

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 72 (2016)
Heft: 3

Artikel: Die liberale Predigt als Quelle dialektischer Theologie : zur
werkgeschichtlichen Bedeutung von Karl Barths "Predigten 1911"
Autor: Pfeiderer, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877732>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die liberale Predigt als Quelle dialektischer Theologie

Zur werkgeschichtlichen Bedeutung von Karl Barths «Predigten 1911»¹

1. «*Wir sollen als Menschen von Gott reden*» –
oder «*Wie predigen wir dem modernen Menschen?*»

1.1. *Von Gott reden, aber wie? Kontinuitätslinien kritischer Krisentheologie*

Die eindringliche Erforschung der Anfänge der Theologie Karl Barths in den letzten gut zwanzig Jahren hat zutage gefördert, dass die auf der Selbstdeutung des Autors beruhende langjährige communis opinio vom scharfen Bruch zwischen seiner frühen liberalen und seiner späteren dialektischen Theologie (ab den Römerbriefkommentaren) mindestens zu modifizieren ist.² Zum einen ist – unerachtet der wirkmächtigen Bedeutung von Barths August-14-Erlebnis³ – weniger von einem Bruch als von einer sukzessiven, transformativen Entwicklung während des Ersten Weltkrieges und in der Zeit unmittelbar da-

- 1 K. Barth: *Predigten 1911*, hg.v. E. Busch und B. Busch-Blum (GBGA I), Zürich 2015. Gewidmet sei dieser Aufsatz dem Herausgeber dieses Bandes – und so vieler Bände der KBGA – Eberhard Busch. Ohne seine Editions- und Forschungsarbeiten wäre die historische und systematische Barthforschung nicht das, was sie heute ist; und der Verf. bekennt dankbar, von diesen Arbeiten – über die Klüfte einer grossen Generationsverschiedenheit und diverser theologischer Interessen hinweg – sehr viel profitiert zu haben. Die Begegnung mit E. Busch beim Basler Vernissagesymposium zu diesem Band am 4. Dezember 2015 ist ihm in bester Erinnerung.
- 2 Vgl. insbesondere die Arbeiten B.L. McCormack: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectic Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford 1995; D. Korsch: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen 1996; F. Wittekind: *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916)*, Tübingen 2000; G. Pfeiderer: *Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115)*, Tübingen 2000; G. Pfeiderer / H. Matern (Hg.): *Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie (CuK Bd. 15)*, Zürich 2014.
- 3 Vgl. dazu G. Pfeiderer: *Kriegszeit und Gottesreich. Der Krieg als theologisches Ereignis bei Karl Barth*, in: J. Negel / K. Pinggéra (Hg.): *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914-1918 im Spiegel zeitgenössischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 129-175; ders.: *Progressive Dialektik. Zur Entwicklung von Karl Barths theologischem Denken im Zeitraum des Ersten Weltkriegs*, in: Pfeiderer / Matern: *Theologie im Umbruch der Moderne (Anm. 2)*, 81-103.

nach zu sprechen. Zum andern bleiben zentrale Strukturmerkmale von Barths Theologie über diese Transformationsphase hin erhalten; ja diese sind sogar bestimmend für die Dynamik dieser Entwicklung.

Zu diesen grundlegenden Merkmalen gehört vor allem Barths durch alle Phasen seines Denkens ungebrochene Orientierung an der – mit dem Namen Immanuel Kant verbundenen generellen Maxime, dass alle Bewusstseinsinhalte auf ihre Möglichkeitsbedingung *als* Wissensinhalte des Bewusstseins hin transparent sein müssen. Für Glaubensvorstellungen, für theologische Inhalte gilt diese Maxime in potenziierter Weise: Gerade weil Religion und Glaube sich auf transzendente Inhalte bezogen wissen, besteht das Geschäft der Theologie darin, solches Bezogensein auf seine Möglichkeitsbedingung durchsichtig zu machen. In seiner liberal-theologischen Phase hat Barth diese Möglichkeitsbedingung vor allem in dem (von seinem Marburger Lehrer Wilhelm Herrmann übernommenen) Begriff des religiösen Erlebnisses bzw. ähnlicher, eher in der Nachfolge Schleiermachers liegender Begriffe wie «religiöses Bewusstsein» etc., gesehen. In der späteren Theologie ist diese erkenntnistheoretische Prärogative an der Zentralstellung des Offenbarungsbegriffs für die gesamte Theologie, genauer an dessen Auslegung als Begriff der Selbstoffenbarung Gottes, zu erkennen, die sich in die trinitätstheologische Durcharbeitung aller Inhalte der Dogmatik übersetzt. Man kann in dieser erkenntnistheoretischen Prärogative eine auch für die spätere dogmatische Phase immer noch konstitutive subjektivitätstheoretische Rückbindung der Barthschen Theologie sehen, die jedoch ihrerseits theo- bzw. christozentrisch einzuholen bzw. zu begründen versucht wird.

Dieser für alle Phasen seiner theologischen Entwicklung charakteristische epistemologische Prinzipialismus ist bei Barth jedoch verknüpft mit einer starken Orientierung am praktisch-rhetorischen Vollzug der Theologie: an der Predigt. In der gängigen, auf Barth selbst zurückgehenden Lesart seines Bruchs mit dem theologischen Liberalismus spielt das «spezifische *Pfarrer*problem der *Predigt*»⁴ bekanntlich eine Schlüsselrolle.⁵ In seinem ersten öffentlichen Rück-

4 K. Barth: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Ders.: Vorträge und kleine Arbeit 1922-1925, hg.v. H. Finze (KBGA III), 65-97 (70).

5 Vgl. insbesondere die diesem Thema gewidmete Monographie von A. Denecke: Gottes Wort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis – Quelle seiner Theologie, Hannover 1989. Denecke stellt die entsprechenden Selbst- und eine Reihe von Fremddeutungen

blick auf seine «Abwendung von der liberalen Theologie» – 1922 vor einer Pfarrerversammlung in Schulpforta – erklärt Barth: «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»⁶. Und unisono heisst es noch in den 1969 erschienenen «letzten Zeugnissen»: «Meine ganze Theologie [...] ist im Grund eine Theologie für den Pfarrer. Sie ist herausgewachsen aus meiner eigenen Situation, wo ich unterrichten, predigen und ein wenig Seelsorge üben musste.»⁷

In der Tat ist für die spätere Wort Gottes-Theologie Barths der Bezug auf die Predigt als religiös-theologische Grundsituation unverkennbar; dies gilt in besonderer Weise für die Vorform von KD I/1, für die «Christliche Dogmatik im Entwurf» von 1927⁸; aber trotz mancher Mutationen bleibt auch in der Kirchlichen Dogmatik der Bezug auf die Predigt, abstrakter gesprochen: auf die kerygmatische Dimension der Theologie, fundamental.⁹ In der Forschung wird solchen Zusammenhängen in der Regel dadurch entsprochen, dass Barths Predigttheorie von ihren dogmatischen Voraussetzungen her, mithin im Rahmen seiner Lehre vom «Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt»¹⁰ zu rekonstruieren versucht wird. Der umgekehrte Weg, nämlich Barths praktische Predigtstätigkeit, also seine Predigten, als historische und vielleicht auch syste-

Barths zusammen, vgl. 19-25; vgl. ferner die einflussreiche Darstellung von E. Busch: Karl Barths Lebenslauf (1975), München ³1978, 101-103. Busch zitiert allerdings die stark von der kritisch-dialektischen Theologie der zweiten «Römerbrief-Zeit» beeinflussten Passagen des Rückblicks von 1922; das ist ein Anachronismus; vgl. ihm folgend z.B. H. Anzinger: Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur «vordialektischen» Theologie Karl Barths (BEvTh 110), München 1991, 100; kritisch dazu schon: Fr.-W. Marquardt: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München ³1985, 27.

6 K. Barth: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (Anm. 4), 70f.

7 K. Barth: Letzte Zeugnisse, Zürich 1969, 19.

8 Vgl. K. Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1. Band, Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (1927), hg.v. G. Sauter (KBGA II) Zürich 1982, 13-15.33-59.

9 Vgl. dazu H. Stoevesandt: Wandlungen in Karl Barths theologischem Verständnis der Predigt? In: EvTh 47 H. 6 (1987), 536-550.

10 K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Erster Halbband [1932], Zürich ¹⁰1981, 89-127. Dazu jetzt kritisch J. Ringleben: Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie von der Sprache her, Göttingen 2015.

matistische «Quelle seiner Theologie»¹¹ zu deuten, ist weitaus seltener beschritten worden. Für ein solches Projekt scheinen sich insbesondere die Predigten, die im zeitlichen Umfeld von Barths Abwendung von liberaler bzw. religiös-sozialistischer Theologie, also während des Ersten Weltkriegs entstanden sind, besonders zu eignen.¹² Ein Teil der entsprechenden Forschungsarbeiten krankt jedoch nach meinem Urteil daran, dass dabei – etwas in Spannung zur erklärten Absicht der Verfasser – den Eigentümlichkeiten des Genres Predigt und der Differenz zu wissenschaftlich-theologischen Texten und vor allem der Bedeutung solcher Differenz für die Entwicklung des Theologiebegriffs bei Barth relativ wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird. Da es aber in meinen Augen genau darauf ankommt, habe ich in meiner Barthmonographie aus dem Jahr 2000 eine wesentlich auf diese Fragestellung des spezifisch praktisch-theologischen Charakters der Theologie Barths bezogene Rekonstruktion von der frühen Entwicklung vorzulegen versucht.¹³ Dabei habe ich u.a. zu zeigen versucht, dass die Frage der Fruchtbarkeit der akademischen Theologie für die praktisch-pastorale Arbeit Barth nicht erst während der Zeit der Abwendung von der liberalen Theologie seiner Väter umtreibt – und ein wesentliches Motiv dafür bildet –, sondern bereits signifikant früher bei ihm nachweisbar ist.

