

wird, weil die Medikamente fehlen. Er sieht Hochbauten von amerikanischem Gepräge, die noch „im Werden“ sind, aber bereits auch im Zerfall, noch ehe sie vollendet sind . . .

4.

Ist der große Versuch, aus menschlicher Planung das Leben eines ganzen Volkes zu bestimmen, gescheitert? Statistiken, Gegenstatistiken! Berechnungen, Gegenberechnungen! Wir würden Kramers Beobachtungen kein allzugroßes Gewicht beimessen, obwohl sie durch das außenpolitische und wirtschaftliche Verhalten Rußlands bekräftigt werden, wenn wir nicht in seinen Auffassungen eine innere Folgerichtigkeit fänden, die nur durch sehr schwerwiegende Zeugnisse entkräftet werden könnte. Die russische Planung hatte nicht den errechneten Erfolg, weil sie weder aus der seelischen Eigenart noch aus der tatsächlichen Wirtschaftslage Rußlands hervorging. Diese kühlen Konstrukteure und Dekonomen sind in Wahrheit Utopisten, ihre „amerikanische“ Sachlichkeit ist eine intellektuelle Schwärmerei und ihre klare materialistische Logik ein dämonischer Aberglaube. Sie sehen den russischen Menschen nicht, sein Land, seine Tiere und Pflanzen, — nicht einmal die Maschine, die sich als weit inniger mit dem Geiste des Menschen verflochten erweist, als ihre Konstrukteure — und ihre romantisierenden Feinde — meinen. Der Bauer sträubt sich gegen das Kollektiv, der Arbeiter gegen die „sozialistische“ Stadt, in der es weder Vater noch Mutter gibt, sondern nur noch den Erwachsenen Nr. . . ., der die Erlaubnis erhält, das Kind Nr. . . . in der Kinderkrippe zu besuchen. Und der Boden sträubt sich gegen die Traktoren, das Vieh gegen die „landwirtschaftlichen Leiter“, Arbeiter, die in Schnellkursen mit der „rationalen Schweinezucht“ bekannt gemacht worden sind. Land und Volk sträuben sich gegen die gespenstische Herrschaft des Kommunismus — und insolgedessen ist der „totale Staat“ des Sowjetsystems *schwach*: er hat seine „totale Mobilmachung“ bereits vollzogen, alle verfügbaren Kräfte sind schon voll eingesetzt, um Gegenkräfte niederzuhalten, um das „bolschewistische Tempo“ zu verwirklichen. Mit dem Ergebnis, daß nach dem Ablauf des Fünfjahresplanes die Reserven erschöpft sind, die Unabhängigkeit nicht errungen und das Land abermals an die Grenze der Hungersnot geführt ist. Die Höchstleistung reicht aus für die Bereitstellung eines unerbittlich sinkenden Lebensstandards, für die Aufrechterhaltung der bolschewistischen Herrschaft; woher sollen aber die Mehrerzeugung, die spontane Energie, die zusätzliche Verkehrsleistung kommen, die eine *außenpolitische* Mobilmachung in jähem Stöße fordert?

5.

Die Lage des bolschewistischen Rußland zeigt, daß der „totale Staat“ dort, wo er nicht aus der Eigenart und Kraft des Volkes schöpft, wo eine terroristische Minderheit eine doktrinäre Despotie über das Gesamtleben der Nation ausübt, eben nicht der „mächtigste Staat“ wird, auf den hin er angelegt ist und für den er den Opferwillen der Menschen fordert. Die wirkliche russische Revolution Rußlands war *bäuerlich*; indem die bolschewistischen Führer sie zugunsten einer „amerikanischen“ Industrialisierung unterdrückten, waren sie gezwungen, ihre Machtmittel zur Bekämpfung der natürlichen Lebenstriebe

des russischen Volkes einzusetzen und dadurch den Staat der stärksten spontanen Kräfte zu berauben. Zugleich richtete sich die Planung der bolschewistischen Herrscher nicht auf die sinnvolle Ordnung und mächtige Entfaltung der organischen Wachstumskräfte, sondern auf die künstliche Errichtung eines Industriereiches, dem die natürlichen Voraussetzungen sowohl im russischen Menschen wie im russischen Lande fehlten; die eigentümliche Verteilung des großen Reichtums an Bodenschätzen und Naturkräften im russischen Raume steht dem Prozeß der Industrialisierung entgegen. Der mechanistische, naturfeindliche Geist des bolschewistischen Intellektualismus, die aufrührerische Selbstherrlichkeit aufklärerischer Despoten erweist sich als außerstande, die lebendige Gestalt Rußlands auszuformen.

Sie ist trotzdem vorhanden. Wir teilen die Vermutung Kramers nicht, daß Rußland in Lethargie zurücksinken werde und daß sich die ungeheuren Leiden und Anstrengungen spurlos im asiatischen Raume verlieren werden. Wir glauben nicht nur — was auch Kramer zugibt —, daß Rußland noch heute im Kerne unangreifbar ist; seine tiefe Landmasse, der Abscheu seiner Bevölkerung vor fremder Einmischung, eben jener verspottete, argwöhnische „Bärenblick“ des russischen Bauern, schützen es, wenn sie ihm auch nicht die Kraft zur außenpolitischen Aktivität geben.

