⁴⁷ Dieses „heilige öffentliche Geheimnis des Heilandes“⁸⁴⁸ solle der Mensch nicht von sich selbst her betrachten und ergreifen, sondern zuerst vernehmen. Dabei wird das Vernommensein des Wortes Gottes betont, das zwar öffentlich offenbart sei, aber heilig und geheimnisvoll bleibe.

Mit diesem Goethe-Bezug stellt Barth soweit keine harmonische Synthese von Innen und Außen im Sinne Goethes dar, die er in seiner frühen Phase schätzte, sondern das Innen ergreift nun die Initiative und hebt das Außen auf. Das entspricht dem theozentrischen Gedanken Barths in Röm I, hinsichtlich dessen Gott einen Keim in das Innere des Menschen einpflanzt und das menschliche Leben von innen her nach außen verwandelt, indem er damit seine eigentliche göttliche Geschichte beginnt.

14.10. Weltuntergang als ein Moment der Weltbefreiung (Röm 8)

In der Auslegung von Röm 8,19-22 bezieht sich Barth dreimal auf Goethe, einmal implizit, zwei weitere Male explizit. Hierbei ist die folgende Aussage Barths wieder zu sehen: „Die Welt ist die Welt des Menschen“.⁸⁴⁹ Wieder einmal betont Barth die solidarische Verflochtenheit und Verbundenheit der Menschen mit der Welt.

Hinsichtlich ihres gemeinsamen Leidens sei nicht die Natur, sondern der Mensch die Ursache dafür, dass die Welt und die Natur mit dem Menschen leiden. Aufgrund des Sündenfalls Adams sei „das geistige Band“ zwischen Gott, Menschen und Welt zerris-

⁸⁴⁶ In: „Epirrhema“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 358.

⁸⁴⁷ Barth 1918b, S. 245.

⁸⁴⁸ Barth 1918b, S. 246.

⁸⁴⁹ Barth 1918a, S. 331.

sen worden. In diesem Zusammenhang spielt Barth auf ein Gedicht Goethes an: „Der Mechanismus der ehernen, ewigen Gesetze des Daseins,⁸⁵⁰ [...] sind das getreue Ergebnis der verlorenen Lebensunmittelbarkeit des Menschen“ zu seinem göttlichen Ursprung.⁸⁵¹ Im Gegensatz zu Goethe, der mit „ewigen, ehernen, großen Gesetzen“ auf die Wirksamkeit der Natur positiv hinweist,⁸⁵² bedeuten solche Gesetze bei Barth „die sinnlose Massivität und Brutalität des Naturgeschehens“, die „nur das Spiegelbild des Titanentrotzes, mit dem sich der Mensch seinem göttlichen Ursprung gegenüberstellt“, ist.⁸⁵³

Im Hinblick auf ihre gemeinsame Hoffnung auf die Befreiung aus dem Leiden im jetzigen Übergangszustand vom alten zum neuen Äon werde die Welt aufgrund der Gottesoffenbarung für die Menschen auch befreit werden, und zwar „von der durch den Fall des Menschen eingetretenen Entleerung und Vergrößerung“⁸⁵⁴ „zur Freiheit in der Herrlichkeit der Kinder Gottes“.⁸⁵⁵ Deshalb werde die Welt in der Gotteszukunft weder völlig zerstört noch wie jetzt erhalten, sondern radikal verwandelt. Der Untergang der Welt sei deshalb „nur ein Moment am Vorgang der *Weltbefreiung*“.⁸⁵⁶ In diesem Zusammenhang zitiert Barth Goethe zweimal explizit. Aus dem Gedicht Goethes „Vermächtnis“, das Barth bereits in seinem Vorwort explizit aufnimmt, stammt das erste Zitat: „Kein Wesen kann zu nichts zerfallen! / Das Ew'ge regt sich fort in allen, / Am Sein erhalte dich beglückt! Das Sein ist ewig: Denn Gesetze / Bewahren die lebend'gen Schätze, / Aus welchen sich das All geschmückt (Goethe)“.⁸⁵⁷ Das Ewige bedeutet bei Barth, ähnlich wie der Geist der Natur bei Goethe,⁸⁵⁸ der lebendig machende Geist, der als „die Naturgesetze der ursprünglich-endlichen Gotteswelt“⁸⁵⁹ die radikale Verwand-

⁸⁵⁰ Vgl. „Nach ewigen, ehren, / Großen Gesetzen / Müssen wir alle / Unseres Daseins / Kreise vollenden“, in: „Das Göttliche“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 148.

⁸⁵¹ Barth 1918a, S. 327.

⁸⁵² Es ist hier besonders zu beachten, dass Barth sich meistens von Goethe distanziert oder mit ihm auseinandersetzt, wenn er dessen Verse zitiert. Das steht in einem auffälligen Gegensatz zu seiner frühen Phase, in der er sich auf Goethe als eine denkerische Autorität und sogar als eine Offenbarungsquelle beruft!

⁸⁵³ Ebd.

⁸⁵⁴ Barth 1918a, S. 330.

⁸⁵⁵ Barth 1918a, S. 325.

⁸⁵⁶ Barth 1918a, S. 330.

⁸⁵⁷ Barth 1918a, S. 330. Bereits im Zusammenhang der Auslegung der verwandelnden Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi für das neue leibliche Leben der Christen zitiert Barth den ersten Vers: „Kein Wesen ‚kann zu nichts zerfallen!‘ Kein Atom, kein Organ, keine Beziehung unseres Daseins in der alten Welt, die nicht in der kommenden Welt, in Gott wieder zum Leuchten kommen, in ihr wahres Sein einkehren müssten“ (S. 311).

⁸⁵⁸ Dergestalt ist wohl auch das von Barth gemeinte „pantheistische Schillern“ in Röm I, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 438.

⁸⁵⁹ Barth 1918a, S. 311.

lung der Welt vollzieht, „indem er gütig und gebieterisch eins ums andere heimruft aus der Fremde ins Vaterhaus, in sein wahres, reales Sein“.⁸⁶⁰ In diesem Sinne lasse sich die radikale Verwandlung der Welt als deren Heimkehr verstehen, wobei „das geistige Band“ zwischen Gott, Menschen und Welt von Gott in seinem Geist wiederhergestellt werde.⁸⁶¹

Im Anschluss an seine Erklärung des Wirkens des Geistes nimmt Barth das zweite explizite Goethe-Zitat auf: „Weltseele, komm, uns zu durchdringen! / Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen, / Wird unsrer Kräfte Hochberuf. / Teilnehmend führen gute Geister, / Gelinde leitend, höchste Meister / Zu dem, der alles schafft und schuf. // Und umzuschaffen das Geschaffene, / Damit sich's nicht zum Starren waffne, / Wirkt ewiges, lebend'ges Tun. / Und was nicht war, nun will es werden / Zu reinen Sonnen, farb'gen Erden; / In keinem Falle darf es ruhn (Goethe)“.⁸⁶² Dies charakterisiert für Barth den Weg der Welt zur „Freiheit in der Herrlichkeit der Kinder Gottes“.⁸⁶³ Menschen seien für die Befreiung der Welt verantwortlich gemacht, da sie von Gott berufen und befähigt seien, „die Mittler und Helfer der von uns zerstörten Welt zu werden“.⁸⁶⁴ Der Geist habe einen Keim in den Menschen eingepflanzt, und baue dadurch in ihnen an „einem neuen *leiblichen* Dasein“.⁸⁶⁵ Der Durchbruch und das Wachstum dieses inneren Keims in den Menschen müssen jedem Durchbruch und Wachstum in der äußeren Welt vorangehen.⁸⁶⁶ Hierbei denkt Barth die menschliche Verantwortlichkeit ganz im Horizont des Wachstumsprozesses der göttlichen Geschichte in der menschlichen Geschichte, wobei Gott das handelnde Subjekt durch seinen Geist bleibt. Deshalb lassen sich der Durchbruch und das Wachstum von Gott her weder als ein automatischer Mechanismus noch als abhängig vom menschlichen Tun, sondern als ein lebendiger Organismus in Gottes Gnade verstehen.

⁸⁶⁰ Barth 1918a, S. 330.

⁸⁶¹ Erst in diesem Sinne lässt sich „das religiös-soziale Anliegen, das als Motor hinter dem ersten Römerbrief stand“ verstehen. Zu diesem Anliegen vgl. Barth und Thurneysen 1921-1930, S. 484; Jüngel 1982, S.35f.

⁸⁶² Barth 1918a, S. 331.

⁸⁶³ Barth 1918a, S. 331, vgl. S. 325.

⁸⁶⁴ Barth 1918a, S. 332.

⁸⁶⁵ Barth 1918a, S. 311.

⁸⁶⁶ Das bestätigt wiederum die oben gemachte Beobachtung zur absichtlichen Umformulierung des Goethe-Zitates. Das ist eine für Röm I charakteristische Synthese Barths: Synthese von Innen und Außen, wobei der von Gott eingepflanzte, innere Keim innerhalb des Menschen der Anfang der Verwandlung des ganzen Menschen und auch der ganzen Welt ist.

14.11. Goethe-Bezüge in Hinsicht auf das Persönlichkeitsverständnis

In Bezug auf das Persönlichkeitsverständnis sind weitere implizite Goethe-Bezüge zu beachten. In der Auslegung von Röm 7,1 kritisiert Barth den Gedanken einer „religiöse(n) Persönlichkeit“.⁸⁶⁷ Mit Eifer gehe der Mensch von sich selbst aus und jage nach Erfahrungen und Erlebnissen, um eine religiöse Persönlichkeit zu werden. In diesem Zusammenhang zitiert Barth Goethe: „die Seligkeit und das ‚ewige Leben‘, das ich suchte und fand, war: ‚höchstes Glück der Erdenkinder‘, meine Persönlichkeit“.⁸⁶⁸ Diesen menschlichen Eifer führt Barth auf die Knechtschaft des Menschen unter dem Gesetz zurück, wobei der vergesse, dass er „im Christus“ ist. Zum einen ist der Mensch nicht im Stande, eine Persönlichkeit von sich selbst aus zu werden, wenn er noch im abgefallenen Zustand ist. Wenn er sich bemüht, eine Persönlichkeit im Namen z.B. der Gerechtigkeit Gottes zu werden, sucht er eigentlich nach seiner eigenen Gerechtigkeit und kann deshalb sein Persönlichkeitsideal nicht erreichen. Zum anderen soll der Mensch nicht mehr an seine Eingeschränktheiten denken, wenn er bereits in Christus ist. Er soll lediglich daran denken, dass Gott die Gewalt der menschlichen Eingeschränktheit in seiner eigentlichen Geschichte siegreich durchbrochen habe. In diesem Zusammenhang zitiert Barth Goethe implizit. Trotz seiner Eingeschränktheiten besitze der Mensch schon „ein Bürgerrecht“ im Himmel, „wo er *ist* trotz des Erdenrestes, den wir noch peinlich zu tragen habe“.⁸⁶⁹

Einerseits verneint Barth das menschliche Streben nach dem Persönlichkeitsideal in einem abgefallenen Zustand. Aber andererseits bejaht er das Persönlichkeitsideal des Menschen. Im Rahmen der Auslegung von Röm 14,1-12 meint Barth, dass der Mensch doch von Gott her eine Persönlichkeit in der eigentlichen Geschichte Gottes neu werden könne. „Im organischen Zusammenhang der Geschichte der neuen Menschheit wird dem Einzelnen sein sonst vergeblich reklamiertes Recht auf ‚Persönlichkeit‘“. Daran anschließend zitiert Barth Goethe implizit: „Er (der Einzelne) ist *hier* in der Tat unmittelbar zu Gott, und das selbständige Gewissen ist Sonne seinem Sittentag“.⁸⁷⁰ Beim erneuten Werden einer Persönlichkeit in der wiederhergestellten ursprünglichen Unmittelbarkeit ist das Gewissen wieder eine kritische Instanz für das menschliche Handeln und ein Anknüpfungspunkt zwischen Gott und Menschen.

⁸⁶⁷ Barth 1918a, S. 251.

⁸⁶⁸ „Suleika“, in: *West-östlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 71.

⁸⁶⁹ Barth 1918a, S. 352, vgl. dazu V. 11954-11957, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359.

⁸⁷⁰ Barth 1918a, S. 532, vgl. „Vermächtnis“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 370

14.12. Beobachtungen

In allen Belangen ist Goethe in Röm I die am meisten zitierte außer-christliche schriftstellerische Größe. Dies lässt sich aus folgenden Perspektiven erklären. Zuerst erwähnt Barth den Namen Goethes zwar kein einziges Mal in seinen Predigten 1908, Goethe bleibt aber immer noch ein außerbiblischer Wegbegleiter auf seinem theologischen Weg, – wie allein die Anzahl der Goethe-Bezüge in Röm I belegt– auch wenn er sich mit seiner Römerbriefforschung zur Bibel „bekehrt“ hat.⁸⁷¹ Zweitens hängen die zahlreichen Goethe-Bezüge mit Barths hermeneutischem Programm in Röm I zusammen. In seinem Vorwort zu Röm I und dessen Entwürfen spricht Barth sich nicht nur für eine besondere biblische Hermeneutik aus, die sich ausschließlich auf das Verständnis der Bibel konzentriert, sondern auch für eine allgemeine Hermeneutik, die in der verbindenden Kraft des ewigen, universalen Geistes, der auch der Geist der Bibel ist, begründet wird. Es soll eine vom Geist Gottes begründete harmonische Synthese zwischen der Besonderheit der biblischen Hermeneutik und der Universalität der allgemeinen Hermeneutik sein. Im Rahmen von solch einem hermeneutischen Programm erlaubt sich Barth, Goethes Aussage als „prophetische Formulierung“ für die im ewigen Geist begründete Wahrheit zu zitieren. Drittens findet Barth bei Goethe „treffende, kräftige“ Formulierungen, um bestimmte theologische Gedanken zu verdeutlichen. Diese gedankliche Gemeinsamkeit mit Goethe wird von Barth später bei der Bearbeitung von Röm I mit dem Stichwort „das pantheistische Schillern“ abgewertet und hinter sich gelassen.

⁸⁷¹ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 11. November 1918: „Hätten wir uns doch *früher* bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füßen haben!“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 300).

Kapitel III. Abwendung. Die Goethe Rezeption Barths 1919-1921 in Safenwil

1. „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919)

1.1. Vorbemerkung

Vom 22. bis 25. September 1919 nahm Barth als ein damals noch unbekannter schweizerischer Landpfarrer an einer religiös-sozialistischen Tagung in Tambach (Thüringen) teil.⁸⁷² Sein erster Römerbriefkommentar fand seinerzeit lediglich eine unbeträchtliche Resonanz in der Schweiz. Am letzten Konferenztag sollte Barth vom schweizerischen religiösen Sozialismus unter dem ihm gestellten Titel „Der Christ in der Gesellschaft“ berichten. Durch diesen Vortrag machte Barth seinen Namen schlagartig in Deutschland bekannt und übte von da an eine anhaltende und resonanzreiche Wirkung aus, so dass er eine „die Öffentlichkeit der deutschen Kirche und Theologie [...] bewegende Macht“ geworden sei.⁸⁷³ Wie der Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919) „in nuce die Gedanken, die Barth in den nächsten Jahren dann ausführlich entfaltet hat“, enthalte,⁸⁷⁴ so ist dieser Vortrag auch im Hinblick auf die Goethe-Rezeption viel mehr als eine Zwischenstation von Röm I (1918) zu Röm II (1921),⁸⁷⁵ wie die folgende Analyse zeigen wird.

Vor der Analyse ist ein Bericht Barths an Eduard Thurneysen besonders zu beachten. In einem Brief vom 11. September 1919 sagte Barth seinem Freund, dass der Vortrag „eine nicht ganz einfache Maschine geworden“ sei. Sie sei „vorwärts- und rückwärtslaufend, nach allen Seiten schießend, an offenen und heimlichen Scharnieren kein Man-

⁸⁷² Zur Entstehung des Textes vgl. Busch 1986, S. 122-129.

⁸⁷³ Aussage von Georg Merz, zitiert nach Barth 1919a, S. 2.

⁸⁷⁴ So meint Eberhard Busch (1986, S. 123). Aber er (1994, S. 11) hält diesen Vortrag auch für einen „systematische(n) Ertrag“ von Röm I.

⁸⁷⁵ D.h. nicht, dass die Gedanken, „die Barth in den nächsten Jahren dann ausführlich entfaltet hat“, auf Röm II beschränkt sind. Vielmehr sind auch wichtige Vorwegnahmen der theologischen Ausführung Barths in der KD (ab 1932) in diesem Vortrag zu beobachten, z.B. die dreifache Struktur Schöpfung, Erlösung und Vollendung bzw. *regnum naturae*, *regnum gratiae* und *regnum gloriae*. Der ursprüngliche Plan der theologischen Entfaltung Barths in der KD sollte im Anschluss an die grundlegenden Prolegomena unter einer ähnlichen dreifachen Struktur durchgeführt werden, nämlich unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung. Dieser dreifache Gesichtspunkt ist bereits in einem wichtigen Vortrag Barths „Kirche und Kultur“ (1926) zu sehen. In diesem Zusammenhang könnte diese Annahme auch als die Synthese von den beiden unterschiedlichen Äußerungen Eberhard Buschs gelesen werden.

gel“.⁸⁷⁶ Innerhalb seiner umfassenden kritischen Stellungnahme hat Barth sich auch mit Goethe und seinem Humanismus ausdrücklich auseinandergesetzt.

1.2. Erste Beobachtungen zu Barths Bezugnahmen auf Goethe

Von der ersten statistischen Bestandaufnahme her betrachtet, erwähnt Barth den Namen Goethe lediglich zweimal im vierten Teil seines Vortrags,⁸⁷⁷ wobei er sich von Goethe und dessen Humanismus verabschiedet. Dennoch ist die Sprache des Dichters und Denkers tief in die Sprachwelt Barths eingedrungen,⁸⁷⁸ was aus seiner Art, theologische Gedanken vorzutragen, ersichtlich wird. Mindestens siebenmal bezieht sich Barth in diesem Vortrag implizit auf Goethe.⁸⁷⁹ Darunter ist vor allem ein berühmtes Goethe-Wort und zugleich ein Lieblingszitat des frühen Barth („Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“)⁸⁸⁰ im Zusammenhang mit der trinitarischen Betrachtung über „das priesterliche Bewegen“ der Christen in der Gesellschaft besonders zu beachten.⁸⁸¹ Im Folgenden wird dieses Zitat nach den anderen Goethe-Bezügen im jeweiligen inhaltlich-theologischen Textzusammenhang dargestellt und erörtert.

1.3. „Also: Wir heißen euch hoffen“. Die hoffnungsvolle Seite der Lage

Im ersten Teil seines Vortrags stellt Barth die hoffnungsvolle, aber auch notvolle Lage der Christen in der Gesellschaft dar. Zunächst schenkt er seine Aufmerksamkeit dem Wort „der Christ“ aus dem Vortragstitel „Der Christ in der Gesellschaft“. Daraufhin beschreibt er die Hoffnung in Christus und durch Christus, die hinter dem Wort „der

⁸⁷⁶ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 344.

⁸⁷⁷ Barth 1919a, S. 27.

⁸⁷⁸ Im sechsten Sammelband seiner Predigten, dessen Titel „Zum Staunen geboren“ ein umformuliertes Goethe-Wort ist, spricht Eberhard Jüngel über „Zitate“ in seinen Predigten: „Der aufmerksame Leser wird auch bemerken, daß der Prediger gewisse Vorlieben für große Texte der deutschen Literatur hat, von denen einige mehrfach ‚zitiert‘ werden. Doch sie sind in Wahrheit keine ‚Zitate‘, sondern Sprache gewordene Erinnerung an das, was vielleicht nicht nur dem Prediger zu Herzen gegangen ist“ (Jüngel 2004, S. 10). Zum Goethe-Zitat vgl.: „So gestaltend, umgestaltend – / Zum Erstaunen bin ich da“ (in: „Parabase“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 358) und „Zum Sehen geboren, / Zum Schauen bestellt“ (in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 340).

⁸⁷⁹ Barth 1919a, S. 4 („wir heißen euch hoffen“); S. 5 (Drinnen und Draußen, vgl. S. 12 [Kern und Schale], S. 14f. [die verlorene Synthese von innerlich und äußerlich]); S. 7 („Wir sind *damit* die einmal gerufenen Geister noch nicht wieder los“); S. 14f. (Tod und „das geistige Band“); S. 15 („Tot wäre Gott selbst, wenn er nur von außen stieße“); S. 17 („sie bieten freilich einen bloß negativen, einen ‚unerfreulichen und wenig lehrreichen Anblick‘“); S. 24 („Alles Vergängliche ist *nur* ein Gleichnis“). Zu den Literaturangaben siehe die folgende Anmerkung und die diesbezüglichen Analysen.

⁸⁸⁰ Barth 1919a, S. 24, vgl. V. 12104f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd.3, S. 364.

⁸⁸¹ Barth 1919a, S. 9.

Christ“ steckt. In diesem Zusammenhang zitiert Barth einen Vers von Goethe: „Also: Wir heißen euch hoffen“.⁸⁸²

Wenn der Christ in der Gesellschaft ist, bedeutet das für Barth, dass die Gesellschaft nicht sich selbst überlassen ist. Obwohl das unterschiedliche gesellschaftliche Leben seinen eigenen Irrweg gegangen sei und weiter gehe,⁸⁸³ sei die Gesellschaft trotzdem „mindestens mitbestimmt durch einen anderen Faktor voll *Verheißung*“,⁸⁸⁴ nämlich durch den Christ in ihr. Aber dieser Christ, der in der Gesellschaft deren „Einheit in der ganzen Zerfahrenheit [...] auch unserer Zeit“ bilde,⁸⁸⁵ seien nicht die Christen, seien es die herkömmlich getauften Massen, seien es die erwählten religiös-sozialistischen Eliten. Sondern hier gehe es um den Christus: „Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns“.⁸⁸⁶ Durch seinen Tod⁸⁸⁷ bilde dieser Christus die Voraussetzung des christlichen Daseins der Christen.⁸⁸⁸ Aufgrund der Gegenwart Christi „in uns“ seien die Christen dazu gefordert und geführt, sich auf den Sinn des Lebens zu richten, an den Ursprung des Menschen zu erinnern, alle Inhalte des menschlichen Be-

⁸⁸² Vgl. „Symbolum“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 340, zum Weiteren vgl. „II.10.2. 2Petr 1,19 (Safenwil, den 25. April 1915, Nr. 269)“.

⁸⁸³ In diesem Zusammenhang weist Barth auf die Katastrophen des Ersten Weltkrieges hin.

⁸⁸⁴ Barth 1919a, S. 3.

⁸⁸⁵ Ebd.

⁸⁸⁶ Barth 1919a, S. 4.

⁸⁸⁷ Bei der Erklärung der paulinischen Bedeutung von „in uns“ bezieht Barth sich ausdrücklich lediglich auf das Kreuz Christi: „Es ist in uns, über uns, hinter uns, jenseits uns eine Besinnung auf den Sinn des Lebens, eine Erinnerung an den Ursprung des Menschen, eine Umkehr zum Herrn der Welt, ein kritisches Nein und ein schöpferisches Ja gegenüber allen Inhalten unseres Bewusstseins, eine Wendung vom alten zum neuen Äon. Ihr Zeichen und ihre Erfüllung das Kreuz!“ (S. 4). Dabei hat er eigentlich auf die Schöpfung („Ursprung des Menschen“) und auf die Auferstehung und die Vollendung („Wendung vom alten zum neuen Äon“) hingewiesen. Aber warum erwähnt er nur das Kreuz Christi und spricht danach vor allem über die Auferstehung Christi? Im Unterschied dazu spricht Barth in seinem Vortrag „Biblische Einsichten, Fragen und Ausblicke“ (1920a) hauptsächlich vom Tod und redet dann, davon ausgehend, über die Auferstehung.

Wenn man die beiden Texte im Zusammenhang mit Röm I und Röm II betrachtet, kann man vielleicht sagen: Wenn Barth hauptsächlich über die Auferstehung Jesu Christi spricht und von daher den Anbruch des Reiches Gottes beschreibt, bleibt Barth noch in der Linie von Röm I: Durch die Auferstehung Jesu Christi pflanzt Gott den Keim seines Reiches in die Menschen und ihre Geschichte hinein und beginnt damit seine göttliche eigentliche Geschichte. Aber wenn Barth hauptsächlich über den Tod und von daher über die Auferstehung spricht, radikalisiert er die Diastase zwischen Gott und Menschen, was das zentrale Thema von Röm II ist. Daher ist anzunehmen, dass sich der Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ auf dem Weg von Röm I zu Röm II befindet. Insofern sind die seltene Erwähnung des Kreuzes und die ausführliche Behandlung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu erklären. Zur Erklärung für die Betonung des Todes und die Unmöglichkeit der Menschwerdung in Röm II vgl. Balthasars 1976, S. 79.

⁸⁸⁸ Dabei grenzt Barth sich von der Erlebnistheologie seiner frühen Phase ab, die vom psychisch gegebenen Gotteserlebnis bzw. dem religiösen Erlebnis des inneren Lebens Jesu ausgeht und über Gott und seine Offenbarung redet, vgl. dazu „II.4. ‚Der christliche Glaube und die Geschichte‘ (1910)“.

wusstseins sowohl schöpferisch zu bejahen als auch kritisch zu verneinen und sich vom alten zum neuen Äon zu wenden.⁸⁸⁹

Ist Christus da „in uns“, sei er als Retter auch da in der heutigen Gesellschaft.⁸⁹⁰ Sonst gäbe es die Frage nach seiner Anwesenheit in der Gesellschaft auch nicht. „Es gibt Fragen, die wir gar nicht aufwerfen könnten, wenn nicht schon eine Antwort da wäre, Fragen, an die wir nicht einmal herantreten könnten ohne den Mut jenes Wortes Augustins: Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest!“⁸⁹¹ Trotz ihres Irrweges sei die Gesellschaft jedenfalls nicht von Christus verlassen. In diesem Sinne schließt Barth seine Analyse der hoffnungsvollen Seite der Lage mit dem oben erwähnten impliziten Goethe-Zitat ab.

1.4. Die verlorene Synthese von „Dritten“ und „Draußen“

Bei der Analyse der notvollen Seite der Lage befasst sich Barth mit „de(m) tragische(n) Zwiespalt“ zwischen dem Christ und der Gesellschaft.⁸⁹² Dabei sind zwei Anspielungen auf Goethe zu finden,⁸⁹³ die sich als passende, aber nicht ausschließliche Beschreibung der notvollen Lage im Sinne Barths betrachten lassen.

„Der Christ – in der Gesellschaft!“⁸⁹⁴ Diese beiden Größen seien auseinander gefallen und stehen sich „abstrakt“, d.h. ohne konkrete Beziehung, gegenüber. Auf der einen Seite des Zwiespalts bedeute der Christ für „uns“ bzw. für die Gesellschaft „ein abgesondertes heiliges Gebiet für sich“,⁸⁹⁵ wobei er als ein extraordinäres Phänomen neben anderen Erscheinungen vorkomme. Dementsprechend erscheinen die Christen als besondere Leute neben anderen Leuten und das Christentum zeige sich als eine spezielle

⁸⁸⁹ Hierbei nennt Barth das Kreuz als „Zeichen“ und „Erfüllung“ der Wendung vom alten zum neuen Äon und deutet damit nur kurz auf die Zentralität des Kreuzes im christlichen Glauben hin. Aber die Frage, warum das Kreuz in den Mittelpunkt von Schöpfung und Vollendung gestellt wird, hat er nicht weiter erklärt. Hinsichtlich der Hervorhebung der Auferstehung Christi von den Toten im ganzen Vortrag lässt sich annehmen, dass er den Tod Jesu am Kreuz und die Auferstehung Christi von den Toten als **ein** Ereignis verstanden hat. D.h. der Kreuzestod Jesu kann erst im Lichte der Auferstehung Christi verstanden werden. Im Unterschied zum Kreuz ist die Auferstehung Christi für Barth in diesem Vortrag der eigentliche Fokus. Deshalb spricht er im zweiten Teil zustimmend: „Darum nehmen Paulus und Johannes kein Interesse am persönlichen Leben des sogenannten historischen Jesus, sondern allein an seiner Auferstehung. Darum sind auch die synoptischen Mitteilungen über Jesus schlechtweg unverständlich ohne die Bengelsche Einsicht in ihre Absicht: *spirant resurrectionem* (= sie atmen Auferstehung)“ (Barth 1919a, S. 11).

⁸⁹⁰ In einer frühen Predigt beschreibt Barth die Tatsache, dass Jesus Christus angekommen ist, vgl. dazu „II.2.4. Predigt über Apk 3,20 (Genf, den 19. Dezember 1909, Nr. 25)“.

⁸⁹¹ Barth 1919a, S. 4.

⁸⁹² Barth 1919a, S. 18.

⁸⁹³ Barth 1919a, S. 5 und S. 7.

⁸⁹⁴ Barth 1919a, S. 5.

⁸⁹⁵ Ebd.

Sache neben andern Sachen. Aber nicht in ihrer derartigen Absonderung liege der Sinn der sogenannten Religion, sondern in ihrer Beziehung auf das gesellschaftliche Leben. „Ein abgesondertes Heiligtum ist kein Heiligtum“.⁸⁹⁶ In diesem Zusammenhang plädiert Barth für eine alte Erkenntnis, die wieder neu zu gewinnen sei, nämlich „daß es kein Drinnen geben kann, solange es ein Draußen gibt“.⁸⁹⁷ Dabei spielt Barth wohl auf Goethes Synthese von Drinnen und Draußen an: „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen“.⁸⁹⁸ Solange es die Gesellschaft als ein Draußen gibt, gibt es keine Religion als ein Drinnen. Deshalb wird in vielen eifrigen, aber gefährlichen Kurzschlüssen (wie z.B. „christlich-sozial“ oder „religiös-sozial“) versucht, das Christliche und das Gesellschaftliche mit „Bindestriche(n)“ zu kombinieren.⁸⁹⁹ Solche Kombinationen zielen darauf ab, das Draußen vom Drinnen her zu vereinheitlichen, d.h. die Synthese von Innen und Außen bzw. die Synthese von Christentum und Gesellschaft von der Seite der Christen (nicht des Christus) aus wiederherzustellen. In diesem Zusammenhang spricht Barth beispielsweise über das Verhältnis zwischen Gottesdienst und Menschendienst.⁹⁰⁰ Er stimmt zwar zu, dass Gottesdienst Menschendienst „sein oder werden“ sollte. Aber er stellt die umgekehrte Bemühung vom Menschendienst her zum Gottesdienst in Frage, wobei er Goethe erneut implizit zitiert: „(A)ber ob unsere eifertigen Menschendienste, und wenn sie im Namen der reinsten Liebe geschähen, durch solch eine Erleuchtung Gottesdienste werden, ‚das steht in einem andern Buch‘“.⁹⁰¹ „Das steht in einem andern Buch“, d.h. trotz der eifrigen Bemühungen des Menschen könne der Versuch vom Menschendienst her nicht Gottesdienst werden, da solch ein menschlicher Versuch nichts mit dem Göttlichen zu tun habe: „Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt. Es lässt sich nicht auftragen, aufkleben und anpassen“.⁹⁰² Es lässt sich nicht mit „Bindestriche(n)“ in eine menschliche Verbindung mit der Welt setzen. Die Christen dürfen Christus und Gott deshalb nicht erneut, wohl wie die später von

⁸⁹⁶ Ebd.

⁸⁹⁷ Ebd.

⁸⁹⁸ In: „Epirrhema“, Goethe Werke, Bd. 1, S. 358.

⁸⁹⁹ Vgl. Barth 1919a, S. 5.

⁹⁰⁰ Zu einer ähnlichen Verhältnisbestimmung zwischen Menschendienst und Gottesdienst vgl. Barth 1922c, S. 158: „daß Menschendienst *Gottesdienst* sein muß und nicht umgekehrt“; und Barth 1924b, S. 445: Die Predigt sei „*Gottesdienst*, auch indem sie sich an den Menschen wendet. *Gottesdienst* wird damit nicht zum Menschendienst, auch nicht teilweise. Er bleibt ganz und exklusiv *Gottesdienst*“.

⁹⁰¹ Barth 1919a, S. 5, vgl. V. 2349, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 76.

⁹⁰² Barth 1919a, S. 6.

Barth dezidiert kritisierten deutschen Christen,⁹⁰³ „verraten“.⁹⁰⁴ Ihr das Draußen vom Drinnen her integrierender Versuch sei schlussendlich vergebens und sogar gefährlich. Im Unterschied zur Predigt über Joh 1,1-4 am 15. Dezember 1918, in der Barth die goethesche Synthese von Drinnen und Draußen aufnimmt und die Aufhebung des Äußeren vom Inneren her hervorhebt,⁹⁰⁵ spielt er hierbei zwar erneut auf das Goethe-Wort an, kritisiert aber damit den Versuch, eine Synthese vom Inneren her zu verwirklichen und betont die Diskrepanz zwischen dem Inneren und dem Äußeren und zwischen Christentum und Gesellschaft.

1.5. „Wir sind damit die einmal gerufenen Geister noch nicht wieder los“.