Bereits in einer seiner allerersten Publikationen, nämlich einer Rezension, die Barth als Redaktionsgehilfe der «Christlichen Welt» in Marburg bei Martin Rade schreiben durfte,¹⁴ hatte Barth als wesentliches Element einer von ihm so empfundenen «Krisis in der evangelischen Kirche»¹⁵ ausgemacht, dass die moderne liberale Theologie auf die praktische Aufgabe des Predigers zu wenig

11 Denecke: Gottes Wort als Menschenwort (Anm.5). Einen seinerseits systematisch-theologisch hochambitionierten Versuch der Deutung der Grundstruktur von Karl Barths Theologie aus seinem Verhältnis zur Predigt hat Folkart Wittekind vorgelegt, vgl. F. Wittekind: Karl Barth und die moderne Predigt. Homiletik und Glaubensverständnis bei Niebergall, Tillich und Barth, in: ZThK 98 (2001), 344-371.

12 Vgl. neben Denecke: Gottes Wort als Menschenwort (Anm. 5), vor allem J. Fähler: Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, hg.v. M. Geiger und A. Lindt, Bd. 37) Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1979.

13 Vgl. Pfeiderer: Karl Barths praktische Theologie (Anm.2), bes.193-440.

14 K. Barth: Rezension von Fr.A. Voigt, Was sollen wir tun? in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909. In Verbindung mit H. Helms hg.v. H.-A. Drewes und H. Stoevesandt, (KBKA III), Zürich 1992, 324-328 (324).

15 Ebd.

vorbereite: «Wenn ich mir zu Handen der Träger der «modernen» Theologie ein Desiderium erlauben darf, so wäre es das: Mehr persönliche Berührung und Beschäftigung mit den Problemen und Aufgaben der Praxis der Evangeliumsverkündigung, zu der doch die akademische Theologie normalerweise die Vorbereitung sein will.»¹⁶ Schon zu diesem frühen Zeitpunkt – mitten in seiner Hoch-Zeit als junger «Marburger» – ist Barth an der Verbindung von wissenschaftlicher Reflexionstheologie und praktischer pastoraler Tätigkeit offenbar besonders interessiert und sieht er diesbezüglich Schwächen der üblichen liberalen Theologie im Sinne der Ritschlschule. Nicht unwichtig ist dabei die Beobachtung, dass Barth schon damals die pastorale Tätigkeit insgesamt unter den Begriff der «Evangeliumsverkündigung» subsumieren kann, sie also wesentlich als Sprechakt deutet. In diesem Zusammenhang kann ferner von Interesse sein, dass Barths bei W. Herrmann geplantes Dissertationsprojekt, nicht, wie bislang (zumindest von mir) angenommen, ein religionsphilosophisches war,¹⁷ sondern sich gemäss einer jetzt veröffentlichten mündlichen Äusserung Barths aus dem Jahre 1967 mit dem Thema «Das Gebet nach Schleiermacher»¹⁸ hätte beschäftigen sollen, das ihn zu jener Zeit, um 1910/11, offenbar stark interessierte.¹⁹

Sachlich geht es dabei um das Problem, wie die notorisch gegenständliche Rede des Glaubens bzw. der Predigt von Gott mit der für die moderne Theologie konstitutiven Problematisierung solcher Gegenständlichkeit vermittelt werden kann. Damit verbindet sich die Problematik der Verhältnisbestimmung von «Glaube und Geschichte»²⁰, also von geschichtlich-positiver Religion bzw. reli-

16 A.a.O., 328.

17 Vgl. K. Barth: Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie (1910). Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914, in Verbindung mit H. Helms und Fr.-W. Marquardt hg.v. H.-A. Drewes und H. Stoevesandt (KBGA III) Zürich 1993, 126-138.

18 E. Busch: Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968, Göttingen 2011, 500.

19 Der Grund für die Nichtrealisierung des Projekts sei vor allem gewesen, dass «in dem Moment, als er zu schreiben anfang, [...] in Strassburg eine Dissertation unter eben diesem Thema [sic] erschien.» (Ebd.) Etwas merkwürdig ist, dass es von dieser Beschäftigung und vor allem von entsprechenden Schreibanfängen im Nachlass keinerlei Spuren zu geben scheint. – Solches Interesse an der dialogischen Rede des Glaubens, die Predigt und Gebet verbindet, also an der praktischen Theo-Logizität, bildet für ihn auch noch in den Vorlesungen zur «Theologie Schleiermachers» von 1923/24 Barths – kritischen – Zugang zur Theologie dieses grossen Antipoden.

20 Vgl. K. Barth: Der christliche Glaube und die Geschichte (1910), in: Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914 (Anm. 17), 149-212.

giösen Vollzügen und Religion bzw. Glaube als Bewusstseinsstruktur. In seinen frühen religionsphilosophischen Skizzen hatte der junge Barth diese Beziehung über die Figur der «*Realitätsbeziehung*»²¹ des Bewusstseins zu denken versucht, später über das sich selbst imponierende Gottesreich mit der ihm korrespondierenden existenziellen Haltung des «Warten[s]»²², ab den Römerbriefkommentaren mit einem dialektisch ausgelegten Begriff göttlicher Selbstoffenbarung, der im Zuge der Aufnahme der akademischen Lehrtätigkeit von Barth wiederum immer präziser und kunstvoller trinitätstheologisch entfaltet wird. Man kann diese Entwicklung deuten als eine Kaskade von Versuchen, die (theoretische) Realitäts- bzw. Gegenstandsproblematik religiöser bzw. theologischer Rede performanztheoretisch und -praktisch zu lösen: die Rede vom «Wort Gottes», wie sie ab den 1920er Jahren leitend und titelgebend für die dialektische Theologie Barths wird, ist selbst nichts anderes als eine «dichte Beschreibung» dieses Konnexes.²³ Dieser

21 Barth: Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie (1910) (Anm. 17), 134.

22 Vgl. K. Barth: Auf das Reich Gottes warten (1916), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921, in Verbindung mit Fr.-W. Marquardt (†) hg.v. H.-A. Drewes (KBGA III) Zürich 2012, 275-302.

23 Einen eindrucksvollen Rekonstruktionsversuch dieser Entwicklung, der sich mit dem Ansatz der hier vorgelegten Studie in vielem berührt, hat Folkart Wittekind vorgelegt; vgl. F. Wittekind: Karl Barth und die moderne Predigt (Anm. 11). Nicht umsonst hat Wittekind dabei ebenfalls auf das Konzept der modernen Predigt zurückgegriffen. Der materiale Hauptunterschied zwischen Wittekinds Aufsatz und dem hier vorgelegten ist, dass Wittekind nicht auf die Analyse der Bedeutung von Barths eigenen frühen liberalen Predigten für den weiteren Entwicklungsgang von dessen Theologie zielt, sondern eine in ihrer Weise überaus einleuchtende Entwicklungslinie «moderner Predigt» von Niebergall über Tillich zu Barth zieht. Der (kleine, aber feine) systematische Unterschied unserer beider Barthinterpretationen findet sich bei Wittekind selbst auf S. 365 in Fussnote 43 vermerkt: Er geht davon aus, dass die «Pragmatik des Glaubensbegriffs» bei Barth nur den «Vollzugsaspekt des Glaubens selbst meint und keine Beziehung zum wirklichen Handeln besitzt». Dass dem so sei, ist in der Tat meine Meinung: das «wirkliche Handeln» der Predigt ist konstitutiv für den Glaubensbegriff (was Wittekind allerdings selbst auch annimmt); und es ist zugleich der paradigmatische sittliche bzw. ethische Akt, ohne welcher der Glaubensvollzug als reines Vergewisserungsgeschehen verstanden würde; er ist aber m.E. bei Barth zugleich die Weise des Sich-Beziehens auf das Reich Gottes, mithin der ethische Akt par excellence. Diese «echte» (intersubjektive) Pragmatik als Realisierungsform des Gottesreiches ist drittens darin gegründet, dass die dogmatischen Grundbegriffe (Gott, Christus etc.) nach meinem Verständnis bei Barth nicht – wie Wittekind zu intendieren scheint – als blosse (?) Chiffren für Momente der Vollzugslogik des Glaubens verstanden werden dürfen. Die realistische Grundintention, die Barths Erkenntnistheorie schon in ihrer liberalen Phase auszeichnet, muss m.E. ernst genommen werden. Diese (gewiss nicht marginalen) Differenzen ändern aber nichts daran, dass ich in F. Wittekinds Bartharbeiten die hinsichtlich

enthält zugleich zweifellos das Movens für Barths Herauslösung aus der liberalen Theologie seiner Väter. Im Zusammenhang der Ereignisse um den Ausbruch des Ersten Weltkriegs wuchs in Barth das Bewusstsein, dass deren Grundbegriffe «religiöses Erlebnis» bzw. «religiöses Bewusstsein» tatsächlich nicht tragfähig seien, um die «*Realitätsbeziehung*» des Glaubens bzw. des Bewusstseins überhaupt, die aus seiner – ritschlianisch-kantischen (!) Sicht – ihrerseits aufs Engste mit der ethischen Qualität des Glaubens bzw. des Gottesgedankens («Reich Gottes»/ bzw. «Höchstes Gut») verknüpft war, zu tragen und zu explizieren.²⁴

