

Peter Vogelsanger bespricht F.-W. Marquardts Buch
«Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths»



Der umfunktionierte Barth

Ein Verdienst ist Marquardts Buch ohne Umschweife zuzubilligen: es hat die Diskussion über Karl Barth überraschend wieder aufgegriffen und belebt. In den letzten Jahren empfand man es fast als tragisch, wie rasch nach seinem Tode (1968) – oder schon vorher? – der geniale Meister protestantischer Theologie, der fast ein halbes Jahrhundert lang wie ein moderner Kirchenvater das Diskussionsfeld beherrschte, in Vergessenheit zu geraten drohte und selbst von seinen treuesten Adepten verlassen zu werden schien. Marquardt hat mit seinem rasanten Buch diese peinliche und danklose Situation mit einem Zauberschlag verwandelt. Er ruft uns ins Bewusstsein, wie wenig eigentlich immer noch die Tiefen Barth'schen Denkens ausgelotet sind, wie ungeahnte Perspektiven der Interpretation sich für dieses phänomenale Werk noch öffnen.

tion als *das* Genuin-Christliche zu verstehen. Wobei auf weite Strecken nur noch in Gänsefüßchen vom «Gott» des christlichen Glaubens die Rede ist und er nahezu als mit dem revolutionären und proletarischen Kollektiv identisch aktualisiert wird ... Nein, so plump sind natürlich die Identifikationen Marquardts nicht; er biegt am entscheidenden Punkt sofort die Identität in eine, allerdings qualifizierte, Analogie um. Aber die «marxistische Prävalenz» in Barths Denken bleibt doch der Cantus firmus, der rote Faden, der durch die ganze Entwicklung geht, wobei sich Barth in den überraschenden Volten seines dialektischen Denkens einerseits stets treu geblieben sei, andererseits gerade durch diese bekannten Wendungen und Wandlungen die vielen Möglichkeiten der Grundthese deutlich gemacht habe.

durch gelegentliche kryptische oder auch durchaus eindeutige Äusserungen, die hierzulande in der stalinistischen Ära oft Ärgernis erregten, seine Sympathien für den Kommunismus nicht verhehlte.

Marquardt verfügt hier über ein durchaus beachtliches, die Vertrautheit dessen, der jene Zeit noch miterlebte, aber doch an manchen Stellen deutlich entbehrendes Wissen. Was er z. B. über Barths keineswegs so eindeutige Haltung in der Frage des Beamteneides auf Hitler oder über sein betontes Schweigen in «der allherrschenden antibolschewistischen Hysterie» zur Zeit des Ungarnaufstandes schreibt, wäre leicht aus der persönlichen Erinnerung oder aus Dokumentationen zu widerlegen.

Marquardts Grundthese

Gerade der, der mit Barths Theologie seit Jahrzehnten sich auseinandergesetzt hat, mit ihr kritisch-vertraut zu sein meinte, liest das Buch fasziniert. Die Prägnanz und Gewagtheit der Formulierungen, die verblüffenden Kombinationen, Alliterationen und Interpretationen – der Verfasser gibt selbst zu, dabei nicht ohne «Zitaten-Montage», Uminterpretation und subjektive Intuition auszukommen und dabei doch den echten Barth entdeckt zu haben – entlassen ihn bis zur letzten Seite nicht aus der Spannung. Desto mehr staunt er über die Grundthese des Buches. Sie lautet (hier etwas vereinfacht vorgetragen), Barths Theologie in ihrer Gesamtheit sei die grosse, von Christoph Blumhardt, Hermann Kutter und Leonhard Ragaz zwar angeregte und vorgezeichnete, aber doch durchaus genuine Entdeckung, die das Christentum in seinem Kern, in seiner Inkarnationsbotschaft, seinem Auferstehungsglauben, seiner «Enhypostasie» (d. h. seiner Aufnahme der Menschlichkeit in Gott) als Sozialismus verstehe, und zwar als radikalen, Marx und Lenin und die modernen Revolutionäre noch links überholenden Sozialismus; und umgekehrt sei der Sozialismus in seiner eigentlichen revolutionären und humanistischen Inten-