Die „Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens“

Auf der anderen Seite des Zwiespalts sei die Gesellschaft ein „nach außen in sich geschlossenes Ganzes für sich – ohne Fenster gegen das Himmelreich“.⁹⁰⁶ Diese Abgeschlossenheit der Gesellschaft führt Barth auf ihre Eigengesetzlichkeit zurück. Sie sei so unerbittlich wirksam, dass sie trotz verschiedener Bemühungen, auch der eifrigen religiös-sozialen, nicht beseitigt werden könne. In diesem Zusammenhang bezieht sich Barth implizit auf Goethe: „(W)ir sind *damit* die einmal gerufenen Geister noch nicht wieder los“.⁹⁰⁷ Mit den Geistern meint Barth hierbei die vor dem Ersten Weltkrieg „bis zum Überdruß“ wiederholt behauptete Eigengesetzlichkeit des kulturellen, des staatlichen und des wirtschaftlichen Lebens. Infolge des einflussreichen Wirkens solcher Eigengesetzlichkeiten sei die Gesellschaft „von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen“ beherrscht.⁹⁰⁸ Ähnlich wie Dietrich Bonhoeffer versteht Barth die Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft als ein Phänomen, das aus der historischen Entwicklung in der Neuzeit entsteht. Aber im Unterschied zu Bonhoeffers positiver Beurteilung der Mündigkeit der neuzeitlichen Welt, die dem Erbe der liberalen Theologie in Bonhoeffers Religionskritik entspricht, beurteilt

⁹⁰³ Vgl. z.B. KD I/1, S. X.

⁹⁰⁴ Ebd.

⁹⁰⁵ Vgl. dazu „Exkurs. ‚Das heilige öffentliche Geheimnis des Heilands‘ (Predigt über Joh 1,1-4, den 15. Dezember 1918, Nr. 445)“ in Kapitel II.

⁹⁰⁶ Barth 1919a, S. 7.

⁹⁰⁷ Barth 1919a, S. 7, vgl. dazu Strophe 13 von *Der Zauberlehrling*, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 279: „Die ich rief, die Geister, / Werd’ ich nun nicht los“; und das wortgetreue Zitat in Röm I (Barth 1918a, S. 513).

⁹⁰⁸ Barth 1919a, S. 7.

Barth die Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft negativ,⁹⁰⁹ da er sie auf die notvolle Trennung zwischen dem Christ und der Gesellschaft zurückführt.⁹¹⁰ Hinsichtlich der theologischen Entwicklung Barths bleibt zu fragen, wie er solch eine negative Stellungnahme zur gesellschaftlichen Eigengesetzlichkeit entwickelt oder verändert hat.⁹¹¹

1.6. Barths Lebens- und Todesverständnis hinsichtlich seiner Goethe-Bezüge

Die „senkrecht von oben her“⁹¹² kommende Bewegung Gottes versteht Barth als „die Bewegung im Leben aufs Leben hin“.⁹¹³ Durch die Auferstehung Christi von den Toten sei das göttliche Leben in das menschliche Leben hinein durchgebrochen, so dass die Menschen von den Toten auferstanden seien und an seinem Leben teilhaben können. Ein menschliches Leben, das selbstständig neben dem göttlichen sein will, ist für Barth kein Leben, sondern Tod.⁹¹⁴ In diesem Zusammenhang spielt Barth dreimal auf Goethe an. Erstens kann Barth den Tod in der Sprache Goethes poetisch mit der Formulierung umschreiben, dass „das geistige Band“⁹¹⁵ zwischen Gott und dem Menschen, nämlich ihre ursprüngliche Unmittelbarkeit, zerrissen worden ist.⁹¹⁶ Zweitens ist der Tod für Barth das Verlieren der Synthese von Innerlichem und Äußerlichem: „Tod ist ein Innerliches für sich, ebenso wie ein Äußerliches für sich“.⁹¹⁷ Es gebe deshalb kein Ding an sich, das nicht tot ist. Sogar Gott selbst wäre tot, „wenn er nur von außen stieße“.⁹¹⁸

⁹⁰⁹ Dies entspricht einerseits Barths oben dargestellter Kritik am vergeblichen und gefährlichen Versuch vom Inneren her und andererseits auch seiner Kritik an der „Menschengerechtigkeit“ bzw. „unserer Menschengerechtigkeiten, unserer Moral, unseres Staates, unserer Kultur, unserer Religion“ im Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“ (Barth 1916b, S. 13). Im Unterschied dazu lobt der frühe Barth im Sinne der liberalen Theologie im Jahr 1910 die Entdeckung der Eigengesetzlichkeit des menschlichen Bewusstseins in Wissenschaft, Moral und Kunst in der geistigen Entwicklung seit der Renaissance, wobei die goethesche Synthese von Drinnen und Draußen für Barth als ein wichtiger Moment gilt, vgl. dazu Barth 1910c, 180f und „II.4.4. Barths Wahrnehmung der Synthese Goethes“.

⁹¹⁰ Zu Bonhoeffers Verständnis der Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft bzw. der Mündigkeit der Welt vgl. seinen Brief an Eberhard Bethge am 8. Juni 1944, in: Bonhoeffer 1943-1945, S. 476-479 mit Anm. 14.

⁹¹¹ Aus der späten Sicht Barths in seinem Vortrag „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946) sollen die Christen sich in der Bürgergemeinde als Bürger, aber nicht als Kirchenmitglieder äußern.

⁹¹² Barth 1919a, S. 9.

⁹¹³ Barth 1919a, S. 14.

⁹¹⁴ Im Unterschied zu Röm I spricht Barth in diesem Zusammenhang wiederum überhaupt nicht über die Sünde.

⁹¹⁵ Vgl. V. 1938f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 63: „Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt, leider! Nur das geistige Band.“

⁹¹⁶ Barth 1919a, S. 14. Hierbei bleibt Barth noch in der Linie von Röm I, zum „geistige(n) Band“ vgl. „II.14.8. Die Goethe-Lektüre in der Auslegung von Röm 5“.

⁹¹⁷ Vgl. Barth 1919a, S. 5.

⁹¹⁷ Barth 1919a, S. 14-15 und S. 5. So bedeutet auch die Trennung von Christentum und Gesellschaft für Barth Tod.

⁹¹⁸ Barth 1919a, S. 15. Dieter Schellong (1973, S. 77) sieht hierbei feinsinnig „eine Kombination von Nietzsche und Goethe“.

Hierbei bezieht sich Barth zum dritten Mal implizit auf Goethe, an dieser Stelle auf seine ironische Kritik am Deismus: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, / Im Kreis das All am Finger laufen ließe!“⁹¹⁹ Mit diesem dritten Goethe-Zitat übt Barth nicht wie Goethe eine konkrete Kritik am Deismus. Vielmehr spricht Barth sich für einen solchen Gott aus, der in Beziehung mit den Menschen und der Welt steht. Gott ist für ihn kein toter, beziehungsloser Gott, der an sich und für sich bleibt. Vielmehr beziehe sich Gott als der Schöpfer aller Dinge um des Menschen und der Welt willen auf den Tod und auf das menschliche Leben. D.h. das Leben Gottes sei „das in Christus den Tod überwindende *Leben*“,⁹²⁰ das „sich gegen den Tod im Leben aufgemacht“ habe.⁹²¹ Dies sei die Bewegung Gottes, die von seinem Leben „in den Tod hinein und aus dem Tode hinaus ins Leben“ gehe.⁹²² Dabei meint Barth mit der „Bewegung Gottes“ die eine Bewegung, die „senkrecht“ von Gott her kommt und durch alle anderen Bewegungen als „ihr verborgener transzendenter Sinn und Motor“ hindurchgehe.⁹²³ Diese Bewegung nennt Barth sowohl „die Bewegung der Gottesgeschichte“, weil die Bewegung die Geschichte Gottes sei,⁹²⁴ als auch „die Bewegung der Gotteserkenntnis“, weil Gott die Gotteserkenntnis in uns durch diese Bewegung schaffe. Zur Gottesbewegung gehört „das priesterliche Bewegen“ der Christen.⁹²⁵ Ihr Bewegen sei eigentlich das „Bewegtsein“, d.h. sie seien von Gott in seine Bewegung hineingenommen und durch ihn bewegt. In der hoffnungsvollen und notvollen Lage sollen die Christen den Sinn der einheitlichen Bewegung Gottes begreifen. D.h. die Christen sollen der Lage nicht als unbe-

⁹¹⁹ „Die weltanschaulichen Gedichte“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 357.

⁹²⁰ Barth 1919a, S. 18.

⁹²¹ Barth 1919a, S. 15.

⁹²² Barth 1919a, S. 16.

⁹²³ Barth 1919a, S. 9.

⁹²⁴ Im Unterschied zur „eigentlichen Geschichte“ in Röm I ist diese Geschichte Gottes nicht eine weltimmanente Bewegung mitten in der „sogenannten Geschichte“, sondern ein Ereignis, das lediglich augenblicklich in die Zeit und Geschichte hineinbricht, vgl. Yo 2009, S. 73f.

⁹²⁵ Ebd. Im Unterschied zur „prophetischen“ Rolle der „edlen(n) Geisterschaft“ in der menschlichen Geschichte vor und in Röm I spricht Barth in diesem Vortrag lieber über die „priesterliche“ Rolle des Menschen. Mit dem Wort „priesterlich“ meint er nicht nur Hingabe und Fürbitte, die im Zusammenhang mit „Menschen-dienst“ stehen, sondern vielmehr Gehorsam und Anbetung, die im Zusammenhang mit „Gottesdienst“ stehen. Dabei lässt sich der Gottesdienst des Menschen nicht auf den kirchlichen rituellen Raum beschränken, sondern erweist sich in der Gesellschaft. In diesem Sinne schließt Barth seinen Vortrag mit dem folgenden Satz: „Denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen“, wobei er den subjektiven Genitiv „Gottes“ mit Kursivdruck ausdrücklich betont. Solch ein Gottesdienst erweist sich wiederum im Verhältnis zu Christus, der gestern, heute, in Ewigkeit derselbe ist und bleibt (Barth 1919a, S. 37, vgl. Hebr 13,8). Deshalb wird die Betrachtung des priesterlichen Bewehens der Christen in der Gesellschaft christologisch und jeweils unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung, der Erlösung und der Vollendung durchgeführt. Dieser Betonung des „priesterlichen“ im Zusammenhang mit Gottesdienst bzw. Christusanbetung entspricht auch Barths Rede vom Verhältnis zwischen Gottesdienst und Menschen-dienst, vgl. „III.1.4. Die Verlorene Synthese von Drinnen und Draußen“.

teiligte Zuschauer gegenüberstehen, vielmehr sollen sie die Hoffnung und die Not als ihre eigene annehmen und sie in sich selbst bewegen, und zwar in der Hoffnung auf das „Reich Gottes, Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt durch Gott und in Gott“.⁹²⁶

1.7. Ein „unerfreulicher und wenig lehrreicher Anblick“

Den Sinn dieser einheitlichen Bewegung Gottes, deren Kraft und Bedeutung in der Auferstehung Christi offenbart worden sei, sollen die Christen begreifen. Sie können aber daran gehindert werden, die Auferstehung selbst zu sehen und beteiligt in die Bewegung Gottes einzutreten. In diesem Zusammenhang spricht Barth über die Jesusgemälde von Matthias Grünewald und Rembrandt.⁹²⁷ In ihren Gemälden schenken die Grabwächter der Auferstehung Jesu keine echte Beachtung, sondern „kollern“ verärgert von ihrem Sitz auf dem verschlossenen Grab herunter. In diesem Zusammenhang zitiert Barth einen Satz Goethes ohne Autorenangabe und meint, dass die Grabwächter „einen bloß negativen, einen ‚unerfreulichen und wenig lehrreichen Anblick‘“ auf die Nebenszene richten.⁹²⁸ Was Barth in seiner Beschreibung der Stellung der Christen zur hoffnungsvollen und notvollen Lage versucht, ist nicht den Blick auf die Nebensache zu richten, sondern auf die Hauptsache hinzuweisen.⁹²⁹ Nämlich: „Wir haben es versucht, uns zu *erinnern* an das, was wir vergessen haben und immer wieder vergessen, an Gottes Offenbarung und an unsern eigenen Glauben [...]“.⁹³⁰ Sonst gewinnen die Christen keine Gotteserkenntnis, erleben keine Gottesgeschichte und stehen als unbeteiligte Zuschauer der notvollen und hoffnungsvollen Lage gegenüber.

⁹²⁶ Barth 1919a, S. 18.

⁹²⁷ Dabei nennt Barth nicht ausdrücklich, auf welche Gemälde er sich bezieht. Aber mit dem Jesusgemälde von Matthias Grünewald meint Barth höchstwahrscheinlich dessen Hauptwerk „Der Isenheimer Altar“. Zu Barths Rezeption dieses Altars vgl. die Dissertation Reiner Marquards *Karl Barth und der Isenheimer Altar* (= Marquard 1995). Bei der ersten Öffnung dieses Gemäldes ist die am Rand stehende Szene der Auferstehung Jesu und der Grabwächter zu sehen, dazu vgl. Marquard 1995, S. 149 (das dritte Bild im Anhang). Mit dem Jesusgemälde Rembrandts meint Barth wohl das Bild der Auferstehung in dessen Kunstwerk „Passionszyklus“ (1639). Für den kunstgeschichtlichen Hinweis bedanke ich mich bei Frau Maren Ossenberg-Engels herzlich.

⁹²⁸ Barth 1919a, S. 17. Nepal, den 6. März 1787, in: *Italienische Reise*, Goethe Werke, Bd. 11, S. 194, zum Weiteren vgl. KD III/3, S. 609, KD IV/4, S. XIII und Marquard 1995, S. 28 mit Anm. 92.

⁹²⁹ Im Zusammenhang mit dem zeigenden Johannes dem Täufer im Gemälde Grünewalds („Der Isenheimer Altar“) nennt er den Hinweis des Johannes als „biblische Linie, biblische Einsicht“, vgl. dazu Barth 1920a, S. 64 und Marquard 1995, S. 29f.

⁹³⁰ Barth 1919a, S. 17f.

1.8. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.

Barths trinitarische Erklärung für das priesterliche Bewegen der Christen

Hinsichtlich der „Bedeutung und Kraft des Reiches Gottes“,⁹³¹ nämlich der Bewegung Gottes, erörtert Barth im dritten bis fünften Teil seines Vortrags „das priesterliche Bewegen“ der Christen unter drei Gesichtspunkten: Schöpfung, Erlösung und Vollendung, oder anders formuliert, aus der Perspektive des dreifachen Reiches Gottes: *regnum naturae*, *regnum gratiae* und *regnum gloriae*, in dem Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist.⁹³² Für Barth sind nur diese drei Gesichtspunkte aufzuführen. Sie seien „notwendig“ und neben ihnen gebe es auch keine anderen.⁹³³

Mithilfe der unterschiedlichen Akzentuierung des oben erwähnten Goethe-Zitats („Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“) lässt sich Barths dreifache Behandlung des priesterlichen Bewegens der Christen und sein dialektisches Verständnis des Humanismus im Allgemeinen und des Humanismus Goethes im Besonderen rekonstruieren. Dabei werden die beiden bereits genannten expliziten Goethe-Erwähnungen auch in ihrem konkreten Zusammenhang erörtert.

Die folgende tabellarische Übersicht der trinitarischen Darstellung des priesterlichen Bewegens der Christen in der Gesellschaft ist vorwegzunehmen:

⁹³¹ Barth 1919a, S. 19.

⁹³² Vgl. Barth 1919a, S. 37. Eine zentrale christologische Aussage Barths seit seiner frühen Zeit (vgl. z.B. Barth 1910c, S. 209), die aus Hebr 13,8 stammt.

⁹³³ Vgl. Barth 1919a, S. 9. Aber die Auskunft darüber, woraus sich die Notwendigkeit der dreifachen Behandlung ergibt, hat Barth in seinem Vortrag nicht gegeben. Diese dreifache Redeweise, die vielleicht für ihn dem dreifachen Wirken Gottes entspricht, ist zuerst in seinem unveröffentlichten Vortrag („Christliches Leben“) am 9. Juni 1919 zu finden, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 333f. mit Anm. 1 und S. 343 mit Anm. 3 und S. 345.

Mit diesem dreifachen Gesichtspunkt grenzt Barth sich in seinem Vortrag „Die Kirche und die Kultur“ (1926) von zwei Typen von Theologie ab. Einerseits redet Barth nicht aus einer nicht-theologischen Außenperspektive, wie z.B. Ernst Troeltsch und Paul Tillich die Theologie und die Kirche betrachten, vgl. dazu Barth 1926, S. 11. Andererseits bleibt Friedrich Gogarten nach der Beobachtung Thurneysens „fast ausschließlich an der Versöhnungslehre orientiert“, wohingegen sei im Vortrag Barths „Die Kirche und die Kultur“ „der Bogen ganz anders weit gespannt“, vgl. dazu Barth und Thurneysen 1921-1930, S. 430 und S. 438. Im Sinne Thurneysens behandelt Barth das Verhältnis zwischen Kirche und Kultur aus einer trinitarischen Perspektive und vermeidet die einseitige Betrachtung Friedrich Gogartens. So entspricht wohl auch Barths eigener Bemerkung zu seinen: „[...] Thesen für Amsterdam („Die Kirche und die Kultur“), aus denen du ungefähr siehst, wie ich zwischen Gogarten und Tillich hindurch mir die Sache denke“ (Barth und Thurneysen 1921-1930, S. 409).

Teil III	Teil IV	Teil V
Schöpfung	Erlösung	Vollendung ⁹³⁴
<i>regnum naturae</i>	<i>regnum gratiae</i>	<i>regnum gloriae</i>
Schöpfer der ursprünglichen Welt	Erlöser der jetzigen Welt	Vollender in Ewigkeit
Diesseitigkeit Gottes	Jenseitigkeit Gottes	(Diesseitigkeit und Jenseitigkeit Gottes)
das Ursprüngliche Gottes	das ganz Neue Gottes von oben her	(das Ursprüngliche und das ganze Neue Gottes)
Jesus Christus gestern	Jesus Christus heute	Jesus Christus in Ewigkeit
These	Antithese	Synthese
ist	nur	(des Unvergänglichen)
Kontinuität ⁹³⁵	Diskontinuität	(Kontinuität und Diskontinuität) ⁹³⁶
Naivität	Kritik ⁹³⁷	(Naivität und Kritik)
Ja	Nein	(Ja und Nein)
Hinweis ⁹³⁸	Distanz ⁹³⁹	(Hinweis und Distanz) ⁹⁴⁰

1.8.1. Alles Vergängliche IST nur ein Gleichnis

Durch Jesus Christus und zu ihm habe Gott alles geschaffen.⁹⁴¹ Er sei der Schöpfer der Menschen und der Welt. Unter diesem Gesichtspunkt der Schöpfung stellt Barth das priesterliche Bewegen der Christen als Bejahung des Lebens und der Welt dar. Hinsichtlich dieser Darstellung lassen sich die Möglichkeit und Berechtigung des Lebens und der Welt mithilfe der Akzentuierung des Zitates auf „**ist**“ auf den Punkt bringen. Mit dem Wort „ist“ wird eine positive Seinsbestimmtheit der Schöpfung betont.⁹⁴²

⁹³⁴ „(Etwas) anders“ als diese dreifache Teilung im Tambacher Vortrag entfaltet Barth sein dreifaches Konzept als Schöpfung, Versöhnung und Erlösung in seinem Vortrag „Die Kirche und die Kultur“ (1926), in seiner Ethik-Vorlesung (1928/1929) und später unverändert in seinem Hauptwerk KD, vgl. dazu Barths eigene Äußerung in Barth 1926, S. 20f. mit Anm. e und die Erklärung des Herausgebers in Anm. 49. Die Änderung von Schöpfung-Erlösung-Vollendung zu Schöpfung-Versöhnung-Erlösung entspricht wohl der theologischen Entwicklung Barths, bei der er allmählich zur christologischen Konzentration gekommen ist.

⁹³⁵ Oder „Analogie“ oder „Entsprechung“.

⁹³⁶ Oder „die Einheit von Einheit und Differenz“.

⁹³⁷ Oder „Angriff“.

⁹³⁸ Oder „Einsicht“.

⁹³⁹ Oder „Diastase“.

⁹⁴⁰ Vielleicht auch „Verbundenheit“.

⁹⁴¹ Vgl. Kol 1,16.

⁹⁴² Das entspricht wohl dem Begriff „*analogia entis*“.

Alles Vergängliche **ist** nur ein Gleichnis. Alles, das heißt, alles Natürliche und alles Menschliche, alles, das in der Welt ist, sei zwar vergänglich und sogar absolut eitel, aber doch nicht ganz unwichtig und glanzlos.⁹⁴³ Im *regnum naturae* **sei** alles Vergängliche ein Gleichnis, das auf etwas Unvergängliches deute und hinweise; oder anders gesagt, eine Analogie, die ihrer himmlischen Idee entspreche.⁹⁴⁴ Im Weltlichen lasse sich, wie z.B. bei den meisten Erzählungen Lev Tolstoj's, die Analogie des Göttlichen erkennen, die nicht bei dem Weltlichen bleibe, sondern auf die ursprüngliche Schöpfung Gottes bzw. den ursprünglichen Zusammenhang mit Gott hinweise. In allem Vergänglichen lasse sich das ursprüngliche Unvergängliche schauen. Obwohl die Welt gefallen sei, sei und bleibe Gott immer noch der Schöpfer dieser gefallenen Welt. Es sei für die Christen nicht erlaubt, der Welt zu entfliehen. Der Welt, den Menschen und auch sich selbst gegenüber sollen die Christen „die dankbare, lächelnde, verstehende Geduld“ üben.⁹⁴⁵ Neben dem Lauf der Welt sollen die Christen nicht als Zuschauer stehen bleiben, sondern sich beteiligt an ihren (vor)bestimmten Ort in diesen Lauf hineinstellen.⁹⁴⁶ Denn auch alles Vergängliche **ist** ein Gleichnis, das auf eine ursprüngliche Gnade, eine Schöpfungsordnung des Unvergänglichen, ja auch eine göttliche Verheißung hinweise.⁹⁴⁷ Dies ist für Barth „Wahrheit in Christus“ und „gründliche und grundlegende biblische Lebenserkenntnis“,⁹⁴⁸ die er unter dem Gesichtspunkt von *regnum naturae* im dritten Teil darstellt.

In diesem Zusammenhang bejaht Barth „den Hinweis des Humanismus, daß auch der gefallene Mensch der Träger des göttlichen Lichtfunkens ist“.⁹⁴⁹ Unter solch einem Humanismus versteht Barth auch den Humanismus Goethes. Denn im unmittelbar folgenden vierten Teil grenzt sich Barth bei der Erklärung des priesterlichen Bewegens unter dem Gesichtspunkt der Erlösung vom Humanismus Goethes ab, wobei der „Glanz der Humanität“ hervorgehoben wird.⁹⁵⁰

⁹⁴³ Vgl. Barth 1919a, S. 21.

⁹⁴⁴ In diesem Vortrag lassen sich die Begriffe „Gleichnis“ und „Analogie“ als Synonyme betrachten. In der Sprache von Röm I wird es so formuliert: „(I)m ‚Innern der Natur‘“ (Barth 1918a, S. 29) kann man Gott und auch ihn selbst erkennen, vgl. „12.4.1. Die ursprüngliche Erkennbarkeit des Gotteswesens im ‚Innern der Natur‘“.

⁹⁴⁵ Barth 1919a, S. 22.

⁹⁴⁶ Vgl. dazu die oftmals wiederholte Aussage „Die Welt ist die Welt des Menschen“ in Röm I (Barth 1918a, S. 179, S. 228 und S. 331).

⁹⁴⁷ Vgl. Barth 1919a, S. 21 und S. 25.

⁹⁴⁸ Barth 1919a, S. 27.

⁹⁴⁹ Ebd.

⁹⁵⁰ Ebd.

1.8.2. Alles Vergängliche ist NUR ein Gleichnis

Im vierten Teil wendet Barth seinen Blick vom *regnum natuare* auf das *regnum gratiae*.⁹⁵¹ Als Erlöser habe Gott die Menschen errettet, und sie in „das Reich seines lieben Sohnes“ versetzt, „wo in Christus das ganze Leben problematisch, bedenklich und verheißungsvoll ist“.⁹⁵² Unter diesem Gesichtspunkt sei Gott nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erlöser. Die Christen sollen sich am „Fortgang der Gottesgeschichte“ beteiligen.⁹⁵³ Das kritische Moment des priesterlichen Bewegens der Christen lässt sich mithilfe der Akzentuierung auf die Partikel „**nur**“ veranschaulichen.

Unter dem Gesichtspunkt der Erlösung ist alles Vergängliche für Barth **nur** ein Gleichnis. Das Unvergängliche lasse sich zwar im Gleichnis des Vergänglichen schauen, verhülle sich aber auch durch das Gleichnis. Das Vergängliche, z.B. das menschliche Handeln, sei zwar ein Gleichnis, das in Analogie zum göttlichen Handeln stehe, befinde sich aber nicht in Kontinuität mit dem göttlichen Handeln.⁹⁵⁴ Denn das Gleichnis sei nicht die Sache selbst, auf die es hinweist. Man soll „das Gleichnis nicht mit der Sache verwechseln“.⁹⁵⁵ In dieser Verwechslung sieht Barth den eigentlichen Grund des vergeblichen und manchmal sogar gefährlichen Irrweges des unterschiedlichen eifrigen Handelns des Menschen.⁹⁵⁶ Deshalb sollen die Christen nicht bei der Weltbejahung stehen bleiben und in allem Vergänglichen lediglich das Gleichnis sehen. Sie sollen mit der Bewegung Gottes voranschreiten. D.h. sie sollen „von der Verteidigung zum Angriff, vom Ja zum Nein, von der Naivität zur Kritik der Gesellschaft gegenüber fortschreiten“.⁹⁵⁷

Mit einer solchen kritischen Stellungnahme meint Barth, dass er von der positiven Lebenserkenntnis lieber mit der Bibel leise als mit dem klassischen Altertum und dem deutschen Idealismus laut bzw. überlaut redet, die für ihn nicht biblisch, sondern außerbiblisch und sogar heidnisch sind.⁹⁵⁸ Dabei ist er mit der kritischen Erkenntnis einverstanden, dass das Leben grundsätzlich gebrochen sei, wie es Dostojewski in seiner Lite-

⁹⁵¹ Interessanterweise redet Barth in diesem Zusammenhang kaum über die Sünde, vgl. „III.1.6. Barths Lebens- und Todesverständnis hinsichtlich seiner Goethe-Bezüge“.

⁹⁵² Barth 1919a, S. 29, zum Bibelwort vgl. Kol 1,13.

⁹⁵³ Barth 1919a, S. 30.

⁹⁵⁴ Vgl. Barth 1919a, S. 28.

⁹⁵⁵ Barth 1919a, S. 28.

⁹⁵⁶ Vgl. Barths Kritik am menschlichen Eilen in seinem Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“ (1916b, S. 14f.), wobei der Mensch die menschliche Gerechtigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit verwechselt hat.

⁹⁵⁷ Barth 1919a, S. 31.

⁹⁵⁸ Für Friedemann Voigt ist Goethe einer der prominentesten Vertreter der Epoche des Idealismus. Seiner Meinung nach sucht die Dialektische Theologie, „die dem Idealismus verpflichtete Theologie ihrer Epigonalität zu überführen“ und kritisiert ihren Versuch, „christlichen Glauben und humanistische Weltanschauung in nächster Verwandtschaft zu sehen“ (Voigt 2001, S. 112).

ratur geschildert habe.⁹⁵⁹ Hinter diese Lebenserkenntnis Dostojewskis sollen die Christen nicht wieder zurück, „weder zu den Griechen noch zu Goethe“.⁹⁶⁰ Bezüglich der Griechen nennt Barth Dionysos im Sinne von Nietzsche als Beispiel, der für ihn eine Symbolfigur der griechischen Tragik ist. Mit Goethe meint Barth den Humanismus Goethes, der den Glanz der Humanität hervorhebe und behaupte, „dass auch der gefallene Mensch der Träger des göttlichen Lichtfunkens ist“.⁹⁶¹ „Mögen es Goethe auf seinem weimarischen Jupiterthron und Dionysos-Nietzsche darin gehalten haben, wie sie wollten und durften“,⁹⁶² so dürfen die Christen es sich keinesfalls leisten, die Bewegung und Spannung zwischen der griechischen tragischen Humanität und der goetheschen glanzvollen Humanität irgendwie auszugleichen und zur Ruhe zu bringen.⁹⁶³ Das Nein zum Leben und zum Menschen sei ein beunruhigender Ruf aus der ursprünglichen Heimat, der vom erlösenden Gott ausgehe. Der Mensch sei insofern beunruhigt, dass alles Vergängliche **nur** ein Gleichnis ist. Das Gleichnis weist auf das Unvergängliche hin, d.h. hinter dem gleichnishaften Vergänglichen gibt es noch das Unvergängliche. Die Abwesenheit des Unvergänglichen in der vergänglichen Welt ist aber beunruhigend. Deshalb sollen sich die beunruhigten Christen auf der Gleichnishaftigkeit des Vergänglichen nicht weiter genügsam ausruhen. Sie können „nicht triumphierend, im Sonnenschein des Humanismus [...] ins Reich Gottes eingehen“,⁹⁶⁴ sondern müssen „*ganz hinein* in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und in die Gnade, die die Gegenwart Gottes (bei seiner Erlösung) für die jetzige und jede uns vorstellbare Welt bedeutet“.⁹⁶⁵

⁹⁵⁹ Vgl. Thurneysens dialektische Aussage über Dostojewski, die dem Gedanken Barths in Röm II entspricht, in seinem Brief an Barth vom 21. März 1921: „Es findet bei Dostojewski gerade kraft der Aufhebung alles Menschlichen eine merkwürdige Rückwendung zum Menschen selber statt und zwar nicht nur zur Idee des Menschen, sondern zum empirischen konkreten Menschen. Dafür ist sein ganzes Oeuvre Zeugnis, eine ungeheure Rückwendung der Kurve aus allen Fernen, den himmlischen und höllischen, zur Erde – aber unter dem Signum Auferstehung“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 479).

⁹⁶⁰ Barth 1919a, S. 27.

⁹⁶¹ Ebd.

⁹⁶² Auch im Zusammenhang mit der Humanitätsfrage spricht Barth in der KD über Goethe und Nietzsche. Für Barth vertreten die beiden eine „Humanität ohne die Mitmenschen“, vgl. dazu KD III/2, S. 350 und S. 277f und auch Stock 1980 S. 121 mit Anm. 39.

⁹⁶³ In diesem Zusammenhang wird auch der Name Hermann Kutters erwähnt, vgl. dazu Barths Bericht von der Meinung seines Bruders Heinrich Barth über Goethe und Kutter (H. Barth) in einem Brief vom 6. Januar 1919 (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 167), zur Analyse dieses Berichtes vgl. „II.13.1. Eine bedeutsame Erwähnung am 6. Januar 1917“.

⁹⁶⁴ Barth 1919a, S. 29.

⁹⁶⁵ Barth 1919a, S. 31f.

1.8.3. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis (DES UNVERGÄGLICHEN)

Weder die Bejahung noch die Kritik ist für Barth die endgültige Stellung der Christen in der Gesellschaft. Unter dem dritten und auch letzten Gesichtspunkt der Vollendung spricht er im fünften und letzten Teil seines Vortrags über „das ganz andere des Reiches“ Gottes, was das *regnum gloriae* ist.⁹⁶⁶ Nur in Gott und seiner Vollendung in der Ewigkeit sei die Synthese von der Bejahung und der Kritik zu finden, so dass die beiden in ein rechtes Verhältnis miteinander gesetzt werden können. Aber das sei allein das Tun Gottes. Was die Christen in der Gesellschaft tun können, sei deshalb nichts anderes als „dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen“.⁹⁶⁷ Dies sei das priesterliche Bewegen der Christen in der Gesellschaft unter dem letzten Gesichtspunkt der Vollendung. Das zitierte prägnante Wort Barths ist deshalb nicht als die Zusammenfassung des dreifachen priesterlichen Bewegens der Christen zu interpretieren.⁹⁶⁸ Diese Annahme wird durch Barths Frage im unmittelbaren Kontext bestätigt, wobei er den Gesichtspunkt der Vollendung mit Kursivdruck ausdrücklich hervorhebt: „Denn wo und wann sollten wir *sub specie aeternitatis* nicht wissen können, was zu tun ist?“⁹⁶⁹

Diesem Gesichtspunkt der Ewigkeit entsprechend liegt der Akzent des Satzes „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ nun auf dem fehlenden genitivus subjectivus,⁹⁷⁰ nämlich „des Unvergänglichen“. Das Fehlen des Genitivs weist darauf hin: Das Unvergängliche ist nicht nur etwas anderes als das, „(W)as wir mit unserm Denken, Reden und Tun in Gleichnissen meinen“ oder „nach dessen Erscheinung wir uns, der Gleichnisse müde, sehnen“, sondern das ganz andere des *regnum gloriae*. „Von den Analogien führt keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit“.⁹⁷¹ Nur in Gott selbst werde die Synthese zwischen der These und der Antithese gefunden, nämlich die Erfüllung der Verheißung, die bei der Bejahung des Gleichnisses des Vergänglichen gemeint und bei der Verneinung des Gleichnisses gesucht sei.⁹⁷²

In diesem Zusammenhang lässt sich die Behauptung Barths unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung, dass die Christen es sich leisten könnten, „humanistischer als Humanisten“ zu sein,⁹⁷³ als eine Zusammenfassung des christlichen Verhältnisses zum Huma-

⁹⁶⁶ Barth 1919a, S. 33.

⁹⁶⁷ Barth 1919a, S. 37.

⁹⁶⁸ Hier wird McMarcon (2006, S. 182f.) widersprochen.

⁹⁶⁹ Barth 1919a, S. 37.

⁹⁷⁰ Da Barth die Bewegung von Gott her und das „Bewegtsein“ der Christen hierbei betont, lässt sich der fehlende Genitiv nicht als genitivus objectivus verstehen.

⁹⁷¹ Barth 1919a, S. 33f.

⁹⁷² Vgl. Barth 1919a, S. 34.