Aber wir hoffen noch mehr. Das bolschewistische Experiment hat der russischen Naivität eine tiefe Wunde geschlagen, an der sich ein eigenes Geschichtsbewußtsein entzünden wird. Die Rote Armee, die sich mit wachsendem Erfolge aus dem zum Staatszweck erhobenen Klassenkampf zurückzieht und sich durch Selbstversorgung aus dem organisierten Chaos der Sowjetwirtschaft löst, kann der Träger, der fortdauernde Drang des russischen Bauerntums nach einer gesunden Bodenverteilung die Triebkraft einer revolutionären Fortbildung Rußlands sein. Dann würde Rußland, welche Abkommen die bolschewistische Regierung auch treffen mag, nicht aufhören, ein Element der Beunruhigung für das System von Versailles zu sein. Wir haben nie die Stimme Rußlands auf internationalen Konferenzen oder das Erscheinen einer modernen russischen Armee auf europäischen Schlachtfeldern, sondern die revolutionäre Dynamik, die Rußland in Gegensatz zur abendländischen Welt bringt, als Entlastung für Deutschland angesehen. Solange sie erhalten bleibt, oder in neuer Form zur Wirksamkeit kommt, bleibt unser Interesse am Geschick Rußlands bestehen.

Zugleich bedeutet für das nationalsozialistische Deutschland der Niedergang der Sowjetmacht eine große Aufgabe und Möglichkeit: wir müssen das Erbe Rußlands antreten und durch die Rückführung der Besitzlosen zum Besitz die Augen der Besitzlosen aller Länder auf Deutschland richten.

G.

Karl Barth, Calvin und Luther.

1.

 Es soll hier nicht untersucht werden, ob Konfessionalismus innerhalb des Protestantismus — auf Vergangenheit und Gegenwart gesehen — Segen oder Fluch bedeutet. Wer sich klarmacht, daß alles Leben sich immer nur in Spannung vollzieht, und wer andererseits bedenkt, daß

2848
KSA

jeder überspannte Bogen bricht, der wird auch in der Frage nach Berechtigung eines protestantischen Konfessionalismus die rechte Antwort finden. Es wird niemand leugnen wollen, daß, je größer die Mannigfaltigkeit der soziologischen Faktoren, um so größer die Lebensmöglichkeiten, und je vielgestalteter die Entscheidungsmöglichkeiten, um so stärker die Impulse und Motive des politischen, gesellschaftlichen, aber auch religiösen Lebens, daß gewisser soziologischer und psychologischer Strukturen nie entbehren wird noch kann.

Ebenfowenig wie sich eine totale Uniformierung des Geistes vollziehen läßt, läßt sich das religiöse Leben in starre Formen einspannen.

Wohl ist es sehr schwer, das religiöse Leben eines Menschen von seinem kulturellen Leben in seiner art-rasse-nationgemäßen, kurzum volkstümunggemäßen Bedingtheit klar zu scheiden, da eines ins andere hineingreift und in seiner unauflösbaren Geschlossenheit die Existenz des Menschen ausmacht; doch muß trotzdem versucht werden, die Scheidung sachgemäß zu vollziehen, um ihr gegenseitiges Verhältnis klar zu begreifen und auch in unferer Fragestellung richtig zu beantworten.

2.

Während bei den meisten Lesern vorausgesetzt werden darf, daß sie ein ziemlich genaues Bild von der lutherischen Theologie und Kirche haben, ist es, glaube ich, nötig, einiges über den nicht eindeutigen konfessionellen Begriff „Reformiert“ voranzuschicken. Während auf lutherischer Seite die alle, auch Melancthon überragende Gestalt des großen deutschen Reformators, Dichters und Sprachschöpfers Martin Luther steht, haben wir es auf reformierter Seite mit mehreren Männern zu tun, die, jeder mit seiner besonderen Kraft und besonderen Leistung zusammengenommen, die reformierte Seite am Protestantismus darstellen.

Es ist darum nach zwei Seiten hin falsch, Calvin und seine Theologie mit evangelisch-reformiert zu identifizieren und in Gegensatz zu Luther zu stellen. Denn erstens stehen in der reformierten Theologie und Kirche neben Calvin fast ebenbürtig, wenn auch in ihrer Auswirkung nicht so weitreichend, Huldreich Zwingli (Zürich) und Martin Bucer (Straßburg). Daß Calvins Gedanken so stark und rasch ausgebreitet wurden, hatte seinen entscheidenden Grund darin, daß sein Werk von sehr tüchtigen Theologen (Beza) ungebroschen in seinem Geist weitergeführt wurde, ein Glück, das weder Luther noch Zwingli zuteil geworden ist. Aus dieser Geschlossenheit der Führung und nicht aus einer politischen oder gar westlerischen Haltung ist die ungeheure Durchschlagskraft des Calvinismus auf den verschiedensten Lebensgebieten zu verstehen. Während Calvin in Genf (wohin er bekanntlich nur durch Zufall verschlagen worden ist) sein Reformationswerk in den fünfziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts zu einer gewissen Vollendung führte, der er auch in der dritten Auflage seines berühmten Werkes: *Institutio Religionis Christianae* (1559, einfach „*Institutio*“ genannt) mit einem glänzenden Schlußkapitel über „*de politica administratione*“ (Buch IV, Kap. 20) sichtbaren Ausdruck verlieh, tobten im „geschlossenen“ lutherischen Lager ein Duzend dogmatische Kämpfe, die weit größeren Schaden anrichteten als die Spannung Luthertum-Calvinismus.

Aber zweifels ist zu sagen, daß die eben genannte Spannung gar nicht in dieser Schärfe bestanden hat. Während sich Luther und Zwingli als offene Gegner (Abendmahlstreit 1529 auf dem Marburger Religionsgespräch) gegenüberstanden, hat sich Calvin sehr lange nicht als dritter Reformator, sondern als Schüler Luthers angesehen. Auch die Geschichtsschreibung der Reformation betrachtet ihn ganz richtig nicht als dritten Spieler auf der buntbewegten Bühne des Reformationszeitalters, sondern als Epigonen Luthers.