Drei Phasen in Barths Biographie

Dieses Verständnis stützt Marquardt zunächst weniger auf theologische Aussagen Barths als vielmehr auf historische, sachlich durchaus richtige Feststellungen ab. Vor allem in drei – biographisch tatsächlich höchst bedeutsamen – Phasen in Barths Leben, in denen er sich bewusst politisch engagierte und exponierte, trete diese Grundhaltung, diese «marxistische Prävalenz» (M. entlehnt diesen Begriff übrigens von einem andern Darsteller) ins helle Tageslicht: in der *Frühzeit des Safenwiler Pfarramtes*, als Karl Barth sich in eifriger gewerkschaftlicher Aktivität und in der Zugehörigkeit zur damals eindeutig revolutionär eingestellten SPS intensiv mit der proletarischen Bevölkerung seiner Industriegemeinde solidarisierte (m. E. hatte das allerdings eher pastoraltheologische als politisch-ideologische Motive); in den Jahren der *Vorbereitung und Durchsetzung der Nazi Herrschaft*, in denen er sich als Professor in Bonn durch seinen demonstrativen Beitritt zur SPD (1932) zur Linken bekannte und auch dann noch öffentlich durchhielt, als selbst Paul Tillich, das eigentliche Haupt der deutschen Religiös-Sozialen, den Parteigenossen die Camouflage empfahl; und in den *Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg*, als Barth

Sozialistische Theorie, theologische Praxis

Doch es geht nicht um solche biographischen Details. Es geht vielmehr um die Behauptung Marquardts, dass sich in diesen drei Phasen politischen Engagements nicht nur eine *politische*, sondern *die theologische* Grundhaltung zeige und dass diese eine genaue und von Marx her inspirierte Parallele zum marxistischen Theorie-Praxis-Bezug sei: von der pastoralen, predigthaftern Praxis aus baut sich die sozialistische Theorie auf, von der Theorie wird die Praxis gesteuert – hierin sei Barth konsequenter Marxist. Dabei ist durchaus zuzugeben, dass so etwas wie ein antibürgerlicher Affekt, ein revolutionärer Geist, eine gesellschaftskritische Tendenz, ein sozialistischer Zug im weitesten Sinn durch das ganze Werk von Karl Barth weht. Er ist auch durchaus mehr als intellektueller Linksdrall eines Sohnes aus gutbürgerlichem Hause, reisst ihn gerade in der Frühzeit oft zu enthusiastischen und pathetischen Sätzen (vor allem in den beiden Kommentaren zum «Römerbrief») hin, und aus solchen Sätzen kann dann mühelos ein chemisch reiner Sozialist Karl Barth herausfiltriert werden. So zeigt denn schon die Umschlagseite des Buches die Stilisierung eines frühen Bildes von

Schluss auf Seite 8



Schluss von Seite 5:

Karl Barth, das ihn in brandroter Farbe mit der Visage eines damaligen kommunistischen Agitators erscheinen lässt.