⁹⁷³ Barth 1919a, S. 22.

nismus betrachten. Einerseits können die Christen unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung die Hervorhebung der glanzvollen Humanität bezüglich ihrer Gleichnishaftigkeit im *regnum naturae* bejahen. Andererseits können sie unter dem Gesichtspunkt der Erlösung die Humanität kritisieren, dass sie **nur** ein Gleichnis ist, das zwar im *regnum gratiae* zur Kontinuität hindrängt, aber keine graduelle und wachsende Kontinuität zur vollendeten Humanität im *regnum gloriae* hin darstellt. Viel wichtiger ist aber, dass sie dem Tun Gottes aufmerksam unter dem Gesichtspunkt der Vollendung folgen sollen, bis Gott in seinem *regnum gloriae* ihr Ja und ihr Nein dem Humanismus gegenüber in ein rechtes Verhältnis setzt und seine Verheißung für die Menschen und für die Welt erfüllt.

1.9. Barths dezidierte Abwendung von Goethes Humanismus?

Ähnlich wie Barths Stellungnahme zum Humanismus im Allgemeinen lässt sich Barths Verhältnis zu Goethe und dessen Humanismus auch unter dem oben beschriebenen dreifachen Gesichtspunkt differenziert und dialektisch verstehen. Dieses Verhältnis lässt sich deshalb nicht als eine dezidierte Abwendung erklären.⁹⁷⁴ Ein Grund für eine solche einseitige Erklärung liegt wohl in der zeitbedingten Kontextualität der Aussage Barths selbst. Im damaligen Kontext betont Barth diese kritische Seite des priesterlichen Bewegens der Christen, indem er die positive und die synthetisierte Seite jedoch nicht ausblendet.⁹⁷⁵

Bezüglich der theologischen Sache betrachtet Barth das priesterliche Bewegen der Christen dialektisch, nämlich unter dem dreifachen Gesichtspunkt von Schöpfung, Erlösung und Vollendung, und verhält sich dementsprechend dialektisch zu Goethe und seinem Humanismus. Unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung bejaht Barth „den Hinweis des Humanismus, daß auch der gefallene Mensch der Träger des göttlichen Lichtfunken“ sein kann, und er kann deshalb auch solch einen „Glanz der Humanität“ im Hu-

⁹⁷⁴ Hier wird z.B. Beyschlag (1968, S. 211f.) und Mandelkow (1989, S. 48-50) widersprochen.

⁹⁷⁵ Im letzten Teil seines Vortrags „Die Kirche und die Kultur“ (1926) spricht Barth über „eine notwendige Zeitbestimmtheit der Wahrheit, auch der christlichen Wahrheit“ und „die gewisse Ungleichmäßigkeit in der Gleichmäßigkeit“ „aller Wahrheitsmomente“ unter dem dreifachen Gesichtspunkt, indem er das Verhältnis zwischen Kirche und Kultur behandelt. Angesichts der derzeitigen konkreten Beziehung zwischen Kirche und Kultur betont Barth „die eschatologische Form des Wortes Gottes“ unter dem Gesichtspunkt der Erlösung. Das bedeutet allerdings nicht, dass Barth bei solch einer Betonung die beiden anderen Gesichtspunkte außer Acht lässt. „Die christliche Kirche aller Konfessionen und aller Länder hätte (ich will nur zwei große Symptome nennen) 1914-1918 eine andere Haltung gewahrt und sie hätte 1925 zu Stockholm ein anderes Wort gefunden, wenn sie nicht *krank* wäre“, vgl. dazu Barth 1926, S. 38-40, hier S: 40.

manismus Goethes schätzen.⁹⁷⁶ Unter dem Gesichtspunkt der Erlösung spricht Barth kritisch über den Humanismus Goethes und will nicht zu Goethe und seiner einfachen positiven Lebenserkenntnis zurückkommen. Unter dem Gesichtspunkt der Vollendung möchte Barth mit anderen Christen „dem Tun Gottes aufmerksam [...] folgen“, indem auch das positive und das negative Verhältnis zu Goethe und seinem Humanismus in Gott in ein synthetisiertes Verhältnis gesetzt werden.

Im Unterschied zu Barths Betrachtung Goethes und seines Werks in Röm I als prophetische Größe verhält sich Barth zu Goethe und seinem Humanismus in seiner Zwischenstation von Röm I zu Röm II auf eine dialektische Weise, wobei das kritische Moment hervorgehoben wird. Schlussendlich grenzt sich Barth in Röm II dezidiert von Goethe ab, wobei er die Diastase zwischen Gott und Mensch betont und über „die Krisis alles Vergänglichen am Unvergänglichen“ spricht.⁹⁷⁷ Diese Formulierung kann als Anspielung auf das Wort Goethes („Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“) angesehen werden. Damit zeigt Barth seine implizite Kritik sowohl an Goethe und seinen humanistischen Gedanken als auch an dem im Zusammenhang damit stehenden Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.

Es ist besonders zu bemerken, dass auch eine kleine Begebenheit vor dem Hintergrund der kontextbedingten Abwendung Barths von Goethe und dessen Humanismus Profil gewinnt. Am Vortag der Tambacher Tagung ging Barth bei einem Besuch in Frankfurt zwar in den Zoo und eine Operette, aber nicht zum Goethe-Haus.⁹⁷⁸ Im Unterschied dazu besuchte Barth dieses Haus bewusst bei einer anderen ähnlichen Gelegenheit,⁹⁷⁹ da, wie er bemerkte, Goethe und sein Haus für ihn das Symbol der deutschen Kultur seien.⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ Vgl. Barth 1919a, S. 27.

⁹⁷⁷ Vgl. Barth 1921a, S. 94.

⁹⁷⁸ Vgl. Busch 1968, S. 122. Natürlich ist es möglich, dass Barth es nicht erwähnt hat, doch würde eine Nichterwähnung (wenn selbst ein Zoobesuch erwähnt wird) das gleiche Profil aufzeigen.

⁹⁷⁹ Vor einer Tagung im Jahr 1945, also wieder nach einem Weltkrieg, der ihn in die Auseinandersetzung mit Deutschland und deutscher Kultur geführt hat. Zu dieser Tagung und Barths Besuch des Goethe-Hauses vgl. die diesbezügliche lange Anmerkung in „II.1. Wie kam *Goethes Sämtliche Werke* in den Besitz Barths“.

⁹⁸⁰ Vgl. dazu Barth 1945a, S. 22 und Busch 1968, S. 341.

2. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1920

In den 49 Predigten Barths im Jahr 1920 (Nr. 500-548)⁹⁸¹ ist lediglich ein expliziter Goethe-Bezug zu finden, nämlich in einer Predigt über Mt 11,28. Dazu kommen noch zwölf implizite Bezugnahmen auf Goethe.⁹⁸² Darunter ist das implizite Lieblingszitat Barths („Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“) aus *Faust II* in der Osterpredigt über 1Kor 15, 50-58 besonders zu beachten. Im Zusammenhang mit der Analyse des expliziten Goethe-Bezuges wird ein implizites Goethe-Zitat in Betracht gezogen.⁹⁸³ Darüber hinaus verwendet Barth drei implizite Goethe-Zitate in einer Predigt über Röm 5,8.

2.1. Predigt über 1Kor 15,50-58 (Safenwil, den 4. April 1920, Nr. 515)

Am 4. April 1920, dem Ostersonntag, predigt Barth über 1Kor 15,50-58. Um seine Einsicht über den Vers („Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben“) zu erleuchten, zitiert er einen Vers aus Pred 3,1 („Alles *Ding* hat seine Zeit“) und einen aus *Faust II* („Alles *Vergängliche* ist nur ein Gleichnis“).⁹⁸⁴

Zuerst setzt Barth den Akzent auf das Wort „Vergängliche“, wie es im Text kursiv markiert wird, und betont die Vergänglichkeit alles Menschlichen. Im Licht von Ostern, d.h. an Jesus selbst gemessen, sei alles, was man jetzt ist, denkt und tut, nur etwas ganz Vorläufiges und Unzureichendes. Aber trotz seiner Vergänglichkeit habe alles, was jetzt ist und sein muss, auch sein Recht, ein Gleichnis zu sein, nämlich „ein Widerschein des

⁹⁸¹ Außer Nr. 541, die nicht mehr aufzufinden ist, sind alle anderen achtundvierzig Predigten in Barth 1920b abgedruckt, vgl. Barth 1920b, S. X.

⁹⁸² 2Kor 1,1-2 am 11. Januar (Nr. 502, S. 37: „*Nicht jeder gute Mensch* in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt“, vgl. V. 328-329, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 18); 2Kor 1,12-22 II am 8. Februar (Nr. 506, S. 60: „Und *ja nicht aufwachen* zu einer eigenen Vollkommenheit, die wir uns nur auf Kosten Gottes aneignen könnten. Sondern *erwachen* und auf Gott hören, um dann zu ruhen im Frieden seiner Hände“, vgl. „Talismane“, in: *Westöstliche Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 10); 2Kor 2,14-17 am 7. März (Nr. 509, S. 85: „nicht jeder Mensch und vielleicht nie der ganze Mensch (ist) frei für das freie Wort. Uns bleibt ein Erdenrest! Das Wort Gottes und der, der es reden möchte, wird dem, was Erdenrest ist in dem Menschen, ‚ein Geruch des Todes zum Tode‘“, vgl. V. 11954, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359); 1Kor 15,50-58 am 4. April (Ostern, Nr. 515, S. 131); 2Kor 3,7-11 am 9. Mai (Nr. 519, „Die erste Wahrheit führt uns in einen Zustand, den man beschreiben könnte mit den Worten: *Himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt!*“, vgl. *Egmont*, in: Goethe Werke, Bd. 4, S. 411); 2Kor 6,3-10 am 1. August (Nr. 532, S. 284: „Menschen, die Gott dienen, ziehen damit den *Widerstand der stumpfen Welt* auf sich wie ein Magnet das Eisen“, vgl. *Epilog zu Schillers ‚Glocke‘*, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 257); Mt 11,28 am 19. September (Nr. 535, S. 309); Röm 5,8 am 7. November 1920 (Nr. 543, drei Goethe-Zitate und noch einmal Anspielung auf S. 373); Lk 12,49 am 5. Dezember (Nr. 545, S. 388: „Und doch ist diese Glut da, am Rande unserer Welt wenigstens, dort(,) wo wir aufhören zu begreifen, an den Grenzen der Menschheit“, Anspielung auf Goethes Gedicht „Grenzen der Menschheit“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 146).

⁹⁸³ Barth 1920b, S. 309.

⁹⁸⁴ Barth 1920b, S. 131.

großen Lichtes“.⁹⁸⁵ Danach vergisst Barth auch nicht, seine Gemeinde vor der Vergänglichkeit des Widerscheins zu warnen, indem er das Wort „nur“ betont: „daß es nur der Widerschein ist“.⁹⁸⁶

Bei Barths Zitieren und Erklären des Verses Goethes ist zuerst zu beobachten, dass Barth auch im Jahr 1920 Goethe als eine schriftstellerische Größe neben dem alttestamentlichen Vers zitiert und sogar anhand dieses Goethe-Zitates seine Einsicht zum biblischen Vers mitteilt, obwohl er sich allmählich weniger als zuvor auf Goethe beruft. Theologisch wesentlich bedeutender ist aber, dass Barth hier sein Lieblingszitat Goethes strukturell interpretiert. Erstens betont er „Alles *Vergängliche*“ und weist auf die Vergänglichkeit alles Menschlichen hin. Für Barth ist diese Erkenntnis zwar möglicherweise „*schmerzlich*“, hat aber doch auch „etwas *Schonungsvolles*“.⁹⁸⁷ Wenn man die Vergänglichkeit alles Menschlichen zur Kenntnis nimmt und erkennt, könne man vielleicht Enttäuschung über Menschliches und Irrwege des Menschlichen vermeiden. Zweitens setzt Barth den Akzent auf das Wort „Gleichnis“ und verleiht der Gleichnishaftigkeit alles Menschlichen dadurch, dass sie „ein Widerschein des großen Lichtes“ sein kann, eine gewisse Wertschätzung.⁹⁸⁸ Drittens macht Barth auf die Partikel „nur“ aufmerksam und bringt zum Ausdruck: Obwohl alles Menschliche als Gleichnis hochzuschätzen ist, bleibt es allerdings nur ein Gleichnis. In Bezug auf den fehlenden Genitiv („des Unvergänglichen“) von „Gleichnis“ ist hier zu sehen, dass Barth das Licht Jesu, nämlich seine Auferstehung an Ostern, als das Ziel und auch die Voraussetzung des Gleichnisses versteht. Erst die Auferstehung Jesu Christi macht es möglich, dass alles Vergängliche ein Gleichnis sein kann.⁹⁸⁹ Erst im Licht von Ostern wird alles Menschliche als (nur) ein Gleichnis des Unvergänglichen gemessen und beurteilt.⁹⁹⁰

⁹⁸⁵ Barth 1920b, S. 132.

⁹⁸⁶ Barth 1920b, S. 132, S. 130: „Aber das alles sind nur Gleichnisse. *Jesus, wie er ist*, das ist die Wirklichkeit, die alle Gleichnisse nur abbilden können“. Einerseits kann alles Menschliche die Wirklichkeit Jesu auf eine menschliche Weise darstellen. Andererseits ist alle menschliche Darstellung der Wirklichkeit Jesu nur ein Gleichnis, das das Urbild abbildet.

⁹⁸⁷ Barth 1920b, S. 131.

⁹⁸⁸ Barth 1920b, S. 132, vgl. dazu Barths Vortrag „Die Kirche und die Kultur“ im Jahr 1926.

⁹⁸⁹ In diesem Sinne ist der fehlende Genitiv nicht als genitivus objectivus, sondern genitivus subjectivus zu verstehen, vgl. „III.1.8.3. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis (DES UNVERGÄNGLICHEN)“.

⁹⁹⁰ Vgl. Barth 1917a, S. 214: „Alles bloß Menschliche, Natürliche *ist* eigentlich nicht, es ist bloß eine flüchtig wechselnde Erscheinung, die schnell in ihr Gegenteil umschlagen kann ... Es muß aber alles dieses Menschliche, Natürliche von Gott zeugen, wie eben Helligkeit und Schatten zeugen von Licht. ... Es ‚strömt Lebenslust in allen Dingen, dem kleinsten wie dem größten Stern, und alles Streben, alles Ringen ist ewige Ruhe in Gott dem Herrn‘. Dabei bezieht Barth sich auf „Die weltanschaulichen Gedichte“ Goethes (V. 176-179, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 367). Hier ist besonders zu beachten, dass Barth alles Streben und Ringen des Menschen als Zeugnis Gottes versteht. D.h. das Streben des Menschen weist nicht nur auf Gottes Ruhe hin, sondern in Gott wird der Mensch durch das Streben das Ziel erreichen und die Ruhe finden.

(Struktur der Erklärung des Goethe-Zitats mit jeweiliger Akzentuierung)⁹⁹¹

Mensch	Gott	Jesus Christus	Barth
Alles Menschliche/Natürliche ist vergänglich .			
Trotz der Vergänglichkeit ist alles Menschliche/Natürliche ein Gleichnis .	Gottes Schöpfung in Christus und durch Christus	das Leben Jesu als Vorbild und Kraft	liberal
Aufgrund der Vergänglichkeit ist alles Menschliche/Natürliche jedoch nur ein Gleichnis	Gottes Versöhnung in Christus und durch Christus	Die Auferstehung Christi als das ganz Neue von oben nach unten	„dialektisch“
Erst durch Gott ist alles Menschliche/Natürliche nur ein Gleichnis (des Unvergänglichen)	Gottes Erlösung in Christus und durch Christus	Christologische Konzentration	Kirchlich-dogmatisch

2.2. Predigt über Mt 11,28 (Safenwil, den 19. September 1920, Nr. 535)

Am 19. September 1920 predigte Barth über den Ruf Jesu in Mt 11,28: *Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!*⁹⁹² Dabei fragt Barth danach, wer Jesus ist. Um diese Frage zu beantworten, setzt Barth den Akzent zuerst auf das Wort „alle“. Jesus sei der, der alle zu sich ruft. Jesus gehe auf alle zu. Für alle sei er da. Wenn er für alle da ist, d.h. wenn er sich allen hingibt, werde er sich selbst nicht verlieren. Zugleich habe Jesus auch die Freiheit bzw. die Vollmacht, alle zu sich zu rufen. Aus Barths Sicht ist Jesus deshalb nichts anderes als Gott. Denn nur Gott habe die Freiheit und die Vollmacht, alle zu sich zu rufen. „Nur Gott verliert sich selbst nicht, indem er für alle Gott ist“.⁹⁹³ Gerade darin sieht Barth den Unterschied Jesu zu „anderen großen Menschen und anderen Bestrebungen, Bewegungen, Einrichtungen, auch den besten und notwendigsten“.⁹⁹⁴ Jesus unterscheide sich von den anderen Meistern und großen Menschen, wobei er „wirklich nicht in einer Reihe mit ihnen“ steht.⁹⁹⁵ In diesem Zusammenhang erwähnt Barth einmal den Namen Goethes: „Goethe und Gottfried Keller sind nicht für

⁹⁹¹ Vgl. die leicht differente Akzentuierung im Abschnitt „III.1. ‚Der Christ in der Gesellschaft‘ (1919)“.

⁹⁹² Mit Nr. 509 und Nr. 525 wird diese Predigt in einer deutschen Zeitschrift veröffentlicht, und zwar in: *Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung*, Jahrgang 63 (1920/1921), S. 229-234. Im Jahr 1924 wird diese Predigt mit sieben anderen Predigten aus 1920 leicht bearbeitet in einem von Barth und Thurneysen herausgegebenen Band *Komm Schöpfer Geist! Predigten* (München: Chr. Kaiser, S. 65-76) abgedruckt, vgl. Barth 1920b, S. XI und S. 302 mit Anm. 2.

⁹⁹³ Barth 1920b, S. 308.

⁹⁹⁴ Ebd.

⁹⁹⁵ Barth 1920b, S. 309.

alle, nicht einmal Jeremias Gotthelf oder Dostojewski“.⁹⁹⁶ Goethe hat für Barth keine Freiheit bzw. Vollmacht wie Jesus. Der Unterschied zwischen Goethe und Jesus ist nicht nur quantitativ, wobei Goethe weniger Freiheiten bzw. Vollmachten als Jesus hätte, sondern vielmehr qualitativ, wobei Jesus sich in seiner Freiheit bzw. Vollmacht als Gott erweist, während Goethe trotz seiner beachtlichen Größe immer menschlich bleibt. Obwohl solche Menschen, Goethe inklusive, wegen ihrer Leistungen und Bestrebungen groß sind, seien sie aber nicht im Stande, z.B. „die einfachsten moralischen Forderungen sinnvoll an alle (zu) richten“.⁹⁹⁷ Darüber hinaus haben unzählige Menschen solche Forderungen auch noch nicht einmal gehört bzw. ihnen gehorcht. Um diese Behauptung zu stützen, zitiert Barth einmal implizit aus *Faust I*: „Blut ist ihnen kein besonderer Saft mehr“.⁹⁹⁸ Mit diesem Goethe-Zitat erinnert sich Barth an den vergangenen Ersten Weltkrieg, wobei das Gebot „Du sollst nicht töten!“⁹⁹⁹ „unbedenklichst übertreten“ wurde.¹⁰⁰⁰

Die explizite Erwähnung Goethes in dieser Predigt ist ein wichtiges Indiz, dass Barth sich in diesem Jahr in einer Zwischenstation seiner Goethe-Rezeption befindet. Einerseits hat er neue schriftstellerische Größen wie z.B. Dostojewski¹⁰⁰¹ seit der Überarbeitung von Röm I für sich entdeckt, während er sich allmählich von Goethe und seinem Humanitätsideal abwendet. Aber andererseits bleibt Goethe noch in September 1920 für ihn ein erwähnenswerter großer Mensch, der neben seinen neuen literarischen Entdeckungen zuerst genannt und dessen Wort neben dem biblischen Vers zitiert wird.¹⁰⁰²

⁹⁹⁶ Barth 1920b, S. 308. In einer Predigt über 1Kor 15,50 am Ostersonntag, dem 4. April 1920, schließt er sich an den Gedanken Blumhardts „Jesus ist Sieger“ an und hebt die Einzigartigkeit Jesu hervor: „Nicht eine Aufklärung, **nicht ein Vorbild**, nicht eine Religion, nicht eine Kirche: der uns den Sieg gibt. Das ist Jesus“ (Barth 1920b, S. 127). Der Sieg Jesu erweist sich für Barth zunächst darin, dass er den Menschen vor die letzte Frage des Lebens („Wer seid ihr, woher kommt ihr, wohin geht ihr“) stellt und diese auch beantwortet: „Nicht als Prophet, als Philosoph, **als Dichter**, als Prediger wirft er diese Frage auf. Er wirft sie auf, indem er sie *beantwortet*“ (Barth 1920b, S. 308), zum Weiteren vgl. Barth 1920b, S. 91 mit Anm. 2.

Bezüglich der Goethe-Rezeption Barths ist hier zu beachten, dass Barth Jesus nicht mehr als ein Vorbild bzw. eine Persönlichkeit wie in der frühen Phase versteht. Jesus ist nicht nur mehr als die Persönlichkeiten, Goethe als Dichter inklusive, sondern er ist Gott, der fragt und beantwortet, indem er die Antwort „nicht als Wort, nicht als Lehre, nicht als Meinung, sondern als *Tatsache*“ gibt (Barth 1920b, S. 128). So ist Jesus Sieger. So ist die Bedeutung von Ostern.

⁹⁹⁷ Barth 1920b, S. 309.

⁹⁹⁸ Ebd. vgl. V. 1740, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 58: „Blut ist ein ganz besonderer Saft“ (Mephistopheles).

⁹⁹⁹ Vgl. z.B. Ex 20,13.

¹⁰⁰⁰ Barth 1920b, S. 309.

¹⁰⁰¹ Hier ist zu bemerken, dass der Name Dostojewski erst bei der Publikation des Predigtbandes *Komm Schöpfer Geist!* im Jahr 1924 hinzugefügt wird, vgl. Barth 1920b, S. 308 mit Anm. 4.

¹⁰⁰² Zu Barths derzeitiger Lektüre von Gottfried Keller, Jeremias Gotthelf und Fjodor Dostojewski vgl. Kucharz 1995, S. 38f.

2.3. Predigt über Röm 5,8 (Safenwil, den 7. November 1920, Nr. 543)

Anhand eines Briefes Luthers an einen Klosterbruder im Jahr 1516 predigt Barth am Reformationstag, dem 7. November, über Röm 5,8. Dabei befasst Barth sich hauptsächlich mit der Frage: Was soll ich tun, um zu werden, was ich noch nicht bin. Nach Barth haben die Antworten von Paulus und von Luther nichts mit dem höchsten, reinsten Streben des Menschen zu tun, sondern berufen sich auf den Kreuzestod Jesu Christi, nämlich „Christus ist für uns gestorben, da wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8) oder „Christus wohnte nur unter Sündern“.¹⁰⁰³ Der Mensch werde davor gewarnt, „*Hüte dich, kein Sünder* mehr sein zu wollen!“.¹⁰⁰⁴ Dies ist eine umformulierte Bitte Luthers an seinen Klosterbruder.¹⁰⁰⁵ Denn nur Christus sei der Anfang, wo man anfangen kann, zu werden, was man noch nicht ist. Wenn man sich bemüht, kein Sünder mehr sein zu wollen, stehe man noch unter der Sünde und könne auch nicht anfangen, zu werden, was man noch nicht ist. Erst Jesus Christus mache das Werden des neuen Menschen oder etwas Neues im menschlichen Leben möglich.

In diesem Zusammenhang zitiert Barth drei Verse Goethes: „Edel sei [der Mensch, hilfreich] und gut!“¹⁰⁰⁶ Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst!¹⁰⁰⁷ Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen!“¹⁰⁰⁸ Dabei kritisiert Barth das menschliche Streben im Sinne von Goethe scharf und dezidiert. Einerseits **ist** der Mensch für Barth kein wirklicher Mensch, sondern soll ein wirklicher Mensch **werden**. Dies scheint dem Humanitätsziel Goethes noch zu entsprechen. Aber Barth zufolge soll ein wirklicher Mensch, werden, was ein Mensch noch nicht ist, was aber von Gott verlangt wird. Nämlich ein Mensch soll wie Christus Mensch werden.¹⁰⁰⁹

Im Vergleich zum Werden des wirklichen Menschen, wie der frühe Barth es versteht, spielt das Humanitätsideal Goethes nun bei Barth im Jahr 1920 (nach Röm II!) eine negative Rolle. Der Mensch sei sündig. Trotz seines eigenen schöpferischen Gutes bzw. seiner Gottähnlichkeit, trotz seines unermüdlichen Kampfs gegen seine eigene Selbstsucht bzw. Schwachheit könne man nicht erreichen, ein wirklicher Mensch zu werden.

¹⁰⁰³ Barth 1920b, S. 373, vgl. S. 366.

¹⁰⁰⁴ Barth 1920b, S. 373.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Barth 1920b, S. 366.

¹⁰⁰⁶ Aus Goethes Gedicht „Das Göttliche“, in: Goethe Werke, Bd. 1, S. 147.

¹⁰⁰⁷ Barth 1920b, S. 373, vgl. V. 328f, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 18; Barths Predigt über 2Kor 1,1-2 am 11. Januar (Nr. 502, S. 37: „*Nicht jeder gute Mensch* in seinem dunkeln Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt“, vgl. V. 328-329, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 18).

¹⁰⁰⁸ V. 11936f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Barth 1920b, S. 370.

In diesem Zusammenhang zitiert Barth die umformulierten Worte Luthers: „Hüte dich, kein Sünder mehr sein zu wollen!“, um vor dem Streben des Menschen zu warnen. Im selben Kontext spielt Barth kritisch auf Goethe an: Der Mensch muss sich davor hüten, „allzu hoch hinaus zu wollen im Edel-, Hilfreich- und Gut-Sein“.¹⁰¹⁰ Dabei ist auch zu beachten, dass sich Barths Verständnis Jesu Christi ändert. Jesus Christus ist nicht mehr wie vorher nur Vorbild, das beim Werden des wirklichen Menschen Kraft gibt, sondern eher das einzige Wort Gottes, in dessen Tod ein Anfang des Neuwerdens des Menschen erst ermöglicht wird.

3. Die Goethe-Rezeption Barths im Jahr 1921

3.1. Vorbemerkung

Das Jahr 1921 ist das letzte Jahr, das Barth vor seiner akademischen Tätigkeit als Pfarrer in der ländlichen Gemeinde zu Safenwil verbracht hat. In diesem Jahr widmete er sich hauptsächlich der Abfassung von Röm II. Unter diesen Umständen hat er deshalb deutlich weniger Predigten als vorher gehalten. In seiner Gesamtausgabe *Predigten 1921* sind lediglich 31 Predigten (Nr. 549-578) enthalten.¹⁰¹¹ Darunter wird Goethe in einer Predigt über Ps 104,2 zweimal erwähnt und einmal implizit zitiert. Außerdem bezieht sich Barth auf Goethe noch jeweils einmal in drei Predigten, darunter auch in seiner Abschiedspredigt, implizit.¹⁰¹²

3.2. Die Goethe-Rezeption in Röm II (1921)

3.2.1. Vorbemerkung

Barths Röm II gilt als der wirksamste Text der dialektisch-theologischen Bewegung.¹⁰¹³ Obwohl im veröffentlichten Buch 1922 als Erscheinungsjahr angegeben wird, ist Röm II bereits in einem Zuge innerhalb von elf Monaten bis Sommer 1921 fertig gestellt

¹⁰¹⁰ Barth 1920b, S. 373.

¹⁰¹¹ Dazu gehört eine Göttinger Predigt am 27. Februar, die keine Nummer trägt, zum Weiteren vgl. Barth 1921b, S. XI.

¹⁰¹² Mt 22,23-33 am 6. März (Nr. 556, S. 65: „Wer darf denn sagen: ich glaube nicht an Gott!, und wer darf denn sagen: ich glaube an Gott?“, vgl. V. 3432-3437, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 109); Off 7,9-17 am 25. März (Nr. 559, S. 85: „Darum die große Einstimmigkeit des höchsten und tiefsten Menschheitslebens mit jener Anbetung der großen Schar, weil er lebt und regiert über allem Chaos dieses Lebens, weil alles Drängen, alles Ringen ewige Ruhe ist in Gott dem Herrn“, vgl. Goethe Werke, Bd. 1, S. 367.

¹⁰¹³ Vgl. Jüngel 1986, S. 26.

worden, wobei Thurneysen Barths forttreibende Arbeiten durch seine rege Anteilnahme und seine kritische Anspornung ständig begleitet hat.¹⁰¹⁴ Am 27. Oktober 1920 teilte Barth seinem Freund Thurneysen mit, dass er Röm I „schloddrig, überladen, schwammig“ fand, und dass Röm I „an Haupt und Gliedern reformiert werden muss“.¹⁰¹⁵ Am 27. September 1921 nahm Barth „wehmütig aber bestimmt Abschied“ „von dem vollbrachten Werk“.¹⁰¹⁶ In seiner grundsätzlichen Bearbeitung von Röm II löscht Barth „mit leidenschaftlicher Einseitigkeit“¹⁰¹⁷ alle neun expliziten Bezugnahmen auf Goethe von Röm I¹⁰¹⁸ und bezieht sich allerdings an vier anderen Stellen explizit auf Goethe¹⁰¹⁹ und 16mal implizit.¹⁰²⁰ Zum Vorfeld der Bearbeitung von Röm II kommt noch, dass Barth über Goethe einmal in einem Brief an Paul Wernle vom 24. Oktober 1919 spricht, während er auf Wernles Rezension über seinen Römerbriefkommentar reagiert.¹⁰²¹ Hinsichtlich der impliziten Goethe-Bezüge ist es auffällig, dass sie meistens schon zur eigenen Sprache Barths geworden und keine Zitate im strengen Sinne mehr sind.

3.2.2. „Wenn es meines Amts wäre, Lao-Tse oder Goethe zu erklären“

Die ersten zwei Erwähnungen Goethes sind im Vorwort zu Röm II zu finden. Im Zusammenhang mit seiner Erwiderung auf den Vorwurf, dass seine Auslegung des biblischen Textes „Bibilizismus“ sei, nennt Barth den Namen Goethes ausdrücklich zweimal: „Im übrigen verhehle ich nicht, daß ich meine ‚biblizistische‘ Methode, deren Formel einfach lautet: Besinn dich! auch auf Lao-Tse oder Goethe anwenden würde, wenn es

¹⁰¹⁴ Vgl. Barths Aussage über die Leistung Thurneysens im Vorwort zu Röm II.

¹⁰¹⁵ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 435f.

¹⁰¹⁶ Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 520.

¹⁰¹⁷ Entlehnte Aussage Barths aus Barth 1918a, S. 466, vgl. dazu Barths Äußerung über „kräftige Einseitigkeiten“ von Röm II im Vorwort zum Nachdruck dieses Buches (=Röm I) (1963), Barth 1918a, S. 7.

¹⁰¹⁸ Bezüglich der Auslegung von Röm 1,16-20 in Röm II berichtet Barth seinem Freund Thurneysen, dass seine Teilbearbeitung der ersten Fassung „ein anderes Gesicht“ bekommt, nicht zuletzt weil „das pantheistische Schillern [...] jedenfalls weg“ ist, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 438. Mit dem pantheistischen Schillern meint Barth wohl vor allem die ursprüngliche Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch, die in der eigentlichen Geschichte Gottes wiederhergestellt wird.

¹⁰¹⁹ Barth 1921a, S. 20 (Vorwort, zweimal), S. 367 und S. 420. Außer der letzten Goethe-Erwähnung, wo Barth über Goethes Halt vor den Gletschern spricht (vgl. S. 420 mit Anm. 67), werden die drei anderen im Folgenden analysiert.

¹⁰²⁰ Barth 1921a, S. 54, S. 74 (?), S. 84, S. 132 (?!), S. 170, S. 231, S. 289, S. 340, S. 394, S. 413, S. 435, S. 480, S. 499 (?), S. 556, S. 611, S. 693. Kucharz (1995, S. 39) nimmt an: „Ein stark verändertes Bild hinsichtlich der Dichternamen zeigt die 2. Auflage des Römerbriefes (1922): kein Hölderlin, kein Spitteler, kein Goethe und kein Schiller, dafür jedoch Dostojewski neben Luther öfter als jeder anderer Name [...]“. Diese Annahme ist differenziert zu beurteilen. Neue Autoren wie Dostojewski und Kierkegaard treten in den Vordergrund. Das bedeutet aber nicht, dass Barth Goethe völlig verlassen hat. Goethe ist vielmehr in den Hintergrund der Gedankenwelt Barths getreten.

¹⁰²¹ Dieser Brief ist als Anhang III in Barth 1918a (S. 638-646) zu finden, hier: S. 644.

meines Amtes wäre, Lao-Tse oder Goethe zu erklären“.¹⁰²² Dabei behauptet er, dass seine sogenannte „biblizistische“ Methode sich nicht nur auf die Bibel beschränke, sondern auch auf andere Literaturen, z.B. Goethe oder Lao-Tse, anwendbar sei.