Wenn man also von einer einseitig lutherischen Haltung aus Calvin und den Calvinismus kritisiert, so muß man sich klar sein, daß man in seinem ablehnenden Urteil in vielen Fällen auch Luther und dem Luthertum das Urteil spricht. Es ist hier nicht der Platz, das enge Verhältnis von lutherischer und calvinischer Theologie darzustellen, doch mögen zwei theologische Begriffe genügen, um diese These zu erhärten:

Erstens. Wer Luthers Gottesbegriff in „de seruo arbitrio“ (1525) mit dem Calvinus vergleicht, wird finden, daß hier kein tiefgreifender Unterschied besteht, zumal Luther in dieser Zeit noch sehr stark den Gedanken der Prädestination betont. Hat Luther auch später da und dort eine Erweichung eintreten lassen, so hat sich doch, aufs Ganze gesehen, kaum ein tiefgreifender Unterschied herausgebildet; das gilt auch, trotzdem Luther stärker von der Rechtfertigung her die Vaterliebe des heiligen Gottes, Calvin mehr unter dem Einfluß des Prädestinationsgedankens die Ehre Gottes betonte.

Zweitens. Wer den Begriff des Gesetzes in der Theologie Luthers und Calvinus zu fassen versucht, wird feststellen müssen, daß der *tertius usus legis* (dreifacher Gebrauch des Gesetzes) sich mit dem *praeceptus usus legis* bei Calvin weit hin deckt.

Drittens. Und schließlich findet meine These in der Gegenwart eine Bestätigung durch die Gesamtbewegung der dialektischen Theologie.

Ebenso wenig wie der reformierte Protestantismus eine geschlossene Einheit ist, ebenso wenig ist die dialektische Theologie eine geschlossene Größe, sondern umfaßt die verschiedensten Momente zu einer allerdings nach außen hin scheinenden festen Einheit. Als ihre Hauptvertreter haben wir in Deutschland Karl Barth, Bonn, und Friedrich Gogarten, Breslau, anzusehen. Barth ist reformiert, Gogarten lutherisch, hinter Barths Theologie leuchtet stark das Anliß Calvinus, hinter Gogartens Gedankenwelt (vgl. „Politische Ethik“) stark die geistige Gestalt Luthers. Trotz verschiedener Herkunft und trotz verschiedener Konfession bilden doch beide zusammen das Fundament der dialektischen Theologie. Es kann also zwischen Luthers und Calvinus Theologie keine unüberbrückbare Kluft bestehen, denn sonst könnten in einer einheitlichen Bewegung wie der dialektischen Theologie nicht beide vereint sein.

Viertens. Es kommt noch weiter hinzu, daß Karl Barth auf sein Schrifttum hin angesehen, seit der zweiten Auflage des Römerbrieves (1922) bis zur letzten größeren Schrift, der zweiten Auflage seiner „Kirchlichen Dogmatik“ (1932) eine starke Wandlung vollzogen, oder besser und sachlicher ausgesprochen, eine feste Brücke geschlagen hat von Calvin zu Luther, wie ein Vergleich der ersten und zweiten Auflage seiner Dogmatik (1927 bis 1932) zeigt. Daß sie nicht willkürlich und kompromißverdächtig, sondern sachlich

2898

KBA

für den, der bei Calvin angefangen hat, der einzige Weg ist, habe ich im Vorhergesagten zu zeigen versucht. Karl Barth hat, und das dürfte für seine Theologie methodisch und sachlich zum großen Gewinn werden, den Weg gefunden — und er mußte ihn als ernstest Forscher finden —, der von dem Epigonen Calvin wieder zurückführt zum großen eigentlichen Meister der Reformation, zu Martin Luther.

Fünftens. Wenn von lutherischer Seite solche Gedanken ausgesprochen werden, so stehen sie naturgemäß in Verdacht, daß sie vom Wunsch, als dem Vater des Gedankens, geleitet sind; wenn dagegen von reformierter Seite ähnliche Gedanken geäußert werden, so ist anzunehmen, daß sie deswegen ausgesprochen werden, weil sie dem tatsächlichen Sachverhalt wahrheitsgemäß entsprechen. So findet der reformierte dialektische Theologe Emil Brunner in seinem großen Werk „Das Gebot und die Ordnungen“ (1932) in den quellenmäßigen Vergleichen zwischen den Aussagen Luthers und Calvins in vielen Punkten Gemeinsames oder sich eng Berührendes.

So ergibt sich ganz klar, daß es ein großer Irrtum ist, der leider durch einseitig-konfessionalistische Kampfgelüste noch verstärkt wird, wenn zwischen Luthers und Calvins Theologie eine unüberbrückbare Kluft aufgetan wird.

Dieses Urteil ist nicht gesprochen, um weiterhin Streit zu entfachen, sondern jene, die selbst stark zur Besinnung aufrufen, selbst zur Besinnung zu mahnen und die dialektische Theologie und vor allem Karl Barth daran zu erinnern, daß unser gemeinsamer Gesprächspartner nicht die andere evangelische Konfession, sondern der sich in immer stärkerer Wucht entwickelnde römische Katholizismus ist.

3.