1.2. *Liberale Krisenhomiletik*

Vor diesem Hintergrund dürfte erkennbar sein, welche werkgeschichtliche Bedeutung den nun transkribierten und edierten Predigten Barths von 1911 zukommt.²⁵ Mit ihnen sind erstmals Predigten aus der Zeit des «liberalen Barth», aus der Phase seines Wirkens als Vikar in Genf und aus den Anfangsmonaten in Safenwil, zugänglich bzw. gut erschlossen. Die schon seit langem edierten Predigten von 1913²⁶ sind jenen gegenüber bereits deutlich durch den religiösen Sozialismus geprägt, der werkgeschichtlich die Übergangsstufe zur dialektischen Theologie bildet. Mit den Predigten von 1911 stehen wir in der Tat in der Anfangszeit der selbständigen theologischen Berufsarbeit von Karl Barth. An ihnen lässt sich überprüfen, wie der junge Barth das von ihm diagnostizierte Vermittlungs- und darin Konstitutionsproblem liberaler Theologie zu lösen versucht hat.

Gewiss sind diese Predigten, wie noch näher zu zeigen sein wird, in ihrer systematisch-theologischen Struktur von den Leitbegriffen liberaler Marburger Bewusstseins- und Religionstheologie insbesondere im Stile Wilhelm Herrmanns bestimmt und getragen. Dazu zählen «religiöses Erlebnis», «In-

ihres Reflexionsniveaus avanciertesten und intellektuell anregendsten Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie sehe. Zu den Seltsamkeiten der theologischen Interpretationskultur unserer Tage gehört in meinen Augen, dass so viele Bartharbeiten (nicht nur im ausserdeutschen Sprachraum) ohne jegliche Auseinandersetzung mit subjektivitätstheoretischen Barthinterpretationen, wie sie in vorzüglicher Weise F. Wittekind immer wieder vorlegt, neben ihm aber auch z.B. Dietrich Korsch oder Jörg Dierken, auskommen zu können meinen.

24 Vgl. dazu F. Wittekind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens (Anm.2).

25 Barth: Predigten 1911 (Anm.1). Die eingeklammerten Seitenzahlen ohne nähere Angaben im Text und in den Fussnoten beziehen sich im Folgenden auf diesen Band.

26 K. Barth: Predigten 1913, hg.v. N. Barth und G. Sauter (KBGA I) Zürich 1976.

nerlichkeit», «Persönlichkeit», «Religion», «Frömmigkeit» etc. Auch kulturprotestantische Fortschrittsgewissheit, ja sogar mindestens Anflüge eines kulturprotestantischen Missionsimperialismus sind zu notieren. Und doch werden alle diese Begriffe und Gewissheiten zugleich wiederum, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, kritisch reflektiert und gebrochen. Nicht erst im Zuge der Ausarbeitung seiner Krisentheologie um 1920 herum, wie man in der Regel meint, rezipiert Barth die Leitfiguren einer reflexiven Moderne, vor allem Nietzsche, aber auch Kierkegaard: er erwähnt und zitiert sie, vor allem den ersteren, bereits in diesen frühen Genfer und Safenwiler Predigten.²⁷ Ähnlich verhält es sich mit der für die spätere dialektische Offenbarungstheologie Barths so wichtigen internalisierten Religionskritik: Strukturell findet sie sich ebenfalls bereits dort.

Man sollte sich den Blick für solche erstaunlichen Kontinuitätsphänomene bei Barth nicht verstellen lassen durch eine Fixierung auf die grundbegrifflichen Differenzen zwischen seiner frühen liberalen und den späteren Phasen dialektischer Theologie. Diese Differenzen gründen letztlich darin, dass Barths theologische Entwicklung in der Tat dadurch motiviert ist, alle diese Krisenwahrnehmungen durch deren gemeinsame Rückführung auf die Konstitutions- und Wahrheitsproblematik des religiösen Bewusstseins selbst zu lösen. So richtig dies ist, so sehr kann eine unvoreingenommene Lektüre jener Predigten von 1911 darüber aufklären, dass es keineswegs erst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs war, der Barth von der Fragilität des religiösen Bewusstseins oder womöglich gar von der Unmöglichkeit der Plausibilisierung christlicher Glaubensgewissheit durch kulturellen Fortschritt überzeugt hätte: «[W]o bleibt der Fortschritt im Ganzen des Reiches Gottes? Oder müssen wir einer grossen Katastrophe entgegengehen, damit Gottes Ehre in der Welt an den Tag komme?» (13f.) – so fragt bereits der Genfer pasteur suffragant von der Kanzel Calvins herunter (rhetorisch) seine Gemeinde - und zwar in der Neujahrspredigt vom 1. Januar 1911.

«Meine Herren, es wackelt alles!» Mit diesem Ausruf soll nach Walter Köhlers Mitteilung der junge Privatdozent Ernst Troeltsch die in Eisenach versammelten «Freunde der Christlichen Welt» «aufgemischt» haben; – im Jahr

27 Für Nietzsche, vgl. Barth: Predigten 1911 (Anm.1), 24.48.54.146.194.430.432f.; für Kierkegaard vgl. a.a.O., 36f.

1896 – also fünfzehn Jahre vor Barths Genfer Predigten.²⁸ Nietzsche wird auch von den älteren und jüngeren Ritschlianern bzw. Anhängern der Religionsgeschichtlichen Schule, von Julius Kaftan²⁹ bzw. von Ernst Troeltsch³⁰ beispielsweise, eifrig rezipiert. Mit seinen 1910 skizzierten Versuchen einer Umschichtung theologischer Letztbegründungsversuche wusste sich Barth als Teil des Marburger Diskursklimas.³¹

Analoges gilt selbstverständlich von seiner Kritik an der Praxistauglichkeit moderner, liberaler Theologie. Sie gehört einerseits hinein in die entsprechenden Diskurse liberaler Theologie um die Jahrhundertwende; und sie kann andererseits auch als Stück einer konservativ-frommen Reserve Barths gegenüber seinen Marburger Lehrern gelesen werden – gehört doch Kritik an der kirchlichen Praxisrelevanz von avancierter liberaler Universitätstheologie zu den Standards konservativer und/oder pietistisch-evangelikaler Theologie – bis heute. Damit soll wiederum nicht bestritten, sondern vielmehr noch einmal unterstrichen werden, dass jene Relevanzkritik von Barth zum Ausgangspunkt einer Denkbewegung genommen wird, die ihn aus der liberalen Theologie der Ritschlschule hinausführen wird. Und doch ist es gerade der Typus der modernen, liberalen Predigt, den Barth in Genf und Safenwil praktiziert, der seinerseits entscheidende Voraussetzungen für jene theologische Entwicklung bereits enthält.

Barths frühe Predigten sind in dem Sinne «echte» liberal-theologische Predigten, als sie zentrale Einsichten der liberalen Theologie, namentlich der liberalen Homiletik und ganz allgemein der empirischen Wende, welche die Theologie um die Jahrhundertwende – insbesondere die sog. Religionsgeschichtliche Schule eingeleitet hatte, – spiegeln. Dies zeigt sich insbesondere in ihrer starken Adressatenorientierung. Sie sind ausgesprochen dialogisch und «wirkungsreflexiv». Sie präsentieren die religiöse Rede der Predigt als exemplarischen Akt der dialogischen religiös-theologischen Aufklärung bzw. Selbstaufklärung. Dieser Akt ist einerseits adressatenzentriert (nämlich bezogen auf die konkreten vor

28 W. Köhler: Ernst Troeltsch. Tübingen 1941, 1.

29 Vgl. dazu Chr. Constanza: Einübung in die Ewigkeit. Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik, Göttingen 2011, 130-140.

30 Vgl. z.B. nur E. Troeltsch: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 97.237.287.530.546.552.603.627.659.810.812.

31 Vgl. die Einleitung der Herausgeber zu Barth: Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie (1910) (Anm. 17), 126-129.

ihm sitzenden Individuen bzw. die Gemeinde), er ist aber ausserdem und darin zugleich gesellschaftsbezogen. Entscheidend ist dabei, dass der kritische Aufklärungsakt, den die Predigt darzustellen versucht, sich als exemplarische reflexive Form des Glaubensvollzugs zu präsentieren versucht: es wird in der Predigt nicht distant über den Glauben bzw. die religiöse Erfahrung reflektiert, sondern die in der Predigt vollzogene Glaubensreflexion wird als exemplarischer Vollzug des Glaubens selbst zu verstehen gegeben. Darum spielt auch die differenzierte Reflexion auf das Ich des Predigers eine wichtige Rolle. Dadurch wird der Glaubensvollzug in seiner Doppelgestaltigkeit, als religiöse Praxis und zugleich theologische Reflexion erkennbar.