Es scheint so zu sein, dass Barth den Namen Goethes hierbei nur beiläufig, sogar zufällig erwähnt. Aber bei dieser Erwähnung geht es um das hermeneutische Programm eines Textes im Allgemeinen und eines Bibeltextes im Besonderen, was auch die Kontinuität und Diskontinuität zwischen Röm I und Röm II in der theologischen Entwicklung Barths anzeigt. Eberhard Jüngels Einsicht nach markiert der Vorgang dieses hermeneutischen Programms im Vorwort zu Röm II sogar „das Ende der theologischen Anfänge Barths“.¹⁰²³ Es empfiehlt sich deshalb, im Folgenden zu analysieren, wie Barth sein hermeneutisches Programm, vor allem in den Vorworten zu Röm II und Röm III, entfaltet. Erst in diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, dass Barth in seinem Vorwort zu Röm II den Namen Goethes zwar beiläufig, aber doch in bedeutungsvoller Weise erwähnt, und dass er sich nicht wie in seiner frühen Phase (bis 1919) so oft auf Goethe beruft und von jetzt an Goethe für eine gewisse Zeit (bis 1932) beiseite legt.

Im Unterschied zum Vorwort zu Röm I (1918) äußert Barth sich im Vorwort zu Röm II (1921) viel offener, ausführlicher und auch defensiver zu seinem Programm der biblischen Hermeneutik.¹⁰²⁴ Dabei konzentriert er sich auf die Sache eines Textes im Allgemeinen und der Bibel im Besonderen, was die beiden hermeneutischen Programme in Röm I und Röm II gemeinsam haben.¹⁰²⁵ Im Vergleich zum Vorwort zu Röm I bietet er aber im Vorwort zu Röm II „einen ganz anderen Anblick“¹⁰²⁶ und fasst das darin weiter entwickelte hermeneutische Programm später in seinem Vorwort zu Röm III (1922) als „die Kritik von der Sache aus“ zusammen,¹⁰²⁷ die sich wiederum mit den drei folgenden Stichworten charakterisieren lässt: „historische Kritik“, „innere Dialektik der Sache“ und „Bibilizismus“.¹⁰²⁸

¹⁰²² Barth 1921a, S. 20.

¹⁰²³ Jüngel 1982, S. 83.

¹⁰²⁴ Im Vorwort zu Röm II sieht Hartmut Genest (1995, S. 108) „den Charakter eines hermeneutischen Programms“, vgl. Jüngel 1982, S. 37-39.

¹⁰²⁵ Für die „Kontinuität zwischen hier und dort“, nämlich zwischen Röm I und Röm II, wird für Barth trotz ihrer ganz anderen Anblicke und Resultate von der „Einheit des historischen Gegenstandes und der Sache selbst gesorgt“ (vgl. Barth 1921a, S. 5).

¹⁰²⁶ Barth 1921a, S. 5.

¹⁰²⁷ Vgl. Barth 1921a, S. 26. Diese Zusammenfassung stammt eigentlich von Bultmann (1922, S. 141): „Und zwar ist diese Kritik viel radikaler als die historisch-philologische Kritik; es ist auch nicht die Kritik von einem außerhalb des Textes und seiner Sache genommenen Standpunkt aus [...]. Vielmehr ist es die konsequente Durchführung des als richtig eingesehenen Grundsatzes, den Text von der *Sache* aus zu verstehen“.

¹⁰²⁸ Vgl. Barth 1921a, S. 26.

3.2.3. Barths Auseinandersetzung mit der historischen Kritik

Die sachliche Konzentration Barths ergibt sich nicht zuletzt aus seiner weitergehenden Auseinandersetzung mit der historischen Kritik in der Bibelforschung.¹⁰²⁹ Ähnlich wie im Vorwort zu Röm I würdigt Barth noch einmal ausdrücklich das Recht und die Notwendigkeit der historischen Kritik als „eine Vorarbeitung des Verständnisses“.¹⁰³⁰ Gerade in dieser Würdigung erweist sich dann für Barth aber auch sein Vorwurf gegen die historische Kritik. Sie bleibe bei ihrer Erklärung eines Textes trotz ihres Anspruches an „eigentliches Verstehen und Erklären“ stehen¹⁰³¹ und scheitere am Hinweis auf „das Verständnis selbst“.¹⁰³² In solch einer stehenbleibenden Erklärung sieht Barth „keine Erklärung“, sondern „nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen, ‚was da steht‘“.¹⁰³³ Sie fokussiere sich darauf, den Wortlaut eines Textes z.B. mittels der griechischen oder deutschen Wörter aufzudecken und nachzusprechen.¹⁰³⁴ Sie sei aber nicht im Stande, darüber nachzudenken, wie „das Wort in den Wörtern“¹⁰³⁵ gemeint sein könnte. In diesem Zusammenhang bringt Barth seine prägnante und bekannte Aussage zum Ausdruck: „*Kritischer* müssen mir die Historisch-Kritischen sein!“¹⁰³⁶ Damit bestreitet Barth einerseits das Recht und das Ziel der historischen Kritik nicht. Andererseits sagt er auch: „Ich bin kein ‚abgesagter Feind der historischen Kritik‘“.¹⁰³⁷ Vielmehr treibt Barth sie weiter und tiefgehender. Für ihn ist sie der Ausgangspunkt „zu einem mit allen Hebeln und Brechwerkzeugen einer ebenso unerbittlichen wie elastischen dialektischen Bewegung zu leistenden *sachlichen* Bear-

¹⁰²⁹ In diesem Sinne nennt Barth „einige grundsätzliche Dinge, die das beiden Auflagen Gemeinsame betreffen“ (Barth 1921a, S. 8), nachdem er auf die Kritik an seiner hochmütigen Haltung und seiner „neuen Orthodoxie“ eingeht (vgl. S. 5) und die bei seiner vorläufigen „Weiterbewegung“ von Röm I bis zu Röm II mitwirkenden vier Faktoren aufzählt (vgl. 6f.).

¹⁰³⁰ Barth 1918a, S. 3.

¹⁰³¹ Barth 1921a, S. 12, vgl. S. 11. „Eigentliches Verstehen und Erklären“ sieht Barth in Luthers Auslegung und Calvins Exegese. In diesem Zusammenhang und auch darüber hinaus ist Barth hier in der Gefolgschaft der reformatorischen Konzentration auf das Wort Gottes, zum Weiteren vgl. Ebeling 1959, S. 319.

¹⁰³² Barth 1918a, S. 3.

¹⁰³³ Barth 1921a, S. 11.

¹⁰³⁴ Diese Feststellung vollzieht sich nach Barth (1921a, S. 11) „mittels Übertragung und Umschreibung der griechischen Wörter und Wörtergruppen in die entsprechenden deutschen, mittelst philologisch-archäologischer Erläuterungen der so gewonnenen Ergebnisse und mittelst mehr oder weniger plausibler Zusammenordnung des Einzelnen zu einem historisch-psychologischen Pragmatismus“.

¹⁰³⁵ Hans-Georg Gadamer nennt es im Anschluss an Augustin „das innere Wort“, worin der universale Aspekt der Hermeneutik liege, vgl. Grondin 1991, S. IX.

¹⁰³⁶ Barth 1921a, S. 14.

¹⁰³⁷ Barth 1921a, S. 16.

beiten des Textes“. Erst dann könne „die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden“.¹⁰³⁸

3.2.4. Die innere Dialektik der Sache

„Das Wort in den Wörtern“ bedeutet für Barth die Sache eines Textes. Um die Sache positiv und inhaltlich zu bestimmen, bleibt Barth nicht in seiner Auseinandersetzung mit der historischen Kritik stehen, sondern treibt seine sogenannte „*kritische* Theologie“ in drei konstituierenden Schritten weiter und macht damit „die innere Dialektik der Sache“ „im Wortlaut des Textes“ deutlich.¹⁰³⁹ Die Sache selbst unterscheidet sich vom Wortlaut und hat ihre eigene „innere Dialektik“. Barth versucht, die Dialektik der Sache bzw. die dialektische Sache sachgemäß, d.h. auf eine dialektische Weise, zu erklären.¹⁰⁴⁰ In Hinsicht auf den biblischen Text beschreibt Barth erstens die Sache im Anschluss an Kierkegaard als den „unendlichen qualitativen Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit“.¹⁰⁴¹ Zweitens zeige sich in diesem Unterschied das Verhältnis zwischen Gott und Menschen im Zusammenhang mit Pred 5,2 („Gott ist im Himmel, du auf Erden“) als „die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott“.¹⁰⁴² Bei diesen beiden Schritten sieht Barth eine Übereinstimmung zwischen Theologie und Philosophie, so dass er über „das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie im Einen“ sprechen kann. Was Theologie von der Philosophie unterscheidet, ist Jesus Christus, der eigentliche Kern der biblischen Sache: „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung.“¹⁰⁴³ Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus“.¹⁰⁴⁴ Hierbei ist eine Verschiebung in der biblischen Hermeneutik Barths im Vergleich zu seinem Vorwort zu Röm I zu beachten.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁸ Barth 1921a, S. 14.

¹⁰³⁹ Barth 1921a, S. 16. Für Barth ist „die innere Dialektik der Sache und ihre Erkenntnis im Wortlaut des Textes“ der entscheidende Faktor des Verstehens und Erklärens des Bibeltextes. In dieser Äußerung Barths sieht Eberhard Jüngel (1982, S. 143) das Markenzeichen des Anfangs von dessen dialektischer Phase.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Jüngel 1982, S. 143, vor allem: „Mit der Wendung ‚die innere Dialektik der Sache‘ ist darauf hingewiesen, dass nicht nur das Reden von dieser Sache, sondern die Sache selbst dialektisch sein soll“.

¹⁰⁴¹ Barth 1921a, S. 17.

¹⁰⁴² Ebd.

¹⁰⁴³ Hierbei beruft Barth sich vor allem auf einen Vortrag von seinem Bruder Heinrich Barth „Gotteserkenntnis“ (Vortrag an der Aarauer Studentenkonferenz, 1919). Erst nach diesem Vortrag und aufgrund dessen Einflusses gewinnt der Begriff „Ursprung“ zentrale Bedeutung als transzendentaler Beziehungspunkt aller Gotteserkenntnis, vgl. z.B. Barth 1921a, S. IX mit Anm. 2.

¹⁰⁴⁴ Barth 1921a, S. 17. So ist auch die Wende von Röm I zu Röm II markiert. In Röm I redet Barth mithilfe des platonischen Ursprungbegriffes über den Anbruch des Reiches Gottes in die menschliche Geschichte. In Röm II betont er vielmehr die Diastase zwischen Gott und Menschen, deren Schnittpunkt Jesus Christus ist.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Genest 1995, S. 111.

Im Vorwort zu Röm I beruft sich Barth dort auf Goethe und redet vom ewigen Geist und seiner „edle(n) Geisterschaft“ unter allen Menschen aller Zeiten, aufgrund dessen die sachliche Beteiligung der Leser die Voraussetzung für das Verständnis des Bibeltex-tes sei. Hier im Vorwort zu Röm II konzentriert sich Barth in seiner „kritische(n) Theo-logie“ vielmehr auf die Sache des Bibeltex-tes. Bei dieser Sache handelt es sich nicht um eine Sache an sich, nicht um den universalen ewigen Geist, der der Geist der Bibel sei und die Übereinstimmung zwischen Theologie und Philosophie begründe, sondern um eine konkrete Person, nämlich Jesus Christus. D.h. beim eigentlichen Verstehen und Erklären geht es nicht um die Kritik an der Sache, wie es die historische Kritik tut, son-der „die Kritik von der Sache aus“. Erst Jesus Christus als der Kern der Sache ist das endgültige Kriterium des Verstehens und des Erklärens der biblischen Texte.

Aus Barths Sicht habe Paulus in seinem Römerbrief nicht von irgendetwas anderem, sondern wirklich von Jesus Christus geredet. Dies ist seine Voraussetzung, wenn er ei-nen Text wie den Römerbrief des Paulus zu verstehen und zu erklären versucht. Barth präsentiert einerseits seine vorausgesetzte Annahme wie eine Art relative und zu prü-fende Arbeitshypothese, „gerade wie ein anderer Exeget mit gewissen vorläufigen Vor-aussetzungen“ den Römerbrief des Paulus untersucht.¹⁰⁴⁶ Wie jede der vorläufigen An-nahmen der kritischen Historiker müsse sich auch seine Arbeitshypothese bei der Aus-legung bewähren. Andererseits verrät Barth seinen impliziten theologischen Standpunkt mit einer „Gegenfrage“, wenn man nach dem Grund seiner Annahme weiterfragt:

*„Ob denn ein ernster Mensch etwa mit einer andern Annahme an einen nicht zum vornherein keines Ernstes würdigen Text herantreten könne als mit der Annahme, daß – Gott Gott ist?“*¹⁰⁴⁷

Dass Gott Gott ist, ist das theologische Axiom des hermeneutischen Programms Barths, das er in seinem Vorwort zu Röm II darstellt.¹⁰⁴⁸ Dabei kümmert Barth sich nicht um

¹⁰⁴⁶ Vgl. Barth 1921a, S. 17.

¹⁰⁴⁷ Barth 1921a, S. 18, vgl. Busch 1986, S. 102. Nach seinem Wechsel in das akademische Lehramt achtet Barth darauf, nicht in die Unmittelbarkeit des expressionistischen Sprachstils zu verfallen: „Nie losbrechen! Nie mit ‚Gott ist Gott‘ arbeiten! Nie predigen! Und doch auch nie einfach das Platte sagen, das einem einfällt, wenn man jenes *nicht* tut“, Rundbrief vom 7. Juli 1922, Barth und Thurneysen 1921-1930, S. 93, vgl. Jüngel 1982, S. 128.

¹⁰⁴⁸ Nach Barths Brief an Thurneysen vom 27. Oktober 1920 ist diese Formel unter dem Eindruck einer Begegnung mit Friedrich Gogarten zustande gekommen, vgl. Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 435f. Dazu weiter vgl. Jüngel 1982, S. 38, wo eine passende barthsche Beschreibung dieser Formel zitiert wird: „Gott ist [...] keine an den Gegensatz von hier und dort gebundene, sondern die *reine* Negation und dar-um das *Jenseits* für das ‚Diesseits‘ und des ‚Jenseits‘, die Negation *der* Negation, die das Jenseits für das Diesseits und das Diesseits für das Jenseits bedeutet, der Tod unsres Todes und das Nicht-Sein unsres Nicht-Seins“ (Barth 1921a, S. 194). Zum Weiteren vgl. z.B.: „Es wird sich dann vor allem darum handeln, daß wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen“ (Barth 1916b, S. 15).

den Beweis der Existenz Gottes. Die Existenz Gottes ist für ihn nicht zu beweisen, sondern Gott ist die Voraussetzung. Gott ist Gott. Zum einen ist Gott nicht Welt, nicht Mensch. Zwischen Gott und Mensch, wie zwischen Ewigkeit und Zeit, gibt es „den unendlich qualitativen Unterschied“.¹⁰⁴⁹ Zum anderen beschränke sich Gott und sein Wort nicht auf einen einzigen Text, auf die Bibel, sondern rede auch in anderen Texten. Erst unter solch einer allgemeinen Voraussetzung „im Sinne einer natürlichen Theologie“,¹⁰⁵⁰ die der Theologie des frühen Barth z.B. in Röm I entspricht,¹⁰⁵¹ kann Barth die kritischen Historiker nun fragend daran erinnern: „Oder wissen denn diese von mir wahrhaftig als Historiker respektierten Gelehrten gar nichts davon, daß es eine Sache, eine Kardinalfrage,¹⁰⁵² ein Wort in diesen Wörtern gibt? Daß es Texte gibt, z.B. die des neuen Testaments, die zum *Reden* zu bringen, koste es was es wolle, eine letzte und tiefste Kulturangelegenheit, um es einmal so zu nennen, ist?“¹⁰⁵³ Besonders beachtenswert erscheint hier, dass Barth nicht über „**die** letzte und tiefste Kulturangelegenheit“ spricht, sondern über „**eine** letzte und tiefste Kulturangelegenheit“ unter vielen anderen Kulturangelegenheiten, die er wiederum nicht allein der Auslegung der Bibel, sondern auch der Auslegung jedes anderen „Ernst würdig(en)“ Textes¹⁰⁵⁴ zuschreibt.

3.2.5. Barths „Bibilizismus“

Warum widmet sich Barth dennoch genau diesem Programm, das Neue Testament, vor allem aber den Römerbrief des Paulus, zum Reden zu bringen? Im oben erwähnten Zusammenhang mit seiner „biblizistischen“ Methode ist die darin enthaltene angedeutete Antwort Barths herauszustellen. Barth akzeptiert den Vorwurf gegen seinen „Bibilizis-

¹⁰⁴⁹ Vgl. Jüngel 1982, S. 38.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Jüngel 1982, S. 93f. Dagegen spricht Jüngel selbst (1982, S. 38) überraschenderweise, indem er die von Hans Urs von Balthasar behauptete Voraussetzung vom barthschen Pathos der Distanz zwischen Gott und Menschen, nämlich „ursprüngliche *Identität*“ zwischen Gott und Geschöpf kritisiert, wenn die Aussage von Balthasar als Hinweis auf die ursprüngliche Synthese verstanden werden kann. Mithilfe der trinitarischen Behandlung im Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ kann man sagen: unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung befinden sich Gott und Mensch bzw. Welt in einer ursprünglichen Synthese. Aber unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung, welcher in Röm II am stärksten zu Wort kommt, gibt es den „unendlichen qualitativen Unterschied“ zwischen Gott und Mensch. Erst unter diesem Gesichtspunkt lässt sich die unmögliche Möglichkeit Gottes und die Hervorhebung der eschatologischen Form verstehen. Jüngel hat wohl die verschiedenen Aussagen Barths aus drei verschiedenen Perspektiven zwar besonnen und tief sinnig, aber doch einseitig und reduziert verstanden.

¹⁰⁵¹ In diesem Zusammenhang meint eine natürliche Theologie vor allem die universale menschliche Möglichkeit der Gotteserkenntnis.

¹⁰⁵² Unter „Kardinalfrage“ versteht Barth (1921a, S. 14) „die eine alle Fragen in sich enthaltende Kardinalfrage“.

¹⁰⁵³ Barth 1921a, S. 15.

¹⁰⁵⁴ Barth 1921a, S. 18.

mus“¹⁰⁵⁵ zwar nicht, aber definiert diesen Begriff in seinem eigenen Sinne um: „Genau genommen dürfte der ganze ‚Biblizismus‘, den man mir nachweisen kann, darin bestehen, daß ich das Vorurteil habe, die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken mindestens ebenso ernst nimmt, wie seine eigenen“.¹⁰⁵⁶ Hierbei nimmt Barth unter der allgemeinen Voraussetzung der Universalität Gottes an, daß die Bibel auch „ein gutes Buch“ sei, denn Gott ist Gott und redet auch durch die Bibel. Es ist ersichtlich, dass Barth sich hier nicht für eine besondere theologische Methode oder für eine spezielle biblische Hermeneutik ausspricht, sondern eine allgemeine bzw. universale Hermeneutik treibt.¹⁰⁵⁷ „Wenn es meines Amtes wäre, Lao-Tse oder Goethe zu erklären“, würde Barth auch die „Ernst würdigen“ Texte von Lao-Tse oder Goethe mit der gleichen vorausgesetzten Annahme auslegen, um die Sache dieser Texte zum Reden zu bringen. Aber es ist eben nicht das Amt Barths, Lao-Tse oder Goethe zu erklären. Sein Amt ist das eines Pfarrers und Theologen. Im Zusammenhang mit der Erwiderung auf die Kritik Adolf Jülichers, dass seine Auslegung eine Art „praktische Theologie“ sei, gibt Barth ausdrücklich zu: „Ja wohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es (die Pflicht eines Theologen gegenüber der menschlichen Gesellschaft) mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen“.¹⁰⁵⁸ Mit seiner schärferen Pflichtnahme meint Barth die oben erwähnte „kritische Theologie“, die für ihn die radikale Weiterführung der historischen Kritik ist.¹⁰⁵⁹ Trotz des allge-

¹⁰⁵⁵ Dieser Vorwurf ist auf eine Rezension von Paul Wernle (*Der Römerbrief in neuer Beleuchtung, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 34, 1919, S. 163-164, S. 167-169) zurückzuführen, vgl. Barth 1918a, S. 638 und S. 643 mit Anm. 10, wo Wernles Vorwurf gegen Barth zitiert wird: „Karl Barth ist ja mir gegenüber mit seinem *Biblizismus* im Besitz einer scheinbar beneidenswert sicheren Position. Über alle Anstöße des modernen Bewusstseins geht er glatt hinweg ... Es gibt überhaupt keinen Punkt im Denken des Paulus, der ihm ungemütlich wäre ... Es bleibt alles in Harmonie zwischen Paulus und seinem Exegeten, und mit dem Heraushören des ewigen Gottesworts ist in einem solchen Maße ernst gemacht, dass kein noch so bescheidener zeitgeschichtlicher Rest übrig bleibt“.

¹⁰⁵⁶ Barth 1921a, S. 20.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Jüngel 1982, S. 93; Hake 1999, S. 100.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Barth 1921a, S. 16. In einem Gespräch am 17. September 1968 nennt der späte Barth seine ganze Theologie „im Grunde eine Theologie für die Pfarrer“, vgl. Interview von Roswitha Schmalenbach (Deutschschweizer Rundfunk), in: Barth und andere 1964-1968, S. 533. Vgl. dazu Thurneysens briefliche Reaktion nach der Lektüre dieses Vorworts: „Das Vorwort entspricht dem Gewicht der Sache, die dahinter steht. Mir ist besonders lieb die Stelle, wo vom Zusammenhang zwischen deiner Predigt Aufgabe und deinem Römerbrief die Rede ist“ (Barth und Thurneysen 1913-1921, S. 523).

¹⁰⁵⁹ „Ich habe gefunden, dass man dabei auch historisch-kritisch betrachtet, verhältnismäßig am besten fährt“, wenn man bei der Auslegung des Römerbriefes annimmt: „Paulus weiß nun einmal etwas von Gott, was wir in der Regel nicht wissen, aber durchaus auch wissen könnten“ (Barth 1921a, S. 18). Trutz Rendtorff (1991, S. 113) würdigt Barths Theologie vor allem in Röm II treffend als „eine ‚Pfarrertheologie‘, d.h. eine Theologie im Dienst der aktuellen Predigt und Verkündigung des Wortes Gottes, voller religiöser Unmittelbarkeit gegenüber der wissenschaftlichen Selbstdisziplinierung der akademischen Theologie“. Allerdings bezeichnet er das kritisch-theologische Konzept Barths in Röm II als „antiwissenschaftlich“. Für Barth ist seine kritische Theologie jedoch auch wissenschaftlich, indem er einerseits die universale Anwendung seiner „biblizistischen“ Methode beansprucht und sich andererseits auf seine theologische

meinen Anspruchs und der universalen Explikation seiner theologischen Kritik besteht Barth darauf, als ein Theologe die Bibel auszulegen und sieht seinen zweiten Römerbriefkommentar als „nichts anderes [...] als ein Stück des Gesprächs eines Theologen mit Theologen“.¹⁰⁶⁰ „Wir Theologen“ sollen „einfach unsrer Sache leben, wie es jeder ehrliche Handwerker tut“.¹⁰⁶¹ Die Sache eines theologischen „Handwerks“ ist für Barth nichts anderes als die Bibel zu verstehen und zu erklären.

3.2.6. Ein Treueverhältnis zu seinem Autor

Weniger inhaltlich-theologisch motiviert, sondern vielmehr aufgrund seiner pfarramtlichen Aufgabe nimmt Barth hier Abschied von Goethe, dessen Verstehen und Erklären nicht sein theologisches Amt ist.¹⁰⁶² Obwohl Barth Jesus Christus als das endgültige Kriterium seiner „Kritik von der Sache aus“ im Vorwort zu Röm II darstellt, bewegt sich die Interpretation dieses Kriteriums noch in einem natürlich-theologischen Rahmen, dass Gott Gott ist. Erst in seinem Vorwort zu Röm III(1922) legt Barth eine christologische Begründung für seine biblische Hermeneutik dar, die aus seiner Erwiderung auf eine Kritik von Rudolf Bultmann entsteht. Dabei wird der Name Goethes überhaupt nicht erwähnt. Barth redet lediglich von „irgend einem Schriftsteller“ und einem Treueverhältnis zu ihm als Autor eines Textes. Als außerbiblischer Schriftsteller rückt Goethe nun aus dem Sichtfeld Barths und ist „irgend ein() Schriftsteller“ geworden, der anscheinend überhaupt nichts mit dem theologischen Amt Barths zu tun hat.

Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zum Text kritisiert Bultmann Barth, dass er die Kritik von der Sache aus nicht radikal genug treibe. Der Ansicht Bultmanns zufolge sei die Sache größer als Paulus, und Paulus rede auch nicht immer von der Sache aus. „Es

Sache wie ein Handwerker konzentriert. Zu Barths später Äußerung über die Wissenschaftlichkeit der Theologie und seine wissenschaftstheoretische Rechenschaft über die Konzentration auf die theologische Sache vgl. z.B. KD I/1, S. 2f.

¹⁰⁶⁰ Barth 1921a, S. 8.

¹⁰⁶¹ Barth 1921a, S. 9.

¹⁰⁶² Mit dem Übergang vom kirchlichen Predigeramt zum akademischen Lehramt fand Barth eine Zeit lang immer weniger Zeit für die literarische Lektüre. Erst in Mußstunden und Ferienzeiten las er Literatur, wobei aber kaum „eigentliche() und bleibende() fruchtbare() Begegnungen“ vorgekommen waren, vgl. Barths Äußerung in der Zeitschrift *Magnum*(1961), zitiert nach Kucharz 1995, S. 40. Auch in Bezug auf den Sprachstil nötigt das akademische Lehramt Barth dazu, sich weniger mit der außertheologischen Lektüre zu befassen, und „einen der zuerkennenden Sache gemäßen Stil, eine theologische Denkform zu finden“, vgl. Jüngel 1982, S. 128.

kommen auch andere Geister in ihm zu Worte als das *pneuma Christou*“.¹⁰⁶³ Die sachliche Kritik müsse deshalb auch an Paulus gerichtet werden.¹⁰⁶⁴

Bei seiner Erwiderung meint Barth, viel radikaler als Bultmann zu sein. Barth behauptet, dass, alles, was im paulinischen Text zu Worte kommt, ist nicht der Geist Christi, sondern die anderen Geister, nämlich die von Paulus angeführten jüdischen, vulgärchristlichen, hellenistischen und sonstigen Geister. Bei der Kritik von der Sache aus handle es sich nicht darum, dass Paulus irgendwo nicht von der Sache aus rede, sondern darum, „wie der ‚Geist Christi‘ die Krisis ist, in der sich das *Ganze* befindet“.¹⁰⁶⁵ Mit dem „Maß des Geistes ‚Christi‘“ solle ein Ausleger sich in „ein *Treueverhältnis* zu seinem Autor“¹⁰⁶⁶ begeben, indem er den Text so lese, dass „all das Zerstreute doch im Zusammenhang der einen Sache steht, alle die ‚andern‘ Geister tatsächlich doch dem *Pneuma Chirstou* irgendwie dienstbar sind“.¹⁰⁶⁷ Nur wenn der Ausleger in solch einem Treueverhältnis einen Text lese, sei er verantwortlich für die Sache. „Er sucht den Mangel an Verständnis immer zuerst bei sich selbst und nicht bei Paulus“.¹⁰⁶⁸ Sonst wäre er ein „unverantwortlicher Zuschauer neben dem Konglomerat von Geist und Geistern, das für ihn den Text bedeutet“.¹⁰⁶⁹

In Kontinuität zum universalen Anspruch seiner „biblizistischen“ Methode im Vorwort zu Röm II meint Barth im Vorwort zu Röm III, dass ein solches Treueverhältnis auch die entscheidende Voraussetzung für das Verständnis jedes Schriftstellers ist: „Ich halte es für ausgeschlossen, daß man irgend einem Schriftsteller gerecht werden, irgend einen Schriftsteller wirklich wieder zum Reden bringen kann, wenn man jene Hypothese nicht wagt, jenes Treueverhältnis zu ihm nicht eingeht“.¹⁰⁷⁰ Unter der Voraussetzung jenes Treueverhältnisses zum Text ergibt sich die „unvermeidliche Kritik des Buchstabens durch den Geist“,¹⁰⁷¹ wobei Barth mit dem Geist die Sache jedes Textes meint. Beim Verstehen eines Textes sollte man nicht beim Wortlaut bzw. Buchstaben stehenbleiben. In diesem Zusammenhang plädiert Barth im Grunde genommen für eine besondere Hermeneutik, die sich nach der Sache der Bibel, nämlich dem Geist Christi, richtet. Je-

¹⁰⁶³ Bultmann 1922, S. 142.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Barths Rundbrief vom 11. Dezember 1921: „Ein heiliges Buch ist ja das ganze (= Barths Röm II) nicht und nicht einmal der Römerbrief des Paulus selbst“, in: Barth und Thurneysen 1921-1930, S. 22.

¹⁰⁶⁵ Barth 1921a, S. 27.

¹⁰⁶⁶ Barth kann auch über ein Treueverhältnis zu einem Text reden. Hierbei macht er keinen Unterschied zwischen Text und Autor.

¹⁰⁶⁷ Barth 1921a, S. 27.

¹⁰⁶⁸ Barth 1921a, S. 27.

¹⁰⁶⁹ Barth 1921a, S. 28.

¹⁰⁷⁰ Ebd.

¹⁰⁷¹ Barth 1921a, S. 29.

der Schriftsteller, ja „irgend ein() Schriftsteller“, hat seine eigene Sache durch seinen Text zum Ausdruck zu bringen. Zum Verständnis eines Textes wird hierbei nicht ausdrücklich, wie im Vorwort zu Röm II, vorausgesetzt, dass Gott Gott ist. Vielmehr bedeutet das Verständnis eines Textes, es zu wagen, ein Treueverhältnis zum Autor einzugehen. Die Besonderheit der Bibel liegt just darin, dass es bei ihrer Sache um den Geist Christi geht.

3.2.7. Das veränderte Goethe-Bild in Röm II und Röm III

Im Gegensatz zu Röm I, wo Goethe der am häufigsten zitierte nicht-christliche Autor ist, ist er von Röm II zu Röm III allmählich „irgend ein() Schriftsteller“ geworden. Obwohl sich Barth immer noch mehr auf Goethes denkerische Größe als auf seine dichterische Kompetenz konzentriert, distanziert er sich jedoch in Röm II von Goethe, indem er z.B. in der Auslegung von Röm 7,21-23 Goethe und dessen Humanismus neben anderen scharf kritisiert.

„Wem an seiner persönlichen Ruhe, am schönen Gleichmaß der Humanität, an der Stetigkeit menschlicher Kultur (oder auch Unkultur) ehrlich gelegen ist, der wird sich mit Lessing, Lichtenberg, Kant, Goethe, solange er irgend kann, gegen das Hereinstürmen der Religion in seine Kreise zu verwahren suchen. [...] Er wird damit auf alle Fälle mehr Einsicht und Sachlichkeit verraten als jene angeblichen Virtuosen der Frömmigkeit (in Wahrheit ihre blutigsten Dilettanten!), die nicht wissend, was sie tun, mit ihrer romantischen Freude an der Religion rufen, die sie sich nicht beschwören werden. [...] Mag er, der Wächter an der Pforte der Humanität, sich nur hüten, dass er nicht etwa in elfter Stunde selber noch einen kleinen Frieden mit dem mit Recht gefürchteten Gegner schließen muss! Denn Religion ist der Gegner, der als treuester Freund verkappte Gegner des Menschen, des Griechen und des Barbaren, die Krisis der Kultur und der Unkultur.“¹⁰⁷²

Dabei wird Goethe als ein negatives Beispiel für das vergebliche Bemühen des Menschen genannt. Der Mensch versuche, sich im Anschluss an den goetheschen Humanismus, der sich für die persönliche Ruhe,¹⁰⁷³ das schöne Maß der Humanität und auch die

¹⁰⁷² Barth 1921a, S. 367f.

¹⁰⁷³ Vgl. dazu ein beliebtes Goethe-Wort des früheren Barth: „Und alles Drängen, alles Ringen / Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn“ (Goethe Werke, Bd. 1, S. 367), und z.B. Barth 1915, S. 283.

Stetigkeit der Kultur¹⁰⁷⁴ ausspricht, gegen die Krisis der Religion und der Kultur zu behaupten.¹⁰⁷⁵

Dementsprechend wird das idealistische Denken von Goethe und Fichte im Vorfeld von Röm II einmal als „etwas Emotion und Paränese“ charakterisiert, und zwar im anfangs erwähnten Brief Barths an Paul Wernle vom 24. Oktober 1919.¹⁰⁷⁶ Darin verteidigt Barth seinen sogenannten „Biblizismus“ und kritisiert die herrschende „Fakultätstheologie“, weil sie „Mangel an Kritik“ habe und Paulus nicht verstehe. In diesem Zusammenhang erwähnt Barth Goethe und Fichte:

*„Wir warteten auf Erkenntnis aus der vielgepriesenen Bibel, Sie aber, die heute das wissenschaftliche Feld beherrschenden Theologen, boten uns neben den zeitgeschichtlichen Mitteilungen im besten Fall etwas Emotion und Paränese, die wir bei Goethe oder Fichte viel leichter und schöner und verständlicher uns zu verschaffen wussten“.*¹⁰⁷⁷

Hierbei lobt Barth zwar die denkerische Leistung Goethes mit seiner dichterischen Kompetenz, aber nur insofern, dass Goethe „etwas Emotion und Paränese“ besser und schöner als die derzeit herrschende „Fakultätstheologie“ liefern könne, wobei aber auch Goethe wie diese die inhaltliche und sachliche Erkenntnis nicht aus der „recht verstandene(n) Bibel“ gewinnen könne. In diesem Sinne wäre auch Goethe für Barth ein „Umweg“ gewesen, den er überwinden musste, bevor er zu seiner Römerbriefarbeit kommen konnte.¹⁰⁷⁸ Es ist dadurch auch zu verstehen, dass Barth die zahlreichen Goethe-Zitate in Röm I bei der Bearbeitung bzw. Neuschreibung vollständig ausgelassen hat.