Aber sofort erhebt sich die Frage: Ist das der ganze, der echte Karl Barth? (Dies eben versucht Marquardt nach dem Blick in die Biographie nun auch theologisch zu beweisen.) Ist dieser sozialistische Zug ein Grundzug oder ein Nebenzug, den Barth selbst später so und so oft, ironisch oder dezidiert, desavouiert und korrigiert hat? Handelt es sich hier sowohl biographisch wie theologisch um eine unzulässige Simplifikation einer höchst komplexen Persönlichkeit und eines ungemein dialektischen Denkens, das nie auf eine Strömung reduziert werden darf? Das tut auch Marquardt nicht eigentlich, warnt sogar mehrmals davor, um dann doch immer wieder dieses eine Element herauszuheben. Warum nennt er z. B. in ständiger Wiederholung den Einfluss von Kutter und Ragaz (den übrigens Barth schon sehr früh, spätestens in seinem von Marquardt mehrmals zitierten Tambacher-Vortrag über den «Christen in der Gesellschaft» 1923 energisch, fast grimmig abgeschüttelt hat), kaum oder nie aber den viel wichtigeren von Kierkegaard und Pascal, von Nietzsche und Dostojewski bis selbst zu Hölderlin und Plato, die doch gerade beim ersten Römerbrief-Kommentar so ungemein wichtig sind, ganz zu schweigen von der Entdeckung Luthers und Calvins, der Kirchenväter und der grossen Orthodoxen des 17. Jahrhunderts, überhaupt der Reformation und der alten Dogmatik, in der sich dann Barths entscheidende Wendung zur «Theologie des Wortes Gottes» vollzieht, wiewohl es schon in der zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars Barths entscheidendes Anliegen war, zu zeigen; nein, nicht zu zeigen, sondern mit elementarer Wucht zu verkünden, dass der Mensch nur von Gott aus zu verstehen sei, und nicht Gott vom Menschen aus? Warum denn bei Marquardt die merkwürdige Behauptung von Barths Nähe zu Feuerbach? Die Antwort liegt in Marquardts Methode und Auslegungskunst: er bringt einen Satz, eine zugespitzte Äusserung (woraan es bei Barth ja wahrhaftig nicht fehlt), manchmal auch nur einen Wortfetzen und setzt ihn sofort, oft rein assoziativ, mit Begriffen und Klischees aus der revolutionären Ideologie bis hin zu Ernst Bloch in Beziehung, behauptet in gewagten Denkstürzen Identität oder Beziehungsnähe, wo höchstens entfernte Analogie, verbale Ähnlichkeit, oft aber abgründiger Gegensatz in den Aussageformen und im eigentlichen Sinn vorliegt. Das Verfahren verbindet sich mit einer fast kanonischen Verehrung für Karl Barth, die für heute feierlich das Zeitalter «post Barth» (so wörtlich S. 38) statuiert ...

Die theologische Auseinandersetzung ist auf diesem Raum nicht möglich. Man müsste in vollem Umfang diesem umgedeuteten den echten, diesem struppierten den vollen Barth gegenüberhalten. – Nur an zwei typischen Beispielen sei angedeutet, wie das bei Marquardt zugeht.

Zwei Beispiele der Umdeutung

1. *Barth und der Leninismus:* Auf Grund eines zeitlichen Zusammentreffens (M. behauptet, das Bekanntwerden von Lenins Buch «Staat und Revolution» bei uns falle zeitlich zusammen mit Barths Niederschrift der Paraphrase von Römer 13 in der ersten Auflage) wird zwar nicht direkt eine Abhängigkeit, aber doch eine sachliche Nähe und wesentliche Zustimmung Barths zu Lenins Revolutionsbegriff, speziell zu seiner korrigierenden Theorie vom «Absterben des Staates» in der kommunistischen Endphase. Man muss jedoch die entsprechenden Passagen im «Römerbrief» (1. Auflage) nachlesen. Gewiss redet dort Barth oft und auch durchaus in konkreten zeitgeschichtlichen und politischen Bezügen von der Infragestellung des Staates als einer sündigen Macht durch die sündenaufdeckende, sündenvergebende und zum entscheidenden Handeln inspirierende Kraft des Evangeliums. Aber das ist eben pneumatisch, eschatologisch im barthianischen Sinn, nicht im politisch-revolutionären Verständnis gesprochen. Dass sich das dann in der 2. Auflage des «Römerbriefes» alles verschiebt, dass Barth hier einen Schritt weitergeht und nicht nur von Gott und dem Kommen seines Reiches her die Relativierung alles Bestehenden und Konservativen, also auch des Staates, sondern auch die Relativierung aller menschlich gemachten Revolution angesichts der Erneuerung, die Gott schafft, verkündet, ist sicher nicht Ergebnis einer politischen (an ihrem Ort zwar saftig bezeugten!) Enttäuschung über die Entartung des siegreichen Bolschewismus zur Despotie, sondern Erkenntnis einer beim damaligen Barth sich geradezu dualistisch äussernden Diastase Gott–Welt.