Festzustellen ist, dass Barth diese Doppelgestaltigkeit der Predigt als exemplarischem Glaubensvollzug und exemplarischer Glaubensreflexion 1911 noch auf eine doppelte Weise zu realisieren versucht. Auf der Reflexionsebene dominiert, wie gesagt, die liberale Bewusstseinstheologie und -theorie der religiösen Erfahrung bzw. des religiösen Erlebnisses. Darin liegt konstitutiv ein Moment der reflexiven, deskriptiven Distanzierung vom Akt des Erlebens bzw. des Glaubens selbst. Auf der anderen Seite kann Barth die Vollzugsseite des Glaubens, dessen Innenseite und gegenständliche Eigensemantik, auch in den Predigten von 1911 schon sehr stark machen. Nicht nur ist selbstverständlich und zentral von Gott die Rede, also nicht nur vom religiösen Gefühl, sondern der Gottesgedanke wird auch zunehmend als der treibende Grund des Glaubens, als eigentliches Agens zu verstehen zu geben versucht, auf den sich der Glaube passiv richtet. Diese Aktualität des Glaubensgrundes kommt in den Predigten zunehmend in einer Metaphorik des Kommens Gottes, des auf uns Zu-Kommens Gottes zur Sprache, zu dem der Glaube in eine Haltung des Erwartens zu treten habe.

Unter den kulturdiagnostisch-theologischen Leitbegriffen ist es vor allem der Fortschrittsbegriff, der liberales – und, wenn man so will, krypto-dialektisches Denken in Barths Predigten miteinander verbindet: Der wahre «Fortschritt» sei, wie das obige Zitat zeigt, nicht der technologisch-zivilisatorische, sondern der Fortschritt Gottes, der die Glaubenden und die Welt aus der Zukunft kommend in die Zukunft zieht.

1.3. Liberale Predigt à la Friedrich Niebergall

Wenn diese summarischen, im Einzelnen nachstehend noch näher zu belegenden Beobachtungen auf Barths frühe Predigten grundsätzlich zutreffen, dann

kann man in ihnen, wie gesagt, eine bestimmte Anwendung und Zuspitzung nicht nur liberaler Theologie, sondern auch liberaler Homiletik erkennen. Exemplarisch für diese mag die viel gelesene Homiletik Friedrich Niebergalls gelten «Wie predigen wir dem modernen Menschen?»³² Hier entwickelt der Verfasser eine psychologisch differenzierte Kommunikationstheorie, welche die Predigt als rhetorisches Instrument der Seelsorge zu verstehen versucht. Der Prediger habe an Jesus, an Jesu Verkündigung selbst, selbst Mass zu nehmen: «Jesus will den Seinigen *ein gutes Endgeschick* verschaffen und *ihren ganzen Herzensstand* regeln. Es soll Gleichgewicht und Frieden in ihre Seele kommen, Sorge, Schuld und Sünde sollen weichen, dafür sollen Glaube, Liebe und Zuversicht einkehren [...] Der Mensch soll in Gott und in seinem Reiche sein wahres Leben und die richtige Stellung zu der Welt und seinem Nächsten finden.»³³ Diesen praktisch-religiösen Zweck könne der Prediger nur erreichen, wenn er die Predigt als rhetorische Aktion, als Sprechakt, verstehe, welche die Predigthörer zu *bewegen* versuche und darum positive und negative Anreize gebe, «Motive» und «Quietive». Um sich so an den menschlichen Willen und das menschliche Gemüt adressieren zu können, müsse die alte, vormoderne kognitivistische Einstellung zur Predigt als einer kognitiven Präsentation religiösen Heilswissens überwunden werden. «Die alte Anschauung macht oft den Eindruck, als wenn es ihr vor allem darum zu tun wäre, die Voraussetzungen des ganzen Heilsprozesses, etwa die Präexistenz und Gottheit Jesu Christi, seinen sühnenden Opfertod u.s.w. zu «glauben», also fest und bestimmt anzunehmen. Uns hingegen kommt es vor allem auf die Gemüts- und Willensrichtung an. Uns ist Glauben im wesentlichen Sympathie eines seelischen Verlangens mit der Fülle göttlicher Kraft und göttlichen Friedens in Jesus. Daneben treten die anderen Dinge zurück. Gegenstand des Glaubens ist nur Gott in Christus, also

32 Fr. Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen. Erster Teil. Eine Untersuchung über Motive und Quietive, Tübingen 1920; Zweiter Teil. Eine Untersuchung über den Weg zum Willen. Erste und zweite Auflage, Tübingen 1906. Zu Niebergall vgl. vor allem R. Conrad: Kirchenbild und Predigtziel. Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik, Tübingen 2012, 343-412. Conrad zeigt hier detailliert auf, inwiefern die empirische Wende der Praktischen Theologie bei Niebergall zu einer Konzeption der «Predigt als teleologisch-zweckrationales Handeln» (343) führt. Die konziseste Analyse von Niebergalls homiletischem Programm findet sich m.E. jedoch in dem erwähnten Aufsatz von F. Wittekind: Karl Barth und die moderne Predigt (Anm.11), 351-357.

33 Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen I (Anm. 32), 7.

der grosse, heilige und gütige Weltwille, der unsere wahlverwandte Sympathie auf sich zieht.»³⁴ Entsprechend seien die zentralen Glaubensinhalte in «ideal-religiöse Motive»³⁵ umzuformen: «Es sind *drei* Sätze, auf denen an unterster Stelle alles Bemühen um ein gutes und zufriedenes Leben begründet ist und die man vollständig erkennt, wenn man sie anders fasst denn als Begründungen eines solchen Gott wohlgefälligen Lebens: a) Das Reich Gottes ist das höchste Gut für die Menschen [...]. Weil es ein Gut ist, trägt es seinen Beweis und seine Anziehungskraft in sich selbst [...] b) Der Vater, der es geben will, ist der *heilige* und *allmächtige Gott selbst*. [...] c) Der *Sohn* ist das Werkzeug des Vaters, um ihn zu offenbaren und sein Reich zu bringen.»³⁶

In Barths Bibliothek findet sich die Homiletik Niebergalls; seine Predigten von 1911 lesen sich wie eine – allerdings kritische – Ausführung dieses Programms, die sich dessen zentralen theologischen Problems bewusst ist und es zu lösen versucht: Man kann hinter Niebergalls Homiletik einen psychologisch-philosophischen Pragmatismus stehen sehen, der die Wahrheitsfrage der religiösen Gehalte zugunsten pragmatischer Lebensdienlichkeit, alias religiöser Gesundheit, therapeutisch suspendiert. Hier geht Barth aus den eingangs in Erinnerung gerufenen Gründen nicht mit. Gleichwohl folgt Barth Niebergall darin, dass der Prediger im Predigtakt Gott als das wahrhaft Wahre und Gute für seine Hörerinnen und Hörer *hic et nunc* transparent machen muss, indem er zeigt, wie sich Gott als dieses selbst erschliesst und erschliessen lässt.

In seiner späteren Homiletik (1966)³⁷ hat Barth bekanntlich betont, die Predigt habe konsequent Text- nicht Themapredigt zu sein und jegliche technische «Wie»-Fragen seien gegenüber der «Was-Frage» entschieden zurückzustellen. Kritische Analysen von Barths eigener späterer Predigtpraxis haben jedoch gezeigt, dass Barth selbst diese doppelte Maxime nicht so konsequent befolgt hat.³⁸ Auch seine späteren Predigten haben oft (wenn nicht immer) einen thetisch-gedanklichen Kern; und sie lassen ein grosses Gespür für die Wirkung des Predigtaktes auf die konkreten Predighörerinnen und -hörer erkennen.³⁹

34 Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen II (Anm. 32), 30

35 A.a.O., 12.

36 Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen I (Anm. 32), 13

37 K. Barth: Homiletik. Gestalt und Vorbereitung der Predigt. Zürich 1966.

38 Vgl. D. Rössler: Das Problem der Homiletik, in: ThPr 1 (1966) 14-28.

39 Vgl. a.a.O.

Beides gilt nun auch schon für die Predigten von 1911. Auch diese sind immer zugleich Text- und Themapredigten; sie zeigen sich überaus wirkungsreflexiv und wirkungssensibel; und sie verweigern sich zugleich in bestimmter Weise den «Wie-Fragen»: Dass der Glaubensvollzug «kein Rezept» (21) kenne, dass Gott sich nicht nach bestimmten Kunstregeln erfahrbar machen, gleichsam hervorzaubern lasse, ist eine grundlegende Einsicht und These des Genfer und Safenwiler Predigers. Die religiöse Praxis, in die die Predigten einweisen wollen, lebt von ihrer exemplarischen, praktischen Präsentation, ihrer Performanz; und für diese ist konstitutiv, dass der Prediger bzw. der Glaubende sich selbst als Hörender auf das Wort Gottes versteht und in der Predigt als solcher präsentiert. Die eigentliche Performanz ist die Performanz der Selbstbewegung Gottes zu uns Menschen in Jesus Christus und seiner Selbst-Applikation im Heiligen Geist des Hörens auf die Verkündigung.