¹⁰⁷⁴ Vgl. dazu Goethes Äußerung: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!“ (Goethe Gespräche, S. 771f.). Zu Barths frühem Hinweis auf dieses Goethe-Wort vgl. Barth 1909-1910, S. 42 (dabei erwähnt Barth auch den Namen Kants) und Barth 1910c, S. 195f mit Anm. aq.

¹⁰⁷⁵ In einer seiner Antworten an Harnacks „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ betrachtet Barth den Pantheismus Goethes und den Gottesbegriff Kants im Gegensatz zu Harnack zuerst nicht als „wahrhafte Aussagen über Gott“. „(S)tatt auf irgendeine(r) Höhe der Kultur oder der Religion“, wie es das vergebliche Bemühen des Menschen tue, solle der Mensch sich zuerst „vor die *Offenbarung* und damit unter das *Gericht*“ stellen. Die Aussage Goethes und Kants über Gott seien auch menschlich und müssen deshalb auch mit allen anderen menschlichen Aussagen über Gott unter dem Gericht stehen. Vgl. dazu Barth und Harnack 1923, S. 324, S. 327, S. 342f.

¹⁰⁷⁶ Vgl. „3.2.1. Vorbemerkung“ in diesem Kapitel.

¹⁰⁷⁷ Barth 1918a, S. 644.

¹⁰⁷⁸ Als Barth Student war, wusste er, dass er mit dem Verstehen der Bibel dort anfangen müsste, wo ein Römerbriefkommentar von einem Fakultätstheologen aufhört. „Von dieser Ahnung getrieben bin ich dann auf vielen Umwegen zu meiner Römerbriefarbeit gekommen“. Vgl. Barth 1918a, S. 644.

3.3. Predigt über Ps 104,2 (Safenwil, den 10. April 1921, Nr. 563)¹⁰⁷⁹

Am 10. April predigt Barth über Ps 104,2 („Licht ist dein Kleid, das du anhast!“). Anhand von Ps 104,20-23 weist Barth in der Einleitung zunächst darauf hin, dass das menschliche Leben sich vom tierischen Leben unterscheidet. Im Gegensatz zum Tier, das in der Finsternis lebt, lebe der Mensch im Licht. „Das menschliche Leben im eigentlichen Sinn ist das wache Leben des Tages, während die Nacht, die Dunkelheit, der Schlaf, denen wir immer wieder ausgeliefert sind, uns schon äußerlich an das erinnert, was nicht unser Leben ist, an den Tod“.¹⁰⁸⁰ Das Licht werde deshalb von vielen Menschen zu verschiedensten Zeiten und in unterschiedlichsten Ländern als ein gottähnliches Wesen betrachtet. In zahlreichen Kulturen bzw. Gebräuchen werde das Licht, vor allem aber das Licht der Sonne bzw. die Sonne als dessen Quelle, sogar als Gott selbst angebetet. In diesem Zusammenhang erwähnt Barth Goethe und seine Sonnenanbetung: „Noch ein so freidenkender Mann wie Goethe hat einmal gesagt, daß es ihm durchaus natürlich wäre, die Sonne anzubeten“.¹⁰⁸¹

Aber was ist das Licht? Aus Barths Sicht ist das Licht für uns Menschen ein Geheimnis, „das mit den tiefsten Rätseln der Welt und unserer eigenen Existenz, mit unseren größten Nöten und Hoffnungen irgendwie aufs innigste verbunden ist“.¹⁰⁸² Obwohl das Licht ein wichtiges Geheimnis für das menschliche Leben sei, ist das für Barth jedoch nicht Gott selbst, sondern lediglich „dein Kleid, das du anhast!“.¹⁰⁸³ Dabei beruft Barth sich schlicht ohne weitere Begründung auf die Bibel: „Die Bibel sagt auch nicht: das Licht ist Gott!, sondern: Licht ist dein Kleid, das du anhast!“¹⁰⁸⁴ Gott unterscheidet sich so vom höchsten, reinsten Licht wie der Mensch von seinem Kleid.

Sowohl anhand einer Beschreibung eines natürlichen Tagesablaufes (Anbruch, Mittag, Nacht) als auch am Beispiel, wie man Lichter in der Dunkelheit anzündet, versucht

¹⁰⁷⁹ Vgl. Barths Predigt über 1Joh 1,7 am 21. Mai 1916.

¹⁰⁸⁰ Barth 1921b, S. 103.

¹⁰⁸¹ Barth 1921b, S. 104, vgl. dazu Goethe Gespräche, S. 771.

¹⁰⁸² Barth 1921b, S. 104. In diesem Zusammenhang erwähnt Barth die neue Entdeckung Albert Einsteins lobend, weil die Naturwissenschaft durch sein Lichtverständnis wieder der Annahme von Licht als Geheimnis näher gekommen ist. Für Einstein ist das Licht „eigentlich gar nicht mehr als Tatsache, sondern vielmehr als Erkenntnis, als Geist, als Wahrheit zu begreifen“ (S. 104). Irgendwie bilde diese Erkenntnis einen Übergang „zu einer anderen Welt jenseits des Raumes und der Zeit, in denen wir leben und denken“ (S. 105).

¹⁰⁸³ Barth 1921b, S. 105.

¹⁰⁸⁴ Ähnlicherweise sind auch andere Dinge nicht Gott, nämlich das Leben, „das in uns Menschen und in der ganzen Welt quellende, anhebende, ursprüngliche Leben“; die Natur; und der Geist, „der denkende und wollende Geist des Menschen, wie er sich allmählich aus der Natur heraus entwickelt hat und weiter entwickelt“ (Barth 1921b, S. 105). Ohne eine konkrete Bibelstelle zu nennen, meint Barth, es sei überall in der Bibel zu finden, dass es einen Abstand zwischen Gott selbst und den Geheimnissen und den gottähnlichen Wesenheiten gibt.

Barth deutlich zu machen, dass das Licht, das Kleid Gottes, den Menschen stets nahe ist, auch wenn sie von seinem Kleid nichts oder fast gar nichts sehen. Die Menschen haben das Verlangen und auch die Möglichkeit, von sich aus das Kleid anzurühren. Dieses Verlangen und diese Möglichkeit führt Barth auf etwas in den menschlichen Augen zurück. Dieses etwas entspreche der Sonne und den Sternen, sehe ihr Licht und sehne sich nach ihm. Mit solch einer Aussage bezieht Barth sich vielleicht auf V. 158-161 von „Die weltanschaulichen Gedichte“ Goethes: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, / die Sonne könnt’ es nie erblicken; / Läg’ nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt’ uns Göttliches entzücken?“¹⁰⁸⁵ Eine derartige anthropologische Anlage des Verlangens und der Möglichkeit versteht Barth als „eine große Aufforderung an uns Menschen“.¹⁰⁸⁶ Die Menschen, die vom Kleid Gottes beständig gestreift bzw. umgeben sind, die fortwährend nach diesem Kleid verlangen, sollen „nicht so träge sein, nicht so kleinlich, nicht so traurig, nicht so ganz gottlos“.¹⁰⁸⁷ Aber mindestens manchmal genüge allein das Licht dem Menschen nicht, sei es das äußerliche Licht der Natur, das in die Augen erleuchtet, sei es das innere Licht, das in das innerliche Leben des Menschen strahlt. Mit einer gewissen Ungeduld werde der Mensch noch „auf etwas Andres, ganz Anderes warten“.¹⁰⁸⁸ In diesem Zusammenhang beruft Barth sich wieder auf Goethe: „Von dem gleichen Goethe, der gesagt hat, es wäre ihm durchaus natürlich, die Sonne anzubeten, wurde lange erzählt, er sei gestorben mit dem Seufzer: Mehr Licht!“ Barth nimmt zwar auch zur Kenntnis, dass diese Anekdote in Wahrheit fiktiv sein kann. Aber es ist für Barth schon bedeutsam, dass man dazu gekommen ist, so etwas von Goethe zu erzählen. Den Sinn dieser Erzählung von der letzten Aussage Goethes interpretiert Barth in einem allgemeinen Sinne. Im letzten Grund fühle sich der Mensch bei allem Licht, das er hat und sogar selber machen kann, beunruhigt. Denn alles Licht, das er kennen bzw. denken kann, habe auch noch Schatten neben sich und sei weder reines Licht noch bleibendes Licht. Deswegen verlange der unruhige Mensch wie der alte Goethe am Sterbebett nach mehr Licht, nach einem ganz anderen Licht, das nicht das Kleid Gottes, sondern Gott selbst ist, d.h. „Gott selbst ohne Kleid, ohne Bild und ohne Gleichnis“.¹⁰⁸⁹ Gerade darin sieht Barth den Sinn von Ostern und der Auferstehung.

¹⁰⁸⁵ In: Goethe Werke, Bd. 1, S. 367.

¹⁰⁸⁶ Barth 1921b, S. 106.

¹⁰⁸⁷ Ebd.

¹⁰⁸⁸ Barth 1921b, S. 109.

¹⁰⁸⁹ Barth 1921b, S. 110.

3.4. Predigt über 1Petr 1,24-25 (Safenwil, den 9. Oktober 1921, Nr. 578)

Am 9. Oktober hielt Barth seine Abschiedspredigt über 1Petr 1,24-25 vor seiner Safenwiler Gemeinde. Dabei macht er einige „Betrachtungen“ über sein zehnjähriges Verhältnis zur Gemeinde.¹⁰⁹⁰ Bezüglich seiner Goethe-Rezeption ist zuerst die folgende Selbstbilanz Barths zu beachten: „Ich habe mich *zehn Jahre lang bemüht*, euch das Wort Gottes zu verkündigen, so gut ich es in immer erneutem Überlegen vor allem der Gedanken der Bibel zu verstehen meinte“.¹⁰⁹¹ Wie das Wort „vor allem“ andeutet, beschäftigte Barth sich, obwohl er sich hauptsächlich mit den Gedanken der Bibel befasste, auch mit etwas Außer-Biblischem, wie z.B. den Gedanken Goethes.

Zweitens geht es um das theologische Denken Barths: „Ich könnte nun sagen, daß ich mich in diesen zehn Jahren *stark verändert* habe, daß meine Verkündigung nicht einheitlich gewesen sei, sondern euch in ermüdender Weise immer wieder um eine Ecke geführt habe“. In diesem Zusammenhang zitiert Barth Goethe einmal implizit, um sein Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen: „Und ich müsste euch zugeben: Ja, ich bin ein Mensch gewesen und ein Mensch heißt Kämpfer sein, und das stimmt wenig zu der Wahrheit und Klarheit Gottes [...]“.¹⁰⁹² Einerseits hat Barth schon die humanistischen Gedanken Goethes so verinnerlicht, dass er sein eigenes Dasein in den letzten zehn Jahren in Safenwil als ein kämpferisches Sein bezeichnet. In seinem Kampf hat er sich „in diesen zehn Jahren stark verändert“, so dass seine Verkündigung auch „nicht einheitlich gewesen“ ist.¹⁰⁹³ Andererseits ist Barth allerdings bewusst, dass solch ein Kampf der Wahrheit und Klarheit Gottes nicht entspricht. Der Mensch ist der Mensch. Gott ist seine Grenze.

¹⁰⁹⁰ Barth 1921b, S. 190.

¹⁰⁹¹ Barth 1921b, S. 191.

¹⁰⁹² Barth 1921b, S. 194 mit Anm. 4, vgl. „Einlass“ in: *Westöstlicher Divan*, Goethe Werke, Bd. 2, S. 110. In seinem Konfirmandenunterricht „Lebensbilder der Geschichte der christlichen Religion“ (1910-1911) hat Barth die Anfangsverse des goetheschen Gedichtes zitiert: „Nicht so vieles Federlesen! / Lasse mich immer nur herein: / Denn ich bin ein Mensch gewesen / Und das heißt ein Kämpfer sein“.

¹⁰⁹³ Barth 1921b, S. 194.

Kapitel IV. Die Goethe-Rezeption Barths nach 1921

1. Barths neues Verhältnis zu Goethe nach seiner christologischen Konzentration

Barths eigener Erinnerung nach hat er Anfang der 30er Jahre im letzten Jahrhundert „ein neues Verhältnis z.B. zu Goethe“ gewonnen.¹⁰⁹⁴ Beim Zustandekommen dieses neuen Verhältnisses haben mindestens vier verschiedene Faktoren mitgewirkt.

Zuerst ist das besondere Jahr 1932 zu erwähnen. Der 22. März 1932 ist der 100. Todestag Goethes. Aus diesem Anlass wurden das Leben und das Werk Goethes von vielen Zeitgenossen Barths bedacht. Auch zahlreiche Theologen meldeten sich über Goethe zu Wort. Darunter hielt z.B. Paul Tillich am 20. März 1932 im Mannheimer Nationaltheater eine Festrede und sprach über „Goethe und die Idee der Klassik“.¹⁰⁹⁵ Barth hielt zwar keine Rede über Goethe, schenkte aber seine Aufmerksamkeit der Lektüre von bzw. über Goethe in der Atmosphäre des Jubiläums. In einem Brief an Thurneysen vom 24. März 1932 berichtete Barth seinem Freund beispielsweise, dass er einen Artikel über Goethe für „wehmütige Dürftigkeit“ hielt.¹⁰⁹⁶ Von Thurneysen und anderen Freunden bekam Barth auch gelegentliche Anregungen in Bezug auf das Goethe-Jubiläum.¹⁰⁹⁷ An seinem Geburtstag am 10. Mai 1932 erhielt Barth ein Goethe-Buch:¹⁰⁹⁸ *Goethes Wilhelm Meisters theatralische Sendung*.¹⁰⁹⁹ Im Zusammenhang mit dem Todesjahr Goethes sind folgende Schriften über Goethe im Besitz Barths im Karl-Barth

¹⁰⁹⁴ Barth 1960, S. 186.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Beyschlag 1968, S. 214f.

¹⁰⁹⁶ Dabei handelt es sich um Paul Wernles Rezension über ein neues Buch *Goethe als religiöser Denker* (Tübingen: Mohr, 1932) im *Kirchblatt für die reformierte Schweiz* (88, 1932, S. 86-90), vgl. Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 218 mit Anm. 5. Das Goethe-Buch wurde von einem Schüler von Adolf von Harnack, Eich Franz, wohl anlässlich des Jubiläumjahres 1932 geschrieben.

¹⁰⁹⁷ Vgl. z.B. Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 206 und S. 238.

¹⁰⁹⁸ In diesem Buch sind gelegentliche Unterstreichungen und Randmarkierung in der Einleitung zu finden. Sonst gibt es keine weiteren Markierungen im Text. Nach der Auskunft von Herrn Hans-Anton Drewes wurde das Buch von Barths Schülerin Lili Simon geschenkt. Vom 8. Mai 1932 aus Erlangen schrieb sie einen Brief an Barth: „Weil sie (Barth) den Goethe lieben, insbesondere den ‚Wilhelm Meister‘ in freier Stunden, dachte ich, ich dürfte Ihnen auf diese Weise einmal die *Urfassung* der ‚Lehrjahre‘ vorstellen, die ich für mein Teil noch lieber mag als die formvollendeteren, weisen ‚Lehrjahre‘, weil die *Verfassung* farbiger u(nd) *jünger* ist“ (Sign.: KBA 9332.235, mit einem Kennzeichen „Ex Libris Karl Barth“ und mit einem Eintrag: „10. Mai 1932“).

¹⁰⁹⁹ Nach der Schultheß'schen Abschrift hrsg. von Harry Maync, Stuttgart und Berlin: Cotta, 1927 (geschrieben von 1776-1785) (Sign.: KBA H 2467). Nach der Auskunft von Herrn Hans-Anton Drewes hatte Barth das Buch von seiner Schülerin Lili Simon geschenkt bekommen.

Archiv Basel zu finden: *Goethe und die Schweiz*,¹¹⁰⁰ *Goethes Denken*,¹¹⁰¹ *Die Frauen um Goethe*¹¹⁰² und *Goethe und seine Welt*.¹¹⁰³ Im letztgenannten Bildband liegen noch drei kleinere Schriften über Goethe. Die erste Schrift ist eine Gedenkrede vom Berner Literaturprofessor Fritz Strich über „Goethe und unsere Zeit“.¹¹⁰⁴ Die zweite ist eine Sondernummer vom *Münsterischen Anzeiger* zum 100. Todestag Goethes am 22. März 1932, worin drei Münsterer Hochschullehrer sich über Goethe äußern.¹¹⁰⁵ Diese Sonderausgabe wurde Barth von seinem philosophischen Freund Heinrich Scholz geschenkt, der darin einen Artikel über *Goethe und die Persönlichkeitsfrage* veröffentlicht hat.¹¹⁰⁶ Darüber hinaus hatte Heinrich Scholz auch ein Büchlein über *Goethe als Befreier*¹¹⁰⁷ mit einigen rot angestrichenen Stellen an Barth gesendet.¹¹⁰⁸ Wegen der Sendung des Büchleins begaben sich Scholz und Barth an einen brieflichen Austausch über das Verhältnis zwischen Goethe und dem Christentum. Nicht zuletzt hatte Friedrich Gogarten,

¹¹⁰⁰ Gottfried Bohnenblust, Frauenfeld: Huber, 1932 (Sign.: KBA H 2460).

¹¹⁰¹ Hans Leisegang, Leipzig: Felix Meiner, 1932 (Sign.: KBA H 2453). Darin ist ein Besitzvermerk zu sehen: „Heinrich Barth 1935“. Im Text gibt es durchgehende Randmarkierungen, bei denen es sich Herrn Hans-Anton Drews zufolge vielleicht um diejenigen Barths handelt. Es gibt allerdings keine handschriftliche Bemerkung, die diese Annahme bestätigen kann.

¹¹⁰² Paul Rühn, eingeleitet und bearbeitet von Georg Biermann, Graz u.a.: das Bergland-Buch, 1932 (Sign.: KBA H 2458). Darin ist ein Eintrag: „Tröli, Frühling 1933“ zu finden. Dazu kommt noch eine Einlage, nämlich ein Zeitungsartikel über Goethes Novelle von Liselotte Schwenzel („Flauto Dolco“) mit Handschrift: „?“.¹¹⁰³ Herrn Hans-Anton Drews zufolge ist Tröli ein Häuschen auf dem Bergli, wo Karl Barth und Charlotte von Kirschbaum ihren Sommerurlaub verbrachten. Darüber hinaus ist aber nicht festzustellen, wem (von Kirschbaum oder Barth?) das Buch gehört.

¹¹⁰³ Hrsg. von Hans Wahl und Anton Kippenberg, Leipzig: Insel, 1932 (Sign.: KBA H 2464). Darin ist ein Kennzeichen „Ex Libris Karl Barth“ und ein Eintrag: „Für Karl Ostern 1932“ zu sehen. Wohl wegen seiner vorher angekündigten Vorbereitung auf die Vorlesung über Goethe hat Barth den Bildband geschenkt erhalten. Der Vermutung von Herrn Hans-Anton Drews nach hat entweder Charlotte von Kirschbaum oder Getrud Pestalozzi zur Osterzeit 1932 das Buch Barth geschenkt. In den Osterferien 1932 war Barth vom Bergli aus mit Rudolf und Getrud Pestalozzi nach Berlin gefahren und redete am 11. April über „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart“, vgl. dazu Busch 1986, S. 231.

¹¹⁰⁴ Rede, gehalten an der Feier der Berner Universität zum hundertsten Todestag Goethes, in: *Der kleine Bund. Literarische Beilage des „Bund“*, Jg. 13, Nr. 11, Bern, Sonntag, 13. März 1932.

¹¹⁰⁵ „Am Weg der Zeit. Beilage für das Geistesleben der Gegenwart“ (Jg. 8, Nr. 3, *Münsterischer Anzeiger*, 22. März 1932). Die anderen beiden Artikel sind: „Goethes Religiosität“ (Günther Müller) und „Goethes Verhältnis zum Geiste“ (Peter Wust).

¹¹⁰⁶ Vgl. Heinrich Scholz Eintrag „mit herzlichen Grüßen / H S“ und seine Unterstreichung unter dem Artikeltitel. In diesem Artikel ist keine Markierung bzw. Bemerkung zu finden.

Bei der dritten Einlage handelt es sich um einen Vortrag von Ernst Beutler über „Goethe und die Deutschen“, der aber nicht zum 100. Todesjahr Goethes entstanden ist, sondern anlässlich des Todestages Goethes am 28. August 1945 in Frankfurt gehalten wurde. In diesem Heftchen sind gelegentliche Unterstreichungen zu finden.

¹¹⁰⁷ Rede zum 22. März in der Stadthalle zum Mülheim-Ruhr, Münster in Westfalen: Aschendorff, 1932 (Sign.: KBA R14T3B52). Es ist eine Widmung des Verfassers an Barth enthalten: „Das Beste in dieser Welt sind die Menschen, von denen wir immer lernen wissen. / Meinem lieben Karl Barth zum Pfingstfest 1932“. Mit dieser Widmung möchte Scholz wohl Barth verehren und zeigt sein aufrichtiges Interesse, mit Barth über Goethe zu diskutieren und etwas von Barth zu lernen. Das Büchlein ist durchgehend unterstrichen bzw. markiert.

¹¹⁰⁸ Vgl. Brief Scholz an Charlotte von Kirschbaum am 4. Mai 1932, zitiert nach Molendijk 1991, S. 200. Dem Verfasser Arie Molendijk zufolge ist das Exemplar mit den rot markierten Stellen nicht mehr im Karl Barth-Archiv Basel zu erhalten.

der Mitbegründer der Dialektischen Theologie, im Jahr 1932 mehrmals über Goethe geredet und zwei diesbezügliche Aufsätze veröffentlicht, nämlich *Goethes Frömmigkeit*¹¹⁰⁹ und *Goethes Frömmigkeit und der evangelische Glaube*.¹¹¹⁰ Über Gogartens Kritik an Goethe hatte Barth sich in seinen Briefen an andere Freude zurückhaltend geäußert.¹¹¹¹

Zum zweiten spielte die damals neu gewonnene Muße auch eine Rolle bei Barths neuer Lektüre von Goethe und auch der Briefe von dessen Mutter.¹¹¹² In den 20er Jahren musste Barth wegen seines Wechsels vom kirchlichen Pfarramt zum akademischen Lehramt besonders viel Neues lesen und besonders fleißig arbeiten, was ein Grund dafür sein dürfte, dass er sich damals weniger mit Goethe beschäftigte. Anfang der 30er Jahre hatte Barth wieder Zeit und Lust gefunden, sich mit Goethe zu befassen. Vor diesem Hintergrund schreibt Eberhard Busch: „Gleichwohl fand er neben dem allem [...] aber auch die Muße, ‚ein neues Verhältnis z.B. zu Goethe zu gewinnen [...]‘“,¹¹¹³ was einige Goethe-Erwähnungen in Barths Briefen ab 1930 bestätigen.

Mitte Oktober 1930 war Barth wegen eines Zahnabszesses ans Bett gebunden. Während dieser Zeit blieb ihm einmal – neben dem Arbeiten am Buch über Anselm von Canterbury und dessen Gottesbeweis¹¹¹⁴ – „nichts übrig, als mir, warm untergebracht, von Lollo Wilhelm Meister¹¹¹⁵ vorlesen [...] zu lassen“. ¹¹¹⁶ „Lollo“ ist der Spitzname der von Barth geliebten Lebensgefährtin Charlotte von Kirschbaum, seine ihm „seit 1930¹¹¹⁷ in jedem Sinn unentbehrlich zur Seite stehende getreue Mitarbeiterin“ bis zum

¹¹⁰⁹ In: *Zeitwende* 8, 1932, Heft 3, S. 161-173.

¹¹¹⁰ In: *Schule und Evangelium* 7, 1932/1933, S. 129-140; mit geringen Änderungen abgedruckt in: *Glaube und Volk in der Entscheidung. Christlich-deutsche Monatsschrift*, Jg. 4, 1935, Heft 3, S. 49-60.

¹¹¹¹ Im Zusammenhang mit Barths Verhältnis zu Friedrich Gogarten und auch zu Heinrich Scholz wird Barths Aussage über Goethe später erörtert.

¹¹¹² Frau Katharina Elisabeth Goethe geb. Textor (1731-1808). Im Karl Barth-Archiv Basel ist eine zwei-bändige Briefsammlung von ihr zu finden: *Die Briefe der Frau Rath Goethe*, gesammelt und hrsg. von Albert Köster, 6. vermehrte Auflage, Leipzig: Insel, 1923 (Sign.: KBA 2468:1/2).

¹¹¹³ Busch 1986, S. 233.

¹¹¹⁴ *Fide squaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (München: Chr. Kaiser, 1931).

¹¹¹⁵ Der Vermutung der Herausgeber von Barth und Thurneysen 1930-1935 (S. 49 mit Anm. 2), dass es sich dabei um *Wilhelm Meisters Lehrjahre* und *Wilhelm Meisters Wanderjahre* handelt, ist zuzustimmen. Wie der oben zitierte Brief von Lili Simon über *Goethes Wilhelm Meisters theatralische Sendung* zeigt, las Barth in seiner Freizeit die beiden Romane bekannterweise gerne.

¹¹¹⁶ Barths Brief an Thurneysen vom 19. Oktober 1930, Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 49.

¹¹¹⁷ Damit meint Barth wohl ihre Mitarbeit seit der Vorbereitung der KD im Jahr 1930. Tatsächlich half von Kirschbaum ihm bereits im Sommer 1927 bei der Anfertigung von dem ersten dogmatischen Buch Barths, nämlich *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, Bd. 1: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 21. August 1927: „und überdies haben wenigstens Lollo und ich mit der Dogmatik alle Hände voll zu tun“, in: Barth und Thurneysen 1921-1930, S. 515; zum Weiteren vgl. Busch 1986, S. 187 und Selinger 1998, S. 12. Zum Abbruch der Zusammenarbeit wegen der Krankheit von Kirschbaums vgl. Busch 1986, S. 490 und Selinger 1998, S. 9f.

Jahreswechsel 1965/1966.¹¹¹⁸ In einem Liebesbrief an sie vom 20. September 1934 be-
ruft Barth sich auf Goethe: „Gelt, du denkst nur ganz selten an mich? Wäre ich Goethe,
so würde ich dich wohl fragen, ob du gelegentlich mit jemandem äugelt.“¹¹¹⁹

Drittens ist im Zusammenhang mit seinem neuen Verhältnis zu Goethe Barths zweima-
lige Italienreise zu nennen. Vom 8. bis 26. Juli 1929 unternahm Barth mit Charlotte von
Kirschbaum und dem mit ihm befreundeten Ehepaar Pestalozzi eine touristische Italien-
reise.¹¹²⁰ Erst seit dieser Reise begann Barth, aus seinem Studierzimmer und dessen
nächsten Umgebung herauszugehen und „in etwas größerem Maßstabe etwas von der
Welt oder doch von Europa“ zu sehen.¹¹²¹ Vor diesem Hintergrund erwähnt Barth des-
halb zuerst Goethes *Italienische Reise*¹¹²² bei der Aufzählung seiner erneuten Goethe-
Lektüre im Sommer 1932.¹¹²³ Im Sommer 1934 war Barth wieder in Rom, diesmal mit
Peter Barth, Ernst Wolf und Markus Barth, aber ohne Charlotte von Kirschbaum.¹¹²⁴ In
einem Brief an sie berichtet Barth begeistert von seiner Erfahrung in Rom.¹¹²⁵ Er hatte
durch den Besuch des Nationalmuseums „plötzlich ‚das Altertum‘ entdeckt – das, was
Goethe so umschmiss, und was Schiller in den ‚Göttern Griechenlands‘ besungen hat.
Es ist Alles so, und ich bin froh, dass sich mir diese Perspektive endlich auch noch ge-
öffnet hat.“¹¹²⁶ Er hatte deswegen den festen Vorsatz gefasst, noch einmal mit Charlotte
von Kirschbaum nach Rom zu fahren, „wo man eben wirklich (Goethe hatte auch darin

¹¹¹⁸ KD IV/I, S. VIII, vgl. z.B. Busch 1986, S. 198f. Zur „Schattenarbeit“ von Kirschbaums und ihrem
Verhältnis zum theologischen Leben Karl Barths vgl. Renate Köbler, *Schattenarbeit. Charlotte von
Kirschbaum – Die Theologin an der Seite Karl Barths* (1987) und Suzanne Selinger, *Charlotte von
Kirschbaum und Karl Barth. A Study in Biography and the History of Theology* (1998).

¹¹¹⁹ Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 363f. und Anm. 6 zum Wort „äugeln“ bei Goethe. Barths
Altersliebe zu einer Krankenschwester ist auch ein Grund dafür, dass er in seinem späten Leben immer
wieder gerne Goethe liest, zu diesbezüglicher Anmerkung vgl. „Barths Brief an Carl Zuckmayer vom 12.
September 1967“.

¹¹²⁰ Nach dieser ersten Italienreise hatte Barth einen „Geheim- und Spezialbericht über die Italienrei-
se“ erstellt. Barth war sehr zufrieden mit seinem Bericht. Er sandte ihn zu Thurneysen und ermächtigte,
den Bericht gelegentlich von anderen lesen zu lassen. Beim Bericht handelt es sich um Barths hand-
schriftlichen Reisebericht: „Italienische Eilreise“. Vgl. dazu Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 667
und Busch 1986, S. 529 mit Anm. 268 zu Kapitel IV.

¹¹²¹ Barth 1960, S. 183.

¹¹²² Barth 1960, S. 186.

¹¹²³ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 18. September 1932, in: Barth und Thurneysen 1930-1935, S.
277. Auf diesen Brief werden wir später noch zurückkommen.

¹¹²⁴ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 22. September 1934, in: Barth und Thurneysen 1930-1935, S.
707.

¹¹²⁵ Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 22. September 1934: „Man sollte regelmäßig einen Teil des
Jahres in Rom sein. Es ist ein konzentriertes, gutes Lebensgefühl, das man hier hat“ (Barth und Thurney-
sen 1930-1935, S. 707).

¹¹²⁶ Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 366 mit Anm. 3 über Goethes Briefe an seine geliebte
Charlotte von Stein und seine *Italienische Reise*.

recht!) an der Quelle ist“.¹¹²⁷ Es ist ersichtlich, dass Goethes *Italienische Reise* Barths Besuche in Italien und seine Entdeckung des klassischen Altertums ständig als ein literarischer Partner begleitet haben. In einem späteren Gespräch mit Eberhard Busch äußert Barth sich immer noch bewundernd über das Wahrnehmungsvermögen Goethes: „Er, Barth, sei ganz beschämt, wenn er bedenkt, was Goethe – im Vergleich mit seinen eigenen Fahrten durch Italien – alles auf seiner Italienreise gesehen und wahrgenommen und erfahren hat“.¹¹²⁸

Viertens ist Barths erneute Goethe-Lektüre vor allem als die Konsequenz seiner Konzentration auf die theologische Sache zu verstehen. Wie seine spätere Erinnerung besagt, hat Barth im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gelernt, „daß die christliche Lehre ausschließlich und folgerichtig und in allen ihren Aussagen direkt oder indirekt Lehre von Jesus Christus als von dem uns gesagten lebendigen Wort Gottes sein muss“.¹¹²⁹ Aufgrund dieser sogenannten „christologische(n) Konzentration“ nimmt Barth seine neue Aufgabe wahr, „alles vorher Gesagte noch einmal ganz anders, nämlich jetzt als eine Theologie der Gnade Gottes in Jesus Christus durchzudenken und auszusprechen“.¹¹³⁰ Infolge dieser Konzentration auf die eigentliche theologische Sache sei er der „Gefahr einer abstrakten Weltverneinung“ einigermaßen entkommen und „zugleich sehr viel kirchlicher und sehr viel weltlicher“ geworden, so dass er sich viel fröhlicher als vorher in der wirklichen Weltgefühl habe.¹¹³¹ Erst vor diesem theologischen Hintergrund erlaubte Barth sich selbst, die Muße zu haben, „mich viel mehr als früher auch mit der allgemeinen Geistesgeschichte zu beschäftigen, auf zwei Italienreisen das klassische Altertum zu mir reden zu lassen“.¹¹³² Just in diesem Zusammenhang weist Barth ausdrücklich darauf hin, dass er „ein neues Verhältnis z.B. zu Goethe“ gewonnen hat.

¹¹²⁷ Ebd. mit Anm. 5. über Goethes Aussage über Rom. In diesem Zusammenhang ist es offensichtlich, dass Barth sich zweimal auf Goethe beruft und seinen Namen Schillers Namen voranstellt. Es ist deshalb auch nicht überraschend, dass er in seiner oben erwähnten Erinnerung lediglich den Namen Goethes exemplarisch erwähnt hat.

¹¹²⁸ Busch 2011, S. 27. In diesem Zusammenhang spricht Barth über den Unterschied von Mozart. Für Barth ist Mozart „ein Hör-Mensch“, der den Klang des Kosmos mit offenen Ohren „trotz aller Eigenwilligkeit in grandioser Weise selbstlos“ höre. Im Unterschied zu Mozart ist Goethe für Barth „ein Seh-Mensch“, der mit offenen Augen „ebenso grandios selbstbezogen“ sehe. In Bezug auf das Problem des Leidens habe Goethe das Leiden, die Krankheit, den Tod und vor allem das Kreuz „nahezu ganz“ ausgeklammert. Im Gegensatz dazu sei Mozart „ständig und immer mehr von Leid umgeben“. Barth bezieht sich dabei wohl nur auf Goethes *Italienische Reise* und *Faust* und übersieht z.B. die Leidenproblematik in der berühmten pädagogischen Provinz in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*.

¹¹²⁹ Barth 1960, S. 185.

¹¹³⁰ Barth 1960, S. 186.