Was für die Theologie Luthers und Calvins in ihrem gegenseitigen Verhältnis gilt, behält auch seine Gültigkeit in bezug auf ihre politische Haltung. Der Einwand, Luther und Calvin seien auf ihre politische Stellung hin angesehen von ihrer Theologie her völlig verschieden gewesen, stimmt in dieser Weise nicht. Die theologische Begründung von Staat, Recht, Volk, Nation usw. ist bei beiden aufs Ganze gesehen die gleiche. Es entstammt dem gleichen theologischen Untergrund, wenn ein Martin Luther seinen großen Gönner und Landesherrn Friedrich den Weisen vor der Rückkehr von der Wartburg, aber auch sonst immer wieder spüren läßt, daß sein höchster Schirmherr, dem er zu gehorchen hat, im letzten Grund nicht ein Fürst, nicht die weltliche Gewalt, sondern der allmächtige Gott ist, und wenn auf der anderen Seite ein Calvin in jenem oben genannten letzten Kapitel der *Institutio* über allem Verstehen mit der von Gott gewollten politischen Größe des Staates betont, daß man im Zweifelsfalle Gott mehr gehorchen müsse als dem Staat und den seine Autorität verkörpernden Menschen. Vom theologischen Anknüpfungspunkt her geben also weder Luther noch Calvin eine Anweisung zu einer ganz bestimmten Staatsform, und ebensowenig verfällt der eine oder der andere der Gefahr, aus „übertriebenem Nationalismus“ die Kirche ihrer über die Zeit hinausreichenden Bindungen zu berauben.

Ganz anders gestaltet sich jedoch die Sache, wenn wir sowohl Luther wie Calvin in ihrer politischen Haltung aus ihrer geschichtlichen Be-

dingtheit, ihrer zeitgeschichtlich und zeitpolitischen Umwelt wie ihrer persönlichen Veranlagung zu verstehen suchen.

Während Calvin ein in jeder Weise politisch-praktisch veranlagter Mensch war, der es glänzend verstand, die augenblickliche Situation geschickt auszunutzen, war Luther in politischen Dingen offensichtlich ungeschickt und unerfahren. Hat er doch das einzige Mal, wo er wirklich in die politisch-sozialen Zustände in größerem Umfang eingzugreifen versuchte, im Bauernaufstand (1525) vollkommen versagt und gleichzeitig durch seine schwankende Haltung den Gegnern eine bis heute noch sehr wirksame propagandistische Waffe in die Hand gegeben. Luther hat ja selbst darum gewußt und hat es seitdem unterlassen, stärker eingzugreifen. Dadurch konnten auch die wilden Blüten des landesherrlichen Kirchenregimentes, das zuerst nur als Notbehelf gedacht war, so rasch entstehen. Daß also in den lutherischen Landen das landesherrlich-kirchenregimentliche Staatskirchenprinzip vorherrschte, lag nicht an der prinzipiellen theologischen Haltung Luthers, sondern gerade an seiner politischen Unfähigkeit einerseits und der Rührigkeit der evangelischen Landesherren andererseits. Hierbei soll aber keineswegs geleugnet werden, daß doch das mit dem deutschen Geist erfüllte Luthererbe in mancherlei Weise, wenn auch auf anderen Wegen als denen der Theologie, die deutsch-monarchische und später preußisch-reichsdeutsche Politik entscheidend mitgestaltet und mitbestimmt haben.

Daß in den reformiert-calvinistischen Landen das mehr demokratische Staatsprinzip vorherrschte, lag nicht an der theologischen Grundhaltung Calvins, sondern an der hier gegebenen eidgenössischen, demokratisch-kantonalen (bzw. Disjensen-Gouvernement) Verfassung, unter der Calvin lebte, die er allerdings durch seine ihm eigne politische Begabung für religiöse Zwecke stark theokratisch-kirchlich unterbaute; doch ist zu sagen, daß Calvin selbst alles andere war als Demokrat, sondern ausgesprochener Aristokrat mit diktatorischen Neigungen. Wohl hat das Erbe Calvins überall da, wo es sich auswirken konnte, stark auf das historische Geschehen eingewirkt, doch gerade nicht da, wo man es zumeist gerne vermutet: in Frankreich. Der Calvinismus hat in Frankreich nie einen solchen Einfluß gewonnen, daß er auf die öffentliche Meinung hätte einwirken können; andererseits wurde er so frühe verdrängt, daß er mit dem westlerischen gloire-Geist kaum in Berührung gekommen ist und noch viel weniger ihn geschaffen haben kann.

Wer wollte leugnen, daß Luther gedankenmäßig mit seinem genialen Blick sehr viele praktisch-soziale und politische Nöte erkannt und in seinen Schriften immer wieder ausgesprochen hat, aber daß ihm zum Entscheidenden, zur Tat, immer wieder das Geschick und die genügende Erfahrung fehlte. Während Luther den sehr tiefen Gedanken des Berufsethos klar durchdachte und verkündete, hat ihn Calvin aufgegriffen und in vollen Zügen im Leben Wirklichkeit, d. h. Tat werden lassen. Von hier aus muß die ganze soziale und politische Macht des Calvinismus einmal gesehen werden, wenn man sein Werden im geschichtlichen Prozeß recht begreifen und verstehen will. Nicht nur in demokratischen, sondern auch ebenso in ganz monarchisch beherrschten Staaten (Holland, England) hat er seine soziale Macht in gleicher Weise auszudehnen verstanden.

2818
2818
2818

So ergibt sich: Ebenso wie in der Theologie Luthers und Calvins kein überbrückbarer Unterschied besteht, ebensowenig kann sich aus ihrer theologischen Haltung eine ganz notwendig sich ergebende Staatsform und politische Anschauung ableiten lassen, wenn auch nicht bestritten werden soll, daß auf anderem Wege enge Bande zwischen deutschem Luthertum und deutschem monarchischen Reichsgedanken bestanden haben und von neuem entstehen, während das im Calvinismus in diesem Maße nicht gilt.