2. Predigen als kerygmatische Aktion.

Zur theo-pragmatischen Homiletik der Predigten von 1911

2.1. Wirkungsreflexive Bewusstseinstheologie mit performativ-theozentrischer Pointe

Die (zumindest der Absicht des Predigers nach) betonte Hörer- und Situationssensibilität kommt etwa bereits in der Anrede der Gemeinde als «liebe Freunde» zum Ausdruck oder auch in den zahlreichen direkten Anreden an das «Du» der Glaubenden, in der Gestaltung als rhetorische Dialoge, in Identifikationsangeboten, in ihrer teilweise ausgesprochen narrativen Gestaltung.⁴⁰ Generell versucht Barth, die biblischen Texte mit der Gegenwart zu versprechen, mit ihnen gleichzeitig zu werden. Die Sprache ist ferner betont unklerikal; die starke Präsenz des Lebensbegriffs⁴¹ verweist auf eine Orientierung an Lebenswelt und individueller biographischer Identität.⁴² Entscheidend für den

40 Vgl. z.B. 51f., 339-403.

41 Ausweichlich des sehr guten Registers ist der Lebensbegriff der am häufigsten verwendete Leitbegriff der Predigten, nach ihm kommen Begriffe wie «Wahrheit», «Welt», «Liebe», «Gerechtigkeit», «Seele», «Geist», «Erfahrung», «Arbeit», «Erde», «Das Gute» oder «Reich Gottes», vgl. III. Begriffe, in: Barth: Predigten 1911 (Anm. 1), 474-494.

42 Die erste und die letzte, also die Neujahrs- und die Silvesterpredigt sind dafür gute Beispiele; vgl. z.B. «Wir sind reiche Leute. Gott hat ein ganzes Jahr an uns gearbeitet, um uns auf diese oder jene Weise zu sich zu ziehen. Wir sind ein Acker, in dem eine kostbare Saat verborgen ist. Da muss es nun unser ganz selbstverständlicher Dank sein, dass wir zu Gott gehen, dass wir die Frucht bringen, die von uns erwartet wird. Nicht unbewusst. Nicht im Schlaf. Sondern bewusst und freudig. Als der Knabe Samuel in der Stiftshütte zu Silo die

beabsichtigten fließenden Übergang in religiöse Praxis bzw. religiöse Selbstapplikation sind die Gebetselemente bzw. doxologischen Passagen, insbesondere am Predigtschluss.⁴³ Auch die reformierte Praxis von Predigtreihen, z.B. zu den Seligpreisungen oder zum Unservater, ist dieser Homiletik verpflichtet, die versucht, die Gemeinde auf einen religiös-reflexiven «Weg» mitzunehmen.

Allerdings hat die Hörsensibilität auch klare Grenzen. Sie steht deutlich im Dienst der theologischen Absichten und Gedankenführung; die Bezugnahmen auf einzelne situative Geschehnisse sind vergleichsweise selten; Referenzen auf identifizierbare Individuen finden sich praktisch nicht. Auch Bezugnahmen auf das politische Tagesgeschehen finden sich nicht oft. Vor allem aber ist die für Barths Predigten charakteristische Hörsensibilität nicht im Sinne einer unkritischen Anpassung an die «Theologie» der Gemeinde zu verstehen, sondern als kritische Wirkungsreflexivität. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Passage einer Predigt aus dem Zyklus über die Auslegung der Seligpreisungen. In der Predigt vom 29. Januar hatte Barth mit Rekurs auf Kierkegaard (36) die in den Seligpreisungen geforderte Nachfolge Jesus als radikales Entweder-Oder behauptet; sie bedeute «entweder [...] eine Revolution unsres Lebens [...], oder sie bedeutet gar nichts» (37). Diese Revolution finde nur bei denen statt, «die wissen, dass sie nicht fromm sind» (38). Darum sei die – hic et nunc gehaltene – Predigt gerade nicht als «eine Art religiöser Nahrung» (41) aufzunehmen; und diese reflexive Wendung gegen das eigene religiöse Bedürfnis sei die «zweite Revolution» (41), die hier zu vollziehen sei. Wer sich demgegenüber als frommer «Wellenbrecher des heiligen Geistes oder des Fortschritts inmitten eines argen Geschlechts» (44) geriere, der habe von diesen revolutionären Forderungen Jesu nichts begriffen. Berufungen auf «Frömmigkeit», «Ichgefühl», «Gesinnungstüchtigkeit» (48) stünden – wie Nietzsche zurecht beobachtet habe – stets in der Gefahr unfrommer Selbst-

Stimme Gottes hörte, die ihn rief: Samuel, Samuel!, da schlief er auch nicht weiter, sondern er antwortete laut und deutlich: Rede Herr! Dein Knecht hört [1.Sam. 3,9f.]! So wollen wir heute auch antworten, da Gott uns ein ganzes langes Jahr lang gerufen hat. Oder verachtest du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmütigkeit? Weißt du nicht, dass Gottes Güte dich zur Buße leitet [Röm. 2,4]? Nein, nicht wahr, deutlicher als die Posaune des jüngsten Gerichts sagt uns der Gedanke an Gottes wirksame Güte, wie wir das alte Jahr schließen und das neue anfangen wollen. Wir wollen Gott danken, indem wir das werden, wozu er uns machen will.», 461.

43 Vgl. 69f., 329ff.

vergewisserung, «als ob es in der Welt auf unsre kleinen Persönchen ankomme und nicht auf Gott. Die, welche wissen: ich bin *nicht* fromm, ich bin *nicht* brav, ich bin *nicht* tiefsinnig, sind auch hier der Wahrheit näher.» (50) Zu den «Gottesmenschen» (ebd.) gehören wir nur, «wenn wir nach unsrem eigenen Urteil nicht dazu gehören.» (51).

In der nächsten Predigt zwei Wochen später, am 12. Februar 1911, kommt Barth auf diese Auslegung zurück: «Ich habe unterdessen von verschiedenen Seiten gehört, dass man sich über die Auslegung, die ich diesem Wort gab, aufgehalten hat. Es sei den geistlich Armen zu sehr Recht und den geistlich Reichen zu sehr Unrecht gegeben worden. Vielleicht haben auch Andre diese Empfindung geäußert, [...] ohne dass es mir zu Ohren gekommen ist. [...] Ich bin froh darüber, wenn es so ist. Denn wenn ich das Wort Jesu so ausgelegt hätte, dass Alle zufrieden mit den Köpfen genickt hätten, dann könnte ich jetzt sicher sein, dass ich es unrichtig ausgelegt habe. Nun sehe ich, dass man widersprochen hat und merke daraus, dass ich der Meinung Jesu wenigstens einigermaßen nahe gekommen bin.» (55) Denn in Jesu Worten und Wirken vollziehe sich recht eigentlich jene «Umwertung aller Werte» (54), die Nietzsche fälschlich auf den Übermenschen bezogen habe.

Wirkungsreflexivität, wie sie (schon!) Barths liberale Predigten auszeichnet, ist kritisch-dialogisch. Sie ist in diesem Sinne die praktisch-performative Wurzel seiner späteren dialogisch-dialektischen Theologie. Entscheidendes, zuspitzendes Instrument solcher kritischen Wirkungsreflexivität ist schon beim liberalen Barth performative Religionskritik: «Jesus hat aber auch niemals auf ein Ziel hingewiesen, das einfach Ruhe und Gelassenheit gewesen wäre. Es ist nichts mit dem heiligen Hain, mit dem Ruhebänklein der Religion. Im Angesicht des Tempels hat Jesus das gewaltige Wort gesprochen, dass kein Stein auf dem andern bleiben werde, der nicht zerbrochen werde.» (398)⁴⁴

Der Rekurs auf die Signalbegriffe liberaler Bewusstseinstheologie wie den Persönlichkeitsbegriff und dessen Derivate «Selbstbewusstsein», «Gesinnung», «Gewissen», «Innerlichkeit» ist, wie gesagt, zweifellos konstitutiv für die Systematik und Pragmatik der Predigten: «Es ist [...] gar nicht zu leugnen, dass das Bewusstsein des Wertes und der Geltung der eigenen Person bei der Bildung unsres Lebens, bei der Bildung für das Himmelreich für Gott eine wichtige

44 Vgl. auch bes. 396-398.

und notwendige Rolle spielt. Wer noch nie in diesem Sinn selbstbewusst geworden ist, der ist noch nicht aus dem Schlaf erwacht, der hat noch nicht begonnen, persönlich zu leben. Auch Jesus ist durchaus der Meinung gewesen, dass der Mensch zu diesem Selbstbewusstsein erzogen werden müsse. Und wenn irgendeiner die Züge eines starken Selbstbewusstseins im geschilderten Sinn getragen hat, so war es Jesus selbst.» (74) Aber dieser Rekurs hat nicht eine unmittelbar-affirmative, sondern eine kritisch-reflexive Pointe; sie zielt darauf, solche «starke Persönlichkeit» nicht distant zu beschreiben, sondern eine Einweisung in die sie ausmachende Lebensform vorzunehmen. Diese besteht in einem Leben aus dem Glauben an Gott als «eine Macht, die unsrer Macht gewaltig, unendlich überlegen ist», welcher wir gewahr werden, wenn «unser Streben eine Störung, einen Bruch erfahren hat» (79).