¹¹³¹ Barth 1960, S. 186.

¹¹³² Ebd.

2. Barths intensive Beschäftigung mit Goethe im Jahr 1932

Am 22. August 1932 berichtete Barth seinem theologischen Kollegen Erik Peterson (1890-1960) von seinem Vorhaben für das kommende Wintersemester 1932/1933. Nachdem er im vergangenen Sommersemester ein Vorlesung über die Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik* gehalten hatte, hatte Barth nun vor: „Im Winter leiste ich mir in der Hauptvorlesung einen Ausflug in ganz andere Regionen: ‚Vorgeschichte der neuen prot. Theologie‘, unter welchem Titel ich von Lessing, Kant, Goethe und andern Heiden handeln möchte“. ¹¹³³ Hierbei sind zwei Beobachtungen bezüglich der Goethe-Rezeption Barths anzustellen. Erstens möchte Barth das Leben und das Denken Goethes im Rahmen der Vorgeschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert behandeln. Wie das Vorwort zur Publikation des diesbezüglichen Vorlesungsmanuskripts verrät, hatte er ursprünglich geplant, den Teil über die Vorgeschichte im 18. Jahrhundert mit einer Darstellung Goethes abzuschließen. ¹¹³⁴ Zweitens geht es bei der geplanten Behandlung über Goethe nicht um die theologische Sache an sich, sondern um „einen Ausflug in ganz andere Regionen“, nämlich um die geistesgeschichtliche Vorgeschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Trotz seiner „Größe und Schönheit“ ¹¹³⁵ bleibt Goethe in Barths Augen deshalb außerhalb des Christentums und auch außerhalb der Theologie. Goethe ist für Barth kein Christ, sondern ein Heide. Erst aufgrund der christologischen Konzentration kann Barth sich einen „Ausflug“ in die Regionen der Heiden, Goethe inklusive, erlauben und gewinnt dadurch „ein neues Verhältnis“ zu Goethe.

Auf die geplante Darstellung Goethes im Wintersemester 1932 war Barth „nicht ganz unvorbereitet“. ¹¹³⁶ Am 3. August 1932 schrieb Charlotte von Kirschbaum an Eduard Thurneysen, dass Barth 20 Goethe-Bände von seiner eigenen Ausgabe für den Sommerurlaub auf das „Bergli“ an den Zürichsee ¹¹³⁷ mitnehmen möchte. ¹¹³⁸ Am 17. September 1932 berichtete Barth Charlotte von Kirschbaum, die damals in München war,

¹¹³³ Peterson 2009, S. 322.

¹¹³⁴ Barth 1933, S. V.

¹¹³⁵ Vgl. Barths Brief an Heinrich Scholz vom 24. Mai 1932, zitiert nach Molendijk 1991, S. 200.

¹¹³⁶ Barth 1933, S. V.

¹¹³⁷ Das „Bergli“ ist das Sommerhaus von Barths langjährigen Freunden Rudolf und Gertrud Pestalozzi. Regelmäßig unternimmt Barth hier seinen Sommerurlaub. Dieser Ort ist für Barth nicht nur ein Urlaubsort, sondern auch ein Ort für die freundliche Beziehung und für die wissenschaftliche Arbeit, nicht zuletzt auch eine Art Refugium bzw. Oase für seine Liebe und Zusammenarbeit mit Charlotte von Kirschbaum, vgl. Busch 1986, S. 199, Selinger 1998, S. 12; Busch 2011, S. 700 („Erinnerung von Eduard Thurneysen“). Deswegen bezeichnet Barth das Bergli einmal als „eine zweite Heimat“ von ihm (Barth und Bultmann 1961-1968, S. 310).

¹¹³⁸ Vgl. Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 251 mit Anm. 7.

von Bern aus, dass er, wie oben erwähnt, fast die gesamten Briefe der Mutter Goethes gelesen hatte. Im Unterschied zu seiner Mutter,¹¹³⁹ die die Briefe für „oberflächlich“ hielt, empfing Barth von den Briefen „eine richtige Erbauung“ und freute sich vor allem darüber, dass „man Goethe selbst von da aus erst so recht versteht“.¹¹⁴⁰ In einem Brief an Thurneysen vom 18. September 1932 erzählte Barth seinem Freund nicht nur ausführlicher von seiner erfreulichen Lektüre der Briefe der Mutter Goethes. Vielmehr berichtete er von seiner erneuten Goethe-Lektüre: „Überhaupt Goethe. Denk, es ist auf dem Bergli dann noch ein paar Mal zu richtigen Lesungen aus der italienischen Reise und aus den Gedichten gekommen, weil es in mir anfang überzulaufen“.¹¹⁴¹

In seinen Briefen vom September 1932 kam Barth auch auf zwei Vorträge über Goethe zu sprechen. Zum einen geht es um einen Vortrag über das Verhältnis zwischen Anthroposophie und Christentum, den ein Pfarrer namens Ernst Friedrich Eymann am 21. September vor dem evangelisch-theologischen Pfarrverein Bern hielt.¹¹⁴² Wohl sich auf Goethe berufend,¹¹⁴³ plädierte dieser „Hauptketzler“¹¹⁴⁴ für die Vereinbarkeit der anthroposophischen Lehre mit der christlichen Theologie. Trotz „einer tiefen Verbeugung vor – Goethe!“¹¹⁴⁵ und trotz dem „Respekt vor einer Gedankenarbeit, die besonders als im Schatten Goethes stehend, allen Interesses wert sei“¹¹⁴⁶ fühlte sich Barth verpflichtet, sich bei der anschließenden Diskussion zu Wort zu melden. Dabei konnte er „als Theologe [...] nur schroff Nein sagen“¹¹⁴⁷ und lehnte die Gleichsetzung der Anthroposophie mit dem Christentum dezidiert ab. Bei der anderen Rede handelt es sich um eine Rede, in der Friedrich Gogarten über dessen Frömmigkeit spricht. Nach Barths Brief an Thurneysen vom 18. September 1932 hatte Barth gemeinsam mit Rudolf Pestalozzi den Vortragstext Gogartens *Goethes Frömmigkeit* auf dem Bergli kennen gelernt: „Wir haben auch den Aufsatz von Gogarten gelesen, aber der fand vor Rudi keine Gnade, sondern er

¹¹³⁹ Frau Anna Barth geb. Sartorius (1863-1938).

¹¹⁴⁰ Barths Brief an Charlotte von Kirschbaum vom 17. September 1932, in: Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 236f, vgl. dazu Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 276f.

¹¹⁴¹ Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 16.

¹¹⁴² Vgl. Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 272 mit Anm. 11, und Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 242 mit Anm. 13.

¹¹⁴³ Für die enge Beziehung der Anthroposophie zu Goethe vgl. exemplarisch den Brief Thurneysens an Barth vom 5. September 1932 (Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 258f. mit Anm. 8-9). Das anthroposophische Zentrum in Dornach bei Basel, das Sitz der „Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft“ und der „Freien Hochschule für Geisteswissenschaft“ ist, wird nach Goethe das „Goetheanum“ genannt. In diesem Gebäude kam „ein weisheitsvolles Goethemärchen“ nach dem Bericht Thurneysens als Hauptstück zur eurythmischen Darstellung, wobei „irgendwas an Goethe“ getroffen sein könnte.

¹¹⁴⁴ Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 272.

¹¹⁴⁵ Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 242.

¹¹⁴⁶ Bericht von O. E. Straßer (?-?), zitiert nach Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 272 mit Anm. 11.

¹¹⁴⁷ Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 242.

beehrte mehr von Goethe selbst zu hören. Ich finde die Darstellung bei ihm sehr fein und anregend, aber der Schluss mit der ‚Selbsterhaltung‘ genügt mir nicht recht, wie überhaupt die Schlüsse nie Gogartens Stärke sind“.¹¹⁴⁸ Im Zusammenhang mit der theologischen Entwicklung Barths und auch der Spaltung der Dialektischen Theologie ist Barths weitere Aussage über diesen Vortrag Gogartens besonders zu beachten: „Es ist ein merkwürdiges Zeichen, dass im gleichen Augenblick Brunner zur Oxfordbewegung abschwenkt,¹¹⁴⁹ ich aber an Goethe samt seiner vergnügten Mutter Einiges zu finden vermag und an dem Tisch, wo einst ZdZ¹¹⁵⁰ gegründet wurde, ‚Ilmenau‘¹¹⁵¹ und doch auch einige Perlen aus den ‚Römischen Elegien‘¹¹⁵² zum besten gebe“.¹¹⁵³

3. Predigt über Joh 9,4-5 (London, den 20. März 1938)

In der Gesamtausgabe *Predigten 1935-1952* sind 48 Predigten bzw. Predigtsskizzen Barths aus seinen früheren Basler Jahren vom Herbst 1935 bis zum Herbst 1947 und drei vereinzelt Predigten von 1948 und 1952 gesammelt. Dazu kommen noch einige biblische Betrachtungen und Artikel zu kirchlichen Feiertagen. Der Name Goethes wird in einer Predigt einmal erwähnt. Implizit bezieht sich Barth fünfmal auf Goethe, darunter einmal in einem Artikel zum Reformationssonntag 1945.¹¹⁵⁴

¹¹⁴⁸ Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 277.

¹¹⁴⁹ Mit der „Oxfordbewegung“ meint Barth nicht das „Oxford Movement“, das innerhalb der anglikanischen Kirche um 1830 entstand und sich an den dem Anglikanismus zugrunde liegenden katholische und frühkirchlichen Prinzipien orientierte, sondern die „Oxforder Gruppenbewegung“, die 1921 von dem Amerikaner Frank Nathan Daniel Buchmann (1878-1961) begründete religiöse Erweckungsbewegung, vgl. dazu Emil Brunners eigenen Bericht: „Meine Begegnung mit der Oxforder Gruppenbewegung“ (Basel, 1932). Bezüglich Barths derzeitiger kritischen Beurteilung dieser religiösen Bewegung erwähnt Barth in einem Brief an Charlotte von Kirschbaum vom 21. September 1932 eine Schwester: „sie soll der Oxfordbewegung bereits verfallen sein!“, vgl. Barth und von Kirschbaum 1925-1935, S. 241 mit Anm. 11.

¹¹⁵⁰ Die Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* ist das Organ der Dialektischen Theologie, die Barth mit Friedrich Gogarten, Georg Merz und anderen Freuden gemeinsam im Jahr 1923 begründet hat. Zum Autorenkreis dieser und zum Kreis der Dialektischen Theologie gehörte auch Emil Brunner, vgl. dazu Busch 1986, S. 158-160.

¹¹⁵¹ In: Goethe Werke, Bd. 1, S. 107-112 und S. 533f. Dabei handelt es sich um ein Gedicht Goethes vom 3. September 1783, das er zum 26. Geburtstag des Herzogs Carl August verfasst hat.

¹¹⁵² In: Goethe Werke, Bd. 1, S. 157-173 und S. 575-591. Dieser Gedichtzyklus entstand in der Zeit vom Herbst 1788 bis zum Frühling 1790, nachdem Goethe von seiner Italienreise zurückgekehrt war.

¹¹⁵³ Barth und Thurneysen 1930-1935, S. 277 mit Anm. 29 und Anm. 30.

¹¹⁵⁴ Spr 30,1-6 am 21. März 1943 in Bubendorf (Skizze, S. 261: „Bitter und traurig? ‚Das wird mir schier das Herz ...‘?“, vgl. *Faust I*, V. 365); Ps 138,3 am 4. August 1946 in Barmen-Gemarke (wiederholt am 18. August in Ebersbach, und am 25. August in Schwenningen, S. 324: „Nun bin ich wohl müde, jawohl, des Treibens dieses Lebens müde!“, vgl. die fünfte Zeile aus Goethes Gedicht „Wanderers Nachtlied“); Joh 11,25 am 12. Juni 1947 in Oberkassel (Trauungspredigt, S. 351); Ps 55,23 am 13. Juli 1947 in Hamburg (S. 365); Ps 80,20 am Reformationssonntag 1945 (S. 446: „Alles Gewalten zum Trotz“, vgl. Strophe 2 von Goethes Gedicht „Feiger Gedanken bängliches Schwanken“).

Am 20. März 1938 predigt Barth in der deutschen lutherischen St. Georgs-Kirche in London über Joh 9,4-5. In der Auslegung der Bedeutung von „Tag“ und „Nacht“ erwähnt Barth Goethe einmal. Die Menschen seien nicht Gott und leben vor ihm innerhalb der Grenzen, die durch die Unterscheidung von Tag und Nacht markiert sind. Der Tag in der Rede Jesu Christi ist nichts anderes als sein Tag, nämlich sein Leben von seiner Geburt in Bethlehem bis Golgatha. Neben dem Tag Jesu Christi gebe es auch viele andere Tage, die nicht sein Tag sind, sondern „die Nacht, da niemand wirken kann“.¹¹⁵⁵ Unter allen Menschentagen sei der Tag Jesu Christi nicht umsonst angebrochen. Außer seinem Tag gebe es auch andere große und wichtige Menschentage. In diesem Zusammenhang erwähnt Barth den Namen Goethes:

*„Der Lebenstag eines Goethe war kein geringer Tag, auch für die Lebenstage der anderen Menschen nicht. Aber von welchem Lebenstage eines Menschen könnten wir das sagen: Dieweil ich in der Welt, bin ich das Licht der Welt?“*¹¹⁵⁶

Warum erwähnt Barth hier Goethe? Erstens ist der 30. März 1938, an dem er die Predigt hält, der 106. Todestag Goethes. Zweitens weist die Erwähnung darauf hin, dass Goethe auch im Jahr 1938 ein großer, wichtiger Mensch für Barth bleibt. Dabei redet Barth von der Gottheit Jesu Christi und der Menschlichkeit Goethes. In diesem Zusammenhang ist seine kurze Bemerkung zum Wort Gottes zu beachten. Wir haben Gottes Wort, das „in der Kraft des Geistes, des Heiligen Geistes durch Propheten und Apostel ausgegangen ist in alle Welt und das auch zu uns gekommen ist und so auch immer wieder zu uns kommen wird“.¹¹⁵⁷ Der Geist, der das Wort Gottes kräftig vermittelt, sei nicht mehr irgendein Geist, sondern der Heilige Geist. Kraft des Heiligen Geistes rede Gott durch Propheten und Apostel, aber nicht durch alle Menschen (auch nicht durch Goethe). Die Zeuggemeinschaft der Propheten und Apostel ist der Ausgangspunkt des Wortes Gottes, der zu aller Welt führt.

4. Predigt über Joh 11,25 (Oberkassel, den 12. Juni 1947)

Am 12. Juni 1947 predigt Barth bei einer Trauung über Joh 11,25. Dabei bezeichnet Barth die Auferstehung als „*Durchgang* von diesem Leben zum anderen Leben“.¹¹⁵⁸ Die Auferstehung beendet sowohl das Leben als auch den Tod. In diesem Leben seien

¹¹⁵⁵ Barth 1935-1952, S. 125.

¹¹⁵⁶ Barth 1935-1952, S. 128.

¹¹⁵⁷ Barth 1935-1952, S. 127.

¹¹⁵⁸ Barth 1935-1952, S. 350.

die Menschen dem Tod verfallen und müssen aus dem Tod auferweckt werden, um in das andere Leben einzutreten. Aber das Eintreten sei kein Übergehen, indem dieses Leben verlängert werde. Sondern zwischen diesem Leben und dem anderen Leben stehe ein Abgrund, aus dem die Menschen errettet werden müssen. In diesem Sinne nennt Barth den Durchgang von diesem zum anderen Leben Wiedergeburt.

Der Durchgang sei aber vom Menschen von sich aus nicht auffindbar, egal wie er sich in das Geheimnis des Lebens vertieft und sich beim Suchen anstrengt. Der Mensch könne den Anfang für diesen Durchgang in Richtung Auferstehung nicht einmal bewirken. In diesem Zusammenhang zitiert Barth kritisierend die berühmten Verse Goethes in *Faust II*: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“.¹¹⁵⁹ Für Barth ist solch eine Lebensweisheit Goethes nicht das Evangelium. Es ist für ihn das Evangelium, dass Jesus Christus die Auferstehung und das Leben ist. Nur in Jesus Christus sei der Durchgang von diesem Leben zum anderen Leben für die Menschen, auch für die Menschen hier und jetzt, schon Ereignis.¹¹⁶⁰ Man solle auf die Botschaft Jesu Christi hören: „ich bin die Auferstehung und das Leben“, um am Segen Gottes teilhaben zu dürfen.

In dieser Predigt betont Barth den Gegensatz zwischen der Lebensweisheit Goethes, die das Streben des Menschen und die göttliche Erlösung in eine enge Verbindung setzt, und dem Evangelium Jesu Christi, das das menschliche Tun für den Durchgang von diesem Leben zum anderen Leben und für die Erlösung des Menschen ausschließt.

5. „Mozarts Freiheit“ (1956)

5.1. Vorbemerkung

Das Jahr 1956 ist für Barth ein bedeutsames Jahr. Am 10. Mai feierte er seinen 70. Geburtstag im kleinen Kreis mit Familie und engen Freunden. Seine „wichtigste Erinnerung dieses Jahres“ sei jedoch nicht seine eigene Geburtstagsfeier, sondern das 200. Jubiläum der Geburt von Wolfgang Amadeus Mozart am 27. Januar 1756 in Salzburg.¹¹⁶¹ Der Höhepunkt dieses Jubiläums bestand für Barth darin, dass er eingeladen wurde, die Rede über Mozart bei der Gedenkfeier am 29. Januar 1956 in Basel zu hal-

¹¹⁵⁹ Barth 1935-1952, S. 351, vgl. V. 11936f, in: *Faust II*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 359.

¹¹⁶⁰ Vgl. Barth 1935-1952, S. 351.

¹¹⁶¹ Vgl. Barths Brief an R. Ley vom 31. August 1955, zitiert nach Busch 1986, S. 424 (mit Anm. 6, S. 539).

ten.¹¹⁶² In dieser mit *Mozarts Freiheit* betitelten Ansprache nennt Barth den Namen Goethes insgesamt achtmal explizit. D.h. neben dem Protagonisten Mozart wird Goethe am häufigsten erwähnt. Dabei spricht Barth über das Verhältnis zwischen Goethe und Mozart, in dem er sich wahrscheinlich implizit mit einem Aufsatz *Goethe und Mozart* vom Züricher Literaturprofessor Emil Staiger im Jahr 1950 auseinandersetzt. In seinem Exemplar dieses Aufsatzes¹¹⁶³ hat Barth zahlreiche Unterstreichungen und Bemerkungen hinterlassen, die man im Zusammenhang mit seiner Rede über *Mozarts Freiheit* betrachten kann. Im Folgenden werden die bedeutsamen expliziten Bezugnahmen auf Goethe in *Mozarts Freiheit* unter Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit Emil Staiger erörtert. Einige weitere Punkte, die Barth nun in der Rede noch nicht, aber später in seinem Gespräch mit Eberhard Busch¹¹⁶⁴ auf die weiteren Differenzierungen zwischen Mozart und Goethe bezieht, werden auch in Betracht gezogen.

5.2. Darstellung und Analyse

Am Anfang seiner Ansprache über *Mozarts Freiheit* spricht Barth darüber, dass Mozart im Zusammenhang mit seiner dreieinhalbjährigen Konzertreise durch das ganze Westeuropa (1763-1766) sowohl von seinem gläubigen Vater Leopold Mozart als auch vom ungläubigen französischen Enzyklopädisten Friedrich Melchior Grimm als „Wunder“ bezeichnet wurde. In diesem Kontext beruft Barth sich auch auf Goethe, der eine Erscheinung wie Mozart als „ein nicht weiter zu erklärendes ‚Wunder‘“ bestaunt.¹¹⁶⁵ Beim „Wunder“ Mozarts handelt es sich für Barth um „etwas sehr Besonders“, mit dem er sich in seinem Vortrag hauptsächlich befasst.¹¹⁶⁶ Nach dem Hinweis auf „zwei Rätsel in Mozarts Erscheinung“, nämlich die schöpferische Offenheit seiner Musik und ihre höchst anspruchsvolle, aber spielende und befreiende Leichtigkeit,¹¹⁶⁷ beschreibt Barth die Besonderheit Mozarts als „die große freie *Sachlichkeit*“, was sich beim Menschen als auch beim Künstler Mozart zeigt.¹¹⁶⁸ Trotz seines dunklen und schmerzlichen Lebenswegs habe Mozart „die Musik nicht dazu benützt, sich über sich selbst, seine Lage,

¹¹⁶² Vgl. Barth 1960, S. 209.

¹¹⁶³ Zürich: Atlantis, 1950 (?) (Sign.: KBA R5T6B44).

¹¹⁶⁴ Barth 1956, S. 32.

¹¹⁶⁵ Vgl. Goethes Gespräch mit Eckermann am 14. Februar 1831, in: Goethe Gespräche, S. 450. „Aber freilich, eine Erscheinung wie Mozart bleibt immer ein Wunder, das nicht weiter zu erklären ist“. Von dieser fast wortgetreuen Wiedergebe ist ersichtlich, dass Barth sich hier auf die primären Texte des goetheschen Gesprächs bezieht.

¹¹⁶⁶ Ebd.

¹¹⁶⁷ Barth 1956, S. 32ff.

¹¹⁶⁸ Barth 1956, S. 36.

seine Stimmungen auszusprechen“. „Das Subjektive wird bei ihm nie Thema“. ¹¹⁶⁹ Er habe sein ganzes Leben der musikalischen Kunst gewidmet. Als Künstler sei Mozart durch verschiedene musikalische Stufen gegangen. Trotz der früheren und späteren Stufen stelle sich „eine freie mozartische Sachlichkeit“ heraus, in der Mozart sich „demselben klingenden Kosmos mit denselben Ohren gegenüber“ befinde. ¹¹⁷⁰ Er stelle seine technischen Errungenschaften auf der jeweiligen Stufe „der Frau Musica“ zur Verfügung. Dergestalt ist es für Barth die „nach diesen beiden Seiten bemerkbare *Souveränität* echten *Dienens*“, bzw. die „Freiheit“, die das mozartische Besondere deutlich ausmacht. ¹¹⁷¹ In dieser Freiheit musiziere Mozart „aus einer geheimnisvollen Mitte heraus“, ¹¹⁷² so dass er nicht nur die Grenzen kenne, sondern auch das Maß halte. Solch eine mozartische Mitte habe weder mit seiner Grazie noch mit dem „dämonischen Mozart“ zu tun. ¹¹⁷³

Bei einer solchen Bestimmung ex negativ oder mozartischen Mitte setzt Barth sich implizit mit Emil Staiger auseinander. In Staigers Heft über Goethe und Mozart hat Barth die zwei Stichworte „Grazie“ und „Dämon“ an den Rand geschrieben. ¹¹⁷⁴ Staigers „Gefühl“ nach gehören Goethe und Mozart zusammen. Um diese Verwandtschaft zu beweisen, zählt Staiger einige Ähnlichkeiten zwischen den beiden auf. Mozart wurde z.B. vom 19. Jahrhundert, vor allem von Seiten der Romantik, als „Meister der Grazie“ verehrt. Seine „dämonisch(en) Züge“ wurden dagegen seit einigen Jahrzehnten zur Kenntnis genommen. Über die Wirkung der „Dämonen“ äußerte sich Goethe auch in einem Gespräch mit Eckermann am 6. Dezember 1829, was im Zusammenhang mit seinem *Faust* und dessen Komposition steht. Auf die dämonische Wirkung führt Goethe das Unerreichbare von Mozart zurück: „(U)m die Menschheit zu necken und zum besten zu haben“, stellen die Dämonen einzelne Figuren hin, „die so anlockend sind, dass jeder nach ihnen strebt, und so groß, dass niemand sie erreicht. [...] So stellten sie den Mozart hin, als etwas Unerreichbares in der Musik“. ¹¹⁷⁵ Wie seine Rede zeigt, hat Barth

¹¹⁶⁹ Ebd.

¹¹⁷⁰ Ebd.

¹¹⁷¹ Ebd.

¹¹⁷² Barth 1956, S. 40.

¹¹⁷³ Barth 1956, S. 41.

¹¹⁷⁴ Staiger 1950, S. 8.

¹¹⁷⁵ Goethe Gespräche, S. 373f. Für den in Basel herausgegebenen Zwinglikalendar hat Barth für das Jahr 1956 einen Artikel mit dem Titel „Wolfgang Amadeus Mozart. 1756/1956“ geschrieben, wobei er sich bezüglich der Wunder-Bezeichnung auf dieses Gespräch Goethes beruft: „Aber hat ihn nicht schon der gemessene Goethe als ein in der Musik unerreichbares „Wunder“ bezeichnet?“. Bei dieser Bezugnahme handelt es sich um Barths eigene Zusammenfassung. Eigentlich kommt das Wort „Wunder“ in Goethes ursprünglicher Aussage nicht vor.

diese Aussage Goethes bereits zur Kenntnis genommen.¹¹⁷⁶ Im Unterschied zur Erklärung Goethes und auch Staigers nimmt Barth nachdrücklich an, dass „die Abwesenheit aller Dämonen,¹¹⁷⁷ das Anhalten vor den Extremen, gerade die weise Konfrontierung und Mischung der Elemente“, das sei, was die mozartische Freiheit ausmacht und seine echte Menschenstimme zur Sprache bringt.¹¹⁷⁸

Nach einer angedeuteten Unterscheidung zwischen der mozartischen Mitte und der Mitte „des Ausgleichs, der Neutralität und schließlich der Indifferenz“ von Schleiermacher¹¹⁷⁹ macht Barth „einige nun nur noch lose aneinander zu reihende Bemerkungen zum Schluss“, wobei er sich ausdrücklich über das Verhältnis zwischen Mozart und Goethe äußert.¹¹⁸⁰ Nicht zuletzt gegen den Versuch Emil Staigers, Goethe und Mozart in eine verwandtschaftliche Verbindung zu setzen, behauptet Barth, dass der Vergleich zwischen den beiden ihm sachlich schwierig zu sein scheine,

*„weil die mozartische Mitte mit der goetheschen Alleinheit nun doch nicht zu verwechseln sein dürfte und weil jenes für Mozart so bezeichnende dezidierte Ungleichgewicht der beiden entgegengesetzten Lebensaspekte, jene siegreiche Wendung und also gerade ‚Mozarts Freiheit‘, bei Goethe, wenn ich recht sehe, nun doch keine Entsprechung hat“.*¹¹⁸¹

Hierbei deutet Barth an, dass die Lebenserkenntnis Mozarts, die sich durch das „dezidierte Ungleichgewicht der beiden entgegengesetzten Lebensaspekte“ auszeichnet, besser als die Lebensweisheit Goethes sei. In der Musik Mozarts sei „kein Licht, das nicht auch das Dunkel kannte, keine Freude, die nicht auch das Leid in sich schlösse, aber auch umgekehrt: kein Erschrecken, kein Zorn, keine Klage, der nicht der Friede in irgend einer Nähe oder Ferne zur Seite träte“.¹¹⁸² Mit dem „dezidierte(n) Ungleichgewicht“ der mozartischen Lebenserkenntnis meint Barth die „naive() Lebensfreude“ Mozarts,¹¹⁸³ die sich trotz der Leiden sowohl in seinem alltäglichen Leben als auch in sei-

¹¹⁷⁶ Vgl. Barth 1987, S.44: „Im übrigen hat doch auch er (Goethe) [...] von dem ‚Unerreichbaren‘ bei Mozart geredet, ihn mit Raffael und Shakespeare in einem Atemzug genannt und ihm allein die Fähigkeit zugetraut, seinen ‚Faust‘ in Musik zu setzen“, dazu weiter vgl. Staiger 1950, S. 4 (mit Barths Randbemerkung: „Faust“), S. 7 (mit Barths Randbemerkung: „Raffael, Mozart, Shakespeare“). Durch die Darstellung wird Barth vielleicht entweder an die vorher gelesene Goethe-Aussage erinnert oder dazu geführt, die Aussage Goethes über Mozart selbst zu lesen.

¹¹⁷⁷ Später sieht Barth im Werk Carl Zuckmayers ganz ähnlich „die Abwesenheit des Mephistopheles“, vgl. Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 17 und S. 87.

¹¹⁷⁸ Barth 1956, S. 41.

¹¹⁷⁹ Barth 1956, S. 42.

¹¹⁸⁰ Barth 1956, S. 43.

¹¹⁸¹ Barth 1956, S. 44.

¹¹⁸² Barth 1956, S. 41.

¹¹⁸³ KD III/1, S. 465.

ner musikalischen Kunst gezeigt hat.¹¹⁸⁴ Bereits im Jahr 1950 befasst sich Barth mit der Lebenserkenntnis Mozarts im Zusammenhang mit der Schöpfungslehre.¹¹⁸⁵ Trotz seines persönlichen leidvollen Lebensweges, trotz des Theodizeeproblems, das aufgrund des Erdbebens von Lissabon 1755 entstand, habe Mozart wie vom Ende der Tage her den Einklang der guten Schöpfung Gottes „in ihrer Totalität“ gehört. „(N)icht etwa einen mittleren, neutralen Ton“ habe er gehört, sondern „den positiven stärker [...] als den negativen. Er hörte diesen nur in und mit jenem. Aber er hörte in dieser **ungleichen** Verteilung doch beide zusammen“.¹¹⁸⁶ Im Gegensatz zu Goethes Alleinheit, die das Leiden wegen des Sieges des Lebens verschwinden lasse,¹¹⁸⁷ ist der Ton für Barth „nicht einfach der Ton einer reinen Harmonie [...] aber der Ton eines freien, bewegten menschlichen Lebens, wie es doch auch gerade in der Begegnung und im Zusammensein des Menschen mit Gott das rechte Leben sein dürfte“.¹¹⁸⁸

6. Barths erneute Goethe-Lektüre in den letzten Jahren seines Lebens

Vom Juli bis zum Oktober 1965 musste Barth einen viermonatigen Aufenthalt im Basler Bürgerspital über sich ergehen lassen. Während dieser Zeit bekam Barth bald wieder Kraft und Lust zum Lesen theologischer Literatur. Neben der Bibel war aber die Goethe-Lektüre seine Hauptbeschäftigung: „Im Bürgerspital habe ich in der Hauptsache außer der Bibel *viel* Goethe gelesen“.¹¹⁸⁹ Dass er Goethe damals „*viel*“ gelesen hatte, war für ihn selbst eigentlich auch eine Seltenheit: „Ich habe dort neben der Bibel **sel-**

¹¹⁸⁴ In einem Interview von Roswitha Schmalenbach (Deutschschweizer Rundfunk) am 17. September 1968 („Musik für einen Gast. Eine Radiosendung“) spricht Barth von Mozarts tiefsinniger Lebenserkenntnis. In der Musik Mozarts lasse sich „Spiel auf dem Hintergrund von Arbeit und Lust auf dem Hintergrund von Leben“ hören, „– von Leben, auch im Leid und im Tragen von persönlichen und anderen Beschwerden, deren Mozart genug hatte“. Dabei höre Barth „ein letztes Wort über das Leben, soweit es von Menschen ausgesprochen werden kann“, Barth und andere 1964-1968, S. 530f.

¹¹⁸⁵ KD III/3, S. 337-339.

¹¹⁸⁶ KD III/3, S. 338.

¹¹⁸⁷ In einem Brief an seinen Freund Wilhelm Loew, der ein guter Goethe-Kenner ist, vom 3. März 1965: „Wir haben wohl vor dem großen Goethe das voraus, dass wir davor nicht so krampfhaft die Augen verschließen müssen, wie es seine Art war“ (Barth und andere 1961-1968, S. 297). Mit dem krampfhaften Sterben Goethes weist Barth auf eine berühmte Anekdote über Goethe hin, dass Goethe vor seinem Tod nach „Mehr Licht“ geschrien habe. An Barths Brief kann man ablesen, dass Goethe in Barths Augen Angst vor dem Tod hatte. Der Tod und auch die Vergänglichkeit sind für Barth Schattenseiten der Schöpfung Gottes. Aber trotz solcher Schattenseiten sei seines Erachtens die Schöpfung Gottes gut (vgl. KD III/3, S.337). In diesem Zusammenhang meint Barth, dass die mozartische Harmonie und das Beharren auf der guten Schöpfung Gottes besser als die „goethesche Alleinheit“ seien.

¹¹⁸⁸ Vgl. Barths Interview von Dietmar Schmidt (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*) am 18. Februar 1964, Barth und andere 1964-1968, S. 16.