2. *Evangelium und Ideologie:* Wenn es einen durchgehenden negativen Zug in Barths Theologie gibt, so ist es sicher der antiideologische Affekt, sein Kampf gegen alle Verabsolutierung der Systeme (und zwar nicht in Verwandtschaft zu Sartre, wie Marquardt es gelegentlich sieht, sondern ganz von der Selbstentfaltung des Evangeliums her). Auf ihm beruht z. B. auch Barths heftige Opposition gegen Emil Brunners Ordnungstheologie in den dreissiger Jahren, die er als idealistisch-konservative Systemtheologie missverstand und verwarf. Nun entgeht dieser Zug Marquardt zwar nicht. Er unterstreicht ihn bei allen Gelegenheiten – um jedoch den Marxismus respektive Sozialismus davon auszunehmen. Sie sind nicht Ideologie oder System, nicht Äusserungen «natürlicher Theologie», sie sind in ihrer eigentlichen Intention vielmehr Aus-

druck der «Enhypostasie» (der Aufnahme des Menschlichen durch Christus in Gott). So umgeht Marquardt unbekümmert die grosse Störung, die doch für ihn Barths entscheidende Wendung von einer allenfalls revolutionär-enthusiastischen Phase zu einer strengen Offenbarungstheologie, innerhalb dieser zu einer fast monistisch verstandenen Christusherrschaft, innerhalb dieser zu einer Ablehnung jeder nicht in Christus begründeten Denkweise führte und das Gespräch nicht nur mit den andern Fakultäten, sondern überhaupt mit der «Welt» zeitweise fast verunmöglichte, bedeuten muss.

Die andere Revolution

Gewiss beschäftigt sich Barth auch noch in relativ später Zeit seiner «Kirchlichen Dogmatik» (in Band III, 2, erschienen 1948), wie mit allen geistigen Erscheinungen so auch mit dem Marxismus, aber in der für ihn charakteristischen Weise: er fängt den Ball auf, hält ihn für einen Moment in den Händen, betrachtet ihn liebevoll-ironisch, um ihn gleich hernach zu verwerfen. Er unterscheidet distanziert den historischen Materialismus vom philosophisch-positivistischen und bedauert, dass Marx seine wichtige Entdeckung von der ökonomischen Grundlage der Geschichte an diesen primitiv-populärwissenschaftlichen Materialismus geknüpft habe, ermahnt die Kirche, Marx durchaus ernst zu nehmen, um aber dann gerade das marxistische Denken abzulehnen und die Lösung des Grundproblems, das Marx gesehen hat, allein in der Christusherrschaft zu betonen. Auch hier steht «Revolution als Prinzip» wie «Erhaltung des Bestehenden als Prinzip» wenn nicht in gleicher Verdammnis, so doch dem gegenüber, was Barth unter der «Revolution Gottes» versteht. Das «Noch-nicht» der christlichen Gemeinde ist ein total anderes als das «Noch-nicht» der revolutionären Entwicklung. Nie wird es gelingen, den Barth, der mit seiner Interpretation des Evangeliums doch zu allen Konformismen quer liegt, in einen Ideologen zu verwandeln, und zu tief hat er in das Wesen bloss menschlicher Revolution hineingesehen, um nicht durch alle Wandlungen seines Denkens festzustellen, dass durch diese menschlichen Revolutionen höchsten- und schlimmstenfalls Plukratien durch Ideokratien ersetzt werden.

Vom Tisch gewischt

Was aber wird bei dieser Umdeutung Barths alles unter den Tisch gewischt – es ist nicht aufzuzählen! Nicht nur Barths Christologie, seine Anthropologie, seine Soteriologie, seine Geschichtstheologie, auch seine Ethik, seine Ekklesiologie – alles Kapitalien, die noch brach liegen! Die lebendigsten Passagen in Barths Werk, seine tief-