Diese leitende Absicht einer kritischen Brechung und gewissermassen inneren phänomenologischen Aufschliessung der bewusstseinstheologischen Leitbegriffe lässt sich auch an Barths Verwendung des Erlebnisbegriffs gut erkennen. Barth versucht nämlich, das «religiöse Erlebnis» aus einer psychologisierenden Engführung herauszulösen; es gehe im Neuen Testament nicht um die Vermittlung einer Virtuosenkunst des religiösen Erlebnisses; auch Paulus habe nicht ein Offenbarungserlebnis propagiert (vgl. 24); und der Prediger beschreibe sich selbst als «erlebnisschwach». Dem entspricht eine analoge Kritik am Selbstbewusstseinsbegriff: sofern im Selbstbewusstsein sich das Selbst gegenständlich werde, das Selbst sich also am Ich orientiere, sei es theologisch zu kritisieren: «Das Selbstbewusstsein, so notwendig es ist, ist nicht der höchste Punkt der Entwicklung unsres inneren Lebens. [...] Sondern das Höchste in ihrem [sc. der Glaubenden] Leben ist nun eine *Ehrfurcht*, wenn wir es einmal allgemein ausdrücken wollen.» (75)

Im Hinblick auf Ostern und die Erscheinungen des Auferstandenen kann Barth zwar sagen: «Das alles sind Ostererlebnisse, von denen wir nicht nur hören und lesen, die wir nicht nur bewundern und uns daran erbauen, sondern die wir *machen* können. Es ist die wunderbare und vor Gott doch so einfache Verwandlung der traurigen Erfahrung in eine Lebens- und Freudenerfahrung.» Aber konstitutiv für solche Erlebnisse sei: «Es ist bei uns wie bei den Jüngern Jesu eine völlige Umkehrung unsrer gewöhnlichen Betrachtungsweise – mehr als das: eine Revolution, eine Umwertung aller Werte. In diesem Vorgang ergreift Christus Besitz von uns [...]. Und diese Verwandlung wird dann sofort zur Begründung eines neuen Lebensstandes.» (137)

Formal von der liberalen Persönlichkeitstheologie aus strukturiert ist auch die Jesu- bzw. Christologie. Jesus ist, wie bei Schleiermacher, der Träger eines vollendeten Gottesbewusstseins; und das Zentrum der Jesulogie ist das «Geheimnis seines inneren Lebens» (62). Der Unterschied zwischen «Jesus und uns [...]» beruht darauf, «[...] dass Jesus mit Gott Ernst machte, während wir das gewöhnlich nicht tun». (63) Aber diese klassisch neuprotestantische Jesulogie ist über den Bildbegriff auf Tod und Auferstehung konzentriert; die Zentralanschauung ist «das Bild des gekreuzigten Christus» (102, vgl. 134), von dem «der Eindruck ausgegangen [ist], dass Alles das, was er gebracht, nicht Illusion sei, sondern die letzte Wahrheit» (125). Der so erweckte Osterglaube basiert nicht auf einer Aktivität des menschlichen Selbstbewusstseins, sondern ist «Wirkung des gekreuzigten Christus. Sie erkennen jetzt: er musste leiden, er hat unsre Schuld getragen, während wir in die Irre gingen, aber das kommt uns nun zu Gute. Denn die Tiefe seines Leidens hat uns die Größe des Lebens offenbart. Sein Leiden um der Gerechtigkeit willen hat uns unauslöschlich gezeigt, was Gerechtigkeit ist.» (125f.)

In Person und Geschick Jesu offenbart sich das Wesen Gottes als Grund, Ursprung und Herr des Lebens, als wahre Liebe und Gerechtigkeit. Die Möglichkeit des Wissens um den sich so bestimmenden Gott ist, so ist der liberale Prediger überzeugt, dem menschlichen Geist grundsätzlich erschliessbar, sofern er sich der hybriden Selbstüberschätzung entäussert: «Dieser unerschütterliche Lebensgrund ist die Kraft Christi, die unaufhaltsam wirkt. Sie schlummert einen Dornröschenschlaf in uns, sie muss erwachen, und sie erwacht, wenn der alte Mensch zerstäubt, wenn uns das Reich genommen wird, da Fried und Freude lacht, wenn wir schwach sind.» (32)⁴⁵ Der Ton liegt jedoch nicht auf einer anamnetischen Besinnung und Einkehr ins Ich, sondern auf der Öffnung des Selbst für den in Christus eschatologisch zur Welt kommenden Gott; Barths Predigttheologie ist theozentrisch – innerhalb eines anthropologischen Referenzrahmens: «Das ist das Wichtige und Dringende, dass Gottes Herrlich-

45 Vgl.: «Ich denke dabei gar nicht an irgendwelche Extra-Menschen, sondern an den Durchschnitt von uns Menschen wie wir sind, an das Gute, Reichsgottesmäßige, das jeder von uns in sich trägt. Dieses Erbteil haben die Meisten von uns unbewusst. Wir sind in einem kleinen Stück unsres Wesens Jünger Jesu, ohne es zu wissen. Das ist kein idealer Zustand. Es ist nie gut, wenn man eine Erbschaft, die man gemacht, in die Tasche steckt und damit einschläft. Sie könnte uns gestohlen werden. Aber gerade solche Schläfer sind wir mit unserm unbewussten Reichsgottesbesitz.» (265).

keit sich offenbare, dass das Licht durchdringe, unser Leben mit seiner besondern Entwicklung ist dabei nur ein Glied in der Kette des Ganzen, im Reich des lebendigen Gottes, das in der Welt begründet ist und wird und wächst.» «Es sind, so fährt Barth in seiner Neujahrspredigt 1911 fort, «[...] zu allen Zeiten nicht die schlechtesten Christen gewesen, die gebetet haben: es vergehe die Welt und es komme dein Reich.» (9)

«Reich Gottes» ist in Barths Predigten, wie in der Ritschlschule allgemein, die Leitmetapher für die Realisierung des Heils als eines Weltzustandes, in dem alle geschöpfliche Wirklichkeit, allem voran das menschliche Bewusstsein und die menschlichen Sozialverhältnisse, von der Beziehung auf Gott als den Schöpfer, Versöhner und Erlöser durchdrungen sind. Mit dem Begriff des Reiches Gottes verbindet Barth einen strikten Theozentrismus bzw. Theo-Aktualismus: Es ist Gott, der dieses sein Reich heraufführt. «Das Reich Gottes ist die Ernsthaftigkeit, die Wahrheit, die Liebe, die Gerechtigkeit in den Menschenherzen, in den Häusern und Familien, im öffentlichen Leben. Es ist das Allergrößte und Wichtigste im Leben des einzelnen Menschen wie im Leben der Völker, dass dies Reich Gottes bei ihnen Fortschritte mache.» (198) Das Reich Gottes ist die Aufrichtung der Vernunftordnung Gottes im Innern der Menschenherzen wie auch in der sozialen Wirklichkeit: «Wenn Gottes Ordnung in unserm Innern aufgerichtet ist, da kommt sie vor unseren Augen auch in der Welt zum Vorschein, ehe wir es nur ahnen. Wer in seinem innern Leben das Recht tun und die Liebe an die erste Stelle gesetzt, der kann nicht mehr aufbegehren wegen Wind und Witterung, denn er weiß, dass sie und der Profit, der damit zusammenhängt, es nicht wert sind, dass unsre Seelen sich der Unzufriedenheit hingeben.» (217f.)⁴⁶ Das Reich Gottes ist – ungeachtet der Theozentrik seiner Urheber-schaft – keine transzendente, sondern eine immanente, besser: auf immanente Realisierung zielende Grösse. «Und er kommt wirklich, und zwar zu uns, in unser Leben hinein. Nicht das ist unser Lebensziel, dass wir aus diesem Leben entrückt werden, sondern dass Gottes Reich in dies Leben hinein dringe, dass dies unser Leben selbst ein Stück Gottesreich werde.» (255). Zwar gelte durchaus: «Die Welt vergeht, wenn das Reich Gottes kommt. Und doch ist auch das

46 Evidentermassen gehört die Rede von «Gottes [Vernunft-]Ordnung» zu den Gedanken, die Barth später (als «natürliche Theologie») semantisch einzieht; am sachlichen Anspruch des Gedankens von der universalen Wahrheit Gottes und seines Reiches hält er gleichwohl fest.

Andre wahr: Das Reich Gottes schwebt nicht über der Welt wie der Geist Gottes nach dem Bericht der Bibel am Anfang über den Wassern schwebte [Gen. 1,2], sondern es kommt in die Welt, in *diese* Alltagswelt; es macht uns frei vom Alltag, um uns dem Alltag zurückzugeben» (255). Die wahre Innerlichkeit wird zur wahren Äusserlichkeit: «Wenn das Reich Gottes kommen soll, dann heißt das: denk an deine Seele, an Gott und sonst an gar nichts Anderes! Aber wer das ernstlich tut, der erfährt, was ein tiefsinniger Gläubiger einmal so ausgedrückt: Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit! Eine Seele haben heißt, einen heiligen Leib haben. Gott dienen heißt, ein rechtschaffener Mensch in dieser Welt sein. Im Geist leben heißt, am Stoffe arbeiten. So ist das Reich Gottes zugleich das Allergeistigste und das Allermateriellste, was man sich denken kann.» (255f) – «Wo das Kreuz Christi aufgerichtet ist, da soll es nicht mehr Himmel und Erde geben als zwei getrennte Welten, sondern nur noch das eine Reich Gottes, die eine Welt des Lebens» (103f.).