¹¹⁸⁹ Vgl. Barths Brief an Ernst Wolf vom 15. November 1965, in: Barth und andere 1961-1968, S. 311. Vorher hat Ernst Wolf Barth zum Geburtstag am 10. Mai im Jahr 1964 ein Buch von Richard Friedenthal (*Goethe – Sein Leben und seine Zeit*, München: Piper, 1963, Sign.: KBA H2470) geschenkt.

samer Weise auch viel – Goethe gelesen“.¹¹⁹⁰ Zur Frage, welche Werke Goethes Barth im Krankenbett gelesen hatte, ist keine Auskunft zu finden. Trotz der Seltenheit ist die Tatsache der erneuten Goethe-Lektüre jedoch nicht überraschend. Warum Barth sich „auch wieder einmal!“ mit Goethe befasst hatte, kann man anhand seines Briefes an Wilhelm Loew, der ein Goethe-Kenner war,¹¹⁹¹ vom 3. März 1965 ablesen. „Im Spital¹¹⁹² habe ich viel gelesen, außer Theologie auch wieder einmal Gottfried Keller. Und jetzt beschäftigt mich (auch wieder einmal!) Goethe, und zwar speziell im Vergleich seines Lebens und Geistes mit dem Mozarts, der sich noch und noch als mein eigentlicher Heiliger durchsetzt. Es gibt doch merkwürdige Wahlverwandtschaften“.¹¹⁹³ Nach diesem Brief ist ersichtlich, dass die erneute Goethe-Lektüre Barths (mindestens teilweise) auf sein Nachdenken über Mozart zurückgeht, weil er „merkwürdige Wahlverwandtschaften“ zwischen Mozart und Goethe sieht. Durch die erneute Goethe-Lektüre möchte Barth sich vielleicht die Verwandtschaft oder vielmehr noch den Unterschied zwischen Goethe und Mozart klar machen, so dass er seine Rechenschaft über die Mozart-Liebe weiter ablegen kann.¹¹⁹⁴ Diese Annahme wird durch einen Brief Kornelis Heiko Miskottes an Barth (wahrscheinlich vom 20. Dezember 1965)¹¹⁹⁵ bestätigt. Miskotte war einer der bedeutendsten niederländischen Theologen im 20. Jahrhundert (1894-1976)¹¹⁹⁶ und galt für Barth als „der Seher und Dichter unter meinen Freunden“.¹¹⁹⁷ Er ist vertraut mit Barths Leidenschaft für Mozart und versteht im diesem Zusammenhang Barths wieder erwecktes Interesse an Goethe sehr gut:

¹¹⁹⁰ Barths Brief an seinen Freund Pastor i. R. Richard Karwehl in Osnabrück vom 5. November 1965, in: Barth und andere 1961-1968, S. 308, vgl. dazu Busch 1986, S. 488f.

¹¹⁹¹ Nach einer langen Kontaktpause nimmt Loew den freundlichen Kontakt mit Barth wieder auf und teilt mit ihm seine Gedanken über das Ende des Lebens. Im Zuge des Mitdenkens und der Kommunikation mit dem Goethe-interessierten Loew erwähnt Barth in diesem Brief noch zweimal den Namen Goethes explizit. Einmal formuliert Barth zuversichtlich: „Wir haben wohl vor dem großen Goethe das voraus, daß wir uns davor nicht so krampfhaft die Augen verschließen müssen, wie es seine Art war“. Das andere Mal spricht Barth im Zusammenhang mit den existenzialistischen Theologen (Braun und Mezger) über die Stadt Mainz, wobei er sich an Goethe erinnert: „Du wirst deinen Lauf also voraussichtlich in Mainz beschließen. Ich ließ mir dieser Tage in Erinnerung rufen, was sich dort zur Zeit und in Gegenwart von Goethe an merkwürdigen Dingen zugetragen hat. Heute ist mir der Name dieser Stadt etwas problematisch gemacht durch die dortige Existenz der allzusehr im Stil von Auerbachs Keller theologisierenden Kollegen Braun und Mezger“, in: Barth und andere 1961-1968, S. 297.

¹¹⁹² Vgl. Busch 1986, S. 488.

¹¹⁹³ Barth und andere 1961-1968, S. 299.

¹¹⁹⁴ Vgl. seine Erklärung aus der Perspektive der Schöpfung (KD III/3, S. 337-339) und auch aus der Perspektive der Versöhnung (Mozarts Musik als Gleichnis des Himmelsreiches, vgl. zu Barth 1960, S. 209).

¹¹⁹⁵ Barth und Miskotte 1924-1968, S. 179.

¹¹⁹⁶ Vorwort, Barth und Miskotte 1924-1968, S. 8.

¹¹⁹⁷ Barth und Miskotte 1924-1968, S. 81, vgl. dazu Busch 1986, S. 486f.

„Du hast etwas von Mozart, der auch nicht nur in seinem objektiven Lobgesang, sondern auch im täglichen Leben einer der lebenswertesten Menschen gewesen sein muss. Und es muss stimmen, dass das aus seiner von Gott verliehenen Freiheit gesprossen ist.“¹¹⁹⁸ Mit Goethe ist es vielleicht etwas Ähnliches, aber sofort meldet sich hier auch einige Reserve. Immerhin, es gibt genug Übereinstimmendes, das es verständlich macht, dass du, wie gemeldet, in Goethe dich vertiefst, in den ganzen, als ob du ihn neu entdeckt hast als einen ‚Mitarbeiter deiner Freude‘.“¹¹⁹⁹

Von daher ist auch zu erklären, dass Ernst Sommerlath, der damalige Herausgeber der *Theologischen Literaturzeitung*, Barth am 5. April 1965 brieflich beauftragte, „etwas (z.B. über Mozart und Goethe)“ zu schreiben.¹²⁰⁰ Leider konnte Barth aus gesundheitlichen Gründen diesen Auftrag nicht ausführen und seine Gedanken über das Verhältnis zwischen Mozart und Goethe ausführlich zum Ausdruck bringen.¹²⁰¹

Lediglich anhand einiger Fragmente aus Gesprächen kann man Barths weiteres Denken über das Verhältnis zwischen Goethe und Mozart ablesen. Im Auftrag vom Deutschschweizer Fernsehen interviewte Eberhard Busch Barth am 31. März 1966 in seinem Zuhause in der Bruderholzallee 26. Dabei fragte Busch nach der Rolle Mozarts für das theologische Denken Barths. In diesem Zusammenhang erinnerte sich Barth an den oben erwähnten Krankenhausaufenthalt vom Juni bis Oktober 1965: „Ich habe [...] im letzten Herbst, als ich krank war, Goethe gelesen, viele, viele Bände Goethe.“¹²⁰² Durch diese intensive Goethe-Lektüre war der Unterschied zwischen Goethe und Mozart für Barth klarer geworden. Für Barth ist der Unterschied zwischen Goethe und Mozart nun vor allem der zwischen Sehen und Hören. Mozart sei vorbildlich als ein Mensch, der hören kann. Im Unterschied zu Mozart sehe Goethe hauptsächlich. Barth schätzt den hörenden Mozart mehr als den sehenden Goethe. Für sein theologisches Denken ist Mozart so vorbildlich, dass er meint, dass ein Theologe zu hören verstehen muss. D.h. ein Theologe soll nicht nur immer reden, sondern auch immer hören.

Über diesen Unterschied zwischen Goethe und Mozart äußerte sich Barth ein bisschen ausführlicher in einem Interview von Gottfried Edel am 20. April 1966. Nach diesem

¹¹⁹⁸ Damit meint Miskotte Barths Festrede zum 200. Geburtstag Mozarts am 29. Januar 1956 in Basel: „Mozarts Freiheit“.

¹¹⁹⁹ Vgl. 2Kor 1,24.

¹²⁰⁰ Interessanterweise hatte Barth in einem Brief an den schottischen Theologen Ronald Gregor Smith vom 28. Juni 1963 beiläufig aber doch ausdrücklich verneint, dass er etwas über Goethe zu schreiben vorhabe: „(Gerhard) Gloeges Nachricht, dass ich im Begriff sei, über Goethe zu schreiben, ist eine frei erfundene Legende“, in: Barth und andere 1961-1968, S. 148.

¹²⁰¹ Vgl. Barths Brief an Ernst Sommerlath vom 8. April 1965, in: Barth und andere 1961-1968, S. 187.

¹²⁰² Barth und andere 1964-1968, S. 228.

Interview sei das Verhältnis Barths zu Mozart „sicher nicht zufällig“.¹²⁰³ Ähnlich wie Mozarts Leidenschaft und seine Sachlichkeit, womit Gottfried Edel die Gemeinsamkeit zwischen der musikalischen Kunst Mozarts und dem theologischen Werk Barths kennzeichnet, sei Goethe für Barth auch „in seiner Weise leidenschaftlich und sachlich“. Aber die Leidenschaft Mozarts sei eine sachliche Leidenschaft, die sich nach der Sache richte, nämlich „die Sache als solche, die er dann zu hören gibt in seiner Musik“.¹²⁰⁴ Im Unterschied dazu sei die Leidenschaft Goethes „immer er selber, der die Sache betrachtet“.¹²⁰⁵ In diesem Sinne versteht Barth Mozart als einen vorbildlichen Menschen, der ein hörender Mensch sei. Im Vergleich zu Mozart ist Goethe für ihn ein sehender Mensch, der sich auf sich konzentriert und ichbezogen bleibt.

Anlässlich des 80. Geburtstags Barths interviewte der Journalist Wolfgang Pabst vom *Bonner General-Anzeiger* Barth Anfang Mai 1966 telefonisch. Im Zusammenhang mit der Frage: „Womit beschäftigen Sie sich gegenwärtig am liebsten?“, erwähnt Barth wieder einmal seine Goethe-Lektüre ausdrücklich: „In letzter Zeit habe ich wieder einmal viel Goethe gelesen“.¹²⁰⁶ Bei Goethe fand Barth große Lebensweisheit und auch großen Elan. Trotzdem möchte Barth lieber zu Mozart zurückkehren. Im Unterschied zu Mozart, der weg vom Menschen sehe und sie von sich selbst fortführe, komme Goethe letztlich immer auf sich zu sprechen.

Im Jahr 1967 berichtet Barth in seinem Büchlein *Ad Limina Apostolorum* von seinem Interesse am zweiten vatikanischen Konzil. Dabei erwähnt er ebenfalls seine Goethe-Lektüre während seines Krankenhausaufenthaltes: „(S)chon auf meinem Krankenlager (habe ich) außer Goethe, Jeremias Gotthelf, Gottfried Keller und anderen guten Autoren auch alles mir Erreichbare an Nachrichten und (zunächst deutschen) Texten aus dem Bereich des Konzils zu mir genommen“.¹²⁰⁷

7. „Das Geheimnis des Ostertages“ (1967)

Für die Osterausgabe 1967 bat die *Neue Züricher Zeitung* Barth darum, „eine Art geschriebene Predigt“ über die Osterfeiertage zu schreiben.¹²⁰⁸ Tatsächlich hat Barth einen prägnanten Aufsatz verfasst, den er mit einem biblischen Zitat aus 1Petr abschließt.

¹²⁰³ Barth und andere 1964-1968, S. 231.

¹²⁰⁴ Barth und andere 1964-1968, S. 232.

¹²⁰⁵ Barth und andere 1964-1968, S. 231.

¹²⁰⁶ Barth und andere 1964-1968, S. 262.

¹²⁰⁷ Barth 1967b, S. 9f.

¹²⁰⁸ Barth 1967a, S. 280.

Hinsichtlich seiner Goethe-Rezeption ist besonders zu beachten, dass er neben dem einzigen Bibelzitat 1Petr 1,3 lediglich einmal implizit aus einer außerbiblischen Quelle,¹²⁰⁹ und zwar aus einem Gedicht Goethes, zitiert.

Darüber sind einige Beobachtungen im Folgenden anzustellen. Erstens entspricht das Zitieren eines Bibelverses und einiger Goethe-Verse der damaligen literarischen Lektüre Barths. Wie oben dargestellt, liest Barth in seinem viermonatigen Krankenhausaufenthalt im Jahr 1965 immer wieder gerne Goethe, so dass sein Freund Kornelis Heiko Miskotte ihn am 7. Februar 1966 brieflich fragt: „Und du, lieber Karl, ist es noch immer: Goethe und kein Ende? Das wäre schön! Vor allem wenn das Ganze eingerahmt wird mit Gesang aus dem Psalter oder Kirchenbuch“.¹²¹⁰ Zweitens versucht Barth wohl strategisch mit den beiden Zitaten seinem öffentlichen Publikum, nämlich den Lesern der *Neuen Züricher Zeitung*, sowohl theologisch mit einem Bibelwort als auch außertheologisch mit einem Goethe-Zitat sein Verständnis der christlichen Ostertage zugänglich zu machen. Drittens befindet sich das Goethe-Zitat in einem engen inhaltlich-theologischen Zusammenhang, der besonders zu erörtern ist. Dadurch kann auch die Verschiebung bei diesem Goethe-Zitate hinsichtlich der Theologie Barths erklärt werden.

Am Anfang seines Artikels spricht Barth über die Einzigartigkeit und Eigentlichkeit des Ostertages. Im Vergleich zu Weihnachten, Pfingsten und anderen kirchlichen Feiertagen sei der Ostertag, der im unentbehrlichen Zusammenhang mit Karfreitag und dem Tag der Himmelfahrt Christi steht, „der eigentliche Feiertag der christlichen Kirche“.¹²¹¹ An diesem Tag freue sich die christliche Kirche eines besonderen Geheimnisses, dessen Verkündigung ihr Dienst in der Welt sei. Bei diesem Geheimnis geht es schlicht um „die Existenz eines neuen, nämlich des freien Menschen“, den die Kirche als den lebendigen Herrn am Ostertag feiert.¹²¹²

Dieses Geheimnis des Ostertages sei aber nicht irgendeins von den vielen „vermeintliche(n) Geheimnisse“ des menschlichen Lebens, die sich in Wirklichkeit nur als „Rätsel oder Masken“ bzw. „Geheimnistuereien“ aufdecken lassen.¹²¹³ Sondern das österliche Geheimnis sei „das einzigartige“ Geheimnis, ja, „das *einzigste eigentliche Geheimnis*“ überhaupt.¹²¹⁴ Das einzige Geheimnis und die vermeintlichen Geheimnisse werden

¹²⁰⁹ Nach dem Herausgeber spielt Barth noch einmal auf einen Titel des Volkslieds „Die Gedanken sind frei“ an (Barth 1967a, S. 280 mit Anm. 2).

¹²¹⁰ Barth und Miskotte 1924-1968, S. 181, vgl. S. 179, S. 182 mit Anm. 10.

¹²¹¹ Barth 1967a, S. 276.

¹²¹² Barth 1967a, S. 277.

¹²¹³ Ebd.

¹²¹⁴ Barth 1967a, S. 278.

von Barth in einem ganzheitlichen Zusammenhang betrachtet. Das Geheimnis umfasse alle Rätsel, begrenze und beleuchte sie. Umgekehrt können die Rätsel das Geheimnis anzeigen. Vom Geheimnis her können die Rätsel „ihre heilsame Richtigstellung“ und auch „ihr barmherziges Gericht“ erfahren, bis sie in der künftigen Offenbarung des Geheimnisses endgültig gelöst werden.¹²¹⁵ Das Geheimnis lasse sich deshalb mit keinem der Rätsel verwechseln und mit keiner der menschlichen Aufdeckungsmethoden auflösen. Nur von ihm selbst aus könne das Geheimnis sich in seiner vollen Freiheit offenbar machen.

In diesem Sinne versteht Barth das Geheimnis des Ostertages als „die der Welt ein für alle Mal nicht nur zugesprochene, sondern eingepflanzte *Hoffnung*“,¹²¹⁶ nämlich die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Denn seine Auferstehung bringe „das große Neue“ in die Welt.¹²¹⁷ Einerseits sei aber das Neue in der Welt „doch auch ihr Ältestes [...], sofern sie die ursprüngliche Bestimmung alles Seienden und Wahren ans Licht bringt und in Kraft setzt“,¹²¹⁸ wobei Barth die geschöpfliche Kontinuität des menschlichen Daseins hervorhebt. Andererseits werde das Neue verwirklicht und gelebt im menschlichen Sein Jesu Christi, vor allem in seiner Auferstehung von den Toten. Wie das Neue aus Jesus Christus anzeigt, werde das menschliche Dasein im Vergleich zu seinem jetzigen Zustand „total verändert“,¹²¹⁹ wobei Barth die neuschöpfliche Möglichkeit des menschlichen Daseins betrachtet. In diesem Zusammenhang beschreibt Barth ein wichtiges Merkmal der totalen Veränderung als Synthese von innerlich und äußerlich, die den Menschen als ein Ganzes ausmacht: „und eben nicht nur innerlich, das auch, aber auch äußerlich, nicht nur seelisch, geistig, das auch, aber leiblich“.¹²²⁰ Im Vergleich zur dialektischen Phase, in der Barth das Äußerliche durch die eintönige Bejahung des Innerlichen beiseite legt, betont Barth hier die harmonische Synthese zwischen Innerlich und Äußerlich, die sich wiederum von Goethes Synthese unterscheidet. Während kein Mensch gezwungen wird, dieses Geheimnis des Ostertages auch nur zu respektieren, könne aber doch kein Mensch etwas daran ändern, dass Jesus Christus dieses Geheimnis der Welt von außen her ein für alle Mal eingepflanzt hat. In diesem Zusammenhang zitiert Barth vier Verse aus Goethes Gedicht „Beherzigung“ (1789) implizit: „Sehe jeder, wo er bleibe, / sehe jeder, wie er’s treibe, / und wer steht, daß er

¹²¹⁵ Ebd.

¹²¹⁶ Ebd.

¹²¹⁷ Barth 1967a, S. 279.

¹²¹⁸ Ebd.

¹²¹⁹ Ebd.

¹²²⁰ Ebd.

nicht falle!“¹²²¹ wobei er den ersten Vers („Eines schickt sich nicht für alle“) wohl mit Absicht weglässt¹²²² und den zweiten mit dem dritten vertauscht. Danach schließt Barth seinen Zeitungsartikel mit dem genannten Bibelvers und mit einer Bemerkung zur Entstehung des Textes.

8. Barths Brief an Carl Zuckmayer vom 12. September 1967

Im Sommer 1967 lernte Barth den deutschen Schriftsteller Carl Zuckmayer kennen und begab sich in „eine muntere Korrespondenz“ mit ihm.¹²²³ In einem Brief an diesen katholischen Dichter vom 12. September 1967 erwähnt Barth den Namen Goethes zweimal. Zum einen erwähnt Barth die Sonnenanbetung Goethes in einem auffälligen theologischen „Exkurs“. Zum anderen zitiert Barth den Vers „die Lieblichste der Lieblichsten“ aus Goethes Gedicht *Elegie* und fragt Zuckmayer nach seiner Meinung über den doppelten Superlativ in diesem Vers.¹²²⁴ Theologisch-inhaltlich ist der erste Goethe-Bezug besonders zu beachten.

Dem Bericht Zuckmayers zufolge kam es am 28. Juli 1967 zur ersten Begegnung zwischen ihm und Barth.¹²²⁵ Barth besuchte Zuckmayer in dessen Haus in Saas-Fee, Schweiz. Am Anfang des zweieinhalb-stündigen Gespräches stellte Barth Zuckmayer unerwartet „die Gretchenfrage“: „Wie ist das nun bei Ihnen mit der Religion? Ich meine, mit dem Katholizismus?“¹²²⁶ Wohl in diesem Zusammenhang sprach Zuckmayer über eine menschliche Möglichkeit, „Gott auch angesichts, ja in Gestalt der Rinde eines (...)

¹²²¹ Barth 1967a, S. 280.

¹²²² Hätte er das drin gelassen, hätte sich die Aussage dann dahingehend verändert, dass das Gottesreich bzw. das Geheimnis des Ostertages „sich nicht für alle schickt“.

¹²²³ Vgl. Barth und andere 1961-1968, S. 480. Die „späte Freundschaft“ mit Zuckmayer ist für Barth so „merkwürdig“ und wichtig, dass er am Ende seines Rundbriefes zu den Gratulanten zu seinem 82. Geburtstag Ende Mai 1968 ausdrücklich davon redet, vgl. Barth und andere 1961-1968, S. 479f.; Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 7f. und S. 91.

¹²²⁴ Diese Stelle wird in dem abgedruckten Brief in der Gesamtausgabe (Barth und andere 1961-1968, S. 427) weggelassen, vgl. Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 25, zur teilweise tröstenden, teilweise mahnenden Antwort Zuckmayers vgl. S. 29. In diesem Bezug geht es wohl nicht um Barths Liebe „Lollo“, ohne deren „Hingabe und Betätigung“ „ja die ganze mittlere Zeit meines Lebens und Arbeitens undenkbar gewesen“ wäre (vgl. z.B. Rundbrief Barths an die Gratulanten zu seinem 82. Geburtstag Ende Mai, 1968, in: Barth und andere 1961-1968, S. 478.), sondern seine letzte Liebe zu einer Krankenschwester. Barth fühlt sich Goethe „verwandt“ und vergleicht seine Liebe mehrmals mit der späten Liebe Goethes, wofür das Gedicht *Elegie* geschrieben wird (vgl. Busch 2011, S. 410, S. 648, S. 322, S. 414, S. 419 und vielleicht auch S. 468). In diesem Zusammenhang ist diese Altersliebe auch ein weiterer Grund dafür, warum Barth sich in seinem Spätleben noch einmal mit Goethe befasst.

¹²²⁵ „Bericht von einer späten Freundschaft. In memoriam Karl Barth“, in: Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 81-91, hier S. 83, vgl. zu Barths Rückblick in seinem Brief (S. 16).

¹²²⁶ Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 84.

alpinen Baums anzubeten“.¹²²⁷ In einem Brief an Zuckmayer vom 12. September 1967, in dem Barth sich an das Treffen erinnert, macht er extra dafür einen theologischen „Exkurs“ und erwähnt dabei die Sonnenanbetung Goethes: „Sie wissen, dass Goethe einmal was Ähnliches im Blick auf die Sonne gesagt hat“.¹²²⁸ Es ist anzunehmen: durch das, was Barth über Zuckmayers Anbetung an Gott in einer Baumrinde sagt, kann man seine Gedanken über die Sonnenanbetung Goethes im Besonderen und über das Werk Goethes im Allgemeinen ablesen.

Barth stimmt Zuckmayer zunächst zu, dass Gott in jener Baumrinde ist. „Aber Gott in jener Baumrinde ist Gott der Schöpfer“. Im Vergleich zu Gott dem „*Versöhner* der von ihm abgefallenen, ja gegen ihn streitenden Schöpfung“, sei „Gott in der Baumrinde doch wohl nur inklusive, indirekt, mittelbar“. Gegenüber Gott dem Schöpfer sei Gott der Versöhner gewiss der Eine und derselbe, aber er sei eben doch „der in Jesus Christus allein wahrhafte, handelnde und redende Gott“, dem und dem als solchem allein die Anbetung gebühre.¹²²⁹ Beim priesterlichen Dienst eines Dichters gehe es nicht um Gott den Schöpfer, sondern um Gott den Versöhner.¹²³⁰ Von dieser Perspektive her erscheine eine Anbetung Gottes in der Baumrinde problematisch.¹²³¹ Anhand der Feststellungen des Zweiten Vatikanums schreibt Barth Zuckmayer, dass der priesterliche Dienst eines Dichters „eine analogische Teilnahme am priesterlichen Amt von Jesu Christi ist, das von seinem königlichen und prophetischen Amt nicht zu trennen ist“.¹²³²

¹²²⁷ Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 23. Dabei meint Zuckmayer „die kraftvolle Rinde und der Wuchs eines alpinen Lärchenbaums“, wie er Barth in einer Erwiderung vom 9. Oktober 1967 erklärte (S. 27).

¹²²⁸ Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 23, vgl. dazu Goethes letztes Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832, in: Goethe Gespräche, S. 771.

¹²²⁹ Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 26.

¹²³⁰ Im Brief vom 15. August 1967 lobt Barth Zuckmayer: „Und mit das Beste ist, daß Sie es offenbar kaum selbst bemerken, wie sehr Sie in Ihrer, wie man sagt, rein ‚weltlichen‘ Schriftstellerei faktisch ein priesterliches Amt ausgeübt haben und noch ausüben: in einem Ausmaß, wie das unter den berufsmäßigen Priestern, Predigern, Theologen usw. katholischer oder evangelischer Konfession wohl nur von wenigen gesagt werden kann“ (Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 17, vgl. S. 19f, S. 23f. und S. 86). Im dichterischen Werk Zuckmayers sieht Barth besonders die nirgends versagende Barmherzigkeit, die „Abwesenheit des Mephistopheles“ und die „Alle und Alles unaufdringlich, aber unübersehbar umgebende Güte Gottes“ (S. 17, vgl. S. 86f.).

¹²³¹ Vgl. Zuckmayers Rücknahme seiner Meinung in der Erwiderung vom 9. Oktober 1967, Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 27f, wobei er Goethe implizit zitiert („Gefühl ist alles“, vgl. V. 3456, in: *Faust I*, Goethe Werke, Bd. 3, S. 110).

¹²³² Barth und Zuckmayer 1967-1968, S. 27, vgl. Barth und andere 1961-1968, S. 428 mit Anm. 9.

Zusammenfassung und Ausblick

1. Barths Verhältnis zu Goethe

Am 24. 11. 1965 kommt Barth mit Eberhard Busch ins Gespräch über das Verhältnis zwischen Goethe und Mozart,¹²³³ was vielleicht durch Barths erneute Goethe-Lektüre in den letzten Monaten im Bürgerspital veranlasst wurde. Goethe sei für Barth „ganz unbeteiligt am Christentum vorbeigegangen“.¹²³⁴ Diese Aussage des späten Barth lässt sich nicht als eine einseitige Absage oder eine negative Unterschätzung betrachten. Zwar versteht Barth Goethe als eine außerchristliche bzw. nichtchristliche Person, die am Christentum überhaupt nicht beteiligt ist. Aber er interessiert sich doch für „die Art, in der er (Goethe) das gemacht (hat)“ „mehr als (für) das Unbeteiligtsein daran bei dem ‚modernen Menschen‘ der Technik und der gleichen“.¹²³⁵

Wie die vorliegende Untersuchung zeigt, hat Barth sich mit Goethe und dessen Denken auf seinem theologischen Weg mit Interesse und Intensivität mehrmals beschäftigt und sein Verhältnis zu ihm dementsprechend mehrmals geändert. 1906-1908 bleibt die Goethe-Lektüre für Barth noch ein Bildungsgut, obwohl Harnack ihm die Gedankenwelt Goethes im Wintersemester 1906/1907 nahegebracht hat. 1909-1911 hat Barth *Goethes Sämtliche Werke* vollständig gesammelt und vertieft sich in das Werk Goethes. In seinem Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) versteht Barth Goethe als einen außerchristlichen Antipoden zu Jesus und ein Exemplar des Trotzdem Gottes in der menschlichen Geschichte, wodurch Gott zu den Menschen redet, in ihnen wirkt und sich offenbart. Zu seiner theologischen Umbruchszeit 1914-1918 bleibt Goethe trotz Barths Suche nach Propheten (z.B. Christoph Blumhardt u.a.) ein wichtiger Wegbegleiter seines theologischen Denkens. Mithilfe des goetheschen Gedankenguts schärft Barth seine theologische Einstellung zum Krieg und auch seine theologische Neuorientierung, z.B. hinsichtlich des geduldigen Wartens und zuversichtlichen Hoffens auf das Kommen und Handeln Gottes selbst. In Röm I (1918) richtet Barth ein Denkmal für Goethe auf, wobei er die Goethe-Zitate als prophetische Formulierungen versteht und sich oftmals auf dessen Gedanken im Zusammenhang mit dem ewigen und universalen Geist beruft. Im Tambacher Vortrag (1919) zeigt Barth ein dialektisches Verhältnis zu

¹²³³ Vgl. Busch 2011, S. 27f.

¹²³⁴ Busch 2011, S. 28.

¹²³⁵ Ebd.

Goethe und dessen Humanismus in seiner dreifachen Behandlung des „priesterlichen Bewegens“ der Christen in der Gesellschaft. Hierbei konzentriert Barth sich nicht mehr auf die große Person Goethe, sondern versteht Goethe als Spitzenvertreter einer Geistesströmung. Im Unterschied zum vorherigen Respekt vor Goethe zeigt Barth nun eine Überbietungsgeste. Er tritt nun mit dem Anspruch auf, dass er den Humanismus (und damit Goethe) verstanden habe, ja, sogar besser als dieser, sich selbst. In Röm II ist Goethe für Barth „irgend ein() Schriftsteller“ geworden. Nach dieser Zeit schenkt Barth bis 1932 Goethe kaum Aufmerksamkeit. Erst nach seiner christologischen Konzentration gewinnt Barth „ein neues Verhältnis“ zu Goethe und beschäftigt sich von da an wieder gelegentlich mit ihm. In seinem späten Leben liest Barth Goethe u. a. wegen seines Interesses an Mozart und auch wegen seiner Altersliebe.

2. Zwei Spannungen in der Theologie Barths

Aus dem Blickwinkel seiner Goethe-Rezeption lässt sich das theologische Hauptanliegen Barths so bezeichnen, dass er das Verhältnis zwischen Gott und Mensch sachgemäß zu verstehen und zu erklären versucht.¹²³⁶ Dabei spielt sein Verständnis Jesu Christi, der gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist und bleibt,¹²³⁷ eine entscheidende und konstituierende Rolle.¹²³⁸ Barths Theologie ist von Anfang an christozentrisch.¹²³⁹ Auf seinem theologischen Weg sucht er ständig nach einer passenden theologischen Form, um dieses Verhältnis zwischen Gott und Mensch hinsichtlich der Rolle Jesu Christi zu

¹²³⁶ Vgl. z.B. „Die Theologie, in der ich entscheidend probiert habe, aus der Bibel zu schöpfen, ist für mich nie eine private Sache gewesen, etwas der Welt und dem Menschen Fremdes, sondern ihr Gegenstand ist: Gott für die Welt, Gott für den Menschen, der Himmel für die Erde. Das hat dazu geführt, daß meine ganze Theologie immer eine starke politische Komponente hatte, ausgesprochen oder unausgesprochen“ (Barth 1968b, S. 21 und vgl. dazu Jüngel 1982, S. 28). Für Barth ist und bleibt die Welt die Welt des Menschen. In diesem Sinne soll ein Theologe das Verhältnis zwischen Gott und Menschen nicht so eng behandeln, dass die Behandlung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt vernachlässigt wird.

¹²³⁷ Hier sei erneut besonders hervorzuheben, dass dieses Bibel-Zitat aus Hebr 13,8 ein beliebtes Wort des frühen Barth ist, z.B. in seinem Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) und „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919). Vgl. dazu z.B. eine der letzten Äußerungen Barths in einem Interview am 17. September 1968: „Das letzte Wort, das ich als Theologe und auch als Politiker zu sagen habe, ist nicht ein Begriff wie ‚Gnade‘, sondern ist ein Name: Jesus Christus“ (Barth und andere 1964-1968, S. 528).

¹²³⁸ In der „christozentrischen“ Richtung Barths sieht Harmut Genest (1995, S. 49-59, hier S. 49) den „Fixpunkt der inmitten der Bewegung des Barthschen Denkens und Redens“, vgl. dazu Schelhas 2012, S. 249: „Überblickt man das theologische Werk Barths in seiner linearen Gesamtausdehnung, wird man Umschichtungen und Verlagerungen der Schwerpunkte feststellen, das Zentrum aber war und ist stets das eine und selbe – Jesus Christus“. In seiner Habilitationsschrift behandelt Johannes Schelhas (S. 249-405) die „Schriftauslegung im Verständnis Karl Barths“ aus der Perspektive der „Christozentrik“ Barths ausführlich. Hier ist besonders zu beachten, dass er die „christozentrische() Inspiration Barths“ nicht nur wie übrig auf Wilhelm Herrmann (S. 256-261), sondern auch auf Adolf Harnack (S. 251-256) zurückführt.

¹²³⁹ So meint auch Johannes Schelhas (2012, S. 249 mit Anm. 1), wobei er die Annahme Hans Urs von Balthasars explizit kritisiert.

verstehen und darzustellen. Dabei möchte er, dass keines der drei folgenden Momente in seiner Theologie unter- bzw. verloren geht, nämlich die Göttlichkeit Gottes (und seine Menschlichkeit im Sinne seiner Zuwendung zum Menschen), die Menschlichkeit des Menschen und die Konzentration auf Jesus Christus. Dieses Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Zusammenhang mit Jesus Christus ist als die von Barth gemeinte „Sache“ zu verstehen,¹²⁴⁰ die im Wandel der Formen und Inhalte seiner theologischen Denkversuche dieselbe bleibt bzw. allmählich immer schärfer und klarer entfaltet wird. Beim ständigen Versuch, die theologische Sache zu verstehen und zu erklären, muss Barth sich mit zwei Spannungen konfrontieren lassen. Zum einen hat er in seiner theologischen Entwicklung mit verschiedenen Konzepten gearbeitet, um die Sache darzustellen. Die Sache ist den Menschen nur in der Form gegeben. Die Form ist aber immer ungenügend, um die Sache zum Ausdruck zu bringen. Barth will die Sache nicht mit der Form verwechseln, d.h. er will keine bestimmte Form zur allgemeinen Sache machen. Um der Sache willen kann er deshalb bei keinem theologischen Programm stehen bleiben und will ständig auf die Sache selbst hinweisen.¹²⁴¹ Daraus ergibt sich eine Spannung zwischen Sache und Form in seiner Theologie. Auch in diesem Zusammenhang sind die folgenden zwei bekannten Äußerungen von ihm zu verstehen: „Was blieb mir übrig, als von vorn anzufangen, und zwar noch einmal dasselbe, aber dasselbe noch einmal ganz anders zu sagen?“¹²⁴² und „Fortfahren heißt in der theologischen Wissenschaft immer: noch einmal mit dem Anfang anfangen“.¹²⁴³ Zum anderen treibt Barth seine Theologie stets in einem konkreten Kontext, auch manchmal in einem politisch prekären Kontext. Es ist deshalb auch eine Spannung zwischen Sachlichkeit in universeller und in kontextueller Ausprägung in der Theologie Barths zu beachten. Besonders die kritischen, die Diskontinuität zwischen Gott und Menschen betonenden Aussagen, die entsprechende Betonung der eschatologischen Form in seiner sogenannten dialektisch-theologischen Phase, z.B. die kritischen Aussagen über den Humanismus Goethes im Tambacher Vortrag (1919), sind im Zusammenhang dieser Spannung zu verstehen,

¹²⁴⁰ Vgl. Küng 1994, S. 228: „In schroffer Konfrontation dazu (nämlich zur römisch-katholischen und zur innerprotestantischen Häresie) plädiert Barth deshalb für einen Protestantismus, der sich strengstens auf eine evangelische Sache zu konzentrieren habe. Und dies heißt: Welt ist Welt, und Mensch ist Mensch, aber Gott ist Gott, und Versöhnung ist allein in Jesus Christus!“. Zu den beiden Häresien vgl. KD I/1, S. 33f.