4.

2818
2818
2818

Ob Karl Barth nun stärker von Calvin (was faktisch der Fall ist) oder von Luther abhängig ist, so kann doch von da aus keineswegs auf seine manchmal ausgesprochene politische Haltung irgendein Rückschluß gemacht werden. Geschieht es doch, so ist er bestimmt falsch.

Barths radikal theologische wie auch radikal politische Haltung, die in einer ihm eigenen Form von religiösem Sozialismus ihren Niederschlag findet, kann keineswegs von Calvin her verstanden werden. Ebenso wie es unrichtig ist, Calvin für die französische Revolution 1789 und deren politische Giftblüten indirekt haftbar zu machen, ebenso wie es falsch ist, den Protestantismus und speziell den Calvinismus zum satanischen Ursacher des Kapitalismus zu stempeln (vgl. die Finanzgewalt der Papstkirche im Mittelalter), ebenso verkehrt ist es, neuerdings aus dem Munde Barths einen von Calvin inspirierten westlerischen Chauvinismus heraus hören zu wollen.

Daß sich da und dort bei Barth solche Gedankengänge finden, läßt sich nicht leugnen, und die Äußerungen im Streit um Günther Dehn und in seinen offenen Briefen an Emanuel Hirsch und G. Wobbermin streifen oft bedenklich nahe an die Grenzen jener uns Deutschen unerträglichen, weil wesenfremden und darum unheilvollen Gedankenwelt.

Während bis jetzt nur Calvin und Luther als Männer, die stark theologisch, doch keineswegs politisch auf Barth eingewirkt haben, erwähnt wurden, fühlt dieser sich nach seinen eigenen Worten theologisch zu Hause bei Blumhardt dem Älteren und Jüngeren, August Dorner, Sören Kierkegaard, Kohlbrügge, Hermann Kutter, Julius Müller, Franz Overbeck und Vilmar (Lehre vom Wort Gottes, 1927, S. VI).

Über hier fühlt er sich nicht nur theologisch zu Hause, sondern hier sind auch die Wurzeln seiner politisch manchmal wirklich westlerisch anmutenden Haltung. Wer einmal die näheren Lebensumstände der von Barth genannten — seiner Meinung nach wirklich bedeutenden — Männer untersucht, der findet im jüngeren Blumhardt den idealistischen Sozialdemokraten, der 1900 bis 1906 sogar Landtagsabgeordneter ist, sieht in Vilmar und Kohlbrügge die manchmal fast unerträglich einseitigen reformierten Konfessionalisten, die in Hessen wie in Niedersachsen unter viel Streifereien die reformierte Kirche neu belebten bzw. neu schufen, sieht in Kutter neben Ragaz den Begründer des schweizerischen religiösen Sozialismus, der stark nach Deutschland hereingewirkt hat, sieht in Overbeck den Freund Nießches, den „Dogmatiker des Zarathustra“, sieht in Kierkegaard den politisch fanatischen, mit der Kirche und aller Welt zerfallenen, glühenden Propheten des reinen Christentums.

Wo man bei diesen Namen auch hinsieht, überall herrscht gleiche radikale Schärfe, sei es in theologischen, konfessionellen oder politischen Fragen, und

zwar im guten, aber ebenso im schlechten Sinn. Karl Barth müßte sich wirklich bewußt bleiben, daß er S c h w e i z e r ist und bleibt, und daß jener Kreis religiöser Sozialisten, der sich während des Weltkrieges in seiner Heimat zusammengefunden hat und der sich gegen den furchtbaren Vernichtungskampf der Christen untereinander richtete, nie verstehen konnte, um welche lebensentscheidenden Fragen es in Deutschland ging. Jener Kreis war und bleibt trotz seines aufrichtigen Willens im wahrsten Sinn des Wortes Zuschauer einer Tragödie, die er in seiner schweizerischen Verwurzelung und Mentalität nicht begreifen kann noch versteht. Ebenso wie E. Brunner in seiner Ethik: „Gebot und die Ordnungen“ über den Krieg redet als Angehöriger eines Landes, das eigentlich Jahrhunderte keinen ernsthaften Krieg hat über sich ergehen lassen müssen, und diese Aussagen für den Schweizer gelten mögen, doch uns Deutschen, die wir um das wahnwitzige Trugspiel jenes F r i e d e n s vertrages von Versailles und jener heiligen Verträge de la société des nations wissen, ein wehmütiges Lächeln auf die Lippen zwingen, ebenso müßte sich Barth in politischen Dingen seiner schweizerisch-demokratisch-kantonalen Heimat und Herkunft bewußt sein. Im politischen Leben geht es nicht an, die Anthropologie, die man in der Theologie mit einigen kühnen Konstruktionen und Künsteleien wegdichten kann, außer acht zu lassen, auch für Barth nicht.

Wenn immer wieder betont wird, ein religiöser Sozialist, wie Barth es ist, könne manchmal besser als andere die Not der Kirche und Christen verstehen, so soll das ja gar nicht geleugnet werden, hat doch Barth selbst sie früher gesehen und besser verstanden als viele andere. Doch berechtigt das noch lange nicht dazu, das Soziale, das im religiösen Bekenntnis mitschwingen soll, immer in das Gewand sozialistischer Gedanken zu hüllen und oft, eben wie ein Blumhardt, wie ein Kutter und Ragaz — vielleicht ungewollt und unbewußt — theologisch richtigen Gedanken von einer ganz bestimmten politischen Haltung her scharfe, das politische Empfinden des anderen verletzende Züge zu verleihen.