Da sich jedoch der Selbstdurchsetzung dieser göttlichen Ordnung des Gottesreiches bei jedem Menschen verschiedene Hindernisse und Hemmnisse als jeweilige individuelle Formierungen des Bösen abstrakter Selbstbezüglichkeit in den Weg stellen, ist auch die Durchsetzung des Gottesreiches in den Menschen eine je individuelle: «Aber die Sache steht so, dass jeder seinen eigenen Weg entdecken und gehen muss, und das ist eine Lebensaufgabe und ein Lebensinhalt. Was wir heute tun können, das soll nur darin bestehen, dass wir einander in einigen Worten aufmerksam machen auf die verschiedenartigen und entgegengesetzten Wege, die nach demselben Ziel laufen [...]. Da muss dann jeder selbst ergreifen und verstehen: welches ist in dieser Mannigfaltigkeit *mein* Weg?» (252)

In eben dieser Individualität der Wege hin zum Gottesreich bzw. der Weisen, wie das Gottesreich sich Bahn bricht, ist die Wirkungssensibilität der Predigt theologisch-sachlich begründet; sie muss den Einzelnen das Kommen des Gottesreiches und die darin begründete Überwindung seiner Sorgen, Ängste und Zweifel so plastisch vor Augen zu malen – als Motiv und Quietiv im Sinne Niebergalls –, dass er selbst sich auf diese Bewegung einzulassen bereit wird, gibt es doch «nichts, was die Menschen mehr in Bewegung versetzen könnte, als wenn das Reich Gottes zu ihnen kommt. Wenn das Reich Gottes zu den Menschen kommt, dann heißt das nicht, dass ihnen mit gekreuzten Armen etwas passiert, sondern das besteht ganz unmittelbar darin, dass jeder seinen besondern *Auftrag* bekommt. Dass das Reich Gottes kommt, das zeigt sich darin, dass die Menschen schaffen. Gerade

weil Gott Alles allein macht, können die Menschen in seinem Reich nichts Anderes tun, als guten Willen zu bewähren an dem Platz oder Plätzlein, wo das Leben sie hingestellt. Denn Gott ist der große gute Wille in der Welt.» (258)

2.2. *Der kerygmatische Akt als exemplarische Realisierung christlicher Existenz*

Die Predigt ist der kommunikative Sprechakt, die kerygmatische Aktion, in dem bzw. der dieses so verfasste Kommen des Gottesreiches als das «Durchbrechen der Sonne durch die Wolken» (265)⁴⁷ in seiner ihm eigenen Performanz praktisch inszeniert, d.h. exemplarisch vorgeführt wird. In der selbstreflexiv-kritischen Predigt bricht sich das Gottesreich, und damit die eigentliche und wahre Fortschrittsmacht, Bahn. Der Prediger ist, wie Barth in seiner Safenwiler Antrittspredigt programmatisch formuliert, «der Handlanger dieses Fortschritts [...] Ich bin stolz auf diese Aufgabe, und ich freue mich darauf.» (198) Der Pfarrer ist im Kern Prediger und der Prediger ist im Kern Missionar – wie jeder Christ Missionar, Pfarrer und Prediger des Gottesreiches zu sein und zu werden hat. «Ein Missionar und Pfarrer ist ja im Grunde jeder Christ, vor Gott gibt es den Unterschied nicht zwischen solchen, die auf, und solchen, die unter der Kanzel sind. Da hat Jedes Teil an dem Recht und an der Pflicht, das Evangelium zu verkündigen, denn da ist Jedes verantwortlich für den Nächsten, für die Seele des Nächsten. Was drinnen in dir lebt an Gottesgeist, das musst du draußen den andern Menschen kundgeben – das ist nicht ein besonderes Amtsprogramm, sondern das ist das christliche Lebensprogramm für jedermann.» (184) Das Mass der individuellen «Erfahrungen und Erlebnisse» (201) spielt in dieser kerygmatischen Wendung christlicher Existenz nur noch eine untergeordnete Rolle. «Es sind Viele unter euch, die durch ihre Erfahrungen und Erlebnisse Gott näher stehen als ich. Mir ist's genug, wenn ich Gottes Instrument und Sprachrohr sein darf, das wohl manchmal undeutlich tönen wird; lasst es euch nicht anfechten, die Stimme ist Gottes Stimme.» (201) In der Medialität des Predigers als paradigmatischer prophetisch-christlicher Existenz liegt auch die Selbstunterscheidung von Gott und Prediger: «Wenn ich es nicht recht mache, macht er es recht, er kann auch ein schlechtes Instrument zum Guten brauchen.» (201)

Dass der Prediger es nach Barths theologischem Selbstverständnis vorzüglich dann «recht macht», wenn er das Evangelium im kritischen Gegenzug

47 Auch die später so wichtig werdende Durchbruchsmetapher findet sich also bereits beim «liberalen» Barth!

gegen die frommen Erlebnisse seiner Gemeinde verkündet, ist an der kritisch-dialogischen Passage aus der Predigt vom 12. Februar deutlich geworden. Auch schon der liberale Pfarrer Barth ist mithin nicht «der Pfarrer, der es den Leuten recht macht».⁴⁸ Und auch eine weitere Selbstkennzeichnung der Theologie und theologisch-kerygmatischer Rede, die für die Phase der Dialektischen Theologie später so kennzeichnend werden soll, findet sich bereits in den frühen Predigten: «Ich komme mir verwegen vor, dass ich mich getraue, über diese Bibelstelle mit euch zu reden.» (444) Die Bibelstelle, die dem jugendlichen Prediger solche Verwegenheit aufnötigt, ist Joh 1,14.

Die kerygmatisch-performative Wendung, der ihrem Wesen nach deskriptiven Erlebnistheologie, die damit im Grunde eingeleitet ist, wirkt sich u.a. darin aus, dass Barth, was in dieser Inhalt oder Gegenstand des Erlebens bzw. des religiösen Bewusstseins war, oft als dynamische, appellative Anrede umformatiert: «Was soll dieses Wort über Gottes Schöpfung an unserm Neujahrsmorgen? Es soll zu uns reden von Gottes Gedanken über uns, die nicht unsre Gedanken sind [vgl. Jes. 55,8], und doch sind es die Gedanken des Friedens [vgl. Jer. 29,11] und der Freundlichkeit, die wir nötig haben.» (4) – «diese stille Predigt des Kreuzes Christi hört jeder, der seiner Ansicht geworden ist» (103); «Das Kreuz Christi ist eine Lebensbotschaft, weil sie uns nicht nur einen Vorgang schildert, der vor vielen Jahrhunderten und in weiter Ferne von uns sich zuge tragen, sondern der sich in all seiner Größe und Schönheit an uns und in uns ereignet, wenn wir es nur zulassen, dass er sich ereignet. Diese Lebensbotschaft des Kreuzes Christi verkündigt uns nun auch unser Textwort. Es sagt uns: *Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden!*» (104)

Zur kerygmatisch-performativen Rede gehört aber zweierlei: die prophetische Inanspruchnahme des Wortes Gottes auf der einen Seite und die performative Anrede Gottes als Gegenüber des Glaubens-Ichs auf der anderen. Auch diese Seite findet sich bereits in den frühen Predigten. Sie ist dort freilich noch eingebettet in die deskriptive Klammer des religiösen Erlebens: «Denn *du* bist Gott! Der Nachdruck liegt auf dem Worte *du*. Das ist das gewaltigste Erlebnis auf dem Gebiet des innern Lebens, wenn uns dieses *du* aufgeht. Das *Ich* ist von Anfang an da, das braucht nicht erst aufzugehen. [...] So lange unser inneres

48 Vgl: Predigt im Gespräch 3.: Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht. Predigt über Hesekiel 13,1-16 von Karl Barth, gehalten 1916 in Safenwil (Schweiz), hg.v. R. Bohren / H.-G. Geyer, Neukirchen-Vluyn 1967.

Leben beherrscht ist von dem Ton: *ich* denke, *ich* will, *ich* fühle, *ich* empfinde, *ich* bin der Mittelpunkt von all den Anstrengungen und Erlebnissen, [...] sind die [...] Gefahren: die Selbstzufriedenheit und die leichtsinnige Gleichgiltigkeit fast unvermeidlich [...]. Da ist es nun die gewaltige befreiende Erfahrung, wenn uns aufgeht: nein, *nicht ich, du!* Was *ich* bin, denke, tue, fühle, empfinde, es ist nur etwas wert, weil *du* dabei bist. Aber weil du dabei bist, deshalb ist es etwas wert: denn du bist Gott!» (335f.) Zur Dynamik der mit dem emphatischen «Du» Gottes verbundenen Gottes-Begegnung, welche die kerygmatische Erlebnistheologie beschreibt (und vollzieht), gehört, dass das Göttliche dem Menschen darin auf zweifache Weise «zugleich erschütternd und befreiend» (100) entgegentritt. Die Niebergallsche Ambivalenz von Quietiven und Motiven wird in dieser Ambivalenz der göttlichen Selbstbewegung als Ruhestörung und Bergung charakteristisch abgewandelt, ja eigentlich umgewendet: Zum Motiv wird das Ruhestörende, zum Quietiv das – verheissene – Bergende des Gottesreichs.