¹²⁴¹ In diesem Zusammenhang ist Barths Hochschätzung des zeigenden Fingers von Johannes dem Täufer, der auf Jesus Christus hinweist, zu verstehen.

¹²⁴² KD I/1, S. VI.

¹²⁴³ Barth 1962, S. 129.

wie er in einem Vortrag „Die Kirche und die Kultur“ (1926) bezüglich seiner früheren eschatologischen Einseitigkeit zugegeben hat.¹²⁴⁴

Wie im folgenden Teil über Barths Verhältnis von biblischem und außerbiblischem Wort dargestellt wird, gibt es noch eine dritte Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit in der Theologie Barths, die er mit einem hermeneutischen Ansatz vom Besonderen zum Allgemeinen hin zu überwinden versucht.

3. Die dritte Spannung in Barths Theologie

Mithilfe der vorliegenden Untersuchung lässt sich im Folgenden eine vorläufige Entwicklungslinie des Verständnisses von biblischem und außerbiblischem Wort bzw. von der besonderen und allgemeinen Hermeneutik auf Barths theologischem Weg zusammenfassend nachzeichnen. Dabei gilt das Wort Goethes für Barth als ein Exemplar der außerbiblichen Menschenworte.

In seiner Predigt über 1Kor 4,20 am 18. August 1907 (Nr. 4) und vor allem in seinem Aufsatz „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) in der ersten Station seiner Goethe-Rezeption geht Barth von einem erfahrungstheologischen Ansatz aus, und betont das gewirkte Erleben des Menschen durch das Wort Gottes, das sich sowohl durch die Bibel als auch durch außerbiblische Worte ereignen kann. Kraft der Wirksamkeit Gottes können die Bibel und auch andere Worte Wort Gottes und seine Offenbarungsquelle werden, insofern der Mensch wie Jesus in seinem inneren Leben Gott erfahren kann. In diesem Sinne schreibt Barth der Bibel keine prinzipielle Priorität vor allen anderen Menschenworten in der Offenbarung Gottes zu. Für ihn ist die Bibel lediglich eine von vielen Offenbarungsquellen, wozu auch das Wort Goethes gehört.

Bereits im ersten Stadium seiner Goethe-Rezeption, nämlich in einer Predigt über 2Petr 1,19 am 25. April 1915 – unmittelbar nach seiner Begegnung mit Christoph Blumhardt – beginnt Barth, „die neue Welt in der Bibel“ mithilfe der Bezugnahme auf Goethe zu entdecken. Von da an konzentriert sich Barth allerdings immer mehr auf die Bibel und betont das Angeredet-Sein des Menschen durch das Wort Gottes in der Bibel. So ereignet sich wohl der Anfang der Theologie Barths als eine Theologie des Wortes Gottes, wobei sich Barths Goethe-Rezeption in Richtung des zweiten Stadiums entwickelt. Wie das im Vorwort zitierte Goethe-Wort zeigt, wird eine ganzheitliche Verbundenheit zwischen der Bibel und den außerbiblichen Worten als prophetische Aussage über das

¹²⁴⁴ Vgl. Barth 1926, S. 38-40.

Reich Gottes in Röm I (1918) aufgrund des ewigen Geistes, der auch der Geist der Bibel ist, begründet. Den außerbiblischen Worten gegenüber nimmt die Bibel zwar eine besondere Stellung ein, ist jedoch nicht zur einzigen Offenbarungsquelle geworden.

Im Vorwort zu Röm II (1921) spricht Barth sich noch für eine allgemeine Hermeneutik mit der Voraussetzung aus, dass Gott Gott ist. Hier kommt es zu einer Spannung mit seiner besonderen Hermeneutik, nämlich mit der Kritik von der Sache aus. Erst im Vorwort zu Röm III versucht Barth die hermeneutische Spannung zwischen der Allgemeinheit und der Besonderheit aufzulösen, indem er sich für die besondere biblische Hermeneutik und ihre besondere Sache Jesus Christus ausspricht. In diesem Zusammenhang ist Goethe für Barth „irgend ein() Schriftsteller“ geworden.

Ein Ausblick auf die weitere Entwicklung des barthschen Verständnisses von biblischem und außerbiblischem Wort wird hierbei kurz dargestellt. Im Kontext der Lehre vom Wort Gottes in KD I/2 § 19 versteht Barth Jesus Christus als das eine Wort Gottes in seiner Offenbarung und spricht über „die exemplarische Eigenart der Bibel“ als Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus, wobei er Goethe als Repräsentanten des außerbiblischen Wortes erwähnt.¹²⁴⁵ Diese in der Bibel gesagte Sache betrifft in Barths Sicht alle menschlichen Worte. Jede allgemeine Hermeneutik soll von der besonderen biblischen Hermeneutik lernen, um eine noch bessere allgemeine Hermeneutik zu werden. Diese Synthese zwischen der besonderen Hermeneutik und der allgemeinen Hermeneutik wird im Kontext der Lichterlehre Barths (KD IV/3 §69) mit der Konzentration auf Jesus Christus als dem einen Wort Gottes zugespitzt, indem die anderen Worte nur im Licht des einen Wortes Gottes als das Wort Gottes bzw. das Gleichnis des Himmelreiches verstanden werden können.

Über diese Entwicklungslinie hinaus sind noch zwei Beobachtungen anzustellen, die zugleich Ausblicke auf weitere Forschungsmöglichkeiten darstellen. Erstens spielt der Geistbegriff, vor allem der Begriff des Geistes Christi, eine konstituierende Rolle für Barths jeweiliges Verständnis des biblischen und außerbiblischen Wortes. In jedem Stadium, wobei es innerhalb derer wiederum Verschiebungen gibt, wird der Geist bzw. der Geist Christi inhaltlich jeweils unterschiedlich bestimmt. Zweitens nimmt Barth bereits früh – in seinem theologischen Lehrjahr 1907 – an, dass die Bibel nicht das Wort Gottes ist, sondern das Wort Gottes wird. Diese Annahme ist in seiner Theologie geblieben und wird in der KD, vor allem in KD I,1, trinitarisch entfaltet.

¹²⁴⁵ Vgl. KD I/2, S. 523.

4. Ausblick. Barths Gleichnisbegriff und das Verstehen seiner Denkentwicklung

Wie die vorliegende Untersuchung zeigt, lässt sich der Tambacher Vortrag (1919) mithilfe des berühmten und von Barth oft zitierten Goethe-Wortes („Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“) rekonstruieren, indem drei verschiedene Akzente gesetzt werden. In einer Predigt über 1Kor 15,50-58 am 4. April 1920 (Nr. 515) stellt Barth selbst eine implizite strukturelle Interpretation des Goethe-Wortes dar, womit die theologische Entwicklung ähnlich wie bei Eberhard Jüngel¹²⁴⁶ im Folgenden unterteilt werden kann.¹²⁴⁷

Das Ergebnis der Predigtanalyse	Eberhard Jüngel
Die frühe Phase bis Röm I These: Alles Vergängliche ist ein Gleichnis.	Anfänge
Die Zwischenphase von Röm I bis 1931 Antithese: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.	Dialektische Theologie
Die dritte Phase nach der christologischen Konzentration Synthese: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis (des Unvergänglichen) .	Dogmatische Theologie

(Diese Unterteilung kann allerdings „nur mit einer gewissen Unschärfe“¹²⁴⁸ durchgeführt werden. In jeder Phase sind auch weitere Verschiebungen zu betrachten. Die christologische Konzentration Barths auf die theologische Sache steht einmal im Zusammenhang mit der Schöpfungslehre und ein anderes Mal im Zusammenhang mit der Versöhnungslehre in der dritten Phase.)

Hinsichtlich dieses Ergebnis drängt sich die Frage auf, ob der Gleichnisbegriff Barths, der im engen Zusammenhang mit seiner Rezeption des Goethe-Wortes steht, eine alternative strukturelle Hilfe für die Periodisierung der gesamten theologischen Entwicklung anbieten könnte, d.h. ob der Gleichnisbegriff sich als ein möglicher synthetisierender Überbegriff von Analogie und Dialektik betrachten ließe. Dabei würde das sachliche bzw. inhaltliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen durch den Analogiebegriff betont, wohingegen der Dialektikbegriff mit der Form bzw. der Methode verbunden

¹²⁴⁶ Vgl. Jüngel 1982, S. 28-58. Zu anderen wichtigen Ansätzen der Periodisierung der theologischen Entwicklung Barths vgl. vor allem von Balthasar 1976, S. 67-181; McCormack 2006, S. 27-48. Zur Darstellung dieser Ansätze vgl. Beintker 1987, S. 18-21; Gallus 2007, S. 222-224 mit Anm. 750-751 und Matošević 2005, S. 4-5 mit Anm. 5-9.

¹²⁴⁷ Vgl. dazu „Predigt über 1Kor 15,50-58 (Safenwil, den 4. April 1920, Nr. 515)“ in Kapitel III.

¹²⁴⁸ Aussage von Eberhard Jüngel (1982, S. 28).

wäre, wie die theologische Sache sich verstehen und erklären lässt.¹²⁴⁹ Für Barth gibt es keine Dialektik ohne Sache, sondern nur die Dialektik der Sache. D.h. die Sache selbst ist dialektisch und die Dialektik ist eine sachgemäße Methode, die Sache zu erschließen, indem die Sache zwar erschließbar, aber unverfügbar ist und bleibt. Die dialektische Erschließung der Sache begründet sich nur darin, dass die Sache selbst dialektisch ist und sich dialektisch erschließen lässt. So ist Barths Äußerung über die „Selbstherrlichkeit“ der Sache, wovon die Bibel Zeugnis ablegt, zu verstehen.¹²⁵⁰ Derartige Selbstherrlichkeit der Sache in der Bibel begründet sich wiederum in der Tatsächlichkeit der Sache, nämlich dass Gott sich in der Tat in Jesus Christus geoffenbart hat. D.h. das Faktum der Offenbarung Gottes selbst ist die Voraussetzung des biblischen Zeugnisses und der bezeugten Sache, nicht umgekehrt. Könnte ein solches dialektisches Verhältnis, das mit dem Dialektikbegriff zum Ausdruck gebracht wird, auch mit dem Gleichnisbegriff dargestellt werden? Dies wäre eine Frage für die weitere Forschung. Eine ähnliche Frage könnte auch in Bezug auf den Analogiebegriff, sowohl die *analogia entis* als auch die *analogia fidei*, gestellt werden.

Im Zusammenhang mit den beiden Fragen steht eine andere Frage, nämlich wie sich der Gleichnisbegriff Barths in seiner gesamten theologischen Entwicklung entwickelt hat. Um diese Frage zu beantworten, sollten auch die folgenden Fragen in Betracht gezogen werden: Wie bezieht sich Barth auf Goethe und auf das Neue Testament, wenn er den Gleichnisbegriff verwendet? In welchem Zusammenhang steht sein Gleichnisbegriff mit der platonischen Tradition? Inwiefern lässt sich seine Theologie als eine Theologie des Gleichnisses betrachten? Könnte Barth das Wort Goethes wie die Musik Mozarts auch als „Gleichnis des im Evangelium von Gottes freier Gnade offenbarten Reiches“ bezeichnen?¹²⁵¹

¹²⁴⁹ Außerdem deutet der Begriff des Hinweises vielmehr die Funktion eines Hinweisens an. Eine ähnliche Funktion hat der Begriff des Zeugnisses, der sich eher aus einem juristischen Kontext vor dem Gericht ergibt.

¹²⁵⁰ Vgl. KD I/2, S. 520.

¹²⁵¹ Vgl. Barth 1960, S. 209. Zum Weiteren vgl. KD IV/3, 124ff. und „Karl Barths Lehre von den Gleichnissen des Himmelreichs“, in: Link 1976, S. 286-310.

Literaturverzeichnis

(Mit Ausnahme der Werke Goethes und der *Kirchlichen Dogmatik* Karl Barths wird die verwendete Literatur in den Anmerkungen lediglich mit Autorenfamiliennamen, Jahresangabe und Seitennummer ausgewiesen. Die Belege zur *Kirchlichen Dogmatik* (KD) Karl Barths werden mit der Nummer des Bandes, des Teilbandes und der Seitenzahl angegeben. Zur Jahresangabe der Schriften Karl Barths vgl. *Bibliographie Karl Barth, Bd. 1: Veröffentlichungen von Karl Barth*, hrsg. von Hans-Anton Drewes, Zürich: Theologischer Verlag, 1984.)

I. Schriften von Johann Wolfgang von Goethe

(Goethe Gespräche), Eckermann, Johann Peter, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, München: DTV, 1976.

(Goethe Briefe), *Johann Wolfgang von Goethe Briefe*, hrsg. von Karl Robert Mandelkow, (Hamburger Ausgabe in 6 Bänden), München: DTV, 1998.

(Goethe Werke), *Johann Wolfgang von Goethe Werke*, (Hamburg Ausgabe in 14 Bänden), München: DTV, 1998.

II. Schriften von Karl Barth (in chronologischer Reihenfolge)

(1905-1909), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.21), Zürich: Theologischer Verlag, 1992.

(1906), Zofingia und Sociale Frage, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.21), Zürich: Theologischer Verlag, 1992, S. 61-99.

(1907), Die Missionsthätigkeit des Paulus nach der Darstellung der Apostelgeschichte, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.21), Zürich: Theologischer Verlag, 1992, S. 148-243.

(Barth und Rade 1908-1940), *Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel*, mit einer Einleitung hrsg. von Christoph Schwöbel, Gütersloh: Gerd Mohn, 1981.

(1909a), Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.21), Zürich: Theologischer Verlag, 1992, S. 334-366.

(1909b), Reformation, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 1-5.

(1909c), Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 373-417.

(1909-1910), Konfirmandenunterricht 1909/10, in: ders., *Konfirmandenunterricht 1909-1921*, hrsg. von Jürgen Fangmeier, (GA I.18), Zürich: Theologischer Verlag, 1987, S. 1-55.

(1909-1935), *Offene Briefe 1909-1935*, hrsg. von Diether Koch, (GA. V.35), Zürich: Theologischer Verlag, 2001.

(1910a), Ob Jesus gelebt hat? Eine nachträgliche Osterbetrachtung, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 37-45.

- (1910b), Konfirmanden-Abende, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 46-58.
- (1910c), Der christliche Glaube und die Geschichte, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 149-212.
- (1910d), Gerhard Tersteegen [Vortrag], in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 230-256.
- (1910e), Gerhard Tersteegen [Aufsatz], in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 257-261.
- (1910-1911a), Lebensbilder aus der Geschichte der christlichen Religion, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 71-125.
- (1910-1911b), Konfirmandenunterricht 1910-1911, in: ders., *Konfirmandenunterricht 1909-1921*, hrsg. von Jürgen Fangmeier, (GA I.18), Zürich: Theologischer Verlag, 1987, S. 57-106.
- (1911a), Novalis [Vortrag], in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 296-301.
- (1911b), Novalis [Aufsatz], in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 302-309.
- (1911c), Auferstehung Jesus, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 293-295.
- (1912), Frömmeler, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 480-484.
- (1913a), Der Glaube an den persönlichen Gott, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 494-554.
- (1913b), Noch einmal: Jesus und die Psychiatrie, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909 -1914*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 563-571.
- (1913c), *Predigten 1913*, hrsg. von Nelly Barth und Gerhard Sauter, (GA I.8), Zürich: Theologischer Verlag, 1976.
- (Barth und Thurneysen 1913-1921), *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd. I: 1913-1921*, bearbeitet und hrsg. von Eduard Thurneysen, (GA V.3), Zürich: Theologischer Verlag, 1973.
- (1914), *Predigten 1914*, hrsg. von Ursula und Jochen Fähler, (GA I.5), Zürich: Theologischer Verlag, 1974.
- (1915), *Predigten 1915*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.27), Zürich: Theologischer Verlag, 1996.
- (1915-1916), (*Unterweisung*), in: ders.: *Konfirmandenunterricht 1909-1921*, hrsg. von Jürgen Fangmeier, (GA I.18), Zürich: Theologischer Verlag, 1987, S. 107-146.
- (1916a), *Predigten 1916*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.29), Zürich: Theologischer Verlag, 1998.

- (1916b), Die Gerechtigkeit Gottes, in: ders., *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München: Chr. Kaiser, 1924.
- (1916c), Auf das Reich Gottes warten, in: ders. und Eduard Thurneysen, *Suchet Gott, so werdet ihr Leben!*, München: Chr. Kaiser, 1928.
- (1917a), *Predigten 1917*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.32), Zürich: Theologischer Verlag, 1999.
- (1917b), Die neue Welt in der Bibel, in: ders., *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München: Chr. Kaiser, 1924, S. 18-32.
- (1918a), *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA II.16), Zürich: Theologischer Verlag, 1985 (= Röm I).
- (1918b), *Predigten 1918*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.37), Zürich: Theologischer Verlag, 2002.
- (1919a), Der Christ in der Gesellschaft, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner, hrsg. von Jürgen Moltmann, 2. um einen Anhang erweiterte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1966, S. 2-37.
- (1919b), *Predigten 1919*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.39), Zürich: Theologischer Verlag, 2003.
- (1920a), Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner, hrsg. von Jürgen Moltmann, 2. um einen Anhang erweiterte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1966, S. 49-76.
- (1920b), *Predigten 1920*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.42), Zürich: Theologischer Verlag, 2005.
- (1921a), *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, hrsg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, (GA II.47), Zürich: Theologischer Verlag, 2010 (= Röm II).
- (1921b), *Predigten 1921*, hrsg. von Hermann Schmidt, (GA I.44), Zürich: Theologischer Verlag, 2007.
- (1921-1935), *Predigten 1921-1935*, hrsg. von Holger Finze, (GA I.31), Zürich: Theologischer Verlag, 1998.
- (1922a), Die Theologie Calvins 1922, hrsg. von Hans Scholl, (GA II.23), Zürich: Theologischer Verlag, 1993.
- (1922b) Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hrsg. von Holger Finze, (GA III.19), Zürich: Theologischer Verlag, 1990, S. 65-97.
- (1922c), Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hrsg. von Holger Finze, (GA III.19), Zürich: Theologisches Verlagshaus, 1990, S. 144-175.
- (Barth und Bultmann 1922-1966), *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922-1966*, 2. revidierte und erweiterte Auflage, hrsg. von Bernd Jaspert, (GA V.1), Zürich: Theologischer Verlag, 1994.
- (1923), Reformierte Lehre, ihr Wesen und Ihre Aufgabe, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hrsg. von Holger Finze, (GA III.19), Zürich: Theologischer Verlag, 1990.
- (Barth und Harnack 1923), Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnack, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner, hrsg. von Jürgen Moltmann, 2. um einen Anhang erweiterte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1966, S. 323-347.
- (1924a), *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München: Chr. Kaiser.

(1924b), Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hrsg. von Holger Fintze, (GA III.19), Zürich: Theologisches Verlagshaus, 1990, S. 426-457.

(Barth und Miskotte 1924-1968), *Karl Barth – Kornelis Heiko Miskotte Briefwechsel 1924-1968*, hrsg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich: Theologischer Verlag, 1991.

(Barth und von Kirschbaum 1925–1935), *Karl Barth - Charlotte von Kirschbaum Briefwechsel*, Bd. 1: 1925-1935, (GA V.45), Zürich: Theologischer Verlag, 2008.

(1926), Die Kirche und die Kultur, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925 -1930*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, (GA III.22), Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S. 563-571.

(Barth und Thurneysen 1930-1935), *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel, Bd. III: 1930-1935*, bearbeitet und hrsg. von Eduard Thurneysen, (GA V.34), Zürich: Theologischer Verlag, 2000.

(1933), *Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon / Zürich: Evangelischer Verlag, 1947.

(1935-1952), *Predigten 1935-1952*, hrsg. von Hartmut Spieker und Hinrich Stoevesandt, (GA I.26), Zürich: Theologischer Verlag, 1996.

(1945a), *Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches*, mit einer Predigt von Oscar Farner über Markus 10,41-45, einem Eröffnungswort von Paul Vogt und zwei Beilagen, hrsg. vom Schweizerischen evangelischen Hilfswerk für die bekennende Kirche in Deutschland mit Flüchtlingsdienst, (Wipkinger Tagung 45), Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

(1945b), „Bericht über eine Deutschlandreise, 19. August bis 4. September [1945] erstattet an die Organisation I der amerikanischen Armee in Deutschland“ (datiert: 7. 9. 1945), in: *Die Evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945*, bearbeitet von Clemens Vollnhals, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 112-120.

(1946), Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1979.

(1954-1967), *Predigten 1954-1967*, hrsg. von Hinrich Stoevesandt, (GA I.12), Zürich: Theologischer Verlag, 1997.

(1956), *Wolfgang Amadeus Mozart: 1756/1956*, 12. Auflage, Zürich: Theologischer Verlag, 1987 (vgl. dazu *Der Unvergleichliche. Karl Barth über Wolfgang Amadeus Mozart*, hrsg. von Peter-Paul Sängler, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974).

(Barth und andere 1959-1962), *Karl Barth Gespräche 1959-1962*, hrsg. von Eberhard Busch, (GA IV.25), Zürich: Theologischer Verlag, 1995.

(1960), How my mind has changed, 1928-1958, in: ders. „*Der Götze Wackelt*“. *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, hrsg. von Karl Kupisch, Berlin: Käthe Vogt, 1961, S. 181-209.

(Barth und andere 1961-1968), *Karl Barth Briefe 1961-1968*, hrsg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, 2. ergänzte Auflage, (GA V.6), Zürich: Theologischer Verlag, 1979.

(1962), *Einführung in die evangelische Theologie*, (Siebenstern-Taschenbuch 110), München und Hamburg: Siebenstern, 1968 (Lizenzausgabe, Zürich: Evangelisches Verlag, 1962).

(Barth und andere 1964-1968), *Karl Barth Gespräche 1964-1968*, hrsg. von Eberhard Busch, (GA IV.28), Zürich: Theologischer Verlag, 1996.

(1967a), Das Geheimnis des Ostertages [Ostern 1967], abgedruckt in: ders., *Predigten 1954-1967*, hrsg. von Hinrich Stoevesandt, (GA I.27), Zürich: Theologischer Verlag, 1997, S. 276-280.

(1967b), *Ad Limina Apostolorum*, Zürich: Evangelischer Verlag, 1967.

(Barth und Zuckmayer 1967-1968), *Späte Freundschaft. Carl Zuckmayer Karl Barth in Briefen*, hrsg. von Hinrich Stoevesandt, 9. Auflage, Zürich: Theologischer Verlag, 1991.

(1968a), Nachwort, in: (Friedrich Daniel Ernst) Schleiermacher, *Schleiermacher-Auswahl*, hrsg. von Heinz Bolli, München und Hamburg: Siebenstern, 1968, S. 290-312.

(1968b), *Letzte Zeugnisse*, Zürich: Evangelischer Verlag.

III. Literatur über Karl Barth (in alphabetischer Reihenfolge)

Adam, Karl (1926), Die Theologie der Krisis, in: *Das Hochland* 24, S. 271-286.

Anzinger, Herbert (1991), *Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur "vordialektischen" Theologie Karl Barths*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 110), München: Chr. Kaiser.

von Balthasar, Hans Urs (1976), *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln: Johannes, 4. unveränderte Auflage.

Beintker, Michael (1987), *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 101), München: Chr. Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich (1943-1945), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, (Dietrich Bonhoeffer Werk, Bd. 8), München: Chr. Kaiser, 1998.

Brunner, Emil (1932), Meine Begegnung mit der Oxforder Gruppenbewegung, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 88 (1932), Nr. 22 und Nr. 23, abgedruckt in: ders., *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917-1934*, eingeführt und ausgewählt von Rudolf Wehrli, Bd. I, Zürich: Theologischer Verlag, 1981, S. 268-288.

Büchmann, Georg (1970), *Geflügelte Worte. Der Zitatenschatz des deutschen Volkes*, gesammelt und erläutert von Georg Büchmann, fortgesetzt von Walter Robert-Tornow u. a., 31. Auflage durchgesehen von Alfred Grunow, Berlin: Haude & Spener.

Bultmann, Rudolf (1922), Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, in: *Christliche Welt*, 36, Sp. 320-323, Sp. 330-334, Sp. 358-361 und Sp. 368-373, abgedruckt in: Jürgen Moltmann (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner*, 2. um einen Anhang erweiterte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1966, S. 119-142.

Busch, Eberhard (1986), *Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, 4. durchgesehene Auflage, München: Chr. Kaiser.

----- (1994), „Antworten, die zu neuen Fragen wurden ...“. Die Bedeutung des Tambacher Vortrag für K. Barths eigenen Weg, in: *Der Christ in der Gesellschaft. Tambach 1919-1994*, hrsg. von Wilhelm Ebting, Tambach-Dietharz, 1994. S. 9-21.

----- (2011), *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Collins Winn, Christian T. (2009), „Jesus is Victor!“: *The Significance of the Blumhardts for the Theology of Karl Barth*, (Princeton Theological Monograph Series, Vol. 93), Eugene, Oregon: Pickwick Publications.

Dierken, Jörg (2005), Karl Barth (1886-1968), in: Friedrich W. Graf (Hrsg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. 2, *Von Richard Simon bis Karl Rahner*, München: C. H. Beck, 2005, S. 223-257.

Drewes, Hans-Anton (2005), Die Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack, in: *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium in der*

Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. von Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowitzsch, Zürich: Theologischer Verlag, 2005, S. 189-204.

Ebeling, Gebhard (1959), Wort Gottes und Hermeneutik, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, S. 224-251, abgedruckt in: ders., *Wort und Glaube*, 2., unveränderte Auflage, Tübingen: Mohr, 1962, S. 319-348.

Fähler, Jochen (1979), *Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915*, (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 37), Bern u. a.: Peter Lang.

Felsch-Thebesius, Marlies (2008), Ein Gefühl der Fremdheit. Briefwechsel zwischen Elisabeth Schmitz und Karl Barth, in: *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biographie (1893-1977)*, hrsg. von Manfred Gailus, Berlin: Wichern, 2008, S. 83-92.

Fukushima, Yo (2009), *Aus dem Tode das Leben. Eine Untersuchung zu Karl Barths Todes- und Lebensverständnis*, Zürich: Theologischer Verlag.

Gailus, Manfred (2008), In der „Welthauptstadt des Historismus“. Elisabeth Schmitz' frühe Prägungen durch Adolf von Harnack und Friedrich Meinecke, in: *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biographie (1893-1977)*, hrsg. von Manfred Gailus, Berlin: Wichern, 2008, S. 39-53.

Gallus, Petr (2007), *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Genest, Hartmut (1995), *Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Gogarten, Friedrich (1920), Vom heiligen Egoismus der Christen. Eine Antwort auf Jülichers „Ein moderner Paulus-Ausleger“, in: *Christliche Welt* 34, Nr. 35, Sp. 546-550, abgedruckt, in: Jürgen Moltmann (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner*, 2. um einen Anhang erweiterte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1966, S. 99-105.

----- (1932), Goethe Frömmigkeit, in: *Zeitwende* 8 (1932), S. 161-1973.

Greninger, Ueli (2012), *Johann Caspar Lavater. Berühmt, berüchtigt – neu entdeckt*, Zürich: Theologischer Verlag.

Groll, Wilfried (1976), *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 72), München: Chr. Kaiser.

Hake, Claudia (1999), *Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths*, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Bd. 681), Frankfurt am Main u. a.: Lang.

Härle, Wilfried (1975), Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72, 207-224.

Harnack, Adolf von (1899-1900), *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, hrsg. von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

----- (1909), *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, unveränderter reprografischer Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage (Tübingen 1909), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

----- (1921), Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung, in: ders., *Erforschetes und Erlebtes*, Reden und Aufsätze, Neue Folge, Bd. IV, Giessen, 1923, S. 141-170.

Hunsinger, George (2000), *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans.

Jülicher, Adolf (1920), Ein moderner Paulus-Ausleger, in: *Christliche Welt* 34, Nr. 29, Sp. 453-457, abgedruckt in: Jürgen Moltmann (hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner*, 2. um einen Anhang erweiterte Auflage, München: Chr. Kaiser, 1966, S. 87-98.

Jüngel, Eberhard (1982), *Barth-Studien*, Zürich-Köln / Gütersloh: Benziger / Gerd Mohn.

Köbler, Renate (1987), *Schattenarbeit. Charlotte von Kirschbaum – Die Theologin an der Seite Karl Barths*, Köln: Pahl-Rugenstein.

Kooi, Cornelis van der (1987), *Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barths (1909-1927)*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 103), München: Chr. Kaiser.

Kucharz, Thomas (1995), *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*, (Theologie und Literatur, Bd. 4), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Küng, Hans (1994), *Große christliche Denker*, unveränderte Taschenbuchausgabe, München: Piper, 1996.

Link, Christian (1976), *Die Welt als Gleichnis. Studie zum Problem der natürlichen Theologie*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 73), München: Chr. Kaiser.

Lohmann, Johann Friedrich (1995), *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 72), Berlin und New York: Walter de Gruyter.

Matošević, Lidija (2006), *Lieber katholisch als neuprotestantisch. Karl Barths Rezeption der katholischen Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

McCormack, Bruce L. (2006), *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936*, aus dem Englischen (1995) von Matthias Gockel, Zürich: Theologischer Verlag.

Marquard, Reiner (1995), *Karl Barth und der Isenheimer Altar*, (Arbeiten zur Theologie, Bd. 80), Stuttgart: Calwer.

Marquardt, Manfred (1994), Karl Bornhausen (1882-1940), in: *Vergessene Theologen des 19. Und frühen 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte*, hrsg. von Eilert Hermes und Joachim Ringleben, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 104-126.

Molendijk, Arie (1991), *Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz*, mit unveröffentlichten Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth, (Amsterdam Studies in Theology, Vol. VIII), Amsterdam / Atlanta, GA: Rodopi.

Meyer, Diergard (2009), „Wir haben keine Zeit zu warten.“ Der Briefwechsel zwischen Elisabeth Schmitz und Karl Barth in den Jahren 1934-1966, *Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church history* 22 (2009), S. 328-374.

Pannenberg, Wolfhart (1997), *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, (UTB 1979), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Peterson, Erik (2009), *Theologie und Theologen, Teilband 9/2: Briefwechsel mit Karl Barth u. a., Reflexionen und Erinnerungen*, hrsg. von Barbara Nichtweiß, (Erik Peterson Ausgewählte Schriften, Bd. 9/2), Würzburg: Echter.

Qu, Xutong (2010), Heide oder Christ? Harnacks elementare Darstellung der „Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung“ (Masterarbeit, Heidelberg).

Rendtorff, Trutz (1991), *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn.

Ruddies, Hartmut (2001), *Evangelium und Kultur. Die Kontroverse zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth*, in: *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, hrsg. von Kurt Nowak und Otto Gerhard Oexle, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 161), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, S.103-126.

Schelhas, Johannes (2012), *Christozentrische Schriftauslegung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich*, Freiburg u.a.: Herder.

Schellong, Dieter (1973), *Karl Barth als Theologe der Neuzeit*, in Karl Gerhard Steck und ders., *Karl Barth und die Neuzeit*, (Theologische Existenz heute, Nr. 173), München: Chr. Kaiser, S. 34-102.

Selinger, Suzanne (1998), *Charlotte von Kirschbaum und Karl Barth. A Study in Biography and the History of Theology*, (The Penn State Series in Lived Religious Experience), University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Spieckermann, Ingrid (1985), *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 97), München: Chr. Kaiser.

Stock, Konrad (1980), *Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 86), München: Chr. Kaiser.

Tholuck, August (1839), *Vermischte Schriften größtenteils apologetischen Inhalts*, Erster Teil, Hamburg: Friedrich Perthes.

Thurneysen, Eduard (1956), *Die Anfänge*, in: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlagshaus, S. 831-864.

Voigt, Friedemann (2001), *Die Goethe-Rezeption der protestantischen Theologie in Deutschland 1890-1932*, in: *Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Volker Drehsen, Wilhelm Gräß und Dietrich Korsch, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 19), Gütersloh, S. 93-119.

Vollnhals, Clemens (1989), „Die Evangelische Kirche zwischen Traditionswahrung und Neuorientierung“, in: *Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland*, hrsg. von Martin Broszat, Klaus-Dietmar Henke und Hans Woller, 2. Auflage, (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte, Bd. 26), München: R. Oldenbourg, S. 113-167, bes. S. 123-130.

Welker, Michael (1983), „Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth“, in: *Evangelische Theologie* 43, 1983, S. 307-328), in: ders., *Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann*, Frankfurt am Main: Hansische Druck- und Verlagshaus, 2009, S. 121-155.

IV. Sonstiges

Chamisso, Adelbert von (1833), „Die Alte Waschfrau“, in: ders., *Sämtliche Werke in zwei Bänden, Bd. 1: Gedichte · Dramatisches*, hrsg. von Werner Feudel u.a., München und Wien: Carl Hanser, 1982, S. 47-49.

The Digital Karl Barth Library (Online-Datenbank).

Grondin, Jean (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Jüngel, Eberhard (2004), *Zum Staunen geboren. Predigten VI*, Stuttgart: Radius.

Staiger, Emil (1950), *Goethe und Mozart*, Zürich: Atlantis Verlag (Signatur von Karl Barth-Archiv: R5T6B44).

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig angefertigt, die benutzten Quellen und Hilfsmittel vollständig angegeben und im einzelnen nachgewiesen und die Arbeit weder einer anderen Fakultät vorgelegt noch in der vorliegenden Form für eine andere Prüfung benutzt hat.

Qu, Xutong (瞿旭彤)

Heidelberg, den 15. Oktober 2012