So wenig Luther und Calvin auf Grund der Theologie Repräsentanten ganz bestimmter politischer Staatsformen und politischer Anschauungen geworden sind, so wenig ist Barths politisch-religiös-sozial-sozialistische Haltung irgendwie von ihnen her bestimmt noch berechtigt. Ebenjowenig wie Barth als Schweizer naturgemäß die geistige und soziologische volkstümlich-mäßige Struktur des Deutschen verstehen kann, ebensowenig darf er in politischen (nicht in rein theologischen) Fragen, verlangen, gehört zu werden (z. B. im Fall Dehn, in dem viel stärker politische als theologische Motive sein Eingreifen bestimmten), am wenigsten dann, wenn seine Kritik und seine Vorschläge von bestimmten parteipolitischen Gedanken getragen werden.

Hier muß Karl Barth die auch ihm durch sein Schweizer Volkstum und Heimateerbe gesetzten Grenzen, wenn er sie nicht kennt, noch kennen lernen.

5.

Nunmehr ist von Barth eine kleine Schrift mit dem Titel „Theologische Existenz heute!“ erschienen, die zur gegenwärtigen Situation der Deutschen Evangelischen Kirche Stellung nimmt. Abgesehen davon, daß die von Barth

getroffene Unterscheidung, „zur Sache“ und nicht „zur Lage“ zu reden, einfach unmöglich ist, weil hier ein Wort gesprochen wird zu einer Sache, die uns in unserer Lage selbst trifft, so muß trotz mancher berechtigter kritischer Einwände doch meinerseits, gerade im Blick auf diese neue Schrift, die Forderung, daß Barth sich seiner durch sein Schweizer Volkstum gesetzten Grenzen bewußt wird, erneut betont werden.

Wüßte er um diese Grenzen, dann hätte er, ebenso wie die Maria-Laacher Mönche ihre Horengesänge (vgl. Barth, S. 3), seine Theologie weiter getrieben, unbekümmert darum, was mit der Kirche geschieht, unangefochten von der Tatsache, daß er trotz seiner reinen Theologie auch mitverantwortlich und mitschuldig ist am Leben und Sterben der Kirche. Daß er das, was im deutschen Volke sich jetzt vollzieht, keineswegs begreift, zeigt sich sowohl in seiner radikal ablehnenden Haltung zur Bischofsfrage, wie auch in der Beurteilung der verschiedenen kirchlichen Bewegungen, die nach Barth vom Teufel getrieben sind. Es ist sehr leicht niederzureißen, aber wo ist die konkrete positive Antwort Barths? Etwa in seiner scholastischen Argumentation oder in seiner „reinen theologischen“ Passivität?

Gottlob Hees.

*

Da ich selbst der Urheber der Erörterungen über den Zusammenhang der Konfession mit dem Volkstum bin, ist es billig, daß ich auf die von Hees vorgefragene Anschauung antworte. Es handelt sich, erstens, darum, ob in Luthers und Calvins Theologie der Gegensatz zwischen deutsch und westeuropäisch zutage tritt — jener Gegensatz, der in der Politik, Dichtung und Kunst heute allgemein erkannt ist, zweitens darum, ob Karl Barths Sozialdemokratie auf sein Schweizertum oder auf sein Bekenntnis zurückzuführen sei.

Erstens. Die Unmöglichkeit der Hees'schen Auffassung zeigt sich mir in dem eingeklammerten Satz, daß Calvin „bekanntlich nur durch Zufall“ nach Genf verschlagen worden sei. Wenn man solche Ereignisse nur als „Zufälle“ begreift, dann ist auch nichts weiter zu sagen, wenn man gegenüber Max Webers Lehre von der religiösen Bedingtheit des westlerischen Kapitalismus hinweist auf „die Finanzgewalt der Papstkirche im Mittelalter“. Wer Erscheinungen wie Jakob Fugger und Henry Ford nicht in ihrer Wesensverschiedenheit anerkennt, sondern beide auf den abstrakten Kenner „Kapitalismus“ bringt, der hat nicht — man verzeihe — den Geruch für das Besondere dessen, was wirklich ist, dieser „Geruch“ aber ist die letzte Instanz für das geschichtliche Urteil.

Man stelle sich vor, daß Calvin „durch Zufall“ nach Nürnberg oder Erfurt oder Lübeck „verschlagen“ worden wäre, glaubt man, daß er dort ebenso wie in Genf zu einem Theokraten geworden wäre, da doch auch diese Städte „demokratische Gemeinwesen“ waren? Dann würde auch Rousseau aus Nürnberg stammen können.

Man stelle sich vor, daß Luther „durch Zufall“ nach Genf „verschlagen“ worden wäre, glaubt man, daß seine Theologie, die angeblich ungefähr dieselbe wie die Calvins sein soll, ihm die Errichtung einer Theokratie ermöglicht hätte? Warum hat er sich dann nicht theokratisch über seinen Kurfürsten erhoben?