2.3. *Der Fortschritt der Moderne und der Fortschritt des Gottesreiches*

Die ambivalente Fortschrittsdynamik des kommenden Gottesreiches als Ruhestörung der Religion und Verheissung wahrhafter eschatologischer Bergung und Aufrichtung sozialer Gerechtigkeit hat einen interessanten Resonanzboden in einem von Barth durchaus ähnlich, nämlich nicht minder ambivalent strukturierten Verständnis modernen gesellschaftlichen Fortschritts. In den Predigten finden sich einerseits Züge eine sehr positiven Wertung der Moderne und der gegenwärtigen Ära unter dem Gesichtspunkt kulturellen und technologischen Fortschritts. Darum kann Barth die Missionsaufgabe ganz ungeniert auch als Export der kulturellen Errungenschaften Europas proklamieren: «Jawohl, wir wollen ihnen [sc. den aussereuropäischen Völkern] unsre europäische Kultur bringen.» (410) Und dieser Kulturoptimismus wird auch ausdrücklich auf das neuzeitliche Christentum übertragen. «Es hat nie eine Zeit gegeben, in der Jesus so viele nicht bloß gewohnheitsmäßige, sondern bewusste und überzeugte Freunde und Nachfolger gehabt hat wie die unsrige.» (14) Die Gegenwart kann von daher geradezu als eschatologische Heilszeit, nämlich als eschatologische Gelegenheit gedeutet werden: «Wir leben in einer großen Gotteszeit. Denn alle die Gotteskräfte, die wir nötig haben, können sich heute viel freier und herrlicher entfalten als jemals vorher, und wir dürfen Gott einfach dafür danken, dass er tatsächlich diese Kräfte wirken lässt in einer Weise wie wenig frühere Zeiten es gesehen haben.» (294)

Aber solcher Moderne- und Fortschrittsoptimismus ist andererseits gerade nicht blauäugig und unkritisch; sowohl aus der Perspektive eines liberal-sozialdemokratischen Gerechtigkeitsethikers, als auch aus der Perspektive eines elitär-konservativen Kulturprotestanten – Barth nimmt beide ein – sieht es anders aus: «Es besteht kein Zweifel, dass die Zivilisation unsres Zeitalters an den wichtigsten Punkten Zeichen der Fäulnis aufweist. Ich denke an die Spannung der sozialen Gegensätze, die durch all unsre humanitären Bestrebungen doch mehr gemildert als in ihrer Wurzel aufgehoben wird. Ich denke an die Stellung der Frauen im öffentlichen und privaten Leben, die hier zu einer unwürdigen, kraft- und saftlosen Abhängigkeit und dort zu einer unangenehmen, marktschreierisch-aufdringlichen Selbständigkeit geworden ist. Ich denke an die Entartung des Vergnügens, in dem man seine Erholung von der Arbeit sucht, an die Literatur und an das Theater, in denen weite Kreise ihre Bildung und Zerstreuung finden. Ich denke an die unerträgliche Verflachung der Interessen, wie sie uns in jedem Zeitungsblatt entgegentritt, an die immer bewusster und allgemeiner werdende Indifferenz dem Leben gegenüber» (9f.). Vor diesem Hintergrund ist die von Barth ausgemachte und kerygmatisch propagierte christliche Aufbruchsbewegung der Gegenwart als Zeichen eines qualifizierten, in vielen Hinsichten Moderne-kritischen Fortschritts zu verstehen. Der oben zitierte Gedankengang zur Mission hat tatsächlich folgende Pointe: «Jawohl, wir wollen ihnen unsre europäische Kultur bringen. Aber wir dürfen und wollen das Beste daran nicht vergessen. Das Beste daran ist nicht etwas Auswendiges, sondern etwas Inwendiges, nicht etwas Sachliches wie die Maschinen und Schulbücher, sondern etwas Persönliches. Das Beste in der europäischen Kultur ist der Geist Jesu, der die Menschen vertrauensvoll, tapfer und selbstlos macht. Ohne diesen Geist ist sie eine Totgeburt bei uns wie in Asien und Afrika. Wie man *mit* den Maschinen und *mit* den Schulkenntnissen ein rechter und im tiefsten Sinn brauchbarer Mensch wird, das müssen wir den Völkern der andern Erdteile zeigen. Dazu müssen wir ihnen unsre Religion zeigen, müssen sie einführen in die Art inneren Lebens, die in uns selbst von Jesus angeregt worden ist.» (410)

Schon 1911 kann Barth Friedrich Naumanns berühmtes Mokieren über die Abstinenz Jesu gegenüber technologischen Zivilisationsfortschritten als Beispiel eines bourgeoisen theologischen Liberalismus vorführen, den es hin-

ter sich zu lassen gelte.⁴⁹ Wo immer die Moderne, als religiöse wie als kulturelle, sich präsentierte als ein Gefühl selbstbewussten Besitzstolzes, wird sie von Barth scharf kritisiert;⁵⁰ die Moderne, die er affirmiert, ist eine zukunfts offene, suchende: «Und in dem Allem spüren wir eine große *Sehnsucht*. Wer am geistigen Leben auch nur ein wenig teilnimmt, der weiß, dass wir unsre Zelte abgebrochen haben und auf der Wanderschaft sind. Wir sind «Suchende», um ein vielgehörtes Schlagwort zu gebrauchen, nicht Sitzende und nicht Besitzende. Wir suchen nach neuem Leben, nach neuen Zuständen, wir haben unser Bestes in unsre Zukunft verlegt. Es ist Glaube da in unsren Tagen, auch bei denen, nein, *gerade* bei denen, die mancher «Ungläubige» nennen würde.» (429) Denn solche qualifizierte Zukunfts offenheit ist aus Barths Sicht genau das, was die ernstzunehmenden modernen Christen verbinde mit dem Sozialismus: «Die große sozialistische Bewegung hat es uns gezeigt, was das heißt: an die Zukunft glauben, wie das die Gedanken und die Arme der Menschen in Bewegung setzt, wenn man ihnen ein Bild vorhält mit der Verheißung: Das soll Wirklichkeit werden. Was würden wir für eine Christenheit sein, wenn wir lernten, Gott wieder in der Zukunft zu suchen als den, der uns vorsteht. Wenn es mehr Sehnsucht gäbe in unsren Reihen, Sehnsucht nach dem Bessern im persönlichen und öffentlichen Leben, in Familie und Vaterland.» (260f.) Der Anbruch von Gottes Zukunft ereigne sich dort, wo «sein Wille geschieht, nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden, nicht nur in der Gotteswelt überhaupt, sondern in uns.» (264) Dies aber könne auch so geschehen, dass es gar nicht Gegenstand eines religiösen Erlebnisses werde: «Dies Gottes Reich kann längst zu uns gekommen sein, wir mögen in seiner Herrschaft längst drinstehen, aber wir tun's unbewusst.» (264)

3. *Getrostes Krisenbewusstsein oder: Motive und Quietive liberaler Homiletik*

Karl Barths Genfer und Safenwiler Predigten von 1911 zeigen einen jungen liberalen Theologen Marburger Provenienz bei seinen ersten kirchlich-pastoralen Gehversuchen. Die liberale Theologie, die sich aus diesen Predigten ersehen lässt, ist eine wirkungsreflexive kerygmatische Erfahrungs- und Erlebnistheologie, die sich der Innenseite solchen Erlebens phänomenologisch anzuverwandeln und dieses durch solche Anverwandlung zugleich kritisch aufzubrechen sucht: Es ist eine performative Theologie des allen Kulturfortschritt

49 Vgl. 389; der Naumannbezug wird dort in Anm. 11 erläutert.

50 Vgl. 51 u.ö.

radikal überbietenden und in seiner religiösen Eigenpotenz kritisierenden Fortschritts des Gottesreiches. Die Predigten sind kerygmatische Sprechakte, die keineswegs einfach nur individuelles religiöses Erleben beschreiben und fromme Seelenpflege betreiben, sondern die das mit dem Gottesreich sich verbindende Wahre, Gerechte und Gute eindringlich vor Augen zu malen suchen – auch und gerade dann, wenn sich damit die schmerzhafteste Einsicht in die «Umwertung aller Werte» verbindet. Wie kunst- und eindrucksvoll Barth dabei «Motive» und «Quietive» miteinander zu verbinden versteht, mag abschliessend paradigmatisch aus der Passage der Predigt vom Neujahrstag 1911 erhellen, die bereits auszugsweise zitiert wurde: «Da haben wir uns in der Entwicklung der Welt und der Menschheit umgesehen und kamen zu der banger Frage: wo bleibt der Fortschritt im Ganzen des Reiches Gottes? Oder müssen wir einer grossen Katastrophe entgegengehen, damit Gottes Ehre in der Welt an den Tag komme? Wenn wir mit solchen Gedanken beschäftigt sind, dann kommt Jesus zu uns, nicht um uns über die Zukunft aufzuklären, er hat einmal selbst gesagt, dass die ausschliesslich in Gottes Hand sei [vgl. Mk 13,32], aber um uns zu zeigen, was das heissen will, dass wir und unsere Welt in der Hand des allmächtigen Gottes sind. Er kommt, um es uns spüren zu lassen, dass diese Hand, ob sie uns wohl tut oder straft, die Hand eines lieben Vaters ist.» (13f.)

Abstract

Der Beitrag versucht Barths frühe liberale Predigten von 1911 als Quelle seiner späteren Theologie zu erschliessen. Die Interpretation geht davon aus, dass Barth Friedrich Niebergalls Konzept der «modernen Predigt» aufnimmt und kritisch transformiert.

The contribution unfolds Barth's early liberal sermons of 1911 as being and referring to a source of his (later) theology. Friedrich Niebergall's concept of modern sermon is presented here in a critical way. Many elements of Barth's later dialectical theology can be found already here; they are effects of Barth's critical practice of that liberal concept of modern homiletics.

Georg Pfeiderer, Basel