Wer die theologischen Begriffe nur in ihrer Formalität nimmt und nicht

den substanzialen Gehalt einer Theologie wittert und riecht (man verzeihe mir die verdeutlichende Übertreibung), der mag freilich wohl eine „sachgemäße Scheidung“ zwischen dem „religiösen Leben“ (ich würde sagen: dem Christentum) und der „art-rasse-nationgemäßen Bedingtheit“ des „kulturellen Lebens“ machen. Das geht logisch. Er ist dann aber auch nicht imstande, die tatsächliche Verschiedenheit der christlichen Bekenntnisse und Kirchen anders denn als „Zufälle“ zu erklären, womit wir dann wieder zu dem Unfönn des weisen Natan zurückgekehrt wären*. Wir müssen von der abstrakt-formalen, rein-logistischen, westlerischen Auffassung dessen, was „Kirche“ sei, los und zu einer konkret-deutschen, substanzialen, „inhaltlogischen“ Erfassung dessen, was Kirche sei, gelangen. Dasselbe gilt für alle theologischen „Begriffe“ wie „Wort Gottes“ und „Sakrament“. Es ist ja alles auf westlerische Weise entleert und formalisiert worden. Einer unserer ersten Denker schrieb mir kürzlich über „die furchtbaren Folgen des Mißbrauchs aller Sakramente, der sich im neunzehnten Jahrhundert etabliert hat“. Es ist im Grunde der „Agnostizismus und Skeptizismus“ des neunzehnten Jahrhunderts, der sich aus der Substanz in die Abstraktion zurückzieht. Es wird ja nicht mehr Kirche gelebt, es wird nur noch getan, als ob es Kirche gäbe. Hier liegt der innerste Ursprung des Protestes der „Deutschen Christen“, die mitten im Ringen sind um das, was in der Kirche nicht in Ordnung ist. Darum ist es kein „Zufall“, daß diese Bewegung zu erst mit der im Formalen erstarrten kirchlichen Bürokratie zusammenstieß. Man muß sehen, daß der Kampf um die Wahrheit des Evangeliums ein gleichsam volkhaft inkorporierter und inspirierter Kampf ist: Gott zeugt auch durch Völker.

Es ist auch eine westlerische Auffassung der Politik, wenn man sagt, Luther habe nichts von Politik verstanden, und wenn man unter kluger „Politik“ z. B. versteht, daß man „seinen Gegnern keine propagandistische Waffe in die Hand gebe“ (was wir Deutsche unserm Wesen nach tun). Ich behaupte, Luthers Stellung zum Bauernkrieg und seine Vorschläge jeweils waren die einzig politische richtigen. Man lese doch diese Schriften unter Kenntnis der historischen Situation. Man lese nicht immer nur das heillose Zeug, das gewisse sentimentale Historiker des neunzehnten Jahrhunderts, in Hörigkeit zur westlerischen Begriffswelt, über Luther und den Bauernkrieg hervorgebracht haben. (Dagegen Althaus' Behandlung der Frage im Luther-Jahrbuch 1925.) Hätte man auf Luther gehört, es wäre des deutschen Volkes und Reiches Bestes gewesen. Er hat auch keineswegs später politische Enthaltbarkeit geübt. Seit Wilhelm Heinrich Riehl müssen wir wissen, daß die deutsche Art, Politik zu treiben, eine andere ist als die der romanischen Völker und der westlichen Mischvölker, nicht nur eine andere, sondern auch eine höhere, die sich auf eine stärkere Vitalität gründet. Politik ist eben nicht gleich Politik. Wer freilich Luther und die deutsche Politik mit Genfer und Pariser Maßstäben mißt, dem muß sie entweder als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen, oder er muß sie als „politische Unfähigkeit“ entschuldigen. Das ist aber nicht ein sachgemäßes, sondern ein fremdmäßiges Urteil.

* Ich habe meine Theorie vom Zusammenhang zwischen Bekenntnis und Volkstum zuletzt behandelt auf Seite 37 ff. der Schrift „Die Kirche Christi und der Staat Sötlers“.

8482
1971

Es wäre also purer Zufall, daß das Luthertum die deutsch-nordische Welt eroberte und daß der Calvinismus die westliche Welt prägen half? Es gäbe da keine politischen Affinitäten? Die historischen Gestaltungen entstünden nicht durch eine innere Bezogenheit von Gestaltern und Gestalteten, von Führern, führenden Ideen und artbestimmtem Volk? Ich meine das Gegenteil, denn anders wäre die Weltgeschichte nur ein Zufallschaos. Gewiß, der Nordfranzose Jean Calvin ist von Luther „angeregt“ worden. Aber seine Reformation ist gleichwohl eine substantiell andere. Und seine Rückwirkung auf Deutschland gehört in den jahrtausendalten Zusammenhang dessen, was um den Rimes spielt. Das große Symbol ist: Luther ging ohne jedes Verhältnis an Calvin vorüber. Melancthon aus Breiten aber fühlte sich von Calvin sehr angezogen. Zufall?

Der gotische Stil ging über ganz Europa hin, gleichwohl ist die deutsche Gotik wesentlich verschieden von der französischen. Die Renaissance ging über ganz Europa hin, gleichwohl ist die deutsche Renaissance wesentlich verschieden von der französischen. Die dialektische Theologie geht sowohl über lutherische wie über reformierte Gebiete hin, gleichwohl findet der Lutheraner Gogarten ein positives Verhältnis zum neuen Staat, der Reformierte Barth aber nicht. Ich weiß, viele Reformierte haben ein positives Verhältnis zum neuen Staate gefunden. Sie wurden nicht von ihrem volkhaften Urquell abgezogen, weil sie stärker politisch als religiös bestimmt sind.

Zweitens. Ich kann es nicht als eine Erklärung des Verhaltens von Karl Barth gelten lassen, daß er eben „Schweizer“ sei. Die Schweizer sind genau so gut Deutsche wie die Schwaben, die Holsten, die Schlesier, die Österreicher usw. Die deutschen Schweizer führen freilich ein politisches Sonderleben, getrennt von der großen Reichsgeschichte. Zu dieser Sonderung trägt gerade auch ihr Bekenntnis mit bei. Es verstärkt ihre Affinität nach dem Westen, ihre Bereitschaft, die germanische Demokratie westlich umzudeuten und zu assimilieren. Es verstärkt mittelbar auch die Neigung, sich vom Reich zu distanzieren. Noch ein Gottfried Keller hoffte auf ein Reich aller Deutschen mit Einschluß der Schweizer. Warum sollte ein Schweizer als Deutscher das nicht auch heute hoffen können, wenn ihm nicht sein Volkstum durch eine andere Macht von innen her sabotiert würde? Weil aber dem so ist, weil Fremdes in Karl Barth ist, darum hat seine Theologie eine aufwieglerische Wirkung auf die Deutschen, darum zerfällt sie deutsche Gemeinschaft. Es ist, scheint mir, eine richtige Beobachtung, daß die Barth'sche Theologie ihre Träger auffällig oft ungeeignet macht zur Gemeinschaftsbildung, wenigstens auf deutschem Gebiete. Ein Zufall? Oder ein Gericht? St.

*

Die Scheidung von deutscher und westeuropäischer Haltung ist für Politik, Dichtung und Kunst berechtigt, aber nicht für die Theologie und noch weniger für die religiöse Haltung. Wäre es in Theorie und Wirklichkeit tatsächlich so, dann wäre also im letzten Grund der einem Volke auferlegte Nomos die letzte absolute Macht, aus der heraus religiöses Leben und in der gedanklichen Weiterbildung Theologie flösse. Damit wäre also doch das Volkstum und nicht das Evangelium der letztlich entscheidende Faktor der Religion wie auch der Theologie. Diese Gefahr liegt in der Nomoslehre Stapels.

Es erscheint mir unmöglich, eine Position mit Hypothesen widerlegen zu können. Ich bin allerdings der Meinung, daß Calvin auch in einer deutschen Stadt seine theokratischen Gedanken verwirklicht, ebensowenig wie Luther in Genf einen theokratischen Staat realisiert hätte. Mit der Finanzgewalt der Papstkirche im Mittelalter meinte ich nicht die Finanzpolitik der Fugger, sondern das bis ins Letzte ausgeklügelte Finanzsystem der Curie. Wenn ich auch nicht den „politischen Riecher“ habe, so meine ich doch, daß über die Verschiedenheit der äußeren Formen sich doch eine innere Gemeinsamkeit des Kapitalismus feststellen läßt. Als Gründungsmitglied der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“, Göttingen, meine ich trotz aller Betonung des wirklichen Lebens gegenüber einer bloß intellektuellen Geistigkeit (vgl. den Deutschen Hegel) doch für die Theologie klare logische Besinnung fordern zu müssen, wenn wir nicht in „Agnostizismus und sentimentale Mystik“ verfallen wollen.

Ich meine bei der Forderung nach der Berücksichtigung der historischen Situation und Wirklichkeit Stapel auf diese Forderung zu verweisen. Wer auf ein Deutsches Reich mit Einschluß der deutschen Schweizer hofft, der wird sehr bald, wenn er die tatsächliche Haltung einmal feststellt, erkennen müssen, daß er sich in schönen Illusionen bewegt. Ob über alledem Zufall oder Gericht steht, liegt nicht in meiner Hand zu entscheiden. G o t t l o b H e e s.

Was liest der Wagnerfreund?

Ein Rückblick aufs letzte Jahrzehnt.

An die Bewegtheit alles Lebens werden wir auch im Geistigen dadurch gemahnt, daß sich unaufhörlich verändert, was wir uns unter „berühmten Namen“ vorstellen. Bei Wagner rührt die Wandelbarkeit des Bildes zunächst daher, daß immer neue Quellen erschlossen werden, aus denen Licht und Farbe fließt. Wenn zum Beispiel Nietzsche Wagners Hinwendung zum Christlichen nach dem Ring ansieht, so wissen wir heute, daß ihm Weihnachten 1869 schon die Parsifal-Dichtung (in Prosa) bekannt wurde: ein neues Zeugnis, das nachträglich auf den Entwurf von 1865, auf die Gedanken von 1857 zurückweist. Dies führt zugleich auf den andern Grund, aus dem das Lebensbild Wagners schwankt: die Urkunden selber, ob alt, ob neu, werden je nach Stellungnahme verschieden gedeutet und bewertet. Bald offen, bald versteckt arbeiten Mächte, die allem Deutschtum abhold sind, daran, den Charakter des Bayreuther Meisters herabzusetzen, sein Lebenswerk zu verkleinern. Auf der einen Seite steht das Judentum, dessen Gegensatz ich in einer Schrift: „Wagner und die Juden“ zu klären suchte, ohne zu verkennen, daß einzelne Persönlichkeiten die seelische Entfernung überwinden. Eine zweite Front bildete sich aus dem Zentrum und was ihm vorausging: dieser Seite sind die Münchener Vorgänge der sechziger Jahre unbequem, weil man immer Neues, Peinliches erfährt, und nun sucht man sich durch ungünstige Beurteilung Wagners zu entlasten. Solchen Absichten wird an Hand neuen Stoffes demnächst Dr. Otto Strobel begegnen; er arbeitet und forscht in Bayreuth selber. Bisher hat er veröffentlicht: Richard Wagner über sein Schaffen (München, Bayrische Druckerei und Verlagsanstalt) und